

• دریافت ۹۸/۰۳/۰۸

• تأیید ۹۸/۱۲/۱۲

پیمان گیتی و جام گیتی نما (تحلیل نمادشناختی جام جم)

محمد رضا ضیغمی *

ابوالقاسم اسماعیل پور مطلق **

چکیده

جام گیتی‌نمای شیئی اسطوره‌ای است که نخستین بار در شاهنامه فردوسی رخ نموده و سپس چون بن‌مایه‌ای در گستره ادبیات فارسی - به‌ویژه در شعر صوفیانه و غنایی - بسامد بسیار یافته است. تا کنون تحقیقاتی درباره منشأ این اسطوره انجام شده‌است که بیشتر شامل تحلیل‌های توصیفی یا اشاراتی کوتاه است. از جمله جلال خالقی مطلق در نهایت‌ایجاز احتمال می‌دهد که اسطوره مرموز «پیمان (پیمانۀ) گیتی» که در متون پهلوی از آن سخن رفته، همان جام گیتی‌نمای باشد و آرش اکبری مفاخر این نظر را گسترش می‌دهد و تأیید می‌کند. ما نیز در این مقاله بر پایه همین نظر، با تحقیق در اسطوره جم و تحلیل نمادشناختی آن و تطبیقش با «افسانه گرال» و «سرود مروارید»، دلایل پیوند اسطوره‌ای جام جم با «پیمان» را نشان خواهیم داد. طبق تحلیل ما، پیمانۀ در اسطوره جمشید همان گوهری است که انسان را به تمّن راهبر می‌شود و طبیعی است که نماینده شاهی او باشد. با توجه به این‌که این شیء نماد مشخص کردن اندازه‌ها است و به عبارتی پدیده‌های جهان را برای آدمی سنجش‌پذیر و دریافتنی می‌کند، خویشکاری جهان‌نمایی جام جم را نیز می‌توان حاصل تحوّل همین نماد بنیادی، در سبب دیگر اسطوره‌های «جهان‌نمایی» انگاشت.

کلیدواژه‌ها:

اسطوره‌شناسی، پیمان، جام جم، جام جهان‌نما، نمادشناسی

* دانشجوی دوره دکتری زبان و ادبیات فارسی (گرایش ادبیات حماسی) دانشگاه شیراز، ایران. (نویسنده مسئول).

zeyghami@outlook.com

a-esmailpour@sbu.ac.ir

** استاد فرهنگ و زبان‌های باستانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران.

۱. مقدمه

یکی از مهم‌ترین بن‌مایه‌های ادب فارسی، جام جهان‌نما است. صورت شناخته‌شدهٔ این شیء اسرارآمیز نخستین بار در «داستان بیژن و منیژه» از شاهنامهٔ فردوسی با نام «جام گیتی‌نمای» ظاهر می‌شود (فردوسی، ۱۳۹۴: ۶۶۰/۱-۶۶۱). طبق داستان، این شیء یک جام شراب است که صورت‌های فلکی در آن ترسیم شده و کیخسرو - پادشاه ایران - می‌تواند با برگزاری آیینی خاص در هنگام نوروز، هرآنچه را که بخواهد در آن آشکارا ببیند. پس از شاهنامه متون فراوانی حکایت‌هایی دربارهٔ این جام بازگو کرده‌اند که در برخی از آن‌ها جام به جای کیخسرو به جمشید نسبت داده شده. با استیلای شعر عرفانی از قرن ششم به بعد، جام به مرور به یک بن‌مایهٔ عرفانی تبدیل می‌شود و در بسیاری از متون به کار می‌رود. شاید چشم‌گیرترین جلوهٔ این شیء رمزی را بتوان در شعر حافظ جست، که بحث از آن مجال دیگری می‌طلبد.

دربارهٔ منشأ جام - که موضوع تحقیق ماست - تا کنون نظرهایی مطرح شده است. محمد معین در مقالهٔ «جام جهان‌نما»^۱ با تکیه بر تصریح شاهنامه، جام را اصلاً از آن کیخسرو و انتساب آن به جمشید را متأخر (از قرن ششم به بعد) دانست و سبب این جابه‌جایی را مشهورتر بودن جم از کیخسرو انگاشت (معین، ۱۳۶۴: ۳۴۸).

جلال خالقی مطلق در مقاله‌ای به نام «حافظ و حماسهٔ ملی ایران» در نهایت ایجاز توجه می‌دهد که اسطورهٔ مرموز «پیمان گیتی» که در متون پهلوی از آن سخن رفته، همان جام جم باشد (خالقی مطلق، ۱۳۶۷: ۵۷۲)، اما تحقیق و تبیین این همانندی را به دیگران سپرده است. پس از او سجّاد آیدنلو، در مقالهٔ «جام کیخسرو و جمشید» که بار نخست در سال ۱۳۸۳ چاپ شده، به این مطلب ارجاع می‌دهد و آن را مردود می‌داند، چرا که به پیروی از نظر احمد تفضلی در تعلیقات منوی خرد، این «پیمان» را تنها به معنی «اعتدال» می‌گیرد (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۱۷۹). اما آرش اکبری مفاخر در مدخل «جام جم» از دانش‌نامهٔ فرهنگ مردم/ایران، نظر خالقی را پذیرفته، گسترش داده و اسطورهٔ «پیمان گیتی» را با روایات دیگری تطبیق داده است (اکبری مفاخر، ۱۳۹۴: ۱۱۷).

کتایون مزدپور در مقالهٔ «افسانهٔ پری در هزارویک شب» گذرا اشاره می‌کند که جام جم می‌تواند برگرفته از اسطورهٔ هوم باشد اما در این باب تحلیل چندانی به دست نمی‌دهد (مزدپور، ۱۳۹۲: ۳۳۹). نیز جلال خالقی مطلق، در رأی جدیدتر خود، در یادداشت‌هایش بر *بیرتیات* در کتاب *بزم فرزانتگان*، جامی به نام «کندی» را که در متون یونانی یاد شده است، اصل اسطورهٔ جام

جم احتمال داده است (خالقی مطلق، ۱۳۸۶: ۸۶-۸۷). آیدنلو در مقاله‌ای که یاد کردیم، نمونه‌های مشابه ایرانی و غیر ایرانی جام جم را می‌آورد و این فرض را مطرح می‌کند که ریشه این اسطوره شاید سامی - توراتی باشد. هم‌او بعداً این مقاله را همراه با ذیلی، در کتابش *از اسطوره تا حماسه* چاپ کرده و در یادداشت چاپ دوم این کتاب حدس پیشین خود را اصلاح کرده و به درستی جهان‌نمایی را یک بن‌مایه جهانی دانسته (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۱۳)، همچنین نظر خالقی در کتاب *ایرانیات* را ذکر کرده است (همان: ۱۵). آیدنلو در مقاله جدیدترش، «چند نکته، سند و آگاهی جدید درباره جام جمشید و کیخسرو» ضمن گزارش تحقیقات پیشین و معرفی منابعی دیگر درباره جام گیتی‌نمای، شواهدی کهن از جام‌داری جمشید به دست می‌دهد و فرضیه استقلال منشأ جام کیخسرو از جام جمشید را پیش می‌کشد (آیدنلو، ۱۳۹۶: ۹).

در مقاله ما همچون اشاره خالقی مطلق و مقاله اکبری مفاخر، «پیمان گیتی» موضوع قرار گرفته است و بر آنیم تا با تحلیل اسطوره «جم و پیمان» زمینه‌ای برای فهم بن‌مایه جام گیتی‌نما فراهم کنیم. روش تحلیل ما روشی نمادشناسانه است، با تعریفی که سپس‌تر خواهد آمد. در این صفحات خواهیم دید که «پیمان گیتی» اگر چه به ظاهر از اشیای جهان‌نما نیست، جامی است که از ره رمز صورتی بسیار ابتدایی از جهان‌نمایی را روشن می‌کند؛ و چه بسا که در سیر تاریخی تحول اسطوره‌ها، در برخورد با عناصر دیگری چون هوم و اشیای جهان‌نما به صورت «جام جهان‌بین» در آمده باشد. اگر هم به قطع این را نتوان گفت، به گمان ما، نگرستن به اسطوره پیمان دست کم گونه‌ای بازاندیشی در چپستی آن جام است.

۲. نمادشناخت

از آنجا که روش ما در این مقاله نمادشناسانه است، پیش از هر چیز باید منظورمان از واژه «نماد» (معادل «سمبل» و گاه «رمز») را روشن کنیم. ما این واژه را، به تأثیر از نظریه‌های ارنست کاسیرر، به آشکالی اطلاق می‌کنیم که انسان میان خود و جهان قرار می‌دهد تا به معرفتی بر کلیات نایل آید؛ به عبارت دیگر، به واسطه نماد «هر چیز واقعی به یک موضوع دریافت عقلی تبدیل می‌گردد و بدین سان به فهم ما درمی‌آید» (کاسیرر، ۱۳۶۶: ۴۹).

کاسیرر انسان را اساساً «حیوان نمادساز (سمبلیک)» تعریف می‌کند (کاسیرر، ۱۳۸۰: ۵۲) و همه گونه‌های معرفت بشری - چون زبان، اسطوره، هنر و علم - را «صورت‌های نمادین» می‌داند، (کاسیرر، ۱۳۶۶: ۴۸) که در هر کدام نماد به نحوی متفاوت با دیگری عمل می‌کند.

