

گزارش غزلیات سلمان ساوجی از نگاه فرجام‌شناسی

سجاد غلامی انجیرکی^۱

دکتر محمود حسن‌آبادی^۲

چکیده

مبحث فرجام‌شناسی و معاد اندیشی از مباحث مهم و عمیق اعتقادی است که مورد اهتمام ادیان و آیین‌های مختلف بوده و در آثار بزرگ ادبی نیز وارد شده است. در این پژوهش، غزلیات سلمان ساوجی را از این منظر مورد مطالعه قرار داده‌ایم، شواهد مرتبط با فرجام‌شناسی را از دیوان شاعر استخراج، سپس به صورت واژه‌ای و ترکیبی تقسیم‌بندی نموده و ابیات شاهد را با توضیحاتی همراه ساخته‌ایم و تاکنون کاری به این شکل در این باره انجام نشده است. هدف از این پژوهش یافتن پاسخی برای این سوال‌ها بوده که بازتاب مسئله فرجام‌شناسی در ذهن و زبان سلمان ساوجی چگونه است؟ او در دستیابی و بیان دیدگاهش نسبت به فرجام از چه منابعی بهره برده است؟ نتایج تحقیق نشان می‌دهد که شاعر، اعتقادی راسخ و راستین به فرجام و جهان و زندگی پس از مرگ داشته و به شیوه‌ها و انگیزه‌های مختلف با استناد و اقتباس از قرآن کریم، روایات اسلامی و باورهای اسطوره‌ای از آن سخن گفته است.

واژگان کلیدی: اساطیر، اسلام، سلمان ساوجی و فرجام‌شناسی.

۱. کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان.

sajadgholami.ir.islamic@gmail.com

۲. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه سیستان و بلوچستان. (نویسنده مسئول).

mahmoud.hassanabadi@yahoo.com

تاریخ پذیرش

۹۷/۳/۲۱

تاریخ دریافت

۹۶/۷/۳

مقدمه

مسئله فرجام (معد) و وجود جهان و زندگی پس از مرگ، از اصول پنجمگانه دین مقدس اسلام و بعد از توحید و یکتاپرستی مذهب‌ترین مسئله است. بسیاری از آیات قرآن کریم به تشریح و توضیح آموزه‌های معاد اختصاص دارد؛ در سایر شرایع الهی نیز معاد از جایگاه و اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. داشتن علم، آگاهی و معرفت یقینی به این اصل اساسی و مشترک ادیان الهی - علمی معرفتی و تحقیقی و نه تقليدی و تلقینی - از ضروریات است. میل به بقا و جاودانگی از دلایلی است که انسان‌ها را به وجود جهانی دیگر امیدوار می‌کند.

مباحث مربوط به فرجام و آثاری که با موضوع سفر به دنیا دیگر مرتبط است، در منابع غربی و شرقی سابقه دارد. از منابع غربی می‌توان به /ودیسه هومر اشاره کرد که در آن اولیس و همراهانش در جزیره‌ای ناشناخته به دست زن جادوگری می‌افتد و این زن همراهان او را سِحر می‌کند و به صورت گراز در می‌آورد و یک سال به همین حال نگه می‌دارد؛ ولی خود اولیس از جادوی او مصون می‌ماند. سپس این زن اولیس را به دنیا زیر زمینی می‌فرستد تا در دوزخ ارواح پهلوانان گذشته را با زنان و دختران ایشان ببیند و با آنها گفتگو کند. در آن /ید ویرژیل نیز به سفر آدم زنده‌ای به دنیا ارواح اشاره می‌شود. از منابع شرقی نیز /رد اویرافنامه، اثر ادبی-مذهبی زرتشتی، داستان صعود روح ارداویراف، موبد و مصلح زرتشتی به جهان دیگر و شرح دیده‌ها و شنیده‌های او در این سفر است. معراج‌نامه پیامبر اکرم^(ص) و رساله الغفران ابوالعلاء معری نیز از این جنس هستند. معری در رساله الغفران، از سفر مردی به نام این قارح به دوزخ و ملاقات وی با شیطان سخن گفته است. اثر دیگر سیر العباد الی المعاد سنایی غزنوی است که در آن شاعر به هدایت مرشد خود دنیا دیگر را به چشم می‌بیند و در بازگشت مشهودات خود را نقل می‌کند. در ادب پارسی، بسیاری از شاعران و نویسنده‌گان از جمله سلمان ساوجی متناسب با اعتقاداتشان به انحصار گوناگون و انگیزه‌های مختلف از فرجام انسان و جهان سخن گفته‌اند.

فرجام در لغت دارای معانی متعددی است: پایان، عاقبت، آخرین شرابی که از صراحی ریخته شود، سود و فایده، سعادت و خوشبختی و فرجامگاه دارای دو معنی است گور، روز رستاخیز (معین، ۱۳۹۱: ۲۵۱۱). فرجام‌شناسی، مفهومی معرفتی است و «موضوع این معرفت، عالم ما بعدالطبیعه و غیرمحسوس است و آلت ادراک آن بصیرت یا روح یا دل یا

۱۵۲ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

تخیل فعال» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۱۴) است. فرجام انسان به دلیل داشتن وجه متأفیزیکی، دارای زوایایی ناشناخته و خارج از درک آدمی است؛ بنابراین «آخرت، واقعه‌ای نیست که در یک روز عالی، مناظره مستقیم الخط تاریخ دنیوی را ختم کند. تاریخ دنیوی از درک ساحت اخروی ناتوان است. چیزی که تاریخ دنیوی عرضه می‌کند، در حکم نوعی موعود باوری اجتماعی یا معاد شناسی عوام زده است» (کربن، ۱۳۸۹: ۳۳۵). درک این مسئله نیازمند اعتقاد به معراج روحانی است که همواره دو کارکرد اجتماعی - انسانی داشته است تهدیب نفس و تنذیر خلق؛ دو محوری که با توجه به اهمیت ذاتی خود در همه ادوار زندگی بشر مورد توجه قرار گرفته است؛ آن گونه که حتی انسان اساطیری برای رسیدن به کمال، باورهای خویش را در این مسیر جهت داده است. کارکرد Re یا Ra خدای خورشید و از بزرگترین خدایان اساطیری مصر، نقش هادس خدای جهان زیرین در اساطیر یونانی، نفوذ نظریه تناصح نفوس در یونان باستان که فیثاغورث، امپدوکلس، اروفیسیم، افلاطون و افلوطین در گذشته و شوپنهاور و مک تاگارت را می‌توان از جمله طرفداران آن در عصر جدید برشمرد. همچنین اعتقاد مردم شرق آسیا در مکاتب مختلف از جمله بودیسم، هندوئیسم، سیکیسم و جینیسم به نظریه تناصح، ترکیب اعداد در دایره جادویی ماندالا برای نیل به تجربه حسن عرفانی یگانگی وحدت ازلی - ابدی، بهشت و دوزخ قوم از تک و... از جمله جلوه‌های اهمیت فرجام‌شناسی در باورهای انسانی به شمار می‌رود (به نقل از ضیاءالدینی و فرخنیا، ۱۳۹۲: ۳۵).

پیروان ادیان از مذاهب منسوخ شده و فرق کم جمعیت گرفته تا پیروان ادیان بزرگ، همه، نقشی از فرجام کار انسان و جهان را بر لوح باور خویش نگاشته‌اند. زرتشیان در مورد فرد انسانی، به زندگی پس از مرگ اعتقاد داشتند و مطابق نخستین شکل این باور، روان (اورون) در پی جدا شدن از جسم، سه روز بر روی زمین درنگ می‌کرد و آن‌گاه رهسپار جهان مردگان در زیر زمین می‌شد که یمه (یمۀ سنکسریت) بر آن فرمان می‌راند (بویس، ۱۳۸۳: ۳۶). در آیین مزدایی، دئنا (Daena) بعد از مرگ بر روان انسان متجلی می‌شود که «من دئنای تو، یعنی منش نیک، گوش نیک و کنش نیک تو هستم» (کربن، ۱۳۸۲: ۵۸). همچنین از بهشت و جهنم و اوصافشان نیز سخن به میان آمده است. بهشت ستاره پایه و از آن فراز است و دوزخ زیر رویه زمین است. بهشت روشن، خوشبوی و فراخ و همه

آسایش و همه نیکی است و دوزخ تاریک و تنگ و متعفن و بی‌آسودگی و همه بدی است (بهار، ۱۳۶۲: ۲۴۸ و ۲۴۷).

