فصل‌نامهٔ علمی- پژوهشی عرفانیات در ادب فارسی
سال یازدهم، شماره ۴۳، تابستان ۱۳۹۹
صفحات ۴۰-۱۳

رهیافت بینامتنیت منظومهٔ جمشید و خورشید سلمان ساوَجی با نگاهی متفاوت به تاریخ‌گرایی عرفانی

ماندانا علیمی [۱]
سارا جاوید مظفری [۲]

چکیده

منظومهٔ *جمشید و خورشید* در میان عموم مردم و قاموس پژوهش‌های علمی، اثری ناشناخته و غریب است. بی‌شک این ناآگاهی تاریخی و ابهام‌برانگیز بر رهیافت بینامتنیت این منظومه، ما را مترصد این مقاله نمود. این مقاله با رویکردی تاریخی-عرفانی ضمن اشاره به روان‌شناسی فردی و اجتماعی آن عصر، نشانگر حلقه‌هایی از ادب وعرفان است که به کمک رهیافت بینامتنیت و چهارچوب نظری «تاریخ‌گرایی عرفانی» کوشیده است با نشانه‌های درون متنی و برون متنی -به خلاف باورهای عوام- عرفانی بودن منظومهٔ *جمشید و خورشید* را اثبات کند. مطابق دستاوردهای تحقیق، از این منظر می‌توان به اثبات فرضیهٔ عرفانی بودن متن *جمشید و خورشید* پرداخت: رمزگشایی مقاله از شالودهٔ بینامتنی اثر که پیوندی دیالکتیک و گفتگومدارانه دارد. با تحلیل این اثر می‌توان به ژرف‌ساخت این منظومهٔ صوفی‌گرایانهٔ قرن هشتم آگاه شد. این اثر در گفتگو با ساخت قالب فکری و فرهنگی قرن هشتم یعنی عرفان‌گرایی، آفریده شده است. این مقاله با رویکرد «تاریخ‌گرایی عرفانی» و رهیافت بینامتنیت با تکیه بر ژرف‌ساخت منظومهٔ *جمشید و خورشید* با توجه به عناصر آفرینش (ادبی- عرفانی) قرن هشتم، نوشته شده است. روش تحقیق در این پژوهش از نظر هدف با توجه به ماهیت آن، از پژوهش‌های نظری محسوب شده و بر پایهٔ مطالعات کتابخانه‌ای است و روش تحقیق در آن به شیوهٔ توصیفی- تحلیلی انجام گرفته است..

واژگان‌کلیدی: رهیافت، بینامتنیت، *جمشید و خورشید*، سلمان ساوجی، سمبولیسم عرفانی، تاریخ‌گرایی.

---

۱. استادیارگروه زبان وادبیات فارسی، واحد آزادشهر، دانشگاه آزاداسلامی، آزادشهر، ایران. (نویسندهٔ مسئول)
mandana_alimi@yahoo.com
۲. مربی گروه دروس عمومی، دانشگاه علوم پزشکی، آبادان، ایران. sara_javid_m@yahoo.com

تاریخ دریافت ۹۹/۲/۱
تاریخ پذیرش ۹۹/۹/۲۱

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

۱- مقدمه

سلمان ساوجی از شاعران بلندآوازه قرن هشتم است که بیش از نیمی از عمر خود را در دربار حاکمان مغول، بغداد و آذربایجان سپری کرد و همهٔ استعداد خود را بـه مـدت چهـل سال، صرف مدح این خاندان نمود. با وجود این، در اواخر عمـر از چشـم جلایریـان افتـاد و هرچه برای کسب موقعیّت قبلی خود تلاش کـرد سـودی نداشـت. نـاگزیر بـه زادگـاه خـود (ساوه) بازگشت. به نظر می‌رسد همـین انـزوا و خانـه‌نشـینی و نابینـایی کـه در اواخـر عمـر گریبان‌گیرش شد(هدایت،۱۳۵۳: ٦٤٤) در گرایش غیر رسمی او به تصوف، بی‌اثر نبوده است.

«از میان اثرهای وی، این منظومه به سبب زمان نگارش آن، که مصادف با اواخر عمـر او در روزگار گوشه‌نشینی است، از یک سو، و اهمیت وی در منظومه‌سـرایی ادب فارسـی بـه ویژه در قرن هشتم، از دیگرسو، اهمیت دارد. مسـأله‌ای کـه بـر اهمیـت بـازنگری در ایـن منظومه می‌افزاید، در ابتدا، انتقاد از نگاه نخبه‌گرایان به تاریخ ادبیات فارسی و توجه صـرف به قله‌های ادبی است؛ نکته‌ای که به تعبیر برخی، از آفات تحقیقات تاریخ ادبیـات‌نویسـی و حتی تحقیقات ادبی ماست.»(زرقانی،۱۳۸۸: ٦٨) و در مرحلهٔ دوم، خطا یـا تسـامحی اسـت که در پژوهش‌های ادبی در توصیف آن ذکـر گردیـده و غفلـت از عمـق و تـدبّری کـه در کشف و معرفی ژرف‌ساخت آن صورت گرفته است.(میرهاشمی،۱۳۹۰: ۹۱-۱٤۲)