اگرچه ظاهراً کاسیرر از این پرهیز داشته که تعریفی صریح از اسطوره ارائه دهد، ولی ما با الهام از نظریات او، اسطوره را نمادی می‌دانیم که کنش جادویی دارد؛ یعنی نمادی که کاربردش محدود به آنچه می‌نماید نیست، بلکه با ارزش جادویی‌اش، با نیروی‌های پنهان جهان پیوند می‌یابد. از این رو اسطوره می‌تواند بر کنش‌هایی نادیدنی دلالت کند و واسطه‌ای برای شهود امر مقدّس باشد. از این نگاه، دیگر اسطوره «معنا» ندارد بلکه «خویشکاری» (function) دارد. کاسیرر صریحاً می‌گوید: «آنچه در آرزوی دانستنش هستیم نه محتوای محض اسطوره بلکه بیشتر نقش اسطوره در حیات اجتماعی و فرهنگی بشر است» (کاسیرر، ۱۳۹۳ الف: ۱۰۳).

گفتن ندارد که نماد، با آنچه «تمثیل» خوانده می‌شود، در تئوری تفاوت دارد، اگر چه در مصداق مرز قاطعی میانشان نمی‌ماند و چه بسا اثری هم نمادین و هم تمثیلی خوانده بتواند شد. نماد اشکال اولیه‌ای است که پدیدارها را برای انسان متعین می‌کند، اما تمثیل شکل ثانویه‌ای است که گوینده به مفهومی می‌دهد تا مخاطبش موضوع را بهتر دریابد. لذا یک مفهوم می‌تواند چندین تمثیل مختلف داشته باشد و تنها برای نزدیک کردن ذهن مخاطب به موضوع به کار رود، حال آنکه نماد شکلی واقعی و تبدیل‌ناپذیر است، چون کارکردی واقعی و تبدیل‌ناپذیر دارد.

ظاهراً نخستین کسی که در مطالعه اسطوره به صورت تئوریک و شفاف نماد را از تمثیل جدا کرد، فریدریش ویلهلم یوزف شلینگ بود. به باور او معنی کردن اسطوره فروکاستن آن به چیزی غیر از خود آن بود، حال آنکه اسطوره امری است قائم‌به‌ذات و ضروری که باید از درون خودش فهمیده شود. بدین گونه شلینگ تفسیر تمثیلی اسطوره را یکسره بی‌اعتبار اعلام کرد (ر.ک: موقن، ۱۳۹۳: ۶-۷).

کاسیرر از همین منظر با اسطوره روبرو می‌شود و «فلسفه صورت‌های سمبلیک» را بنیان می‌نهد. او - در مقام راوی تاریخ اندیشه بشر - سرآغاز را در اسطوره می‌جوید، چرا که «همچون سایر پیروان مکتب کانت، در سیر عقلائی به وجهی از تکامل باور دارد که در آن اسطوره پویه نخستین این فرایند را تشکیل می‌دهد» (جعفری، ۱۳۸۸: ۵۱-۵۲). از آن گذشته، «کاسیرر نماد را مقوم واقعیت می‌داند و معتقد است هیچ واقعیت برون‌ذاتی یا شیئی فی‌نفسه جز واقعیت نمادین وجود ندارد، از این رو اسطوره را باید نه فقط جدی بلکه دقیق نیز انگاشت» (بیدنی، ۱۳۹۳: ۱۷۵).

۳. بررسی و تحلیل داده‌های پژوهش

۳.۱. زمینه

دربارهٔ جم (معادل بیمهٔ اوستایی و یمهٔ ودایی) یک روایت اصلی وجود ندارد. شخصیت و داستان او بیش از هر اسطوره‌ای قدم به قدم با تاریخ قوم ایرانی متحوّل شده و اندیشه‌ها، آرزوها و افسوس‌هایشان را آیینگی کرده است. وقتی از جمشید سخن می‌گوییم، نه با یک داستان، بلکه با تاریخی دراز سروکار داریم. تاریخی که آغازش در عصر هندوایرانی (پیش از جدایی هندیان و ایرانیان) است و پایانش در دورهٔ اسلامی. سخت‌تر آن که نمی‌توان به درستی تعیین کرد هر روایت به چه دوره‌ای تعلق داشته و در چه دوره‌ای و به چه سبب دگرگون شده است؛ باری همهٔ آن سخنان اینک پیش چشم ما بر هم انبوه شده‌اند، بی آن که با هم مناسبتی داشته باشند.

او گاه نخستین میرنده و به عبارتی نخستین انسان دانسته می‌شود و از این روی خدای جهان مردگان است (کریستن سن، ۱۳۹۳: ۳۲۷)؛ به جوهر خدایی خدایان دست می‌یابد (همان: ۲۸۹)؛ به روایتی کل زمین را در اختیار دارد و پهنهٔ آن را سه بار وسعت می‌دهد (بهار، ۱۳۹۱: ۲۱۷-۲۱۸)؛ تخمهٔ برترین موجودات را در دژی پنهان - وَرِ جمکرد - گرد آورده، برای روزگار نابودی ذخیره می‌کند (همان: ۲۲۲)؛ نخستین آورندهٔ مظاهر اصلی تمدن از جمله پوشاک و معماری و سلاح و پزشکی و شراب و نوروز و طبقه‌بندی جامعه است؛ پرواز می‌کند؛ به زرینی می‌درخشد و تداعی‌گر خورشید است؛ بر مرگ چیره می‌شود و هم‌عصرانش را بی‌مرگ می‌سازد (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۱/۱-۲۳)؛ دعوی خدایی می‌کند و سرانجام به دست اژدهایی (ضحاک) سرنگون می‌شود (همان: ۲۸/۱)...

جم بیش از آن که خدایی با جایگاه مشخص در کیهان‌شناسی هندوایرانی باشد، قهرمانی با سرگذشت پرفراز و نشیب و داستان‌های بسیار است و از این جهت با اسکندر همانندی دارد. حماسهٔ او حماسهٔ انسان است. آیینهای است که استعداد و سرنوشت مرد میرنده را پیش چشم می‌گذارد و بختیاری‌ها و اندوهانش را تبیین و توجیه می‌کند. خلاصه‌ای می‌شود از آنچه انسان بوده و هست و خواهد شد، از نخستین روزگاران تا فتح افق‌های تمدن پیشرفته. جمشید هم بازگویندهٔ سرشت بنیادین انسان است و هم پیشگوی بلندپروازی‌هایش؛ به عبارت دیگر، اسطورهٔ او با مخاطبش می‌گوید: «آنچه تو خوانده‌ای ما رانده‌ایم و حاصل همه این بوده است که می‌شنوی: هیچ.» موقعیتی که انسان در مقابل خدایان اسطوره‌ای داشته است، در داستان جم تجلی می‌یابد، چه هنگامی که از خدایان نیرو می‌گیرد و هم‌رنگشان می‌شود و چه هنگامی که از آنان شکست می‌خورد.

۲.۳. پیمان گیتی

در منابع ایرانی عصر جم، عصر بی‌مرگی دانسته شده است، اما در سنت ودایی یمه نخستین کسی است که می‌میرد و از این رو خدای جهان مردگان است. بی‌شک تضاد این دو خویشکاری - یعنی بی‌مرگی و نخستین بودن در مرگ - نشانه ارتباط و یگانگی بنیادین آن‌ها است. با توجه به این که در روایت هندی یمه نخستین انسان و پدر نوع بشر است و تذکر این نکته که جمشید نمونه قهرمان گناهکار هم هست (بهار، ۱۳۹۱: ۲۳۱)، می‌توان فرضیه‌ای برای توجیه تضاد دو خویشکاری یافت. اگر عصر بی‌مرگی را عصر آغاز پیدایش بدانیم، جم کسی است که با گناه خویش به این عصر خاتمه می‌دهد و انسان را دچار مرگ می‌کند؛ به عبارت دیگر بخشی از زندگی او بر عصر بی‌مرگی دلالت دارد و مابقی بر مرگ که سرنوشت انسان نفرین شده است. از این منظر شاید بتوان گفت در یک روایت هندوایرانی گناه نخستین کرده جم بوده است.^۳ اما گناه او چیست؟

زرتشت در هات ۳۳، بند ۸ از گاهان می‌سراید: «... از این گناهکاران شناخته‌شده، جم و یونگهان، کسی که از برای خشنود ساختن مردم ما پاره گوشت خوردن آموخت...» (گات‌ها، ۱۳۸۹: ۴۷۶) در سنت هندی «ظاهراً گناه او همبستری با خواهر است» (بهار، ۱۳۹۱: ۲۳۰). «زامیادیشت» به طرز مبهمی «دروغ» را گناه او دانسته (یشت‌ها، ۱۳۷۷: ۳۳۶/۲). «اما شاهنامه و متن روایت پهلوی و دیگر تاریخ‌های فارسی و تازی گناه او را ادعای خدایی می‌دانند» (بهار، ۱۳۹۱: ۲۳۰)؛ گناهی که باعث می‌شود او فره ایزدی را از دست بدهد (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۴/۱). این روایت اگر چه از نظر منابع قدمت روایت‌های ودایی و اوستایی را ندارد، چنان‌که سپس‌تر خواهیم دید، در اصل با خداگونگی یمه به بیان وادها مطابقت دارد و نیز با روایت وندیداد بی‌شبهت نیست که جم دین‌یاری را از هرمزد نپذیرفت اما پادشاهی را به عهده گرفت (ر.ک: بهار، ۱۳۹۱: ۲۱۶).

به هر روی، ماجرای سرنگونی جم به سبب دعوی خدایی، خصلت اسطوره‌ای او - به عنوان قهرمان عصیان‌گر - را به بهترین شکل بازمی‌نماید و در فهم معنای سرگذشت او سراسرترین سر نخ را به دست می‌دهد. طبق این روایت، سرنوشت او - مثل بسیاری از قهرمانان اسطوره‌ای دیگر - سرنوشت انسانی است که به مرتبه خدایان می‌رسد اما خدایان او را سرنگون می‌کنند. انسانی که فراتر از مردم عصر خود می‌رود و قهرمان بلامنازع آنان است. پس از چیرگی بر سرزمین‌های بسیار هوای آسمان به سرش می‌زند و آهنگ برانداختن خدایان آسمان را می‌کند و

برمی‌افتد. گرفتار شدن به حسادت خدایان یا غرور و سرنگونی به این سبب، در سرانجام قهرمانان فانی یک ساختار معهود است.