یهودیان سنتی نیز به زندگی پس از مرگ معتقدند. از دیدگاه یهودیان، مرگ نه به معنای پایان حیات، بلکه به معنی پایان ارتباط میان روح و بدن است و در مورد همه افراد بشر یکسان صدق می‌کند. البته در آیین یهود در باب چگونگی زندگی پس از مرگ جزمیت خاصی وجود ندارد زیرا در تورات اشاره چندانی به نحوه این زندگی نشده است (سبحانی، ۱۳۸۷: ۴۰). یهودیان به وجود بهشت و جهنم نیز معتقدند. در زبان عبری به جایگاه نیکوکاران که در آن پاداش اعمال خود را می‌بینند، باغ عدن گفته می‌شود؛ اما گناهکاران برای پاک شدن از گناهان به جهنم می‌روند (اکبری، ۱۳۹۰: ۴۳). با وجود این، در عهد عتیق به ندرت از حیات اخروی یاد شده است و اکثر وعدهایی که در صورت انجام واجبات الهی داده شده، مربوط به بازگشت یهودیان به سرزمین مقدس و بهره‌مند شدن از نعمت‌ها و برکات بی‌پایان آن می‌باشد (سبحانی، ۱۳۸۷: ۵۰). بنا بر اعتقاد کلی مسیحیان، هنگامی که جسم آدمی با مرگ نابود می‌شود، روح او باقی می‌ماند و هنگامی که عالم به پایان می‌رسد، رستاخیز مردگان روی می‌دهد. در این رستاخیز، ارواح تمام انسان‌ها، با بدن‌های آنها متّحد شده، افراد انسانی، دوباره با تمام ویژگی‌های خود زنده می‌شوند. این که پایان دنیا و در پی آن رستاخیز مردگان چه زمانی فرا می‌رسد، تنها برای خداوند معلوم است و به خواست و اراده او بستگی دارد (مرتن، ۱۳۸۰: ۱۶). در روز داوری، همه ارواح با اجساد خود متّحد شده، در برابر خداوند برای ارزیابی اعمالی که در طول زندگی انجام داده‌اند، حاضر می‌شوند. عرب جاهلی نیز به فرجام انسان می‌اندیشیده است. در عصر جاهلیّت مردم بر قبر مردگان شتری می‌بستند تا همان جا بمیرد و بر این باور بودند که چون قیامت فرا رسد، آن شتر حاضر گردد و آن مرده بر آن سوار شده و به صحرای محشر رود و این شتر را بله می‌گفتند (معری، ۱۳۵۷: ۱۳۵). یکی از اصول جهان‌بینی اسلامی که از ارکان ایمانی و اعتقادی دین اسلام است، اصل ایمان به زندگی جاوید و حیات اخروی است. در قرآن کریم صدّها آیه به گونه‌های متفاوت، توضیحاتی را درباره عالم پس از مرگ و روز قیامت و کیفیّت حشر اموات، میزان، حساب، ضبط اعمال، بهشت و جهنم، جاودانگی، عالم آخرت و سایر مسائلی که به عالم پس از مرگ مربوط می‌شود، مطرح نموده است. مفسران قرآن کریم شمار آیاتی را که به امر معاد دلالت دارد بالغ بر دو هزار و چهارصد آیه ذکر کرده‌اند. کثرت این آیات نشان دهنده جایگاه رفیع اعتقاد به معاد در اسلام و نقش سازنده آن در سعادت بشر است. از

۱۵۴ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

همین روست که در برخی آیات بلافصله پس از ایمان به خدا، «ایمان به روز آخرت» مطرح شده است (سبحانی، ۱۳۸۷: ۱۶). جهان‌بینی اسلامی در مورد معاد، از نگرش ویژه این دین به مرگ و ماهیت آن و نیز ماهیت انسان سرچشم می‌گیرد. بخش قابل توجهی از معاد اصیل و غیرقابل انکار اسلامی، بر اصلاح روح و استقلال آن از بدن و بقاء بعد از مرگ استوار است.

بحث و بررسی

سلمان ساوجی در مباحث و مسائل مربوط به فرجم‌شناسی و معاد اندیشه، به صورت‌های گوناگون و با انگیزه‌های مختلف به این مقوله مهم پرداخته است که با یک تقسیم‌بندی واژگانی و ترکیبی، به بررسی فرجم‌شناسی شاعر می‌پردازیم. یادآوری این نکته لازم است که تمامی واژگان، اصطلاحات، ترکیبات و تعبیراتی که در این تقسیم‌بندی آورده شده، همگی دارای پیش‌زمینه‌ای فکری در حوزه فرجم‌شناسی و معاد اندیشه‌اند و یا با آن در ارتباط هستند و یا به کار بردن تشبیهات یا توصیفاتی که با این واژگان و اصطلاحات توسط شاعر مورد استفاده قرار می‌گیرند، می‌تواند دال بر اقرار ضمنی و اذعان وی به حقیقت آنها باشد. با توجه به این موضوع، فرجم‌شناسی و معاد اندیشه سلمان ساوجی را در غزلیاتش واکاوی می‌کنیم.

جنت

سلمان ساوجی از جنت بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند که غالباً در ارتباط با معشوق است و تصاویر گوناگونی می‌آفریند و با مبالغه‌های شاعرانه به مقایسه می‌پردازد. وی قد بلند معشوق را بر درخت طوبی برتری می‌دهد و گر سرو سرافرازت ز جنت سایه بردارد (ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۴۲)

باغ بهشت خود را از هر نظری در معشوق می‌داند و می‌بیند
دیگران را هوس جنت اگر می‌باشد روضه جنت سلمان در توست از همه باب (همان: ۲۴۷)

خرابات را بر گوشة مسجد ترجیح داده، تحمل انتظار و وعده جنت را ندارد
در خرابات آمدم از کنج مسجد زانکه وقت انتظار جنت و موعود رضوان بر نتافت (همان: ۲۸۵)

قيامت

سلمان ساوجی از قيامت و تركيبات متراffد با آن همچون روز محشر، صبح محشر، روز قيامت، صبح قيامت، فردا، روز پرسش، حشر، ديوان شمار و... بهره برداری های شاعرانه می-کند و تصاویر زيبايی را خلق می کند. در نگاه او، کشته شده سودای چشم معشوق، صبح قيامت سرمست از خاک بر می خيزد.
آنکس که گشت کشته ز سودای چشم تو خيزد صباح روز قيامت ز خاک مست
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۶۷)

چشم شاعر در روز قيامت که از خاک بر می خيزد، نگران روی خندان معشوق است
آن روز که چون نرگسم از خاک برآرند چشم نگران گل خندان تو باشد
(همان: ۳۱۲)

نيز در جايی ديگر می گويد
صبح محشر که من از خواب گران برخizم به جمالت که چون نرگس نگران برخizم
قامت بلند معشوق بر هر زميني که بيفتد، تا قيام قيامت آن خاک جان بر می آورد
بر هر زمين که افتاد از قامت تو سايه تا دامن قيامت آن خاک جان بر آرد
(همان: ۲۹۸)

شاعر در طنزی، از فردای قيامت و مجازاتش خوفی ندارد
ای آنکه به فردا دهی امروز مرا بيم رو بيم کسی کن که اميدش به فرداست
(همان: ۲۵۵)