۱-۱- اهداف و پرسش های پژوهش

بی‌شک نـاآگـاهی تـاریخی و ابهـام‌برانگیـز در رهیافـت بینامتنیـت منظومـهٔ جمشـید و خورشید، این نویسندگان را مترصد نگارش مقالهٔ حاضر نمـود. نیـز مـوارد ذیـل، از دیگـر اهداف نگارش این نوشتار قلمداد می‌شود:

الف)کمک به ترویج زبان و ادب فارسی از طریق شرح متون کهن ادبی. ب) بالا بردن میزان شناخت علاقه‌مندان به آثار کهن ادبی از طریق تـاریخ‌گرایـی عرفـانی. ج) کمـک بـه شناخت ادبیات عرفانی، با توجّه به ژرف‌ساخت این اثر که از جریان صوفی‌گری دوره‌هـای پیشین پیروی داشته است.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

پرسش اصلی و بنیادین نویسندگان این مقاله چنین است: برآیند بررسی رابطهٔ این اثر ادبی از سویی با آفریننده و از سوی دیگر با خواننده چیست ؟ و رمزگشایی از شالودهٔ بینامتنی این اثر ما را به چه نتیجه ای می‌رساند؟ آیا این اثر را می‌توان در زمرهٔ آثار عرفانی دانست؟

۱-۲- پیشینهٔ پژوهش

با وجود مطالب مذکور دربارهٔ *جمشید و خورشید* در کتاب‌هایی چون *تاریخ ادبیات ایران* از ذبیح الله صفا، *سخن و سخنوران* از بدیع الزمان فروزانفرو ... تاکنون به ندرت دربارهٔ این منظومه، مقاله‌ای مسأله‌بنیاد با رویکرد پژوهشی نگاشته شده است؛ البته دربارهٔ توجه به خود *جمشید و خورشید* چند مقالهٔ علمی-پژوهشی با عنوان «تحلیل عناصر داستانی منظومهٔ جمشید و خورشید»(ذوالفقاری و اصغری، ۱۳۸۸) و «تأثیر و تآثر سلمان ساوجی و حافظ شیرازی»(سازواری، ۱۳۸۹) و «جمشید در گذر از فردانیت»(شریفی و اظهری، ۱۳۹۱) یافت می‌شود. از میان مقاله‌ها، دو مقالهٔ ابتدایی تنها در توجه به اصل داستان، با مقالهٔ مورد نظر شباهت دارد و تفاوت محتوایی و روش‌شناختی این دو از عنوانشان نیز به طور کامل آشکار است؛ اما مقالهٔ سوم یعنی «جمشید در گذر از فردانیت» رویکرد تحلیل و نوع مسأله با پژوهش مورد نظر ما اختلاف بسیار دارد و از نظر دستاورد تحقیقی نیز هیچ شباهت و هم‌پوشانی با این مقاله ندارد. در مقالهٔ یاد شده به کمک روش یونگی در تفسیر کهن الگویی، به کیفیت سفر قهرمان از من به سوی تکامل فردیت با سایهٔ خویش، مواجه شده و با کمک آنیما (خورشید) به کمال خود دست یافته است.

۲- بحث اصلی

۲-۱- نگاهی به رویکرد تاریخ‌گرای عرفانی

گوهرین در تعریف عرفان و معرفت می‌نویسد: آن ادراک چیزی است با تفکر و تدبر در اثر آن، و آن از علم، خاص‌تر است، زیرا متعدی به مفعول نمی‌شود و این تعبیر غلط است که: «فلان یعلم الله، برخلاف این جمله که: فلان یعرف الله، چون معرفت خداوند به

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

واسطهٔ تدبر در آیاتش می‌باشد نه درک ذاتش؛ همچنین صحیح است گفته شود: الله یعلم کذا و صحیح نیست گفته شود: الله یعرف کذا؛ چون معرفت در علم محدودی که با تفکر حاصل می‌شود به کار می‌رود.(گوهرین،۱۳۸۸ :۱٤۷)

عبدالرزاق کاشانی در شرحش می‌نویسد: «معرفت ادراک حقیقت چیزی به ذات و صفاتش می‌باشد آن طور که هست نه به صورت زایدی مانند آن، برخلاف علم که ادراک چیزی است به صورت زایدی در ذات مدرک. پس معرفت اتحاد عارف به معروف است به اینکه یکی هستند یا اینکه ذات معروف در عارف است. پس چیزی را نمی‌شناسی مگر به آنچه در تو است از او، یا به آنچه در او است از تو، پس معرفت چشیدن است و علم حجاب است.(کاشانی،۱۸۹:۱۳۷٦)

