

گزارش غزلیات سلمان ساوجی از نگاه فرجام‌شناسی

سجاد غلامی انجیرکی^۱

دکتر محمود حسن آبادی^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 مسأله 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

مسأله فرجام (معاد) و وجود جهان و زندگی پس از مرگ، از اصول پنجگانه دین مقدس اسلام و بعد از توحید و یکتاپرستی مهم‌ترین مسأله 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 تقلیدی 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 دنیای دیگر مرتبط است، در منابع غربی و شرقی سابقه دارد. از منابع غربی می‌توان به *هومر اشاره کرد که در آن اولیس و همراهانش در جزیره‌ای ناشناخته به دست زن جادوگری می‌افتند و این زن همراهان او را سحر 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 دنیای زیر زمینی می‌فرستد تا در دوزخ ارواح پهلوانان گذشته را با زنان و دختران ایشان ببیند و با آنها گفتگو کند. در *انه/اید* ویرژیل نیز به سفر آدم زنده‌ای به دنیای ارواح اشاره می‌شود. از منابع شرقی نیز *ارد/ویر/فنامه*، 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 ابوالعلائی معری نیز از این جنس هستند. معری در رساله الغفران، از سفر مردی به نام ابن قارح به دوزخ و ملاقات وی با شیطان سخن گفته است. اثر دیگر *سیرالعباد الی المعاد* سنایی غزنوی است که در آن شاعر به هدایت مرشد خود دنیای دیگر را به چشم می‌بیند و در بازگشت مشهودات خود را نقل می‌کند. در ادب پارسی، بسیاری از شاعران و نویسندگان از جمله سلمان ساوجی متناسب با اعتقاداتشان به انحای 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

تخیل فعال» (پورنامداریان، ۱۳۸۹: ۱۴) است. فرجام انسان به دلیل داشتن وجه متافیزیکی، دارای زوایایی ناشناخته و خارج از درک آدمی است؛ بنابراین «آخرت، واقعه‌ای نیست که در یک روز عالی، مناظره مستقیم‌الخط 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 مسأله نیازمند اعتقاد به معراج روحانی است که همواره دو کارکرد اجتماعی - انسانی داشته است تهذیب نفس و تندیر 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 تناسخ نفوس در یونان باستان که فیثاغورث، امیدوکلس، اروفئیسم، افلاطون و افلوپین 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، سیکسیم و جینیسم به نظریه تناسخ، ترکیب اعداد در دایره جادویی ماندالاً برای نیل به تجربه حس 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 فرقی کم جمعیت گرفته تا پیروان ادیان بزرگ، همه، نقشی از فرجام کار انسان و جهان را بر لوح باور خویش نگاشته‌اند. زرتشتیان 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 (یمه سنکسیریت) بر آن فرمان می‌راند (بویس، ۱۳۸۳: ۳۶). در آیین مزدایی، دئنا (Daena) بعد از مرگ بر روان انسان متجلی می‌شود که «من دئنا 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

گزارش غزلیات سلمان ساوجی از نگاه فرجام‌شناسی (۱۷۷-۱۵۰) ۱۵۳

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

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 جزئیات 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 وعده‌هایی 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، رستخیز مردگان روی می‌دهد. در این رستخیز، ارواح تمام انسان‌ها، با بدن‌های آنها متحد شده، افراد انسانی، دوباره با تمام ویژگی‌های خود زنده می‌شوند. این که پایان دنیا و در پی آن رستخیز مردگان چه زمانی فرا می‌رسد، تنها برای خداوند معلوم است و به خواست و اراده او بستگی دارد (مرتین، ۱۳۸۰: ۱۶). در روز داوری، همه ارواح با اجساد خود متحد 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 جاهلیت 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 بلیه 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 صدها آیه به گونه‌های متفاوت، توضیحاتی را درباره عالم پس از مرگ و روز قیامت و کیفیت 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 آیه‌هایی 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

همین روست که در برخی آیات بلافاصله 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 سرچشمه می‌گیرد. بخش قابل توجهی از معاد اصیل و غیرقابل انکار اسلامی، بر اصالت روح و استقلال آن از بدن و بقاء بعد از مرگ استوار است.