در جای ديگر وعده و عيدهای آخرت را همگی افسانه می انگارد
به فردا دم مده زاهد مرا کافسانه می خوانی تو با او تا به کی سلمان بدین افسانه بنشيني
(همان: ۴۱۷)

وي هنگام برانگيخته شدن در فردای قيامت به جز قدح به چيز ديگري توجه نمی کند
من جز به قدح بر نکنم دیده چو نرگس فردا که ز خاک لحدم باز نشانند
(همان: ۳۳۰)

شاعر شراب و معشوق حوری چهره اين دنيا را به وعده و اميدهای فردای آخرت ترجیح
مي دهد

۱۵۶ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

زینهار امروز سلمان با می و حوری نشین
چند خواهی بر امید وعده فردا نشست
(همان: ۲۷۱)

در جای دیگر به خوشی و میگساری امروز دنیا مشغول گشته و به درد سر فردای آخرت
توجهی نمی کند

می خورد صوفی غم فردا و ما می خوریم
مرد امروزیم ما را با غم فردا چه کار؟
(همان: ۳۴۸)

اما او از میخوارگی و حساب و کتاب آن در فردای قیامت می گوید
می را حساب فردا خواهند کرد و خواهم
ز امروز تا به فردا می بی حساب خوردن
(همان: ۳۸۴)

با وجود خلوت نشینی با معشوق این جهان، دیگر تمایلی به بهشت فردا نیست
هر که امروز به خلوت نفسی با تو نشست
غالباً رغبت جنت نبود فردایش
(همان: ۳۶۰)

هنگام عرضه پرونده عمل در فردای قیامت، تک تک حسابم را با روی تو روشن می کنم
روشن کنم به روی تو یک یک حساب را
فردا که نامه عملم را کنند عرض
(همان: ۲۳۷)

در همین راستا در جای دیگری گوید
روز پرسش که به یک ذرّه بود گفت و شنید
عاشقان را نبود جز ز دهان تو جواب
مثل سلمان عجب ارز آنچه درآید به حساب
زان خلائق که درآیند به دیوان شمار
(همان: ۲۴۷)

او برای نیل به مقصودش، مخاطبیش را از داوری دادگاه عدل الهی در روز قیامت
می ترساند

بیا ببخش بر احوال زاری سلمان
بترس از آنکه به حشر داوری باشد
(همان: ۳۱۴)

برای شاعر، سرکوی یار بسیار ارزشمند است و روز قیامت خواهان این منزلگاه است
روز دیوان قیامت که منازل بخشد
عرصات سرکوی تو بود منزل من
(همان: ۳۸۸)

بهشت

سلمان ساوجی از بهشت و ترکیبات متراff و مرتبط با آن همچون فردوس، باغ بهشت، دارالبقا و.... استفاده‌های متنوع و بهره برداری‌های شاعرانه می‌کند و با به کارگیری اصطلاحات زیباشناصانه، تصاویر زیبای متنوعی همراه با نوعی مقایسه خلق می‌کند. چهره درخشن معشوق، بهشت دل و جان سلمان است

ای که روی تو بهشت دل و جان است مرا ای که وصل تو مراد دل و جان است مرا
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۳۹)

و در جایی دیگر زیبایی چهره درخشن معشوق را بر رضوان و فردوس اعلی برتری می‌دهد

اگر حسن تو بگشاید نقاب از چهره دعوی را به گل رضوان بر انداید در فردوس اعلی را
(همان: ۲۴۲)

شاعر با اصطلاحات زیباشناصانه و با توجه به آیه‌ای که می‌فرماید: «الذِّينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ» (رعد/۲۹)؛ کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، خوش با حالشان و خوش سرانجامی دارند (ترجمه فولادوند، ۱۳۸۸: ۲۵۳)، به مقایسه پرداخته و قد کشیده معشوق را بر بلندی درخت طوبی و زیبایی چهره او را بر زیبایی بهشت برتری می‌دهد

بهشت طوبی و «طوبی لهم و حسن مآب» به حسن عارض وقد تو برده‌اند پناه
خیال نرگس مست تو بیند اندر خواب چو چشم من همه شب جویبار باغ بهشت
بهشت ذکر جمیل تو کرده در هر باب بهار شرح جمال تو داده در یک فصل
(همان: ۲۴۹)

سلمان شراب و شرابخانه دنیا را بر باده آخرت ترجیح داده و می‌ظهور را که اشاره به آیه قرآن کریم دارد: «عَلَيْهِمْ شِيَابُ سُندُسٍ خُضْرٌ وَإِسْتَبَرَقٌ وَحَلْوَا أَسَاوِرٌ مِنْ فِضَّةٍ رَّبَّهُمْ شَرَابٌ طَهُورٌ» (انسان / ۲۱)، به صوفی می‌بخشد:

او را می‌ظهور و مرا دردی دنی ما و شرابخانه و صوفی و صومعه
(همان: ۴۱۵)

۱۵۸ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

وی با خطابی طنزآمیز زاهد از خود راضی آسوده خاطر از بهشت را به حال خویش می‌گذارد

زاهدم گوید که فردا خواهم آسود از بهشت گو: برو زاهد بیاسا ما از آن آسودهایم
(همان: ۳۷۸)

سلمان بقای جان را در تقدیم کردن جسم می‌داند که نباید از هلاکت آن ترسید و در
واقع بقاء ابدی، در فنا است و تا فانی نشوی به بقای حقیقی نخواهی رسید
مپرهیز از هلاک تن بقای جان اگر خواهی میندیش از سر دار ار سر دارالبقا داری
(همان: ۴۰۲)

او دل خود را بهترین راهنمای برای رسیدن به محبوب می‌داند که نباید در این خرابه پر از
دام دنیا بگردد

دلا تو طایر قدسی درین خرابه مگرد که نیست دانه و هر جا که می‌روی دام است
(همان: ۲۵۸)

در همین زمینه در جای دیگری می‌گوید منزلگاه واقعی اش باغ قدس و ملکوت است و
جند این خرابه دنیا نیست و کاری اینجا ندارد و بایستی به خانه اصلی خود بازگردد
طاوس باغ قدس نی بوم این خرابه آنجاست جلوه‌گاهم اینجا چه کار دارم؟
(همان: ۳۶۸)

نیز در جایی دیگر گوید:
تو را چون پر طاوسان عرشی فرش می‌گردد

کجا شاید که چون بومان درین ویرانه بنشینی؟
(همان: ۴۱۶)

عظم رمیم

عظم رمیم (استخوان پوسیده) مقتبس از آیه‌ای است که می‌فرماید: وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَسِيَّ
خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يَحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (یس/۷۸): و برای ما مثالی آورد و آفرینش خود را
فراموش کرد گفت چه کسی این از استخوان‌ها را که چنین پوسیده است زندگی می‌بخشد؟
(ترجمة فولادوند، ۱۳۸۸: ۴۴۵). سلمان از این تعبیر در باب محبوب و معشوق،

گزارش غزلیات سلمان ساوجی از نگاه فرجام‌شناسی (۱۵۰-۱۷۷)

بهره‌برداری‌های عاشقانه و شاعرانه می‌کند. او با عنایت و توجه معشوق به خود همچون استخوان‌های پوسیده حیات که زنده می‌شوند، جان می‌گیرد
به التفات تو با من توان مشاهده کردن که چون کند به عظام رمیم روح اعادت؟
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۵۲)

یا در جای دیگری می‌گوید
باز آمدی این بخت همایون به سعادت
چون جان گرامی به بدن روز اعادت
(همان: ۲۵۲)

فرشته و پری

سلمان ساوجی از فرشته و پری و ترکیبات متراffد و مرتبط با آن همچون ملک، قدسیان، پری روی، پری چهره، پری پیکر و... استفاده‌های متعدد و بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر زیبای متعددی را می‌آفریند و با مبالغه‌های شاعرانه که غالباً در رابطه با معشوق است به مقایسه می‌پردازد. «در اساطیر ایرانی، پری‌ها از نسل فرشتگان تبعیدی از بخشت هستند که در صورت توبه کردن به بهشت باز می‌گردند. در منابع قدیمی‌تر آنها عاملان شیاطین بودند، ولی در منابع جدیدتر تبدیل به موجودات غیرشر شدند. پری‌ها موجوداتی بالدار، بسیار دلنشیں و با ظاهر فرشته آفریده شده‌اند. در طبقه‌بندی موجودات اسطوره‌ای آنها آفریده‌هایی مابین فرشته و ارواح شیطانی هستند. پری‌ها گاهی اوقات برای ملاقات‌هایی به دنیا میرا (جهان ما) مسافرت می‌کنند (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۶۵). در انگاره‌های ایرانی پیش از ظهور زرتشت، پریان ایزد بانوان باروری و زایندگی محسوب می‌شدند که از زیبایی آرمانی و افسون‌آمیزی بهره‌مند بودند و برای انجام خویشکاری خود که همان فرزند-زایی بوده است بر شاهان و پهلوانان اساطیری رخ می‌نمودند و پس از دلبیایی، با آنها پیوند می‌گرفتند» (همان: ۶۴).