به نظر می‌رسد معنای هر یک از این دو لفظ (علم و معرفت) بستگی به نحوهٔ کاربرد آنها داشته باشد؛ یعنی هیچ یک از معنای لغوی و اصطلاحی، معانی این دو را به مورد خاصی محدود نمی‌کند. هم لفظ علم در شناخت جزئیات به کار می‌رود و هم لفظ معرفت در امور شخصی و نیز لفظ علم هم در علم حصولی استفاده می‌شود و هم در علم حضوری و شهودی، مانند آیات قرآنی که علم خداوند را به موجودات بیان می‌کند: «و یعلم ما فی السماوات و ما فی الارض»

لفظ معرفت نیز چنین است. از این جهت مرحوم خواجه نصیر طوسی معرفت را به معنای شناخت گرفته که برای آن مراتب بسیاری است و نهایت معرفت خدا را معرفت حضوری به حق تعالی دانسته که عارف در آن مرحله منتفی می‌شود؛ مانند کسی که با آتش، سوخته و ناچیز گردد.(نصر،۱۳۸۲ :۱۷٦) و در آیاتی از قرآن کریم نیز کلمهٔ معرفت در معرفت حصولی به کار رفته است.

«این مقاله با رویکرد «تاریخ‌گرایی عرفانی»و رهیافت بینامتنیت با تکیه بر ژرف‌ساخت منظومهٔ *جمشید و خورشید* و روشنی جایگاه آن در عناصر آفرینش ادبی- عرفانی قرن هشتم نوشته شده است. «بر این مبنا، در سایهٔ آگاهی از زمینه و اوضاع تاریخ ادبیات است

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

که سبب تولید متن ادبی، معنادار می‌گردد»(ایگلتون، ۱۳۸۳: ۲۲) و همچنین می‌توان از روابط بینامتنی متون عرفانی- ادبی نیز با مسائل فرهنگی پرده برداشت.

به دنبال نگرش ضد تاریخی فرمالیست‌ها و ساختارگرایان، برخی با کنار گذاشتن دیدگاه‌های انسان‌گرا در تحلیل عینی و پیامدهای خطی روابط علّی و در نظر گرفتن پرستش «نقش روح زمانه در آفرینش ادبی» به ارزیابی‌های متعدد از متون ادبی- عرفانی دست زده‌اند که می‌توان از این رویکرد با عنوان «تاریخ‌گرایی نمادین عرفانی» نام برد.(کلیگز، ۱۳۸۸: ۱٦۸) نظریهٔ «تاریخ گرایی نمادین عرفانی» که از نوشته‌های *کلیفورد گیرتز* ریشه می‌گیرد، بر آن است که اثر (ادبی– عرفانی) برآمده از فرهنگی خاص با زمینه‌های فرهنگی و نظامی از نشانه‌ها یا رمزهای عرفانی در آن بافت را مورد بررسی قرار دهد. توجه وی که خلاف رویکرد ساختارگرایی *لویی– استراوس* که به دنبال پیدا کردن عناصر جهان‌شمول عرفانی بود، تنها معطوف به گفتارها (پارول‌ها) و اجزای درون نظام دلالتی عرفانی بود.(همان: ۱٦۹)

پس از او نظریه‌پردازانی چون لویی *آلتوستر*[1]، *میخاییل باختین*[2] *و میشل فوکو*[3] به آن پرداختند. به عقیدهٔ این پیش فرض، رفتار و کنش هر فرد، برآمده از زمینه‌های فرهنگی- عرفانی متعلق به به این نظریه است. به این معنا که از یک سو «هویت فردی را عوامل (فرهنگی- عرفانی) روی می‌دهد و معنا و مفهوم می‌بخشد...»(همان، ۱۷۰) و از سوی دیگر «افکار و ایده‌های انسان‌ها، تحت تأثیر اوضاع و احوال عرفانی قرار دارند که آنان را در برگرفته است.»(براون و بوریکو، ۱۳۸۵: ۱۵۷)

«در تاریخ‌گرایی عرفانی، اشکال عددی به ویژه نوع ادبی دراماتیک، استعاراتی اساسی از کل جامعه به شمار می‌آید.»(پین، ۱۳۸٦: ۲۱٤) «این معنا، دیگر متن هنری و ادبی رویدادهای منفرد و انضمامی نیستند که در ساختاری به هم پیوسته و چرخهٔ تکاملی شکل می‌گیرد. در واقع، تاریخ‌گرایی عرفانی به دنبال دست‌یابی یا ترسیم« بوطیقای فرهنگی– عرفانی» است.»(کلیگز، ۱۳۸۸: ۱٦۹)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