بحث و بررسی

سلمان ساوجی در مباحث و مسائل مربوط به فرجام‌شناسی و معاد اندیشی، به صورت‌های گوناگون و با انگیزه‌های مختلف به این مقوله مهم پرداخته است که با یک تقسیم‌بندی واژگانی و ترکیبی، به بررسی فرجام‌شناسی 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 فرجام‌شناسی و معاد اندیشی‌اند و یا با آن در ارتباط هستند و یا به کار بردن تشبیهات یا توصیفات 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، فرجام‌شناسی و معاد اندیشی 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

وگر سرو سرافرازت ز جنت سایه بردارد
دگر برگ سر افزای نباشد شاخ طوبی را
(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 گوشه مسجد ترجیح داده، تحمل انتظار و وعده جنت را ندارد

در خرابات آدمم از کنج مسجد زانکه وقت انتظار جنت و موعود رضوان بر نتافت

(همان: ۲۸۵)

قیامت

سلمان ساوجی از قیامت و ترکیبات مترادف با آن همچون روز محشر، صبح محشر، روز قیامت، صبح قیامت، فردا، روز پرسش، حشر، دیوان شمار و... بهره برداری‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر زیبایی را خلق می‌کند. در نگاه او، کشته‌شده سودای چشم معشوق، صبح قیامت سرمست از خاک بر می‌خیزد.

آنکس که گشت کشته ز سودای چشم تو خیزد صباح روز قیامت ز خاک مست (ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۶۷)

چشم شاعر در روز قیامت که از خاک برمی‌خیزد، نگران روی خندان معشوق است آن روز که چون نرگسم از خاک برآرند چشمم نگران گل خندان تو باشد (همان: ۳۱۲)

نیز در جایی دیگر می‌گوید

صبح محشر که من از خواب گران برخیزم به جمالت که چون نرگس نگران برخیزم قامت بلند معشوق بر هر زمینی که بیفتد، تا قیام قیامت آن خاک جان بر می‌آورد بر هر زمین که افتد از قامت تو سایه تا دامن قیامت آن خاک جان بر آرد (همان: ۲۹۸)

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

در جای دیگر وعده و وعیدهای آخرت را همگی افسانه می‌انگارد به فردا دم مده زاهد مرا کافسانه می‌خوانی تو با او تا به کی سلمان بدین افسانه بنشین (همان: ۴۱۷)

وی هنگام برانگیخته‌شدن در فردای قیامت به جز قدح به چیز دیگری توجه نمی‌کند من جز به قدح بر نکنم دیده چو نرگس فردا که ز خاک لخدم باز نشانند (همان: ۳۳۰)

شاعر شراب و معشوق حوری‌چهره این دنیا را به وعده و امیدهای فردای آخرت ترجیح می‌دهد

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 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 خواهیم 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

فردا که نامه عملم را کنند عرض روشن کنم به روی تو یک حساب را

(همان: ۲۳۷)

در همین راستا در جای دیگری گوید

روز پرسش که به یک ذره بود گفت و شنید عاشقان را نبود جز ز دهان تو جواب

زان خلایق که درآیند به دیوان شمار مثل سلمان عجب از ز آنچه درآید به حساب

(همان: ۲۴۷)

او برای نیل به مقصودش، مخاطبش 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 بخشند عرصات سر کوی تو بود منزل من

(همان: ۳۸۸)

بهشت

سلمان ساوجی از بهشت و ترکیبات مترادف و مرتبط با آن همچون فردوس، باغ بهشت، دارالبقا و... استفاده‌های متنوع و بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و با به کارگیری اصطلاحات زیباشناسانه، تصاویر زیبایی متنوعی همراه با نوعی مقایسه خلق می‌کند. چهره درخشان 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 درخشان 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 زیباشناسانه و با توجه به آیه‌ای که می‌فرماید: «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ وَحَسَنُ مَا بِ» (رعد/۲۹)؛ کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند، خوشا به 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

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

سلمان شراب و شرابخانه دنیا را بر باده آخرت ترجیح داده و می‌طهور را که اشاره به آیه قرآن کریم دارد: «عَلَيْهِمْ ثِيَابٌ سُنْدُسٍ خُضْرٍ وَإِسْتَبْرَقٍ وَ هَلَلُوا أَسْوِرَ مِنْ فِضَّةٍ رَبَّهُمْ شَرَاباً طَهُوراً» (انسان / ۲۱)، به صوفی می‌بخشد:

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

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

زاهدم گوید که فردا خواهیم 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 راهنما 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 جغد این خرابه دنیا نیست و کاری اینجا ندارد و بایستی به خانه اصلی خود بازگردد
طاوس باغ قدسم نی بوم این خرابه آنجاست جلوه‌گام 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: وَصَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَتَسِي خَلْقَةً قَالَ مَنْ يَخِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ (یس/۷۸)؛ و برای ما مثلی آورد و آفرینش خود را فراموش کرد گفت چه کسی این از استخوان‌ها را که چنین پوسیده است زندگی می‌بخشد؟ (ترجمه فولادوند، ۱۳۸۸: ۴۴۵). سلمان از این تعبیر در باب محبوب و معشوق،

گزارش غزلیات سلمان ساوجی از نگاه فرجام‌شناسی (۱۷۷-۱۵۰) ۱۵۹

بهره‌برداری‌های عاشقانه و شاعرانه می‌کند. او با عنایت و توجّه معشوق به خود همچون استخوان‌های پوسیدهٔ 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 مترادف و مرتبط با آن همچون مَلک، قدسیان، پری‌روی، پری‌چهره، پری‌بیکر و... استفاده‌های متنوع و بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر زیبای متنوعی 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 بهشت 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 دلنشین و با ظاهر فرشته آفریده شده‌اند. در طبقه‌بندی موجودات اسطوره‌ای آنها آفریده‌هایی ما بین فرشته و ارواح شیطانی هستند. پری‌ها گاهی اوقات برای ملاقات‌هایی به دنیای میرا (جهان ما) مسافرت می‌کنند (آیدنلو، ۱۳۸۸: ۶۵). در انگاره‌های ایرانی پیش از ظهور زرتشت، پریان ایزد بانوان باروری و زاینده‌گی محسوب می‌شدند که از زیبایی آرمانی و افسون‌آمیزی بهره‌مند بودند و برای انجام خویشتکاری خود که همان فرزند-زایی بوده است بر شاهان و پهلوانان اساطیری رخ می‌نمودند و پس از دلربایی، با آنها پیوند می‌گرفتند» (همان ۶۴).

پریان نماد زیبایی بوده‌اند و شاعر معشوق ماه روی و زیبا روی خود را پری می‌داند
روی آتش‌وشش از دیدهٔ ما پنهان است ما ازان روی برآینم 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

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 اخلاش
(همان: ۳۵۶)

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

در جای دیگری خود را مجنون و سرگشته گیسوی زیبای پری چهره معشوق می‌داند
ماییم 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 بطلب 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
(همان: ۲۵۳)

شاعر معشوق ترکیب شده از آب و گل را بهتر و زیباتر از فرشته روحانی می‌بیند
ای سرشته ز آب و گل آگه نیستی کز فرشته هستی به
(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 حسنه می‌دانند (سجادی، ۱۳۹۳: ۳۳۰). سلمان ساوجی از حوری استفاده‌های متنوع و بهره‌بردارای‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر زیبای متنوعی 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 «جنه‌المأوی» نشست

(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۷۱)

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

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 نازنین که به تنها همی رود
(همان: ۳۳۶)

شاعر جانانش 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 سر تا پای وجودش روحانی
است

مگر تو حور فردوسی که سر تا پا همه روحی

مگر تو مردم چشمی که سر تا پا 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، قده کشیده معشوق را، سرو باغ بهشتی و شاخ طوبی می‌داند:

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

کوثر

کوثر کلمه‌ای قرآنی است که در سوره‌ای به همین نام آمده است: *إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ* (ای پیامبر ما به تو کوثر بخشیدیم). زمخشری مانند اغلب مفسران برای کوثر دو معنی قائل است، یکی خیر کثیر و دیگری نهری در بهشت (زمخشری، 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 چشمه کوثر بهره‌برداری شاعرانه می‌کند و با مبالغه شاعرانه به مقایسه می‌پردازد. وی بر آن است که اگر از رنج شراب معشوق، جرعه‌ای به او برسد، بی‌خیال چشمه 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 دربان بهشت، چنانکه مالک، نام دربان دوزخ است، بهشتبان (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 (۱۷۷-۱۵۰) 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 خطا و تقصیری مرتکب 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 مرتکب 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