پریان نماد زیبایی بوده‌اند و شاعر معشوق ماه روی و زیبا روی خود را پری می‌داند
روی آتش و شش از دیده ما پنهان است ما ازان روی برآئیم که آن ماه پری است
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۶۵)

از ویژگی‌های بارز پریان، پنهان شدن آنها از دیدگان مردم است و شاعر معشوق خود را در زیبارویی، پری روی می‌بیند و می‌داند

۱۶۰ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

روی پنهان مکن از من که پری رویان را
کار حسن از نظر اهل نظر می‌گردد
(همان: ۲۹۳)

شاعر از معشوق زیبا روی پری چهره‌اش، شکوه و گلایه دارد که توجه و نظرش به اغیار
است

آن پری چهره که ما را نگران می‌دارد
چشم با ما و نظر با دگران می‌دارد
(همان: ۲۹۷)

او صورت لطیف و زیبایی معشوق را بر چهره فرشته برتری می‌دهد
با چنان روی لطافت ملکش نتوان گفت
جز به یک روی که باشد ملکی اخلاقش
(همان: ۳۵۶)

سلمان خود را عاشق فقیر و بی‌چیزی می‌داند که گرفتار معشوق پری چهره‌ای شده است
من مسکین به سودای پری رویی گرفتارم
که باد صبح نتواند زند زلف او جستن
(همان: ۳۸۲)

در جای دیگری خود را مجنون و سرگشته گیسوی زیبایی پری چهره معشوق می‌داند
ما ییم به کوی یار دلجوی
دیوانه زلف آن پری روی
(همان: ۴۱۷)

وی از قول فرشته‌ای می‌گوید که تنها به واسطه دعای شب به وصال معشوق می‌توان
نایل شد
ملکیم گفت سلمان به دعای شب وصالش
طلب که حاجت آلا به دعا روا نباشد
(همان: ۳۱۰)

او فرشتگان را نیز محو و غرق در تماشای زیبایی معشوق می‌داند
حلقه‌ها بین بسته جانها گرد رخسارش چو زلف

قدسیان را نیز گویی روز بازار امشب است
شاعر معشوق ترکیب شده از آب و گل را بهتر و زیباتر از فرشته روحانی می‌بیند
(همان: ۲۵۳)

ای سرشته ز آب و گل آگه
نیستی کز فرشته هستی به
شاعر معشوق ترکیب شده از آب و گل را بهتر و زیباتر از فرشته روحانی می‌بیند
(همان: ۳۹۵)

حوری

حوری، زنان زیباروی بهشتی هستند که به بهشتیان می‌دهند. این اصطلاح در ادبیات دینی و عرفانی بسیار به کار رفته و ظاهراً عارفان آن را رمزی از صفات حسنہ می‌دانند (سجادی، ۱۳۹۳: ۳۳۰). سلمان ساوجی از حوری استفاده‌های متعدد و بهره برداری‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر زیبای متعددی را می‌آفریند که غالباً در رابطه با معشوق است.

شاعر هم‌صحبتی با معشوق را برابر با همنشینی با حور بهشتی می‌داند
هر که را با شاهدی صحبت به خلوت داد دست

بی‌گمان با حوری در «جننه‌المأوى» نشست

(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۷۱)

وی ضمن اظهار بی‌اطلاعی از بهشت، معشوق خود را در زیبایی از حوری بهشتی برتر و بالاتر می‌پنداشد:

ما جنت و فردوس ندانیم ولیکن
دانیم که در جنت ازین حور نباشد
(همان: ۳۱۱)

او معشوقش را حور بدون رقیبی می‌داند که در باغ و بوستان می‌چمد
حوری است بی‌رقیب که از روضه می‌چمد جانی است نازینیں که به تنها همی رود
(همان: ۳۳۶)

شاعر جانش را حوری بهشتی می‌بیند که باب جنت را به رویش باز نموده است
آن پری کیست که از عالم جان روی نمود؟

وین چه حوری است که بر ما در فردوس گشود؟
(همان: ۳۳۸)

در جای دیگری معشوقش را حوری بهشتی می‌بیند که سرتاپای وجودش روحانی است

مگر تو حور فردوسی که سرتاپا همه روحی
مگر تو مردم چشمی که سرتاپا همه نوری
(همان: ۴۰۵)

طوبی

«طوبی» نام درختی در بهشت است و سلمان ساوجی از آن بهره‌برداری شاعرانه می‌کند که در رابطه با معشوق است. وی با استفاده از صنعت تجاهل‌العارف، قدّ کشیدهٔ معشوق را، سروِ باغ بهشتی و شاخ طوبی می‌داند:

تو سرو باغ جنتی از جوی جان برخاسته یا شاخ طوبی کاسمان بشاند در آب و گلت؟
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۸۹)

کوثر

کوثر کلمه‌ای قرآنی است که در سوره‌ای به همین نام آمده است: إِنَّا اعْطَيْنَاكُوكُثْرَ (ای پیامبر ما به تو کوثر بخشیدیم). زمخشri مانند اغلب مفسران برای کوثر دو معنی قائل است، یکی خیر کثیر و دیگری نهری در بهشت (زمخشri، بی‌تا، ج، ۴، سوره کوثر). حوض، حوض رسول است و ساقی حوض امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه الصلاه و السلام است (رازی، ۱۳۵۶، ج ۱۲: ۱۸۸). سلمان ساوجی از چشمۀ کوثر بهره‌برداری شاعرانه می‌کند و با مبالغهٔ شاعرانه به مقایسه می‌پردازد. وی بر آن است که اگر از رنج شراب معشوق، جرعه‌ای به او برسد، بی‌خیال چشمۀ کوثر و آب حیات می‌شود ز درد دردش اگر جرعه‌ای رسد به تو سلمان ز عین کوثر و آب حیات دست بشویی (ساوجی، ۱۳۸۹: ۴۲۱)

رضوان

رضوان؛ نام دریان بهشت، چنانکه مالک، نام دریان دوزخ است، بهشتبن (دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۷: ۱۰۶۷۵). در قرآن مجید به نام «مالک» تصریح شده (زخرف / ۷۷)، ولی به نام رضوان نشده است. برای وی محبوب، مقصود نهایی است و بر هر چیزی ارجحیت دارد و به دنبال چیز دیگری نیست سالک راه تو را با مالک و رضوان چه کار؟ عابدان قبله را با کفر و با ایمان چه کار؟
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۴۸)

گناه

گناه، عمل خلاف شرع را گویند. در ادیان ابراهیمی به معنای شکستن و نقض اراده و قانون خداوند است و در اصطلاح مذهبی به معنای خلاف است. به باور پیروان گروهی از

گزارش غزلیات سلمان ساوجی از نگاه فرجام‌شناسی (۱۵۰-۱۷۷) ۱۶۳

ادیان، انسان جزای گناه را در جهان دیگر می‌بیند. سلمان ساوجی از گناه، استفاده‌های مختلف می‌کند.