در سرگذشت جمشید به خویشکاری‌ای برمی‌خوریم که اگرچه در متون موجود به نیکی از آن یاد شده، چون کار پرومته^۴ و آدم و حوای تورات، از نظر خدایان اسطوره‌ای گناهی نابخشودنی تواند بود و از نظر آدمیان خدمتی بسیار بزرگ و ستودنی. او چیزی را از جهان دیگر به جهان انسان‌ها می‌آورد و آن را آباد می‌کند.

در رسالهٔ پهلوی ماه فروردین روز خرداد آمده است «ماه فروردین روز خرداد جم پیمان^۵ از دوزخ بیاورد و اندر گیهان به پیدایی آمده» (روز هرمزد ماه فروردین، ماه فروردین روز خرداد، ۱۳۷۳: ۵۷) و در مینوی خرد می‌خوانیم که جم «پیمان گیتی را که آن نادان بدکار (= اهریمن) بلعیده بود، از شکمش بازآورد» (مینوی خرد، ۱۳۹۱: ۴۵). در کردهٔ دویست و هشتادوششم دینکرد سوم روایت مفصل‌تری از این ماجرا آمده است. در این روایت مناقشه برانگیز، «پیمان» محصول «آسن خرد» [= خرد ذاتی] دانسته می‌شود. مهرداد بهار در گزارش آن، «پیمان» را «میان‌روی» ترجمه کرده است (بهار، ۱۳۹۱: ۲۲۲)، ترجمه‌ای که مطابق معنای اصطلاحی «پیمان» در ادبیات دینکرد است. باید دانست که «پیمان» و «آسن خرد» معادل هم نیستند و در این روایت «آسن خرد» جایگزینی برای «پیمان» نیست، بلکه این دو، مفاهیمی مختلف ولی به هم پیوسته‌اند که غیاب یکی، دومی را نیز از میان برمی‌دارد. روایت چنین است:

«پیش از آمدن جم به شاهی، بر اثر دزدیده شدن آسن خرد [به دست] دیوان، اندر شاهان نزاری و آژ را تفوق و ایزد آسن خردی میان‌روی را در برابر دیو آژمند افراط و تفریط تباهی چنان بود که مردم مانند ددی بودند. [او را] که نیز اندرز اندر گوش شد، فرو افتاد. بر اثر چیرگی شگفت افراط و تفریط بر ایشان، از میان‌روی در کار، خوردن، دادن و داشتن بیگانه بودند و دیگر نظام [های] جهان از هم بیاشت؛ زیرا این پیدا است که بر اثر فروماندگی آسن خرد ایزدی از مردم، آژ دیوی را چیرگی و میان‌روی آسن خردی و داد را از جهان مطرود بودن و افراط و تفریط آژور و بیداد را اندر مردم استقراری بیشتر و جهان را ویرانی و آشفتگی باشد.

«جم را آمدن به شاهی به خواست دادار [بود] و جم نیز نخست دیو را از پادشایی [بر] مردم افکند و آسن خرد ایزدی را از آژ بیراه دیوی رهانید و ایزد میان‌روی آسن خردی را از دیو افراط و تفریط، چاره اندیشید تا بر دیو از عدم تسلط بر مردم، بیچارگی و نزاری [رسیدن] و آسن خرد ایزدی را باز درخشیدن و افراط و تفریط دیوی را شکست و میان‌روی آسن خرد و داد را، بر اثر شکست افراط و تفریط و بیداد، اندر جهان نیرو، ورج، درخشش و روشنی و بر اثر

آن، جهان را آرایش و پیرایش و فراخی بود.

«بر اثر بزرگ اعجاز و فره دادار، [جم] فرا بُرده شد و به تن به دوزخ آمد و سیزده زمستان اندر دوزخ به دیوتنی رفت و رازافزاری را که بدان دیوان شکست یابند و پادشایی بر مردم را از دست دهند، به چاره‌های ورجاوند و هنرمندانه از دیوان باز آورد؛ و دیوان را به افزار خویش زد و شکست داد و از پادشایی بر مردم افکند و دور کرد و از آن [پس] آز دیوی را از چیرگی بر مردم بینداخت و افراط و تفریط آژور را نزار کرد و آسن خرد ایزدی را اندر مردم بگسترانید و میانه‌روی آسن خردی و داد را اندر آفریدگان پیروز کرد و بر اثر آن، آفرینش هرمزد را [بی] مرگ ساخت و باز [به سوی هرمزد] آورد» (همان: ۲۲۲-۲۲۳)...

توجه کنیم که جم در روایت موجود هیچ گناهکار دانسته نمی‌شود. اما این روایت ناچار صورتی قدیمی‌تر هم داشته است؛ صورتی از دوره‌ای که هنوز خدایان اسطوره‌ای به خیر و شر تقسیم نشده بودند و کار جم ناگزیر تجاوز آدمی به قلمروی خدایان دانسته می‌شده است. در آن اسطوره، دیگر هیولا یا دوزخ نه مظهر شر، بلکه نماد هر آن چیزی است که از محدوده شناخت آدمی بیرون است.

اما آنچه جم با خود آورد چه بود؟ لفظ آن در رساله ماه فروردین، روز خرداد به صورت paymānag و در مینوی خرد و دینکرد به صورت paymān آمده است. paymān «بازمانده» ترکیب با māy/mā/mai pati اوستایی به معنی اندازه گرفتن است که در فارسی میانه به صورت paymān در می‌آید و معنی پیمان، دوره، اندازه و اعتدال می‌دهد» (آموزگار، ۱۳۹۰: ۳۸۴) همچنان که معنی «پیمانه» (فره‌وشی، ۱۳۸۸: ۱۲۶) و paymānag هم یعنی «پیمانه» (آموزگار، ۱۳۹۰: ۳۸۴)، هم یعنی «اندازه» (حسن دوست، ۱۳۹۵: ۷۸۹). می‌بینیم که این سه متن در الفاظ مطابق‌اند؛ اما در دلالت این الفاظ چه طور؟ به نظر می‌رسد نگارنده روایت دینکرد با رویکرد تفسیری و پیشرفته‌ای که داشته، «پیمان» را مطابق ترمینولوژی خود به مفهوم خاص «میانه‌روی» به کار برده است. اما دو متن دیگر چه؟ و مهم‌تر از آن‌ها، روایت مفروضی که این متون از آن مایه گرفته‌اند؟

پیش از هر چیز باید ببینیم که با یک اسطوره روبرویم و اسطوره ضوابط خود را دارد. چنان که کاسیرر به درستی نشان می‌دهد، برای ذهن اسطوره‌ای پذیرش یک مفهوم بدون تجسم مادی آن ناممکن است.^۷ به عبارت دیگر، در اسطوره هر مفهوم اگر چه دال بر یک معنا باشد، یک شیء دیدنی هم هست. پس در برخورد با چنین مواردی، سؤال کاملاً به‌جایی است اگر بپرسیم جم اندازه را به چه شکلی یا با چه ابزاری آورد؟ ما دلالت مادی خود لفظ را می‌پذیریم و

«پیمان» را در اینجا معادل «پیمانۀ» فارسی می‌دانیم که نماد و تجسم اندازه است،^۸ به‌ویژه که در رسالۀ ماه فروردین روز خرداد که به گمان ما نزدیک‌ترین روایت به اصل را دارد، صورت paymānag آمده است.

بر اساس این اسطوره، جم کسی است که وسیلۀ سنجش و اندازه‌گیری را به جهان آورد، یا بازآورد و تمدن را به ظهور رساند. ترکیب «جام جم» نیز خود به پیدایش نمادین جام، به وسیلۀ جم، اشاره دارد.

ابوریحان بیرونی در قانون مسعودی روایتی نقل می‌کند از آباد کردن جمشید جهان را با پیروزی بر دیوان و مقرر کردن اندازه‌ها و برقراری نظم. طبق این روایت نوروز، روزی است که تغییر بزرگی در جهان رخ می‌دهد که همان توازن اندازه‌ها و در نتیجه فرارسیدن پرباری و برکت است.

«در مورد نوروز بزرگ (= روز خرداد یا روز ششم از ماه فروردین) آورده‌اند که در این روز جم پیروزمند بازگشت و فروغ خورشید بر تخت او افتاده بود و به سبب فراوانی طلا و جواهر، آن تخت می‌درخشید و نور می‌داد، پس در این هنگام جم لقب شید یافت که به معنی فروغ است؛ و رسم شد که در این روز (به یکدیگر) آب بپاشند، زیرا نام آن روز (= خرداد) همان نام فرشته‌نهبان آب است و در این روز با بازگشت جم بارش باران دوباره از سر گرفته شد و فراوانی نعمت بازگشت و (در این روز) اندازه (= پیمان) چیزها را که پیش از آن هرگز معین نشده بود، تعیین کرد» (به نقل از: آموزگار و تفضلی، ۱۳۹۳: ۵۱۸-۵۱۹).

نسبت لفظ «گیتی» به «پیمان» در مینوی خرد، خود گویای نقش بی‌مانند پدیده‌ای است که به عنوان یک معیار، غیبتش - که به بیان دینکرد همان افراط و تفریط است - مردمان را ددگونه و جهان را آشوبناک نگه می‌دارد. اما سرانجام دلاوری جم آن را از دوزخ/دل اهریمن بازپس می‌آورد. به نظر می‌رسد عمده کارهایی که به جمشید نسبت داده شده در جهت همین نظام‌بخشیدن به جهان بوده است که شاید مهم‌ترین شان گروه‌بندی اجتماع باشد؛ چرا که در ایران باستان، در نگاه رسمی، این نظام را لازمه نظم جامعه می‌دانستند و این را می‌توانیم از داستان انوشیروان و کفشگر نیز به خوبی دریابیم (فردوسی، ۱۳۹۴: ۷۸۸/۲).