با توجه به نظریه‌های ذکر شده در این دیدگاه، وظیفهٔ منتقد ادبی، پیدا کردن متونی است که به حاشیه رفته یا مغفول مانده‌اند و دیدگاه دقیق و بینامتنی به متـونی اسـت کـه در دورهٔ تاریخی خاص به وجود آمده‌اند.(نجومیان، ۱۳۸٤: ۹٦) «طبیعی است از این منظر، نمی‌تـوان متون ادبی را بدون زنجیره یا شبکهٔ آثار ادبی ایـن دورهٔ خـاص و بـدون توجـه بـه اصـول زیباشناختی و نوع ادبی-عرفانی مسلط آن دوره، تحلیل و تفسیر کـرد؛ چنـان‌کـه تـودورف، مطالعهٔ آثار ادبی را در ساختار یک مجموعهٔ نظام‌مند، ممکن می‌دانسـت.»(تـودورف، ۱۳۸۰: ۱۵۲) از آنجا که تاریخ ادبی باید مبتنی بر تاریخ فرهنگـی هـر دوره باشـد و متـون ادبـی و معنای آن در بافت اجتماعی و فرهنگی آن قابل درک است،(فتوحی، ۱۳۸۷: ٤۱) می‌توان به دنبال اثبات یا رد این فرضیه بود که اساساً منظومـهٔ جمشـید *و خورشـید* را بایسـت برآینـد گفتمان مسلط سدهٔ هفتم و هشتم هجری یا در امتداد آن یعنی گفتمان عرفانی، تعبیـر کـرد؛ به این منظور ابزارهایی مانند، نگرشی دوباره در روح ادبی حکام زمانه و نگاه منظومـه‌واری که رویکرد تاریخ‌گرایی عرفانی را به ما ارائه می‌دهد، همچنین بهره‌گیری از روابـط بینـامتنی ناشی از تأثیر و تأثر متون ادبی از یکدیگر، در ساختاری کلی و بـه هـم پیوسـته، مـی‌توانـد رهگشا و راهبردی باشند.

۲-۲- سبک سرایش *جمشید و خورشید* و زمینه‌های تاریخی و فرهنگی مؤثر در عرفان

نام «جمشید» و «خورشید» بـه عنـوان «عـرائس شـعر» یـا «عاشـق و معشـوق» در آثـار قدیمی‌تری چون *دیوان* منوچهری و *مرزبان نامه* آمده است. نخستین بار سلمان ساوجی، در سال ۷٦۳ هـ ق. منظومه‌ای به این نام سروده است.(حداد عـادل، ۱۳۷۵: ٦۷٦) یوسـف‌نـژاد، قالب شعری *جمشید و خورشید* را « غزل- مثنوی» نامیـده اسـت کـه بـه نظـر نـام‌گـذاری تسامحی و ناگزیری از منظومهٔ *جمشید و خورشید* به شمار می‌آید؛ در صـورتی کـه از ایـن منظومهٔ ۳۱۱٤ بیتی، در حدود ۲۵۵۷ بیت در قالب مثنوی بر وزن «مفاعیلن، مفاعیلن، فعولن (مفاعیل)» و بقیه در قالب‌های دیگر حتی در وزن‌های متفاوتی از وزن اصلی منظومه شـامل

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

چهل غزل، هفده رباعی و هجده قطعه است. با وجود این، قبل از ورود به تحلیل منظومهٔ *جمشید و خورشید* اول باید به چند مسألهٔ مهم توجه نمود.

الف) زمینه و بستر فکری قرن هشتم که از چند جهت به گفتمان عرفانی، ختم می‌شود. نخست: رشد روزافزون گرایش به اندیشه‌های صوفیانه و جریان‌سازی پیروان مکتب ابن عربی در شرح اندیشه‌های او، چنان‌که برخی آن را عنصری مرکزی و دگرگون کننده در نظام معرفت‌شناسی جهان شرق دانسته‌اند؛ (نصر، ۱۳۸۲: ۱۵۱– ۱۵۲) و مطلب دوم: اقبال شعر فارسی به درون‌گرایی عرفانی؛ سوم: حاکمیت تفکر صوفیانه و عرفانی و قدرت گرفتن صوفیان در دربار و حتی رشد گرایش صوفی‌گری در میان حکام و سلاطین در کنار توجه سطوح مختلف مردم به صوفیان است.(بیانی،۱۳۷۱،ج۲: ٦٥٨–٦٥٩؛ حلبی،١٣٥٤: ۲۳۵ و حقیقت،۱۳۷۲: ١٤٠)؛ از این رو، سلمان ساوجی یکی از شاعران قرن هشتم است و از آنجا که وی از نظر زمان حیات هم‌ردهٔ شاعرانی چون حافظ، خواجوی کرمانی و... است می‌توان وی را متمایل به گفتمان صوفیانه به شمار آورد.