او در مقام شیکوه و گلایه از معشوق می‌گوید چه خطأ و تقصیری مرتكب شده‌ام که از ما روی گردانی

ای نور دیده بازگو جرمی که از ما دیده‌ای تا بی‌گناه از ما چرا چون بخت برگردیده‌ای؟
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۹۹)

اما در جای دیگری گوید که بر ما باکی نیست چون گناهی مرتكب نشده‌ایم و به عشق
جانان جان داده‌ایم

ما نکردیم گناهی حرجی بر ما نیست جان سپردیم به عشق تو و بی‌جان رفتیم
(همان: ۳۷۹)

واعظ، همان اندرز گویی است که از واژه‌های با بار معنایی منفی و ریا آمیز شعر سلمان
است. او به حرف واعظ که می‌گوید اشک نریز گوش نمی‌دهد و جواب می‌دهد باید اشک
بریزم، چرا که بسیار گناهکارم
بگذار تا بریزم که بسی گناه دارد تو مرا مگوی واعظ که مریز آب دیده
(همان: ۲۹۵)

دو جهان

سلمان ساوجی از دو جهان و ترکیبات متراffد با آن همچون دو عالم، دو کون، دنیا و
آخرت، دنیا و عقبی، جهانیان، عالمیان و گونین که به طور ضمنی نشان از اعتقاد شاعر به
سرای آخرت هست، استفاده‌های گوناگون و بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر
مختلفی خلق می‌کند.

مراد شاعر مثل هر عاشق دیگری در هر دو عالم، وصال یار است و عاشق همیشه در
آرزوی وصال محبوب و معشوق خود در سوز و گداز است
از تو دل بر نکنم تا دل و جان است مرا
چون مراد دل و جانم تویی از هر دو جهان (ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۳۹)

وی در مقام دعا برای معشوق بر می‌آید و نسخه چشم‌زخمی و چشم شوری می‌پیچد و
چشم بدان و حسودان را از او دور می‌دارد و بقای جهانیان را در ملاقات با محبوب می‌داند

۱۶۴ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

چشم بدان ز حسن لقای تو دور باد
کاکنون بقای عالمیان در لقای توست
(همان: ۲۷۲)

او در تمجید و تعریف و توصیف معشوق می‌گوید که اگر کام و آرزویی در دو دنیا باشد،
آن یک سرمومی یار است
تو یقین دان که به جز در دهن تنگ تو نیست
(همان: ۲۷۵)

در جای دیگری به ازای یک سرموی ارزشمند معشوق، دو دنیا را می‌دهد
بهای یک سرمویش دو عالم می‌دهد سلمان هنوزش گر بدست افتاد متاعی رایگان باشد
(همان: ۳۰۹)

شبیه به این مضمون در جای دیگری می‌گوید
در بهای یک سرمویت دو عالم می‌دهم
گر بدین قیمت به دست آید بود ارزان هنوز
(همان: ۳۵۳)

در همین زمینه برای عاشق نسیمی از زلف یار آنقدر ارزشمند و عزیز است که آن را با
دو جهان معاوضه و معامله می‌کند
نسیمی از سر زلف تو می‌خرم به دو عالم
وگر چه خود همه عالم نسیم زلف تو دارد
(همان: ۲۹۸)

شاعر با طنزی طعنه‌آمیز، زاهد تاجر را مورد هدف قرار داده و می‌گوید که اگر زاهد به
وسیله تقوا و پرهیزکاری، خریدار آخرت است بگو معامله کند و بخرد، ولی آدم لاابالی چون
من را سر و سودای این بازار تجارت نیست
زاهدی گر می‌خرد عقبی به تقوا گو: بخر
لاابالی را سر و سودای این بازار نیست
(همان: ۲۷۸)

از نگاه سلمان برای رسیدن به هوسمی که وصال معشوق می‌باشد، بایستی ابتدا هوا و
هوسمی دنیا و آخرت را از سر بیرون کرد:
هوای دنی و عقبی ز سر به در کردن
درین هوسمی که توبی باید اوّل ای سلمان
(همان: ۳۸۳)

در جای دیگری می‌گوید

سر کویش هوس داری خرد را پشت‌پایی زن درین اندیشه یک رو شو دو عالم را قفایی زن (همان: ۳۸۵)

شاعر قطره اشکی را که به سبب آلودگی گناهکاری ریخته می‌شود و پشمیمانی می‌آورد، نوعی لطف و لطافت می‌داند که باعث رهایی و نجات از آلودگی‌ها می‌شود و سبکبار و سبکبال می‌گردد و نیز با خطاب به جانانش، خود را بی‌خبر از هر دو جهان می‌داند زهی لطافت آن قطره‌ای که مهری یافته ربوده گشت و ز تردامنی خویش برست ندانم آنکه خبر هست از منت یا نیست؟ که نیستم خبر از هر چه در دو عالم هست (همان: ۲۷۱)

سلمان خون رز را بسیار عزیز و ارزشمند می‌داند و آن را از دو جهان برتر می‌داند به خدا که خون رز را به دو عالم ار فروشیم بخریم هر دو عالم بدھیم خوبهای را (همان: ۲۳۶)

سلمان گنج دو دنیا را در کنج خرابات می‌داند که بسیار ارزشمند است کنج خرابات اگر مسکن ما شد چه شد؟ گنج دو عالم به نقد در دل مسکین ماست (همان: ۲۵۹)

کرام الکاتبین

کرام الکاتبین مقتبس از آیه قرآن کریم می‌باشد که البته در قرآن کریم به صورت «کِرَاماً کَاتِبِينَ؛ [افرشتگان] بزرگواری که نویسنده‌گان [اعمال شما] هستند (انفطار ۱۱)» آمده است. سلمان ساوجی از این اعتقاد بهره گرفته است. وی از ساقی می‌خواهد تا با بوی می‌چنان فرشتگان مأمور ثبت نیک و بد را مست و مدهوش کند که دیگر قدرت تشخیص نیک و بد ما را نداشته باشند. مفهوم بیت جنبه شاعرانه دارد و در بیان تأثیر قوت باده عشق است. از آنجا که فرشتگان موجوداتی مجرّدند چه بسا مست کردن آنها با بوی شراب مناسب‌تر باشد تا با خود آن (مشتاق مهر، ۱۳۸۰: ۱۱۵).

که به هیچشان شعور از بد و نیک ما نباشد به نسیم می‌چنان کن ملکان کاتبان را (ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۱۰)

عفو و آمرزش

سلمان ساوجی از عفو و آمرزش و غفران و بخشش الهی، استفاده‌های گوناگون و بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر مختلفی خلق می‌کند. او برای گیسوی معشوق ارزش زیادی قابل است و می‌گوید کسی که به خاطر زلف سیاه تو بمیرد در آینه و مشرب من مورد مغفرت است

در کیش من آن نیست که مغفور نباشد
هر کس که به کفر سر زلف تو بمیرد (ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۱۱)

وی خطاب به پروردگارش می‌گوید که وجود سرا پا آلوده من، همه امیدوار به نعمات و رحمات واسعه الهی دارد و گناهکار و درماندهام و تقاضامند بخشنده
همه امید به آلاء و رحمتش دارد
وجود من که ز سر تا بپاست آلایش
گناهکار و فروماندهام ببخش مرا
(همان: ۳۵۹)

نیک و بد

سلمان ساوجی از نیک و بد، بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند. در نظر وی هر عمل خوب و بدی، جزایی دارد
فگار گشت به خون جگر دل سلمان
بترس از آنکه بد و نیک را جزا باشد (ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۰۸)

او همه چیز از نیک و بد را به معشوق مربوط می‌داند
هرچه ز نیک و بدست چون همه در دست اوست
بر من مسکین چرا خط خطای کشد؟
(همان: ۳۱۶)