ظاهراً در سنت ودایی، خویشکاری‌ای چون آوردن پیمانۀ از دوزخ، به یمه نسبت نداده‌اند. اما دو خویشکاری متفاوت او، به نظر می‌آید با روایت فوق در پیوند باشد. نخست:

«چنان که از قطعۀ نسبتاً مبهم ریگ‌ودا، یکم، ۸۳، بند ۵، برمی‌آید، یمه نامیرا زاده شده است، با وجود این خدا آفریده نشده، بلکه همسان خدایان گشته است: خدایان (دوّه‌ها) و یمه با هم برای تسلط بر این جهان به ستیز برخاستند. یمه نیروی برتر خدایان، یعنی نیروی سرشت

این‌دره را به دست آورد؛ و این درست همان جوهر یمه است. خدایان سرشت جم را چنین تصوّر می‌کردند: این یمه همچون ما گشته‌است، ما خدایان دیگر» (کریستن‌سن، ۱۳۹۳: ۲۸۹).

به عبارتی، یمه چیزی را که متعلّق به این‌دره است به دست می‌آورد و بدین ترتیب می‌تواند با خدایان هم‌نبردی کند. با توجّه به این‌که در جای‌جای ریگ‌ودا آمده که این‌دره نیرویش را از نوشاک سوما می‌گیرد و در حقیقت نیروی سرشت این‌دره به گونه‌ی رمزی در سوما مجسم می‌شود، می‌توان حدس زد آنچه یمه را بهره‌مند ساخته همین نوشاک است، به‌ویژه اگر این قرینه را در نظر بگیریم که در «هوم‌یشث»/اوستا، جم نخستین شخص مقدّسی است که به برکت همین گیاه به دنیا می‌آید و در حقیقت حامل روح آن است.

دوم: در کیش هندوبودایی، یمه، خدای سرزمین مردگان، هنگام نشستن بر تخت داوری، از آینه‌ای که نماینده مفهوم «کارمه» است استفاده می‌کند (شوالیه و گربران، ۱۳۸۵: ۳۳۴/۱). «کارمه (از ریشه KR) به معنای زنجیره علّت و معلول است که نظام جهان بر مبنای آن است. مفهومی اخلاقی بر مفهومی کیهانی افزوده می‌شود و اعمال انسانی بدون منازع به نتایج وصل می‌شوند، این همه وضعیتی را شکل می‌دهد که اعمال دیگر، در این زندگی یا در زندگی قبلی مسئول آن‌ها بوده است. در دوران ودایی، کارمه شامل آیینی می‌شد که گواهی می‌داد هر چه رخ می‌دهد باید به عنوان یک پادافره یا پاداش دقیق برداشت شود. تمامی این اتفاقات در مدّتی رخ می‌دهد که زمان فعلی یک فرد را در بر می‌گیرد و یا از آن فراتر می‌رود و در زندگی بعدی او پیش می‌آید... کارمه به طور قطع با آگاهی در ارتباط است. کارمه بصیرت عظیمی است که آزادی انسان را به نظام کائنات ارتباط می‌دهد و در مجموعه‌ای هماهنگ جسم و اخلاقیات ما را به هم پیوند می‌دهد» (همان: ۵۱۵/۴).

بی‌شک این خویشکاری یمه در صورت‌بندی نماد جام جم در ادبیات فارسی - به این شکل که هست - نقش اساسی داشته. حتی غریب نیست اگر بگوییم خاطره فرمانروای بلامنازعی که بر تخت نشسته و با آینه جادویی‌اش جهانیان را داوری می‌کند، در وصفی که بعدها در متون ایرانی از جمشید بر تخت‌زین نشسته می‌شود، به صورت استحاله‌افته‌ای باز مانده است. نیز توجّه داریم که آینه مانند پیمان به دوزخ تعلق دارد؛ همچنان که جم در روایت ایرانی به جهان دیگر می‌رود و بازمی‌گردد و در روایت هندی خدای جهان مردگان است - که هر دو اصلاً یک خویشکاری‌اند. به بیان دیگر می‌توان چنین پنداشت که جم از آن رو خدای مرگ است که یک بار می‌میرد و باز زنده می‌شود و بدین طریق گویی مرگ را مغلوب می‌کند. آینه نماد کارمه است،

چرا که باور کارمه به خاصیت آیینگی جهان اشاره دارد. بازتاب و بازگشت هر چیز به خودش. نظم و تعادل میان کنش و واکنش. همچون پیمان جم، آینه در دست یمه داور، یک «معیار» است. پیمان گوهر اصلی پادشاهی جم است. برکات پادشاهی جم پس از شکست دادن دیوان یا بازگشت از دوزخ روی می‌نماید و حتی چنان که از بیان دینکرد استفاده می‌شود دفع مرگ و هر گونه ناسلامتی از خویشکاری‌های پیمان است. پس ویژگی‌هایی که به دوره طلایی جمشید نسبت داده شده، در این شیء خلاصه می‌شود. در واقع طبق اسطوره آنچه جمشید را به چنان جایگاهی رسانده همان پیمان است. پس - اگر جام را معادل پیمان بدانیم - شگفت نیست که نام جم با جام چنین پیوند استواری داشته است. در روایت «پادشاهی جمشید» در شاهنامه، وقتی از پیدایش معماری به وسیله دیوان سخن می‌رود، ساختن سفال هم به آنان نسبت داده می‌شود (فردوسی، ۱۳۹۴: ۲۲/۱) که طبعاً با پیدایش پیمانه (ظرف) مقارن است.

باری، می‌توان حدس زد که وقتی معنای اسطوره‌ای پیمان (پیمانه) و پیوند آن با مفهوم نظم فراموش شده، لفظ جام به سبب نزدیکی‌اش با نام جم، جای آن را گرفته است.

در چشم‌انداز کهن‌الگوها، جم، چیزی جادویی را از جهان خدایان می‌رباید و به آدمیان هبه می‌کند و بدین وسیله آنان را از مرحله آغازین به تمدن رهنمون می‌شود.^۹ چیزی همانند آتش پرومته برای یونانیان و کمی دورترک میوه معرفت نیک و بد برای یهودیان و مسیحیان. جادوی جم، یکی از قدیمی‌ترین اختراعات بشر یعنی ظرف است، جلوه نمادین ظرف، به عنوان وسیله سنجش و ایجاد توازن و نظم. اختراعی که جهان را سامانی خداگونه می‌دهد و به سوی تمدن و کمال راه می‌برد. جم قهرمانی است که با خدایان همسری می‌جوید.

در روایت‌های مختلفی که از پیدایش نوروز در منابع اسلامی آمده است، به انحای مختلف آثاری از کهن‌الگوی یاد شده - آوردن عنصر تمدن‌ساز و نظم‌بخش - به چشم می‌خورد؛ گویی نوروز یعنی آغاز یک دوره جدید برای انسان که ما آن را می‌توانیم تمدن بنامیم. اینجا تنها چند نمونه را به مثال می‌آوریم؛ افزودن موارد بسیار دیگر بر این‌ها دشوار نیست.

«بفرمود تا چرخ از آبگینه برای او بسازند و شیاطین را در آن جای داد و بر آن نشست و در هوا از شهر خویش از دنباوند تا بابل به یکروز رفت و آن روز هرمزروز فروردین ماه بود و مردم از این شگفتی که دیدند نوروز گرفتند و بگفت تا این روز و پنج روز دنبال آن را عید گیرند و شادی و خوشی کنند و به روز ششم که مرداد روز بود، ضمن مکتوبی به مردم خبر داد که چون خداوند روش وی را در پادشاهی پسندیده، پاداش وی این شده که مردم از گرما و سرما و بیماری و پیری و حسد بر کنار شده‌اند» (طبری، ۱۳۹۰: ۱۱۸).

«پس عالمان را پرسید که: چه چیز است که پادشاهی تواند کردن و زوال نبود؟ گفتند که: عدل کردن و داد دادن و ستم‌رسیده را از ظالم و ستمکاره رهانیدن. پس مظالم آیین آورد و حکما و فقها را پیش خواندی و بر تخت پادشاهی نشستی و داد کردی و همه خلق گرد آمدندی و آن روز را نوروز خواندندی» (بلعمی؛ به نقل از: کریستن‌سن، ۱۳۹۳: ۴۰۴).

«این روز نخستین روز بود که جمشید مروارید را از دریا بیرون آورد، پیش از او کسی مروارید را نمی‌شناخت و این روز به دخول آفتاب در برج حمل نزدیک بوده و مردم آن را عید می‌گرفتند و شادمانی می‌کردند» (بیرونی؛ به نقل از: برومندسعید، ۱۳۸۸: ۱۹۰).^{۱۰}

چنان‌که می‌بینیم اتقیاد دیوان، گسترده‌ن عدل و داد، بر شدن بر آسمان چون خورشید، برآوردن مروارید از دریا، همگی با بن‌مایه پیمان هماهنگ می‌نمایند و این هماهنگی نیاز به توضیح ندارد.

باری، اهمّیت اسطوره‌ای جم در برکشیدن انسان و گناه او رقابت با خدایان است؛ و این هر دو یکی است. جم در تاریخ افسانه‌ای ایران، اگر چه شخصی بسیار سرافراز است، اما داغ سرنگونی همواره با او است، سرنگونی‌ای که محصول سرکشی او است. در حقیقت او برای همان چیزی نکوهش می‌شود که ستوده می‌شود.