ب) آثار ادبی قرن هشتم محصول زمانی است که پیامدهای وحشتناک سلطهٔ مغول و ظلم و تعدی آنها، هم‌چنان در ناخودآگاه جمعی ملت ایران سایه افکنده بود و با وجود فروپاشی امپراتوری مغول در ایران با مرگ آخرین حاکم ایلخانی، ابوسعید بهادر(٧٣٦هـق.) سراسر قلمرو ایران به تاخت‌وتاز و جاه‌طلبی حکام ترک در آمده بود.(میر باقری فرد و دیگران، ۱۳۸۹: ۱۸۳ و صفا، ١٣٦٩، ج۲: ۳)

روی آوردن به تصوف، به جد حاصل جبر چنین اوضاعی بود؛ نکته‌ای که محققان غربی نیز بدان اشاره نموده و خلق منظومه‌های طویل عرفانی و توجه چشمگیر به تصوف را مبیّن فرار از واقعیت‌های دنیای وحشتناک آن روزگار می‌دانستند.(ریپکا، ۱۳۸۱: ۳۵۰–۳۵۷)

ج) از نگاهی دیگر، هم‌زمان با یأس عمومی و هراس ناشی از ناامنی و روحیهٔ انزواطلبانه، ضرورت تقویت هویت ملی و بازسازی روحیهٔ حماسی، بیش از پیش نمایان بود؛ بنابراین *جمشید و خورشید* در پیوندهای بینامتنی آشکار با قهرمان‌پردازی‌های فردوسی

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

نیز سروده شده‌است؛ درست همانند روش نظامی که از این منظر یعنی تلفیق عشق و عرفان با روایت و حماسه، پیشگام سلمان ساوجی و مقتدای او به شمار می‌آید.

د) چیرگی رویکرد روایی، رمانتیک و تلفیق آن با شبکه‌ای از نمادواژه‌های عرفانی در منظومه، بیانگر کوششی است که سلمان برای ایجاد سبک شخصی در میان هم‌عصران از یک‌سو و ایجاد جذابیت و مقبولیت عمومی از دیگرسو، به کار گرفته‌است؛ به بیان دیگر، مطابق نظریهٔ «اضطراب تأثیر» هرولد بلوم، «بر اساس این نظریه آثار تازه همواره نوعی مکانیسم دفاعی در مقابل یک اضطراب عمیق یعنی (اضطراب تأثیر) از نویسندگان بزرگ پیشین که حکم پدر را دارند تلقی می‌گردد. بر اساس این نظریه، نویسندگان پسین و دیر آمده به بدخوانی نویسندهٔ پیشین یعنی پدر می‌پردازد» و این چنین آثار تازه در پی آثار گذشته و با بدخوانی آنها خلق می‌شوند. این شیوهٔ او را باید نشانه‌ای از بدخوانشی و هراس از قرار گرفتن در تحت لوای شاعران پیشین و هم‌عصر، در نتیجهٔ تمایل به ایجاد سبکی شخصی تفسیر کرد؛ بنابراین تلفیق خصایص سبکی و زبانی اشعار غنایی را با روح روایی حماسه و آموزه‌های اخلاقی و معرفتی عرفانی، می‌توان تلفیقی نمادین از عرفان در کنار ادبیات غنایی به شمار آورد.(شمیسا، ۱۳۷۹: ۲٤۰) با وجود خصایص مذکور، واکاوی رمزگان و نشانه‌های موجود در این منظومه، به خوبی می‌تواند، موقعیت آن را در گرایش گفتمان صوفیان زمانه نشان دهد.

۲-۳- خلاصهٔ داستان *جمشید و خورشید*

جمشید فرزند شاپور، در سرزمین چین، شبی در «خواب» قصری با گل‌های زیبا می‌بیند که از بالای آن کاخ مجلل، دلبری به مانند ماه شب چهارده نورافشانی می‌کند. این خیال و خواب و رؤیا، جمشید را به کمند عشق گرفتار می‌کند. وقتی ماجرا را با مشاور خود، مهراب در میان می‌گذارد، او نشانهٔ یاد شده را تنها با نشانه‌های دختر قیصر روم، منطبق می‌بیند و شاهزاده را به سوی او راهنمایی می‌کند. از سرزمین چین به روم، دو مسیر وجود دارد؛ یکی آسان اما طولانی و دیگری نزدیک، ولی پر پیچ و خم و خطرناک. شاهزادهٔ جوان

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

راه سخت را انتخاب می‌کند. در راه به سرزمین «پریان» می‌رسد. ملکهٔ پریان که «شکوه» پادشاهی را در وجود جمشید می‌بیند، دلباختهٔ او می‌شود و سه تار موی خویش را به او می‌دهد تا هنگام مشکلات با آتش زدن آنها به او یاری برساند. آن‌گاه جمشید در راه با مشکلات زیادی از جمله: «دیو» و اژدها، توفانی شدن دریا و جدایی مهراب و شاهزاده مواجه می‌شود؛ تنها با کمک تار موی پری از ملکهٔ پریان، نجات شاهزاده، میسر می‌گردد.