نامه سیاه

سیاهنامه کنایه از عاصی و گنه‌کار و فاسق و بدکاره و ظالم باشد (ابن خلف تبریزی، ۱۳۹۱، ج: ۲: ۱۲۰۱) و نامه سیاه، دفتر سیّثات است که گناهان در آن ثبت می‌شود. سلمان ساوجی از نامه سیاه، بهره‌برداری شاعرانه می‌کند و تصاویر زیبایی را خلق می‌کند. او سیاهی موى معشوق را نامه سیاه اعمال خود می‌داند که دستش از آن کوتاه است و به خاطر ستم و سختی‌ای که از یار به او رسیده، در قیامت قلم عفو و بخشش بر گناهان بی‌شمار او می‌کشند:

سود طرّه تو نامه سیاه من است
نمی‌دهند به دست من آن کتابم را
قلم کشند گناهان بی‌حسابم را
منم بر آن که چو جورت کشیده‌ام در حشر
(همان: ۲۳۹)

ایمان

سلمان ساوجی از ایمان و مسائل و تعبیر مرتبط با آن همچون مسلمان، نامسلمان، کفر،
کافران و نظایر آنها که از اعتقاداتش سرچشمه می‌گیرد، استفاده‌های گوناگون و بهره‌برداری‌های
شاعرانه می‌کند و تصاویر مختلفی می‌آفریند و به مقایسه می‌پردازد که غالباً در ارتباط با
معشوق می‌باشد. وی با به کارگیری اصطلاحات زیباشناصانه زلف و رخسار معشوق از دو مفهوم
ایمان و کفر بهره شاعرانه می‌برد
آن چه کفری است که سرنشته ایمان من است؟
زلف و رخسار تو کفر آمد و ایمان با هم
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۶۱)

نیز می‌گوید:

هر که چون سلمان به زلف کافت
نیستش اقرار ایمانیش نیست
(همان: ۲۷۹)

همچنین با تعبیر لب لعل می‌گوید
منکر باده پرستان لب لعلت چو بدید
هم به کفر خود و ایمان من اقرار آورد
(همان: ۳۰۲)

تُرك در شعر فارسی نماد معشوق است و سلمان با آن جانش را نامسلمانی خطاب می‌کند
که همیشه به دنبال خون مسلمانی (عاشق) می‌باشد:
نامسلمان چشم ترکت را نمی‌دانم چه بود؟
زانکه دائم در پی خون مسلمانی بود
(همان: ۳۳۵)

شبیه به این مضمون در جای دیگر می‌گوید
چشم ترکت کو سیه دل کافری است
هیچ رحمی بر مسلمانیش نیست
اختلاف قبله اسلامیان و کافران
گر به سویش راه بردم هر کسی یکسو شدی
(همان: ۳۸۱)

دوست، یار و معشوق

مفهوم دوست، یار و معشوق، مقوله‌ای بسیار گسترده و مورد توجه است. دوست آنقدر عزیز است که وصالش، غایت آرزوی عاشقان است. سلمان از آن استفاده‌های گوناگون و بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر زیبای مختلفی می‌آفریند که غالباً در ارتباط با معشوق است.

دو دنیا برای شاعر بدون وصل معشوق همچون سراب است
بی وصل تو دو کون سرابی است پیش ما در پیش ما چه آب بود خود سراب را؟
(ساوچی، ۱۳۸۹: ۲۳۷)

مقصد و مقصود سلمان در دو دنیا، معشوق است
مرا ز هر دو جهان حضرت تو مقصود است که حضرت به حقیقت مقام محمود است
(همان: ۲۵۶)

در همین راستا می‌گوید
در دو عالم مقصد و مقصود جان عاشقان
نیست جز خاک درت چون می‌توان زان در گذشت?
(همان: ۲۸۴)

او در دو دنیا به غیر از معشوقش، یار دیگری را بر نمی‌گزیند
ما یار نخواهیم گرفتن به دو عالم غیر از تو تو آن گیر که عالم همه حوری است
(همان: ۲۶۶)

همچنین می‌گوید
تا توبی در دل من کی دگری می‌گنجد؟ یا کجا در نظرم هر دو جهان می‌آید؟
(همان: ۳۴۳)
از نظر شاعر دوگانگی میان عاشق و معشوق نیست و اگر دویی هست، از ماست نه از
مشوق
دویی میان تو و دوست ز توسط ارنی به اتفاق دو عالم یکی است با آن دوست
(همان: ۲۷۳)

گزارش غزلیات سلمان ساوجی از نگاه فرجامشناسی (۱۷۷-۱۵۰)

او هوادار سرسخت معشوق است و یک تار موی او را از هر دو عالم بیشتر دوست می‌دارد

دوست را هر دو جهان گر چه هوا دارند و من

دوست‌تر می‌دارم از هر دو جهان یک موی دوست

(همان: ۲۷۳)

او شرط ورود جمال یار به دل را، خروج دو دنیا و تعلقاتش از دل می‌داند
دانی که در دل تو کی آید جمال یار؟ وقتی که هر دو عالمت از دل برون رود
(همان: ۳۳۶)

در همین راستا می‌گوید

برو نخست ز دنیا و آخرت بگسل گرت ارادت پیوست دوست می‌باشد
(همان: ۳۶۳)

مقصد و مقصود اصلی عاشق، معشوق است و بدون او به باغ ارم و بهشت میل و رغبته
نیست و دوست بر همه اینها ارجحیت دارد
بی‌دوست من از باغ ارم یاد نیارم ور جنت فردوس بود دوست ندارم
(همان: ۳۶۹)

هر کس با توسّل به دعا، طالب دنیا یا آخرت است، ولی سلمان طالب معشوق است:
 Zahed beh dua aqabi xواهد دگری دنیا هر کس پی مقصودی سلمان پی جانانه
(همان: ۳۹۸)

نگرانی معشوق برای عاشق، باعث سبکباری و سبکبالی عاشق می‌شود
بار گردون و غم هر دو جهان در دل من نه گران باشد اگر تو نگرانم باشی
(همان: ۴۰۷)

سرمست عشق معشوق، فارغ و آسوده‌خاطر از هر دو جهان است
Zirā ke dard o be sər xwvish یزرا که دارد او به سر خویش عالمی
(همان: ۴۱۱)

سلمان، خوشبختی دو عالم را در دیدن روی یار می‌داند

۱۷۰ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

سعادت دو جهان است دیدن رویت
زهی سعادت اگر زانچه روی بنمایی
(همان: ۴۱۹)

غیب

سلمان ساوجی از غیب استفاده‌های متنوع و بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر زیبای متنوعی را می‌آفیند. وی در مقام دعا و امیدواری می‌گوید در نهایت از روزنَه غیب هم، صفائی به سینه دلگیر ما می‌رسد و مشمول عنایت قرار می‌گیرم آخر این سینه دلگیر غم آباد مرا روزی از روزنَه غیب صفائی برسد (ساوجی، ۱۳۸۹: ۳۰۶)

شاعر رهایی از ظلمات و بیابان سرگردانی را منوط بر سعادت و عنایتی می‌داند که از غیب سر برآرد شب است و بادیه و باد و من چنین گمره مگر سعادتی از غیب رهنمون آید (همان: ۳۴۳)

ازل

سلمان از ازل به تنها‌ی استفاده‌های گوناگون و بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر زیبای مختلفی می‌آفیند که غالباً در ارتباط با عشق، عاشق و معشوق است. او همانند دیگر شعرای قرن هفتم و هشتم، مستی و عاشقی خود را به ازل مرتبط می‌داند

ما که از دور ازل مستیم و عاشق تا کنون غالباً صورت نبندد بعد ازین تغییر ما (ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۴۳)

وی هم‌صحتی امروز با معشوق را نیز ازلی دانسته است: میانه من و تو صحبت ار چه امروز است دل مرا ز ازل باز با تو پیوند است (همان: ۲۵۶)

شاعر عهدی را که در ازل بسته، نمی‌شکند و به آن وفادار است به بندگی ز ازل با تو بسته‌ام عهدی چگونه ترک کنم عادتی که معهود است؟ (همان: ۲۵۶)