اکنون با توجه به زمینه اهمّیت نمادین پیمان، دوباره به ترکیب «پیمان گیتی» باز گردیم. آیا نمی‌توان تصوّر کرد که تعبیر «گیتی‌نمایی» خود ریشه در چنین لفظی داشته است؟ آیا گیتی‌نمایی جام اصلاً به خاصّیت اندازه‌نمایی آن باز نمی‌گردد و آیا لفظ «جام گیتی‌نما» برگرفته از «پیمان گیتی» نیست؟ ظاهراً پاسخ جز «آری» نمی‌تواند بود.

بر اساس آنچه تا کنون گفته‌ایم، اگر جام را با پیمان و آینه معادل سازیم، دیگر ابهام عبارت «جام جم» و چرایی انتساب جام به جمشید به ساده‌ترین شکل برطرف می‌شود.

پس این‌که گفته‌اند به سبب شهرت بیشتر جمشید جام را به او نسبت داده‌اند، توجیهی شتابزده است و ما تا اینجای کار باز نمودیم که ارتباط این دو، تا چه پایه بنیادی است. البته یادآوری می‌کنیم که برای ما سود و زیانی ندارد که جام از آن کیخسرو باشد یا جمشید! اصرار ما بر پیوند جام با جم، از آن رو است که نه تنها چهره جم را پیش ما روشن‌تر می‌کند، بلکه می‌تواند بسیاری از ابهامات این شیء اسطوره‌ای را برای ما بگشاید و نشان دهد که چگونه نمادی است و چرا در فرهنگ ایرانی چنین جلوه داشته است. در بخش بعد با تطبیق اسطوره پیمانۀ جم با افسانه گرال و سرود مروارید، ساختار این اسطوره را بهتر خواهیم دید.

۳.۳. هماهنگی اسطوره پیمان و گرال و مروارید

جهانگیر کوورجی کویاجی افسانه‌های مربوط به گرال یا جام مقدس را - که جزء ادبیات آرتوری است - با کیخسرو و جام گیتی‌نمایش تطبیق داده و آن‌ها را از ریشه آریایی مشترکی دانسته است؛^{۱۱} اما ماجرای جستجوی گرال با اسطوره پیمان جم نیز بسیار مطابق است؛ و این تطبیق به ما نشان داد که در بازسازی اسطوره پیدایش پیمان/جام بیراه نرفته‌ایم. البته کار ما در اینجا ریشه‌کاوی تاریخی افسانه‌های آرتوری و چگونگی پیوند باستانی‌شان با اساطیر هندوایرانی نیست. آنچه مد نظرمان قرار گرفته این است که ماجرای به دست آمدن پیمان و داستان جستجوی جام مقدس بن‌مایه‌ای مشترک دارند. ذکر این همانندی البته برای سرگرمی نیست - که شباهت در جهان بسیار است و صرف یادکرد آن‌ها راه به جایی نخواهد برد - بلکه از آن رو است که می‌تواند ما را در بازیابی و سفیدخوانی اسطوره جام جم یاری کند.

اینک خلاصه مشهورترین افسانه گرال، یعنی پرسوال، سروده ناتمام کرتین دوترو را که به وسیله دیگران کامل شده، برگرفته از کتاب‌های *جان‌های آشنا* و *پیوندهای ایرانی و اسلامی اسطوره پارزیفال*، هر دو از جلال ستاری نقل می‌کنیم:

در آغاز افسانه پرسوال که پدر و برادرانش را از دست داده بوده، با مادرش در جنگلی می‌زید تا این که دیدار چند شوالیه چنان شوری در او برمی‌انگیزد که خواستار شوالیه‌گری و راه‌یابی به دربار آرتور می‌شود. پس مادرش را ترک می‌گوید و مادر نیز بی‌درنگ در غم تنهایی جان می‌دهد. در دربار آرتور ابتدا روی خوشی به پرسوال نشان نمی‌دهند، اما او به قصد جلب نظر شاه شوالیه‌ای را که به شاه ناسزا می‌گوید می‌کشد و قدردانی می‌شود. با این همه پرسوال، که به سبب خوی جستجوگری آرامش ندارد، دربار را ترک می‌گوید و به ماجراجویی می‌پردازد. در این راه با دختری به نام بلانش فلور روبرو می‌شود؛ دختر دلباخته او شده، اما پرسوال به قصد بازگشت به سوی مادرش، بلانش فلور را نیز ترک می‌کند. او که با گذشت زمانی دراز و دلاوری‌ها، شوالیه‌ای شایسته شده است، یک بار به کاخ اسرارآمیزی راه می‌یابد که در آن پادشاهی می‌زید که دچار جراحی درمان‌ناپذیر است. پرسوال در کاخ مراسم گرال را مشاهده می‌کند که عبارت است از حمل یک جام توسط دختری و نیز نیزه‌ای خون‌چکان بر دست خدمتکاری. این جام همان جامی است که یوسف رامه‌ای قطرات خون مسیح را در آن گرد آورد. پرسوال که از آنچه باید بکند هیچ آگاه نیست، در باب مراسمی که می‌بیند چیزی نمی‌پرسد. فردای آن روز همه چیز ناپدید می‌شود و او خود را تنها می‌یابد، در حالی که از ترک مادرش بسیار پشیمان است. پس از

این واقعه مرموز، پرسوال با ماجراهای فراوانی روبرو می‌شود و افتخارات بسیاری در خدمت به آرتور کسب می‌کند، اما هنوز رازآموز نشده و در قبال مادرش و بلانش فلور گناه‌کار است. او سرانجام به زاهد خلوت‌نشینی برمی‌خورد؛ زاهد اعترافات پرسوال را می‌شنود و وی را به انجام دادن فرایض دینی‌اش برمی‌انگیزد. در اینجا نوشته‌ترین دوتروا ناتمام پایان می‌گیرد. در بقیه داستان که روایت دیگران است، پرسوال که سرانجام شایسته موهبت الهی شده، دوباره به کاخ اسرارآمیز راه یافته، مراسم گرال را مشاهده می‌کند و این بار با پرسیدن سؤالی به‌جا راز آن را می‌گشاید و در نتیجه شاه مجروح شفا می‌یابد و زمین که دیرگاهی نفرین شده و از کار رفته بود، ثمربخش می‌شود. همچنین پرسوال با بلانش فلور پیمان زناشویی می‌بندد (تلخیص از: ستاری، ۱۳۹۶: ۱۳-۲۳؛ ستاری، ۱۳۷۰: ۳۹۱-۳۹۳ و ۴۳۰).

ستاری در تفسیر این افسانه یادآوری می‌کند که «به زعم پیر گاله گرال رمز محبوب و مطلوبی است که انسان به طلبش برخاسته است و این مطلوب ممکن است افتخار، پادشاهی، زن یا خدا باشد» (ستاری، ۱۳۷۰: ۳۹۶). او می‌نویسد:

«با این همه سرزمین گرال برای کترین دوتروا ملکوت آسمانی نیست، بلکه قلمرویی است نه این جهانی و نه آن جهانی. به بیانی دیگر در آن واحد هر دوی آن‌ها است، یعنی حد فاصل دنیای ماده و دنیای روح است. محل تلاقی بشریت و الوهیت و انسان و خدا است؛ و نکته مهم دیگر این که وجود زنی در کنار پرسوال به نام بلانش فلور [...] رساننده این معنی است که پرسوال برای نیل به حقیقت باید از پل عشق انسانی بگذرد» (همان: ۳۹۷).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، گرال درخشان در افسانه پرسوال برابر پیمانۀ جم تواند بود و پرسوال با جم بسیار مطابق است. هر دو جام جادویی به درخشش توصیف می‌شوند و موجب آبادی و نظم زمین‌اند. زمینی که به واسطه گم شدن این شیء درخشان دچار آشوب شده است. هر دو جام، اگرچه نماد مرکزی داستان‌ها هستند، به طور معنی‌داری در متن‌ها از دور و گذرا و بسیار مبهم تصویر می‌شوند؛ چرا که نویسندگان چنین متونی آگاه‌اند که به چیزهای مقدس نمی‌توان بیش از حدی نزدیک شد.

پرسوال هم مانند جم، باید سفری دراز را در جستجوی جام درخشان بگذراند تا به کمال دست یابد و جامعه خود را نجات دهد. «گناه پرسوال این است که سالیان چند خدا را فراموش کرد و نه تنها خدا را بلکه زن، یعنی بلانش فلور را نیز» (همان: ۴۰۵)، در حالی که طبق روایت ودایی یمه نیز از جفت و خواهرش یمی دوری می‌گزیند و طبق روایات ایرانی به خدا کفر

می‌ورزد. اما غفلت او از دین‌داری به صورتی دیگر در *وندیداد* نیز یاد می‌شود:

«آنگاه، ای زردشت، من که هر مزدم، بدو گفتم که ای جم نیکو، پسر ویونگهان! از من بپذیر آموزش و بردن دین را. آنگاه جم نیکو به من پاسخ گفت، ای زردشت که: نه دهنده‌ام، نه آموزانده‌ام آموزش و بردن دین را» (به نقل از: بهار، ۱۳۹۱: ۲۱۶).

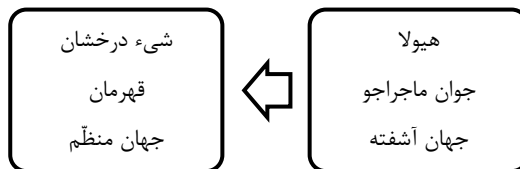
و جم به جای دین‌داری، دنیا‌داری را به عهده می‌گیرد.

از این موارد که بگذریم، حتی نام پرسوال به معنی «شکافنده درّه تنگ، گشاینده دروازه درّه، بازکننده راه درّه برای نفوذ در گشادگی میان دو کوه» (ستاری، ۱۳۷۰: ۴۰۵) یادآور خویشکاری ودایی یمه یعنی «گشودن راه آدمیان به جهان دیگر» است.