پس از رسیدن به شهر روم، ابتدا جمشید در لباس مبدّل، به شکل بازرگان، خود را با خورشید روبه‌رو می‌کند و هر روز گوهرهای فراوان نثار او می‌کند. با ایجاد علاقه بین آن دو، بساط خواستگاری جمشید مهیا می‌شود؛ اما خانوادهٔ خورشید، شأن خانوادگی خود را با جمشید برابر نمی‌دانند؛ بنابراین به ازدواج آنها راضی نمی‌شوند. مادر که مقاومت خورشید را می‌بیند، دستور می‌دهد دخترش را در قلعه‌ای محصور کوه‌ها، قرار دهند تا فکر جمشید را از سرش بیرون کند.

جمشید به مانند مجنون از فرط عشق، با وحوش، مأنوس می‌شود؛ از سوی دیگر، مهراب نزد مادر خورشید می‌رود و از ماهیت نژادی جمشید، پرده برمی‌دارد. مادر دلش آرام می‌گیرد. در این هنگام «شادی شاه» پسر شاه سرزمین «شام» که قبلاً خورشید را به نام او نشان کرده بودند، به خواستگاری خورشید می‌آید و کشمکش درونی و بیرونی جمشید بیشتر شده و دلهره جمشید روز به روز بیشتر می‌گردد.

هر دو رقیب، قرار می‌گذارند تا در میدان چوگان‌بازی، هنرنمایی کنند. اما روز مسابقه، شیری به پدر خورشید حمله‌ور می‌شود. جمشید با دلیری، پدر را نجات می‌دهد و شیر را از بین می‌برد. خانوادهٔ خورشید به خواستگاری شادی شاه جواب منفی می‌دهند. با جواب منفی قیصر، شادی شاه جهت حمله به قیصر، لشکری بزرگ فراهم می‌کند. جمشید به پشتیبانی لشکر روم، پیش‌دستی می‌کند و مانع فتنهٔ شادی‌شاه می‌شود. پس از بازگشت پیروزمندانه، با خورشید ازدواج می‌کند و عازم وطن خود «چین» می‌شود تا زندگی جدید خویش را بنا نهد.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

۲-٤- پیوند بینامتنی منظومهٔ *جمشید و خورشید* با متون برجستهٔ عرفانی

معانی نمادین را در *جمشید و خورشید* بایست در بافت فکر اجتماعی عصر سراینده و پیوندهای بینامتنی جست‌وجو کرد؛ عصری که بیش از حد، متصل به بافت عرفانی و مبتنی بر معرفت صوفیانه بنا شده است. روشن است برای اثبات چنین ادعایی، رمزگشایی نمادواژه‌ها در سازه‌های منظومه، بر اساس وجوه سه‌گانهٔ تشخیص سبک‌شناختی یعنی پایداری (تداوم و تکرار)، هنجارگریزی و در نهایت، نقش‌مندی یا تأثیرگذاری بر کلیت متن و خواننده ارزشمند است.(فتوحی، ۱۳۹۱: ۲۱۰)

باید خاطر نشان کرد که آمیختگی رویکرد رومانیستی سراینده با بافت عارفانهٔ حاکم بر جامعه، گرایش منظومه، اتحاد وجه نمادین و به قول *یاکوبسن*، برجستگی قطب در مقابل قطب مجازی اثر را نشان می‌دهد؛ (یاکوبسن، ۱۳۸٦: ٤۱) بنابراین از این منظر نیز ژرف‌ساخت منظومهٔ *جمشید و خورشید* را باید متشکل از زنجیرهٔ نمادواژه‌هایی در نظر گرفت که با در هم تنیدن اصول رمانتیسم و سمبولیسم و در قالب منظومه‌ای روایی، عرضه شده است؛ چرا که مطابق این اصل روان‌شناختی، به نظر هرولد بلوم[٤]، بینامتنیتِ هارولد بلوم _که یک منتقد برجسته و روانشناس آمریکایی بود_ ارتباطی است که وی برای اولین بار بین بینامتنیت و روان‌شناسی قائل شد؛ اگرچه تجربهٔ مطالعات روان‌شناختی در متن، از جانب افرادی مثل شارل مورون[٥] نیز بیان شده و حتی بحث‌هایی مثل اسطورهٔ شخصی و تشویش‌های تکرارشونده نزد مؤلفان، بی‌سابقه نیست اما دورهٔ ساختارگرایی آن‌قدر قوی است که به نوعی همه را وادار به تبعیت از متن می‌کند و متن به عنوان کانون مطالعات در نظر گرفته می‌شود. در هر سنت ادبی کشاکشی پیچیده و جذاب بین نویسندگان و شاعران توانا برای حفظ هویت خود با نویسندگان و شاعران پیشین وجود دارد تا تأثیرشان به چالش کشیده شود.(نوریس، ۱۳۸۵: ۱۸٤)