تو مرا مگوی واعظ که مریز آب دیده بگذار تا بریزم که بسی گناه دارد
(همان: ۲۹۵)

دو جهان

سلمان ساوجی از دو جهان و ترکیبات مترادف با آن همچون دو عالم، دو کون، دنیا و آخرت، دنیا و عقبی، جهانیان، عالمیان و کونین 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 آروزی وصال محبوب و معشوق خود در سوز و گداز است

چون مراد دل و جانم تویی از هر دو جهان از تو دل بر نکنم تا دل و جان است مرا
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۳۹)

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

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 سر موی یار است

تو یقین‌دان که به جز در دهن تنگ تو نیست هیچ اگر یک سر مو در دو جهان کامی هست

(همان: ۲۷۵)

در جای دیگری به ازای یک سر موی ارزشمند معشوق، دو دنیا را می‌دهد

بهای یک سر مویش دو عالم می‌دهد سلمان هنوزش گر بدست افتد متاعی رایگان باشد

(همان: ۳۰۹)

شبیبه به این مضمون در جای دیگری می‌گوید

در بهای یک سر مویت 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 و گر 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 لابلالی چون

من را سر و سودای این بازار تجارت نیست

زاهدی گر می‌خرد عقبی به تقوا گو: بخر لابلالی را سر و سودای این بازار نیست

(همان: ۲۷۸)

از نگاه سلمان برای رسیدن به هوسی که وصال معشوق می‌باشد، بایستی ابتدا هوا و

هوس دنیا و آخرت را از سر بیرون کرد:

درین هوس که تویی باید اول ای سلمان هوای دنیوی و عقبی ز سر به در کردن

(همان: ۳۸۳)

گزارش غزلیات سلمان ساوجی از نگاه فرجام‌شناسی (۱۷۷-۱۵۰) ۱۶۵

در جای دیگری می‌گوید

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

شاعر قطره اشکی را که به سبب آلودگی گناهکاری ریخته می‌شود و پشیمانی 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 مهوری یافت ربنوده 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 بدهیم خونبها 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 «کراماً
کاتبین» [فرشتگان] بزرگواری که نویسندگان [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 مجردند چه بسا مست کردن آنها با بوی شراب مناسب‌تر باشد
تا با خود آن (مشتاق‌مهر، ۱۳۸۰: ۱۱۵).

به نسیم می‌چنان کن ملکان کاتبان را که به هیچشان شعور از بد و نیک ما نباشد
(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 قایل است و می‌گوید کسی که به خاطر زلف سیاه تو بمیرد در آیین و مشرب من مورد مغفرت است

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

وی خطاب به پروردگارش می‌گوید که وجود سرا پا آلوده من، همه امیدوار به نعمات و رحمت واسعة الهی دارد و گناهکار و درمانده‌ام و تقاضامند بخشش هم امید به آلاء و رحمتش دارد وجود من که ز سر تا پاست آرایش گناهکار و فرومانده‌ام ببخش مرا که هست بر من بیچاره جای بخشایش
(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 خطّ خطا می‌کشد؟
(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 سیئات است که گناهان در آن ثبت می‌شود. سلمان ساوجی از نامه سیاه، بهره‌برداری شاعرانه می‌کند و تصاویر زیبایی را خلق می‌کند. او سیاهی موی 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:

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

ایمان

سلمان ساوجی از ایمان و مسائل و تعابیر 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 زیباشناسانه زلف و رخسار معشوق از دو مفهوم ایمان و کفر بهره شاعرانه می‌برد
زلف و رخسار تو کفر آمد و ایمان با هم آن چه کفری است که سررشته ایمان من است؟
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۶۱)

نیز می‌گوید:

هر که چون سلمان به زلف کافرت 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)

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

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

دوست، یار و معشوق

مقولهٔ 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 بهره‌بردارهای شاعرانه می‌کند و تصاویر زیبایی 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؟
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۳۷)

مقصد و مقصود سلمان در دو دنیا، معشوق است

مرا ز هر دو جهان حضرت تو مقصود است که حضرتت 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 تویی 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

معشوق

دویی میان تو و دوست ز دوست ار نی به اتفاق دو عالم یکی است با آن دوست

(همان: ۲۷۳)