از نگاه سلمان شرط و قرار و سر و کار عاشق با معشوق، ازلی است

گزارش غزلیات سلمان ساوجی از نگاه فرجام‌شناسی (۱۷۷-۱۵۰)

در اzel با تو مرا شرط و قراری بودست
با سر زلف تو نیزم سروکاری بودست
(همان: ۲۶۸)

از اzel عکس روی معشوق در آبینه جام افتاده است
در اzel عکس می لعل تو در جام افتاد
عاشق سوخته دل در طمع خام افتاد
(همان: ۲۹۰)

از نظر او داغ معشوق بر جان عاشق، ازلی است
بود بر جان رخم داغ توام روز اzel
وین زمان نیز بدان داغ و نشان است که بود
(همان: ۳۳۴)

در جای دیگر می گوید
از اzel داغ تو دارم بر دل و روز ابد
کس نگیرد ظاهراً با داغ سلطانی مرا
(همان: ۲۴۱)

عشق، پرکاربردترین واژه در غزلیات سلمان می باشد. از نگاه شاعر، بخت و عنایت در
عشق بر سابقه رُجحان دارد
با تو دارم ز اzel سابقه عشق ولی
کار بخت است و عنایت به سوابق نشود
(همان: ۳۳۷)

مهر و محبت معشوق در دل عاشق، ازلی است
این همان ذرّه خاکی هوادار شماست
که به جان روز اzel مهر شما می ورزید
(همان: ۳۴۵)

مشوق مهم‌ترین عنصر غزل عاشقانه است و در غزل فارسی گاهی زمینی است و گاهی
آسمانی، اما در شعر سلمان غالباً زمینی است. شاعر انس گرفتن خود با می و مشوق را
ازلی می داند.

من با می و مشوقه از دور اzel خو کرده‌ام
امری محال است این که من وین باز خواهم کرد خو
(همان: ۳۹۲)

سلمان از اصطلاحات بزمی (می، ساقی و پیمانه) استفاده کرده است و توبه را با وجود
می که ساقی در اzel به او داده، بی فایده می داند

۱۷۲ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

سودی ندهد توبه زان می که بود ساقی در دور ازل با ما پیموده به پیمانه
(همان: ۳۹۷)

ابد

سلمان از ابد به تنها بی استفاده های گوناگون و بهره برداری های شاعرانه می کند و تصاویر زیبای مختلفی می آفریند که غالباً در ارتباط با معشوق است. در نظر وی زهر از دست محبوب، نوش است و تیغ معشوق به عاشق، عمر ابدی می بخشد
تیغ از دست تو عمر ابدی می بخشد زهر بر یاد تو جلاب و شکر می گردد
(ساوچی، ۱۳۸۹: ۲۹۳)

شاعر به خاطر عشق خود را بد نام ابد می کند و بهتر و خوشنام تر از آن را در نزد عاشقان شهرتی نمی دارد
بد نام ابد کردم خود را و نمی دانم در نامه اهل دل نیکوتر ازین نامی
(همان: ۴۱۰)

روز آلت

«آلست» برگرفته از آیه ۱۷۲ سوره اعراف قرآن کریم می باشد که اشاره به عهد الست و عالم ذر دارد. عارفان برداشت های خاصی از آیات قرآنی دارند که البته مخالف نص آیات نیستند، ولی بیشتر جنبه ذوقی و عاطفی دارند تا تفسیر لغوی و روایی معمول. در دیوان هر شاعر عارف مشرب از این نوع برداشت ها می توان دید (مشتاق مهر، ۱۳۸۰: ۱۱۳). سلمان ساوچی از الست و ترکیبات مرتبط همچون قول بلی، استفاده های متعدد و بهره برداری های شاعرانه می کند و تصاویر زیبای متنوعی را می آفریند. وی مستی اش را از شراب جام الست می دارد

سلمان ز می جام الست چنین مست تا ظن نبری کز خم خمار خراب است
(ساوچی، ۱۳۸۹: ۲۵۳)

هنوز بوبی از شراب الست در مشام شاعر وجود دارد دلم ز باده دور الست رنگی یافت
هنوز بوبی از آن باده در مشام من است
(همان: ۲۶۰)

بی خودی و مستی عاشق به خاطر شرابی است که ساقی الست به او داده است

گزارش غزلیات سلمان ساوجی از نگاه فرجام‌شناسی (۱۵۰-۱۷۷) ۱۷۳

ما بی خودیم و مدعاویاند بی خبر
زان می که داده است به ما ساقی است
(همان: ۲۶۸)

«قول بلى» و «الست» اشاره به عالم ذر دارد
گوش بر زمزمهه قول بلى
هوش غارت زده جام است
(همان: ۲۶۹)

هر کس در روز است شراب بلى خورده باشد مست محبت است
از پى محنت شود مست محبت مدام
هر که شراب بلى خورد ز جام است
(همان: ۲۷۴)

عرف، میثاق عالم ذر را مبدأ عشق انسان به خدا می‌دانند و در نتیجه به سابق بودن
عشق بر وجود جسمانی تأکید می‌کنند و سلمان از ساغر قول بلى مست است:
ساقی قبح به مردم هشیار ده که من
دارم هنوز نشئه‌ای از ساغر است
(همان: ۲۷۵)

در جای دیگر گوید
می به هشیار ده ای ساقی مجلس که مرا
نشئه‌ای هست هنوز از می باقی است
(همان: ۲۷۲)

معمولًا مجلس شراب و سمع توأمان یکدیگرند
در سر ز استماع است مستی
ما را که احتیاج شراب و سمع نیست
(همان: ۲۸۰)

دل عاشق از روز است مست چشمان معشوق است
چشم تو به دل گفت که مست منی ای دل
دل گفت: بلى مست تو از روز است
(همان: ۳۶۶)

دوخ

دوخ، جایگاه گناه‌کاران و مقابل بھشت است. سلمان از دوزخ استفاده‌های گوناگون و
بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر مختلفی می‌آفریند. او آب باغ بھشت را از باغ
وصل یار و شرار دوزخ را از تاب هجر معشوق می‌داند.

۱۷۴ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

ز باغ وصل تو یابد ریاض رضوان آب
ز تاب هجر تو دارد شرار دوزخ تاب
(ساوچی، ۱۳۸۹: ۲۴۹)

شاعر خود را پروانه عاشقی می‌خواند که در دل آتش است؛ لذا بیمی از آتش دوزخ ندارد
منم پروانه عاشق که از آتش نپرهیزم
برو زاهد چه ترسانی مرا از آتش دوزخ
(همان: ۳۷۱)

میخانه و کوی مغان از مهم‌ترین عناصر فارسی هستند که شاعران آنها را مکانی مقدس
می‌دانند. شاعر کوی مغان و میخانه را در جهنم و بهشت، مسکن و منزل خود می‌داند
گر به دوزخ بگذرم کوی مغان باشد رهم
ور به جنت در شوم میخانه باشد مسکنم
(همان: ۳۷۵)

نتیجه‌گیری

نگاه و اعتقاد سلمان ساوچی در باب تفکرات فرجام‌شناسی و معاد اندیشه در غزل‌ياتش،
گاهی جنبه تشبیه‌ی و استعاری پیدا می‌کند. در شعر وی اصطلاحاتی همچون «قیامت»،
«حور»، «طوبی» و سایر نعمات و لوازم بهشتی دستاويزی برای توصیف معشوق و محبوب
شاعر می‌شود. این امر گاهی جنبه طنز به خود گرفته است و از سبک و سیاق پاره‌ای از ابیات
چنان بر می‌آید که شاعر منکر معاد است و یا آن را دست کم گرفته است؛ حال آنکه این
اسلوب و طریقه شاعر است که رندانه و آمیخته به طنز است. سلمان ساوچی به مسئله فرجام،
وجود جهان پس از مرگ، حساب، کتاب، ثواب و عقاب آن اعتقاد قطعی و حتمی دارد که در
ابیات فراوانی مشهود است.