رویکرد سلمان ساوجی در این اثر به دلیل بهره‌گیری پنهان از نمادهای عرفانی، بیشتر مبتنی بر تلفیق نگرش مقاومتی–رقابتی با تقلید است؛ یعنی با جریان منظومه‌سرایی پس از

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

خمسهٔ نظامی حرکت می‌کند.(فروزانفر، ۱۳۸۳: ٤٧٨) در واقع، منظومهٔ *جمشید و خورشید* را باید از جمله متون تمثیلی-رمزی چون داستان‌های شیخ اشراق، یا تلاش سنایی برای بیان دریافت‌های عرفانی به شمار آورد؛ عمل ساوجی در سرایش این اثر، بیان عقیده یا یک موضوع نه از طریق بیان مستقیم، بلکه در لباس و هیأت یک حکایت ساختگی است که با موضوع و فکر اصلی از طریق قیاس قابل مقایسه و تطبیق باشد.(پورنامداریان،١٣٦٧: ١١٦)

نشانه‌های درون متنی اثر، در کنار بافت فرهنگی عصر آفرینش آن، همگی بر تمثیلی و رمزآلود بودن آن اشاره دارد؛ بنابراین در پیوندی بینامتنی، سلمان ساوجی غالباً از چند متن نمادین، بیش از دیگر متن‌ها بهره گرفته است. ابتدا، به شاهنامه از جنبهٔ قهرمان‌پردازی و توصیف جمشید و نمایشگر میدان جنگ و رزم‌آوری نظر داشته‌است و هم از جنبهٔ ایجاد فضای پر ابهام و راز آلود، به ویژه نقش نمادین «پر سیمرغ» که در داستان، جای خود را به سه تار موی پری می‌دهد؛ دوم، داستان شیخ صنعان که از نمادین‌ترین داستان‌های *منطق الطیر* است و سلمان در داستان‌پردازی خویش، به ویژه حرکت نمادین جمشید به شهر روم برای ملاقات و ازدواج با دختر پادشاه روم یعنی خورشید و حرکت شیخ صنعان به سوی روم و دیدار و ازدواج با دختر ترسا، نظر داشته است. سوم، مثنوی مولانا که به نظر می‌رسد بین برخی تعاملات سلوکی در داستان *جمشید و خورشید* چون حرکت نمادین از چین به سوی روم، با مفاهیم نمادین روم و چین، پیوندی نزدیک دارد. چهارم، مشابهت مضمونی با سیر *العباد الی المعاد* سنایی غزنوی در بازنمایی سیر انفسی. پنجم، تأثیرپذیری از شگرد نظامی در داستان‌هایی چون *خسرو و شیرین* و *لیلی و مجنون* که از لحاظ ظاهری و کنش قهرمانان به *جمشید و خورشید* شباهت دارد.(نظامی، ١٣٧٦: ١٢٨)

با وجود همهٔ این عناصر بینامتنی، آنچه در این میان اهمیت محوری دارد، بهره‌گیری تؤام سلمان ساوجی از کهن‌الگوها و ظرفیت‌های نمادواژه‌های عرفانی و درج آن در ساختار روایی منظومه است. به نوعی مبارزه، با نفسِ رسیدن به خودشناسی و حقیقت است که اساس فلسفهٔ عرفانی به شمار می‌آید.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

۲-۵- نمادهای عرفانی در منظومهٔ *جمشید و خورشید*

۲-۵-۱- چین و روم

از خصایص زبان عرفانی ایرانی، نگرش نمادین به شرق و غرب و به پیروی آن، تفسیر و نمادین از کشورهای چین و روم است، که در گذشته به دلایل اقتصادی یا فرهنگی و علمی، مرکزیت داشته‌اند.(معین، ۱۳۳۸: ۱۱۰) چین و روم، حاشیه به شمار می‌رفت؛ بنابراین چین و روم در نگاه ایرانیان قدیم به ویژه متون ادبی رمزی از دورترین مکان‌ها بود. با این اوصاف، نشانه‌شناسی این دو کشور در ادبیات کلاسیک فارسی از جایگاه رمز آمیز آنها در تاریخ ادبیات ایران حکایت می‌کند؛ چنان‌که در اشعار فردوسی، خاقانی، نظامی، حافظ و مولانا تعابیری واقعی و گاه مجازی و رمزی در کشورهایی چون چین، هند و روم وجود دارد.