پیش‌تر دیدیم که طبق یک روایت آنچه جم به دست می‌آورد و سپس جهان آبادانی می‌یابد، مروارید است. اگر این مروارید را جانشین پیمان بدانیم، اسطوره جستجوی جام، تطابق کامل دارد با یک روایت گنوسی به نام «سرود مروارید» یا «جامه فخر».^{۱۲} روایتی به زبان سریانی است که:

«در قرن دوم یا سوم میلادی در کتاب *مجمعول و ساختگی اعمال توماس* (Actes de Thomas) گنجانیده شده است. موضوع این داستان جستجوی مروارید یعنی کوشش و تلاش برای شناخت نفس و روح است. مروارید یا روح در *دنیای پلشت شر*، در مصر، زندانی است و *اژدهایی* هراسناک نگاهبان او است. شاهزاده‌ای جوان که انسانی *نورانی* است و در قلمرو نورانی شرق اقامت دارد، مأمور می‌شود که مروارید *دربند* را بیابد و به شرق بازگرداند» (همان: ۴۰۰).

از منظر ساختار اگر بنگریم، می‌بینیم که تمام اجزای این افسانه و پیوندشان با هم همان است که در داستان به دست آوردن پیمان هست. این اجزا را می‌توان چنین نشان داد:



در این طرح که مطابق الگوی «سفر قهرمان» جوزف کمپبل است، شخص ماجراجو به قهرمان تبدیل می‌شود و جهان آشفته، نظم می‌یابد و این هر دو با گذر از بطن هیولا و به دست آوردن شیء درخشان ممکن است. در حقیقت ساختار کلی این سه روایت - چون بس بسیار داستان‌های دیگر - استحالته یافتن و صعود است، به طوری که هر چیز به متضاد خود یا جفت

برتر خود می‌رسد. ازدها که کهن‌الگوی تاریکی است کنار می‌رود و مروارید یا شیء درخشان که جفت اسطوره‌ای تاریکی است از او فراچنگ می‌آید، جوان نامجو به مقام قهرمانی یا شاهی می‌رسد که خود نمودار گذار از دوره آشوب زندگی به پختگی و کمال است، همچنان که جهان آشفته و نابسامان به جهان متمدن ارتقا می‌یابد و همه این‌ها گذار از آشوب به نظم یا از توخس به تمدن را نمادینگی می‌کنند.^{۱۳} روایت‌هایی از به بلوغ رسیدن انسان، جامعه و جهان.

۳.۴. نمادپردازی جام

اکنون جا دارد به اهمیت نماد ظرف که به گمان ما کانون اسطوره جمشید است، بپردازیم. می‌توان اختراع ظرف را از نخستین نشانه‌های حرکت انسان به سوی تمدن دانست. اما این اختراع، همچنان که در صنعت کارآمد بود، ناگزیر ساختار ذهن انسان را نیز دگرگون ساخت و امکان درک تازه‌ای از جهان را به او داد؛ چرا که ظرف و مظروف الگویی بود که می‌توانست به شکل نمادین به دیگر پدیده‌های زندگی هم تسری یابد و آنچه را پیشتر بود، معنایی تازه بخشد. می‌دانیم که ظرف همواره و در سراسر جهان شیئی جادویی با خویشکاری‌های جادویی بوده است، ولی اهمیت بنیادین ظرف و نقش آن در گذار انسان از بدویت به تمدن در کمتر اسطوره‌ای به صراحت بیان شده است. اسطوره «پیمان جم» از این جهت بسیار ممتاز است. چنان که پیشتر اشاره شد، جستجوی جام توصیف کوششی است که آدمی برای تکامل، باید بر خود هموار سازد. به عبارتی او ظرف را از جهان دیگر می‌آورد؛ و از این جهت این شیء با دیگر موهبت‌های مینوی هم‌تایی می‌کند. در پی بردن به حقیقت اسطوره، شاید لفظ «پیمان/پیمان» بیش از هر چیز راهگشا باشد. جم «اندازه» را به ارمغان می‌آورد؛ «سنجش» را. در این روایت خط ممیز انسان از جانوران همین بصیرت است، چنان که دینکرد صریحاً می‌گوید که در غیاب پیمان «مردم مانند ددی بودند» (بهار، ۱۳۹۱: ۲۲۲). این انسان است که از برخورد صرفاً طبیعی و غریزی با جهان که حالتی انفعالی است، می‌گذرد و رابطه‌ای تازه با جهان را کشف می‌کند، یعنی رابطه آگاهانه و سنجندگی؛ رابطه‌ای که در آن انسان اثرپذیر صرف نیست، بلکه صاحب رأی و داور و در نتیجه اثرگذار است. او با معرفت بر اندازه‌ها و شناخت قواعد جهانی، می‌تواند خود در طبیعت تصرف کند؛ هم از این روی، غریب نیست که در باور اسطوره‌ای ایرانیان عمده ابداعات به شخص جم نسبت داده شده است. اکنون همین‌جا اندکی بایستیم و بیاندیشیم که سنجش برای انسان دقیقاً به چه معنایی است و از این رهگذر ببینیم که نماد جام، در اندیشه

اسطوره‌ای چه جایگاهی دارد.

دو پدیدهٔ عدد و اندازه، اساس عمل سنجش‌اند. مسئله از نگرش مثالی می‌آغازد. می‌دانیم که انسان ذهن مثالی دارد؛ بدین معنی که بر اساس شباهتی که میان موجودات می‌بیند، آن‌ها را دسته‌بندی می‌کند و یک «نوع» می‌بیند. از این رو می‌توان تشبیه را بنیادی‌ترین خصلت ذهن انسان در نظر گرفت. گفتن ندارد که در جهان «درخت» دیده نمی‌شود، بلکه موجوداتی دیده می‌شوند که به سبب گونه‌شناسی ما چنان پیوسته به هم‌اند که «درختان» نامیده‌ایم. پس «درخت» تنها یک دسته‌بندی است. «سرو»، «گیاه»، «موجود زنده» یا هر اسم عام دیگری، بر همین قاعده به کار می‌رود. با این سازوکار ذهن تصویری مبهم می‌سازد که همهٔ موجودات را به نسبت شباهتی که با هم دارند، بدان ارجاع می‌دهد. همین تصویر مبهم است که آن‌قدر مهم می‌شود که در فلسفهٔ افلاطون به منزلهٔ واقعیتی بیرونی اعتبار می‌یابد و جهان حاضر نیز تنها سایه‌ای خیالی از آن فرض می‌شود. اندیشهٔ نمادین یا مثالی (که در جهت مجموعه‌سازی و طبقه‌بندی عمل می‌کند) علاوه بر زبان، امکان عطف اشیا به یکدیگر و توانایی شمارش را به انسان می‌دهد که در مفهوم عدد تجلی می‌یابد. مفهومی که برای ارتباط فراحوانی با جهان ضروری به نظر می‌رسد. بشر از آنجا که به ارتباط غریزی با طبیعت قانع نیست، نمی‌تواند جهان را چنان که هست بپذیرد؛ او نیاز دارد که جهان را «بشناسد» و شناختن جهان چنان‌که هست، ممکن نیست. چرا که شناخت وابسته به امر تعمیم‌پذیر است و تعمیم دادن کاری است که تنها با طبقه‌بندی رخ تواند داد؛ به عبارت دیگر شمارش وسیله‌ای برای خردکردن و قابل مطالعه کردن است، برای تبدیل جهان ناشناختنی به جهانی محدود و قانون‌مند. بله عدد خود واقعیت بیرونی ندارد، اما در واقعیت تصرف می‌کند.

بشر با درک نمادین توانست چیزها را اول از هم جدا کند و سپس به هم مربوط سازد، اما ابزار دیگری نیز لازم بود تا خود «یک» موجود را - و به عبارت دیگر آنچه را که شمردنی نیست - به کمیّت (عدد) تعریف کند. این ابزار را - که غایتش مقایسه و ارزش‌گذاری است - «اندازه» یا «مقدار» می‌نامیم. انسان در طول تاریخ روش‌های بسیار متنوعی برای اندازه‌گیری پدیده‌های مختلف بر ساخته است. به نظر ما پیدایش ظرف بود که مفهوم اندازه را ساده و فهم‌پذیر ساخت و آن را چندان تکامل بخشید که بتواند ابزاری برای تسخیر طبیعت باشد. درک انسان از مقدار البته بسیار قدیمی‌تر از اختراع ظرف باید باشد، اما نکته این‌جا است که ظرف نوعی اندازه‌گیری را عملاً برای او ممکن ساخت. همراهی اسم «پیمانه» و فعل «پیمودن» به‌روشنی این کاربرد

اصلی ظرف را که تا امروز هم به همان قدرت ادامه دارد، یادآوری می‌کند. توانایی اندازه‌گیری آن‌قدر در زندگی تأثیرگذار بود و هست که بعدها حوزه معنویات و الهیات فلسفی را نیز فرا گرفت. چنان‌که مثلاً افلاطون در رسالهٔ پروتاگوراس فن اندازه‌گیری را معیار درستی انتخاب‌های انسان در نیک و بد و نتیجتاً راهنمای رستگاری او معرفی می‌کند. در این رساله از زبان سقراط توضیح داده می‌شود که سرشت هر کسی به نیکی گرایش دارد و سبب گرایش به بدی اندازه‌ناشناسی است، بدین معنی که شخص نمی‌داند کدام نیکی بزرگ‌تر و کدام بدی کوچک‌تر است و در شرایطی که می‌باید بدی کوچک‌تر و نیکی بزرگ‌تر را برگزیند، به اشتباه می‌افتد (افلاطون، ۱۳۹۳: ۱۷۹-۱۸۰). این تبیین فلسفی کلاسیک می‌تواند بنمایاند که گراف نیست اگر پیمانۀ جم ایرانی را با میوهٔ معرفت نیک و بد توراتی در یک بن‌مایه، یعنی «گوهر انسانیت» بگنجانیم.