گزارش غزلیات سلمان ساوجی از نگاه فرجام‌شناسی (۱۷۷-۱۵۰) ۱۶۹

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

گرت ارادت پیوست دوست می‌باشد برو نخست ز دنیا و آخرت بگسل

(همان: ۳۶۳)

مقصد و مقصود اصلی عاشق، معشوق است و بدون او به باغ ارم و بهشت میل و رغبتی

نیست و دوست بر همه اینها ارجحیت دارد

بی‌دوست من از باغ ارم یاد نیارم و در جنت فردوس بود دوست ندارم

(همان: ۳۶۹)

هر کس با توسل به دعا، طالب دنیا یا آخرت است، ولی سلمان طالب معشوق است:

زاهد به دعا عقبی خواهد 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

سرمست عشق را ز دو عالم فراغت است زیرا که دارد او به سر خویش عالمی

(همان: ۴۱۱)

سلمان، خوشبختی دو عالم را در دیدن روی یار می‌داند

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

غیب

سلمان ساوجی از غیب استفاده‌های متنوع و بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر
زیبای متنوعی را می‌آفریند. وی در مقام دعا و امیدواری می‌گوید در نهایت از روزنه غیب
هم، صفایی به سینه دلگیر ما می‌رسد و مشمول عنایت قرار می‌گیرم
آخر این سینه دلگیر غم آباد مرا روزی از روزنه غیب صفایی 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 سعادت از غیب رهنمون آید
(همان: ۳۴۳)

ازل

سلمان از ازل به تنهایی استفاده‌های گوناگون و بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و
تصاویر زیبای مختلفی می‌آفریند 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 هم‌صحبتی 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) ۱۷۱

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

از ازل عکس روی معشوق در آینهٔ جام افتاده است
در ازل 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 ازل
وین زمان نیز بدان داغ و نشان است که بود
(همان: ۳۳۴)

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

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

مهر و محبت معشوق در دل عاشق، ازلی است
این همان ذرهٔ خاکی هوادار شماسست
که به جان روز ازل مهر شما می‌ورزید
(همان: ۳۴۵)

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

من با می و معشوقه از دور ازل خو کرده‌ام
امری محال است این که من وین باز خواهیم کرد خو
(همان: ۳۹۲)

سلمان از اصطلاحات بزمی (می، ساقی و پیمانه) استفاده کرده است و توبه را با وجود
می که ساقی در ازل به او داده، بی‌فایده می‌داند

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

ابد

سلمان از ابد به تنهایی استفاده‌های گوناگون و بهره‌برداری‌های شاعرانه می‌کند و تصاویر
زیبای مختلفی می‌آفریند که غالباً در ارتباط با معشوق است. در نظر وی زهر از دست
محبوب، نوش است و تیغ معشوق به عاشق، عمر ابدی می‌بخشد
تیغ از دست تو عمر ابدی می‌بخشد زهر بر یاد تو جلاب و شکر می‌گردد
(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۹۳)

شاعر به خاطر عشق خود را بد نام ابد می‌کند و بهتر و خوشنام‌تر از آن را در نزد
عاشقان شهرتی نمی‌داند
بد نام ابد کردم خود را و نمی‌دانم در نامه اهل دل نیکوتر ازین نامی
(همان: ۴۱۰)

روز آست

«آست» برگرفته از آیه ۱۷۲ سوره‌ی اعراف قرآن کریم می‌باشد که اشاره به عهد الست و
عالم ذر دارد. عارفان برداشت‌های 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 عارف‌مشرّب از این نوع برداشت‌ها می‌توان دید (مشتاق‌مهر، ۱۱۳-۱۳۸۰). سلمان
ساوجی از الست و ترکیبات مرتبط همچون قول بلی، استفاده‌های متنوع و بهره‌برداری‌های
شاعرانه می‌کند و تصاویر زیبای متنوعی را می‌آفریند. وی مستی‌اش را از شراب جام الست
می‌داند

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

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

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

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

ما بی‌خودیم و مدعیانند بی‌خبر زان می که داده است به ما ساقی الست
(همان: ۲۶۸)

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

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

عرفا، 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 بلی مست است:
ساقی قدح به مردم هشیار ده که من دارم هنوز نشئه‌ای از ساغر الست
(همان: ۲۷۵)