شاعر از بهشت و حور و قصور و مافیها بیشتر صحبت می‌کند و در واقع وجود این جور
اصطلاحات و مفاهیم در غزل‌ياتش نسبت به دوزخ و جهنم و سایر اصطلاحات مربوط به آن
چشمگیرتر است؛ گویی که دوزخی وجود ندارد و بیشتر جنبه رحمت و رافت و برکات و
نعمات خداوند در آیینه شعرش نمود پیدا کرده است. اعتقاد به فرجام گاهی به صورت
ترکیباتی همچون «دو جهان»، «دو عالم»، «جهانیان»، «عالیان» و امثال اینها رخ عیان
می‌کند که نشان از اعتقاد شاعر به جهان و حیات پس از مرگ دارد. این اعتقاد گاهی به
صورت محبوب و معشوق آسمانی و زمینی نمود پیدا می‌کند که البته بیشتر زمینی‌تر و
مادی‌تر می‌باشد و سلمان غالباً متوجه معشوق زمینی است. در مقوله فرجام گاهی شاعر به
اساطیری همچون بهشت‌زادگی، عالم ذر، سرنوشت ازلی و سرانجام ابدی متولّ شده است.

کتاب‌نامه

- قرآن کریم، ۱۳۸۸. ترجمه محمدمهری فولادوند. تهران: دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی.
- آیدنلو، سجاد. ۱۳۸۸. از اسطوره تا حماسه. چاپ اول. تهران: سخن.
- ابن خلف تبریزی، محمد حسین. ۱۳۹۱. برهان قاطع. به اهتمام محمد معین. ۳ج. تهران: امیر کبیر.
- اکبری، رضا. ۱۳۹۰. جاودانگی. چاپ دوم. قم: بوستان کتاب.
- بویس، مری. ۱۳۸۳. زردشتیان باورها و آداب دینی آنها. ترجمه عسکر بهرامی. تهران: ققنوس.
- بهار، مهرداد. ۱۳۶۲. پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: توس.
- پورنامداریان، تقی. ۱۳۸۹. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی: تحلیلی از داستان‌های عرفانی-فلسفی ابن سینا و سهروردی. تهران: علمی و فرهنگی.
- دهخدا، علی اکبر. ۱۳۷۳. لغت‌نامه. تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- رازی، ابوالفتوح. ۱۳۵۶. روح الجنان و روح الجنان. تصحیح و حواشی ابوالحسن شعرانی. تصحیح علی اکبر غفاری. بی‌جا.
- زمخشی، ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر. بی‌تا. الكشاف عن حقائق التنزيل و عيون الاقاويل في وجوه التاویل. ۴ج. تهران: آفتاب.
- ساوجی، سلمان. ۱۳۸۹. کلیات اشعار. مقدمه و تصحیح عباسعلی وفایی. تهران: سخن.
- سبحانی، جعفر. ۱۳۸۷. معاد شناسی. مقدمه و ترجمه علی شیروانی. چاپ چهارم. قم: دارالفکر.
- سجادی، سید جعفر. ۱۳۹۳. فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی. چاپ دهم. تهران: طهوری.
- ضیاءالدینی، علی؛ فرخ‌نیا، مهین دخت. ۱۳۹۲. «بررسی تطبیقی سیرالعباد سنایی غزنوی و رساله الغفران ابوالعلاء معری از دیدگاه فرجم‌شناسی». جستارهای ادبی. سال ۴۶. شماره ۱۸۳. صص ۶۰-۳۱.

۱۷۶ فصل نامه علمی پژوهشی «عرفانیات در ادب فارسی»

- کربن، هانری. ۱۳۸۲. **روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان**. ترجمه احمد فردید و عبدالحمید گلشن. تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- . ۱۳۸۹. **معبد و مکاشفه**. مقدمه و ترجمه و توضیح انشاء الله رحمتی. تهران: سوفیا.
- مرتن، هنری. ۱۳۸۰. **عهد جدید**. چاپ اول. تهران: اساطیر.
- مشتاق‌مهر، رحمان. ۱۳۸۰. «کارکرد زیبایی شناختی اشارات قرآنی در شعر سلمان ساووجی». نامه پارسی. سال ۶. شماره ۲۱۵. صص ۱۲۸-۱۱۰.
- معری، ابوالعلاء. ۱۳۵۷. **آمرزش**. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: اشرفی.
- معین، محمد. ۱۳۹۱. **فرهنگ فارسی**. ۶ج. تهران: امیر کبیر.

References

- The Holy Qur'an (2009), **translated by Mohammad Mehdi Fouladvand**, Tehran: Office of Studies on Islamic History and Education.
- Aidinlo, Sajjad (2009), **From Myth to Epic**, First Edition, Tehran: Sokhan.
- Ibn Khalaf Tabrizi, Mohammad Hussein (2012), Strong argument, by Dr. Mohammad Moeen, 3rd, Tehran: Amir Kabir.
- Akbari, Reza (2011), **Immortality**, Second Edition, Qom: Book Garden.
- Boys, Mary (2004), **Zoroastrians of their religious beliefs and customs**, translation by Askar Bahrami, Tehran: Phoenix.
- Spring, Mehrdad (1983), **Research on mythology of Iran**, Tehran: Toos.
- Poornamdar, Taqi (2010), **The Cipher and Stories in Persian Literature: An Analysis of Theosophical-Philosophic Stories of Ibn Sina and Suhrawardi**, Tehran: Scientific and Cultural.
- Dehkhoda, Ali Akbar (1994), **Dictionary**, Tehran: Publishing and Printing Institute of Tehran University.
- Razi, Abu al-Fitoo (1977), **Rohul-i-Jenan and Rohal-jenan, corrections and edges of Abolhassan Sha'rani**, correcting Ali Akbar Ghaffari, without trial.
- Zamakhshari, Abolqasem Jarullah Mahmud bin Omar (No date), **Development of the Haqqat al-Tanzil and Ayoun al-Aqavoel fi Waah al-Balawil**, 4th c., Tehran: Sun.

- Savoji, Salman (2010), **General Poetry**, Correcting Abbas Ali Vafei, Tehran: Sokhan.
- Sobhani, Jafar (2008), **Psychology, Moghad Mogh and the translation of Ali Shirvani**, Fourth Edition, Qom: Daralfkar.
- Sajjadi, Seyyed Ja'far (2014), **Dictionary of mystical terms and expressions**, 10th edition, Tehran: Tahori.
- Ziaeddini, Ali; Farrokhnia, Mahin Dostkh (2013), "A Comparative Study of Sierra Alad Sana'i Ghaznawi and Al-Ghafran Treatise of Abu Ala'a Ma'ari from the Point of View", literary essays, vol. 46, No. 183, pp. 60-31.
- Carbon, Henry (2003), **The Relationship between Illumination and the Philosophy of Ancient Persia**, by Ahmad Fardid and Abdol Hamid Golshan, Tehran: The Institute of Philosophy and Philosophy of Iran.
- _____ (2010), **Temple and Revelation, Mayan May, and Translation and Explaination of the Incarnation of Rahmati**, Tehran: Sophia.
- Merton, Henry (2001), **New Testament**, First Edition, Tehran: Mythology.
- Mishtaqamar, Rahman (2001), "The Aesthetic Function of Qur'anic Reflections in Salman Savoji's Poetry", Parsi Letter, vol. 6, No. 21, pp. 118-110.
- Ma'ari, Abol-Ala (1978), **Forgiveness, translation by Abdolmohammad Ayati**, Tehran: Ashrafi.
- Moin, Mohammad (2012), **Farsi Culture**, 6 volumes, Tehran: Amir Kabir.
- Yahaghi, Mohammad Jafar (1976), **Mythological Culture and Fictional Notes in Persian Literature**, Second Edition, Tehran: Soroush.