ارتباط بنیادین این شیء اسطوره‌ای با ذات انسان، بعدی دیگر نیز می‌یابد وقتی که توجه کنیم «در تمامی آیین‌های اساطیری و مذهبی جهان، ظرف‌ها به جسم و محتوای آن به روح تعبیر شده است» (فضایلی، ۱۳۸۸: ۱۱۹). به عبارتی، الگوی ظرف و مظروف به انسان بدوی آموخت تا به تصور درک‌پذیری از «روح» دست یابد؛ و خواننده شاید تعجب کند اگر بگوییم بینش اسطوره‌ای مولود این چنین تعبیری از خویشتن و جهان است؛ چرا که در هر امر اسطوره‌ای تمثیل رخ می‌دهد و تمثیل اساساً چیزی نیست جز در آمدن یک روح به یک پیکر. پژوهندگانی هم که اساس اسطوره را جاندارپنداری دانسته‌اند خود غیرمستقیم تابع چنین تعریفی از اسطوره بوده‌اند. به بیان کاسیرر، تخیل اسطوره‌ای همچنان که برای همه چیز روح قائل است، چنان‌که پیشتر هم گفتیم تصویری کاملاً مادی از هر امر مجرد از جمله روح دارد (کاسیرر، ۱۳۹۳ ب: ۱۱۴). بدین معنی که روح شدیداً الگوگرفته از جسم است و تمام ویژگی‌های آن را حفظ می‌کند و صرفاً آن‌ها را به ابعاد مینیاتوری فرومی‌کاهد. برای مثال در باور مالی‌ها (Malay) روح، آدم کوچکی است که درون کالبد زندگی می‌کند (همان: ۲۵۲). بر این اساس، نسبت جسم و روح، درست همان نسبت ظرف و مظروف است. بشر برای درک هر حقیقتی به نمادی برای آن نیاز دارد. ظرف پُر نمادی معادل انسان روح‌مند است؛ بدین معنی که ظاهراً نخستین درکی که انسان از رابطهٔ جسم و روح داشته، همین صورت سادهٔ ظرف و مظروف بوده است.

البته پیدا است که الگوی ظرف و مظروف محدود به صورت‌بندی تقابل جسم و روح نیست؛ بلکه می‌توان به جرأت گفت بشر هنوز در بسیاری موارد آن را ناخودآگاه نگاه داشته است. برای

مثال - علی‌رغم همهٔ رویکردهای مدرن به متن - هنوز این نگاه که «محتوا در قالب فرم است» و در نتیجه بحث داغ تقابل فرم و محتوا، سلطه‌ای بلامنزاع دارد. الفاظ «محتوا» و «قالب» خود شاهد عینی این نمادهای برآمده از ماده هستند.

کوتاه سخن، جام یا ظرف و مظروف، نمادی است که نیاکان ما توانسته‌اند، طلسم وجود انسان را بر پایهٔ آن مدل‌سازی کنند. هم از این رو است که بعدها در تأویل عرفانی جام جم بارها و بارها گفته‌اند «خود جام جهان‌نمای جم من بودم». در این چشم‌انداز، ترکیب «جام جم»، دیگر نه فقط اضافهٔ ملکی، بلکه گونه‌ای اضافهٔ تشبیهی از نوع «جام لاله» نیز هست، یعنی جامی که خود شخص جم بود.

نتیجه

به نظر می‌رسد، اسطورهٔ «پیمان گیتی» صورت قدیمی‌تری از «جام گیتی‌نمای» باشد؛ «پیمانۀ جم» جان‌مایۀ سلطنت او است. نمادی برای تمدن‌سازی او. به گفتهٔ متون پهلوی جم «پیمان» را از دوزخ/شکم اهریمن بازمی‌آورد. از نظر لغوی «پیمان» اگر اسم ذات باشد همان «پیمانۀ» و اگر اسم معنی باشد معادل الفاظی چون «اندازه» و «اعتدال» و «معیار» و «عهد» است.

«پیمان» در نگاه ما پیش از هر چیز یک مفهوم است، اما چنان‌که به جای خود توضیح دادیم، در نگرش اسطوره‌ای امر مجرد بدون صورت مادی نمی‌تواند وجود داشته باشد. پس ناچار می‌باید جلوهٔ مادی آن را مشخص کنیم. از آنجا که بن‌مایۀ اصلی این اسطوره اندازه‌شناسی یا همان فعل «پیمودن» است، نیازی نیست به جز آنچه در لفظ تصریح شده، یعنی پیمانۀ - که ابزار پیمودن است - سراغ چیز دیگری برویم. گویی به دست آوردن این ابزار است که جم را به مقامی که دارد می‌رساند؛ چنان‌که در بعضی منابع نوروز و روز تاج‌گذاری جم، مصادف با همین رخداد دانسته شده است؛ پس گزاف نیست اگر هویت اسطوره‌ای او را در همین پیمانۀ جستجو کنیم.

اسطورهٔ جستجوی «پیمان گیتی» را می‌توان با اسطوره‌های «گزال» و «مروارید» تطبیق داد که در آن‌ها نیز قهرمان به دنبال چیزی نجات‌بخش راهی سفر می‌شود و سرانجام با دستیابی به آن، جهان را از شرور پاک می‌سازد.

با این مقدمات مشخص می‌شود که تعلق جام به جم چه مایه بنیادی است. پیمانۀ جهان را سامان و انتظام می‌بخشد و به تبع آن، جام جم نیز بر تمام جهان تسلط معنوی دارد چرا که ابزار

آزمودن همه چیز و به معرفت‌هایی کلی از همه چیز رسیدن است. تطابق لفظی «پیمان گیتی» متون پهلوی و «جام گیتی‌نمای» شاهنامه خود شاهی بر این مدعا تواند بود. می‌دانیم که ظرف همواره شیئی جادویی با خویشکاری‌های نمادین بوده است، ولی اهمیت بنیادین ظرف و نقش آن در گذار انسان از بدویت به تمدن در کمتر اسطوره‌ای چون «پیمان جم» به صراحت بیان شده است. جستجوی جام توسط جم، توصیف همان کوششی است که آدمی برای انسان شدن، باید بر خود هموار سازد.

طبق اسطوره پیمان، «اندازه‌شناسی» و «سنجش» ممیز انسان از دیگر جانوران است. این گونه، انسان از برخورد صرفاً طبیعی و غریزی با جهان، می‌گذرد و با جهان ارتباطی آگاهانه می‌یابد؛ رابطه‌ای که در آن انسان اثرپذیر صرف نیست.

گذشته از بحث اندازه، نماد ظرف و مظروف به انسان بدوی آموخت تا به تصور درک‌پذیری از «روح» دست یابد؛ بدین معنی که ظاهراً نخستین درکی که انسان از رابطه جسم و روح داشته، همین صورت ساده ظرف و مظروف بوده است. از این روی، باور به جام جم بودن انسان که در ادب عرفانی ما این همه تکرار می‌شود، نه تنها در لفظ، بلکه در ساختار هم ریشه در یک تلقی اسطوره‌ای دارد.

یادداشت‌ها:

۱. این مقاله نخستین بار در مجله‌ی دانش، سال اول، شماره‌ی ششم، شهریور ۱۳۲۸ چاپ شده است.
۲. برای یافتن نمونه‌های همه‌ی این موارد ر.ک: کریستن‌سن، ۱۳۹۳.
۳. کاسیر بر این است که «مرگ هرگز به خودی خود واقع نمی‌گردد، بلکه علت وقوع آن جادو است» (کاسیرر، ۱۳۹۳ ب: ۱۰۴). شاید نشود سخن او را به سراسر جهان اسطوره‌ای تعمیم داد، اما دست کم در مزدیسنا چنین است. در سنت مزدیسنا، مرگ به طور کلی جادوی اهریمن است و اگر در عهد جمشید، مرگی نیست، یعنی او - چون پادشاه‌خدایی نیکو - بر اهریمن پیروز شده، همچنان که بر گماشتگانش، یعنی دیوان. پس فانی شدن می‌باید نمود چیرگی اهریمن و نتیجه‌ی یک گناه (گناه آغازین) بوده باشد. گناهی که به جمشید نسبت داده می‌شود تا چیرگی مرگ را به صورت «اخلاقی» توجیه کند. پس شگفت نیست که این ایده به مرور در مزدیسنا ایجاد شده باشد و در سنت ودایی به این وضوح دیده نشود.
۴. مهرداد بهار نیز به همانندی جم و پرومته اشاره کرده است (ر.ک: بهار، ۱۳۹۱: ۲۳۱).
۵. paymānag، «پیمان» هم ترجمه می‌شود.
۶. نیز ر.ک: شاکد، ۱۳۹۳: ۲۸۳-۲۸۴.

۷. ر.ک: کاسیرر، ۱۳۹۳ ب: ۱۱۶.

۸. این خویشکاری نمادین پیمانه، یعنی توازن و نظم، نه تنها در هم‌ریشگی لغت «پیمان/پیمانه» با «پیمودن»، که در سنت شراب‌نوشی نیز بازمانده است. خطوط جام نمونه‌ای مادی از پیوند ظرف شراب با حساسیت اندازه‌ها است. وظیفه‌ی مهم ساقی نیز شناخت و رعایت همین خطوط است. حتی حافظ «به پیمانه زدن» را در بیت «دوش دیدم که ملایک در میخانه زدن / گل آدم بسرشتند و به پیمانه زدن» به مفهوم «موزون و هم‌تراز و همسان ساختن» آورده، یعنی «با پیمانه اندازه گرفتند که کم و زیاد نیاید؛ موزون و به‌قاعده باشد» (انوری، ۱۳۸۹: ۲۴۹).