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

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

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

دوزخ

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

ز باغ وصل تو یابد ریاض رضوان آب ز تاب هجر تو دارد شرار دوزخ تاب

(ساوجی، ۱۳۸۹: ۲۴۹)

شاعر خود را پروانه عاشقی می خواند که در دل آتش است؛ لذا بیمی از آتش دوزخ ندارد
برو زاهد چه ترسانی مرا از آتش دوزخ منم پروانه عاشق که از آتش نپرهیزم

(همان: ۳۷۱)

میخانه و کوی مغان از مهم ترین عناصر فارسی هستند که شاعران آنها را مکانی مقدس

می دانند. شاعر کوی مغان و میخانه را در جهنم و بهشت، مسکن و منزل خود می داند

گر به دوزخ بگذرم کوی مغان باشد رهم ور به جنت در شوم میخانه باشد مسکنم

(همان: ۳۷۵)

نتیجه گیری

نگاه و اعتقاد سلمان ساوجی در باب تفکرات فرجام شناسی و معاد اندیشی در غزلیاتش، گاهی جنبه تشبیهی و استعاری پیدا می کند. در شعر وی اصطلاحاتی همچون «قیامت»، «حور»، «طوبی» و سایر نعمات و لوازم بهشتی دستاویزی برای توصیف معشوق و محبوب شاعر می شود. این امر گاهی جنبه طنز به خود گرفته است و از سبک و سیاق پاره ای از ابیات چنان بر می آید 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 ساوجی به مسأله 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 می کند و در واقع وجود این جور اصطلاحات و مفاهیم در غزلیاتش نسبت به دوزخ و جهنم و سایر اصطلاحات مربوط به آن چشمگیرتر است؛ گویی که دوزخی وجود ندارد و بیشتر جنبه رحمت و رأفت و برکات و نعمات خداوند در آئینه شعرش نمود پیدا کرده است. اعتقاد به فرجام گاهی به صورت ترکیباتی همچون «دو جهان»، «دو عالم»، «جهانیان»، «عالمیان» و امثال اینها رخ عیان می کند 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 می کند که البته بیشتر زمینی تر و مادی تر می باشد و سلمان غالباً متوجه معشوق زمینی است. در مقوله فرجام گاهی شاعر به اساطیری همچون بهشت زادگی، عالم ذر، سرنوشت ازلی و سرانجام ابدی متوسل شده است.

گزارش غزلیات سلمان ساوجی از نگاه فرجام‌شناسی (۱۷۷-۱۵۰) ۱۷۵

کتاب‌نامه

- قرآن کریم، ۱۳۸۸. ترجمه محمد مهدی 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. ۳ ج. 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. رُوح‌الجَنان و رُوح‌الجَنان. تصحیح و حواشی ابوالحسن شعرانی. تصحیح علی اکبر غفاری. بی‌جا.
- زمخسری، ابوالقاسم جارالله محمود بن عمر. بی‌تا. الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الاقاویل فی وجوه‌التاویل. ۴ ج. 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، مهین‌دخت. ۱۳۹۲. «بررسی تطبیقی سیرالعباد سنایی غزنوی و رساله الغفران ابوالعلاء معری از دیدگاه فرجام‌شناسی». جستارهای ادبی. سال ۴۶. شماره ۱۸۳. صص ۶۰-۳۱.

کرین، 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 انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.

مرتین، هنری. ۱۳۸۰. **عهد جدید**. چاپ اول. تهران: اساطیر.
مشتاق مهر، رحمان. ۱۳۸۰. «کارکرد زیبایی شناختی اشارات قرآنی در شعر سلمان ساوجی». **نامه پارسی**. سال ۶. شماره ۲۱. صص ۱۲۸-۱۱۰.
معری، ابوالعلاء. ۱۳۵۷. **آمزش**. ترجمه عبدالمحمد آیتی. تهران: اشرفی.
معین، محمد. ۱۳۹۱. **فرهنگ فارسی**. ع.ج. 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.
- Poornamdari, 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 Haqqaq al-Tanzil and Ayoun al-Aqavoel fi Waah al-Balawil**, 4th c., Tehran: Sun.

- Savoji, Salman (2010), **General Poetry**, Correcting Abbas Ali Vafaei, 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'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 Explanation 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.