۹. در اساطیر بسیاری از ملل افرادی با چنین کارویژه‌ای به چشم می‌خورند. کسانی چون گیل‌گمش در بین‌النهرین، ایندره و یمه در هند و دای، اوزیریس در مصر و پرومته در یونان باستان.

۱۰. برای نمونه‌های بیشتر ر.ک: کریستن‌سن، ۱۳۹۳: ۴۰۱-۴۳۷؛ برومندسعید، ۱۳۸۸: ۱۸۹-۱۹۳.

۱۱. در این باب ر.ک: کویاجی، ۱۳۸۸: فصل «افسانه‌ی جام ورجاوند و هماندهای ایرانی و هندی آن».

۱۲. ترجمه‌ی این سرود را در کتاب *ادبیات گنوسی* می‌توان یافت.

۱۳. گفته‌اند که «ممکن است نام آرتور (پادشاه آرمانی مجموعه افسانه‌های آرتوری) با یک واژه‌ی قدیم سنسکریت که به فارسی Arita شده به معنی نظم، هم‌ریشه باشد، چون در واقع آرتور سازمانده و نگاهبان نظم است» (ستاری، ۱۳۷۰: ۴۸۸).

منابع و مأخذ:

- آموزگار، ژاله. (۱۳۹۰). «پیمان»، زبان، فرهنگ و اسطوره، تهران: معین.
- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد (۱۳۹۳). «یادداشت‌هایی از مترجمان»، نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌ای ایران، آرتور کریستن‌سن، ترجمه همانان، تهران: چشمه.
- آیدنلو، سجاده. (۱۳۸۸). از اسطوره تا حماسه، تهران: سخن.
- _____ (۱۳۹۶). «چند نکته، سند و آگاهی جدید درباره جام جمشید و کیخسرو»، مطالعات فرهنگ و هنر آسیا (پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی)، سال اول، شماره اول، ۲۸-۱.
- اسماعیل‌پور، ابوالقاسم. (۱۳۹۵). *ادبیات گنوسی*، تهران: هیرمند.
- افلاطون. (۱۳۹۳). «پروتاگوراس»، پنج رساله، هم‌او، ترجمه محمود صناعی، تهران: هرمس.
- اکبری مفاخر، آرش. (۱۳۹۴). «جام جم»، دانش‌نامه فرهنگ مردم ایران (جلد ۳)، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
- انوری، حسن. (۱۳۸۹). *صدای سخن عشق (گزیده غزلیات حافظ)*، تهران: سخن.
- برومندسعید، جواد. (۱۳۸۸). *نوروز جمشید*، تهران: توس.
- بهار، مهرداد. (۱۳۹۱). *پژوهشی در اساطیر ایران*، ویراستار: کتابون مزدایپور، تهران: آگه.
- بیدنی، دیوید. (۱۳۹۳). «اسطوره، نمادگرایی و حقیقت»، ترجمه بهار مختاریان، ارغنون ۴ (نقد ادبی نو)،

- تهران: سازمان چاپ و انتشارات. ۱۶۱-۱۸۱.
- جعفری، حسن. (۱۳۸۸). «دین و اسطوره: بررسی نظریهٔ ارنست کاسیرر دربارهٔ اسطوره»، **پژوهشنامهٔ ادیان**، سال سوم، شمارهٔ ۶، ۲۷-۵۴.
 - حسن دوست، محمد. (۱۳۹۵). **فرهنگ ریشه‌شناختی زبان فارسی**، تهران: فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
 - خالقی مطلق، جلال. (۱۳۶۷). «حافظ و حماسهٔ ملی ایران»، **ایران‌نامه**، سال ششم، شمارهٔ ۲۴، ۵۶۵-۵۷۳.
 - _____ (۱۳۸۶). «یادداشت‌ها»، **ایرانیات در کتاب بزم فرزندگان**، آئنایس، ترجمهٔ هم‌او، تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی.
 - **روز هرمزد ماه فروردین**، ماه فروردین روز خرداد. (۱۳۷۳). ترجمهٔ ابراهیم میرزای ناظر، تهران: ترانه.
 - ستّاری، جلال. (۱۳۹۶). **پیوندهای ایرانی و اسلامی اسطورهٔ پارزیفال**، تهران: ثالث.
 - _____ (۱۳۷۰). **جان‌های آشنا**، تهران: توس.
 - شاکد، شائول. (۱۳۹۳). **از ایران زردشتی تا اسلام**، ترجمهٔ مرتضی ثاقب‌فر، تهران: ققنوس.
 - شوالیه، ژان و گربران، آلن. (۱۳۸۵). **فرهنگ نمادها**، ترجمه و تحقیق سودابه فضایی، تهران: جیحون.
 - طبری، محمد بن جریر. (۱۳۹۰). **تاریخ الرّسل و الملوک**، ترجمهٔ ابوالقاسم پاینده، تهران: اساطیر.
 - فردوسی، ابوالقاسم. (۱۳۹۴). **شاهنامه**، پیرایش جلال خالقی مطلق، تهران: سخن.
 - فرهوشی، بهرام. (۱۳۸۸). **فرهنگ فارسی به پهلوی**، تهران: دانشگاه تهران.
 - فضایی، سودابه. (۱۳۸۸). **شبرنگ بهزاد**، تهران: جیحون.
 - کاسیرر، ارنست. (۱۳۹۳ الف). **اسطورهٔ دولت**، ترجمهٔ یدالله موقن، تهران: هرمس.
 - _____ (۱۳۸۰). **رساله‌ای در باب انسان**: درآمدی بر فلسفهٔ فرهنگ، ترجمهٔ بزرگ نادرزاد، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
 - _____ (۱۳۶۶). **زبان و اسطوره**، ترجمهٔ محمدتقی غیائی، تهران: نقره.
 - _____ (۱۳۹۳ ب). **فلسفهٔ صورت‌های سمبلیک (جلد دوم: اندیشهٔ اسطوره‌ای)**، ترجمهٔ یدالله موقن، تهران: هرمس.
 - کریستن‌سن، آرتور. (۱۳۹۳). **نمونه‌های نخستین انسان و نخستین شهریار در تاریخ افسانه‌های ایرانیان**، ترجمهٔ ژاله آموزگار و احمد تفضلی، تهران: چشمه.
 - کمپبل، جوزف. (۱۳۹۶). **قهرمان هزار چهره**، ترجمهٔ شادی خسروپناه، تهران: گل آفتاب.
 - کویاجی، جهانگیر کورجی. (۱۳۸۸). **بنیادهای اسطوره و حماسهٔ ایران**، گزارش و ویرایش جلیل دوستخواه، تهران: آگه.
 - **گات‌ها**. (۱۳۸۹). ترجمهٔ ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.
 - مزدایپور، کنایون. (۱۳۹۲). «افسانهٔ پری در هزارویک‌شب»، **شناخت هویت زن ایرانی در گسترهٔ**

- پیش‌تاریخ و تاریخ، شهلا لاهیجی و مهرانگیز کار، تهران: روشنگران و مطالعات زنان. ۲۹۰-۳۴۲.
- معین، محمد. (۱۳۶۴). «جام جهان‌نما»، مجموعه مقالات (جلد اول)، به کوشش مهدخت معین، تهران: معین.
- موقن، یدالله. (۱۳۹۳). «پیشگفتار مترجم»، فلسفه صورت‌های سمبلیک، ارنست کاسیرر، تهران: هرمس.
- مینوی خرد. (۱۳۹۱). ترجمه احمد تفضلی، به کوشش ژاله آموزگار، تهران: توس.
- یسنا. (۱۳۸۷). ترجمه ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.
- یشت‌ها. (۱۳۷۷). ترجمه ابراهیم پورداود، تهران: اساطیر.

Abstract**A Semiotic Analysis of “The Cup of Jamshid” as a Literary and Mythical Symbol**

Mohammad Reza Zeyghami*

Abolghasem Esmailpour Motlagh**

The Cup of Jamshid is a mythical symbol which first appeared in Ferdowsi's *Shāhnameh*, and subsequently frequently in other Persian literary works. This symbol has been heavily employed in mystical and lyrical poetry. Most studies about the significance and origin of this symbol have been either descriptive or quite short and inadequate. For instance, Jalal Khaleqi Motlaq presumed that there is pertinent and direct rapport between the Cup of Jamshid and “the Covenant of the Universe” as two semiotic entities; a presumption that was later confirmed and elaborated by Arash Akbari-Mafakher. In this article, the rapport between the aforementioned semiotic entities is investigated. In order to render this investigation possible, the article utilizes a semiotic set of analytical methodology. In this utilization, the symbolic configurations of both of the semiotic entities are compared to “The Legend (The Quest) of the Holy Grail” and “The Hymn of the Pearl” as two Western semiotic entities. It is believed that the rapport between the Covenant of the Universe – which pertains to a mysterious form of measurement and balance – and the Cup of Jamshid – which is also a symbol of Jamshid's monarchical sovereignty over the world – is the drive behind mankind to further them towards forming civilization. As the Covenant of the Universe is the symbol of measurement and scaling of universal and cosmic truth, the Cup of Jamshid functions as a scrying object.

Keywords: The Cup of Jamshid, Mythology, The Covenant of the Universe, Semiotics

* PhD candidate in Persian Language and Literature, Shiraz University. Shiraz. Iran. (Corresponding Author). zeyghami@outlook.com

** Professor of Ancient Iranian Culture and Languages, Shahid Beheshti University. Tehran. Iran. a-esmailpour@sbu.ac.ir.