چین، رمز عالم صورت و ماده: به عبارتی دیگر ماده اولی(هیولای اولی) همان موجودی است که در ذات خود واجد هیچ فعلیتی نیست و به همین دلیل استعداد همه چیز در او هست؛ به این معنی که استعداد همه چیز در او هست این است که در ذات او ابا و امتناع از هیچ صورت و حالت نیست؛ یعنی می‌تواند به هر چیزی تبدیل گردد. (طباطبایی،۱۳۸۵، فصل شش:۳٤٥)چینیان رمز عالمان ظاهرند که دل خود را با علوم ومحفوظات نقش زده‌اند و رومیان نماد اصحاب و کشف و شهودند.(زمانی ،۱۳۸۵ :جلد ۹۹٤/۱)

من همی در هندِ معنی، راست هم‌چون آدمم
وین خران در چینِ صورت، کوژ چون مردم‌گیا
(خاقانی، ۱۳٦۸: ۱۸)

شنیدم که مانی به صورتگری — ز ری سوی چین شد به پیغمبری
ازو چینیان چون خبر یافتند — بر آن راه پیشینه بشتافتند
(نظامی، ۱۳۷۸: ٤۰٤)

چینیان گفتند: «ما نقاش‌تر» — رومیان گفتند: «ما را کرّ و فر»
گفت سلطان: «امتحان خواهم درین — کز شماها کیست در دعوی گزین»؟

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

اهل چین و روم چون حاضر شدند رومیان در علم واقف‌تر شدند
(مولانا، ۱۳۷۹: ۱٦۰)

۲-٤-۲- انتخاب اسامی قهرمانان

از نشانه‌های قابل تأمل در خوانش عرفانی این منظومه، شخصیت‌های اصلی داستان یعنی جمشید، خورشید و مهراب هستند که داستان بر مدار کنش آنها می‌چرخد.

ریشه‌شناختی واژهٔ جمشید دلایلی برای پیوند نمادین آن واژه با خورشید دارد. انتخاب نام جمشید به معنای روشن، صفت خور یا خورشید بسیار معنادار و تمثیلی است و انتساب خورشید به دلیل اینکه در آغاز، رب نوع خورشید بوده است،(یاحقی، ۱۳۷۵: ۱٦۵) باعث شد که در بسیاری از کتاب‌های قدیمی مانند *مجمل التواریخ*، بلعمی، او را با روشنایی خورشید مرتبط بدانند؛ البته سلمان ساوجی نیز در *جمشید و خورشید* ایهام‌وار سخن رانده است.

چه مه در منزلی بنشست جمشید که می‌دید از شکافی عکس خورشید
(ساوجی، ۱۳۷٦: ۱۵۱۲)

شب تاریک، روشن کرد خورشید یکایک بر کتایون حال جمشید
(ساوجی،۱۳۷٦ : ۱۵۳٦)

در آیین‌ها ارتباط معنایی نزدیکی میان جمشید و خورشید است. قدما عقیده داشتند، جمشید نمادی از «خورشید پرست» است.(جامی، ۱۳۷۹: ۲۰) در ادبیات نیز جم را صفت «دارای نگاه خورشید» توصیف کرده‌اند و «شید» در جمشید به عنوان لقب ثابت به معنی درخشان است که پیوستگی وی را با «خورشید» می‌رساند؛ همچنین در فرهنگ یونانی، واژهٔ «هلن» به معنای خورشید و «هلیون» دوستان خورشید است که با میترائیسم قرابت دارد.(شریفی،۱۳۹۱ ،شماره۱ :۸)

در *اوپانیاشاد*، یکی از سه رسالهٔ فلسفی – دینی هند، نور آفتاب مظهر خداوند و در *اوستا* نیز، همپایهٔ اورمزد و شریک او در فرمانروایی است؛ «یک جا کالبد اهورامزدا همانند خورشید تصور گردیده و جای دیگر، خورشید چشم اهورامزدا دانسته شده است.»(یاحقی،

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

۱۳۷۵: ۱۸۵) با این اوصاف، باید تناسبی آشکار و همگون بین مفهوم خورشید در اساطیر و عرفان ایرانی-اسلامی قائل شد؛ همان‌گونه که خورشید غالباً با اهورامزدا نسبتی آشکار دارد، در ادبیات عرفانی نیز غالباً خورشید با نماد یا پرتوی از جمال کمال خدا نمودار می‌گردد.(کاشانی، ۱۳۷٦: ۱٤۷)

شیخ محمود شبستری در مقام تمثیل، خورشید را همچون خداوند می‌شمارد؛ همان‌گونه که «در آثار مولانا، گاه اشاره به آفتاب مطلق هستی و ذات اقدس الهی است و گاه جلوهٔ خاص او در شمس‌الدین تبریزی است و نیز اغلب اشاره به مقام انسان کامل و مثال کلی انسان است که باطن مولانا و حقیقت ذات همهٔ آدمیان است و همان روح و نفس الهی... .» (دهباشی، ۱۳۸۲: ۱۸۰)

با توجه به مطالب یاد شده و ارتباط تنگاتنگ جمشید با خورشید از رهگذر نگرش اساطیری و عرفانی و پیوستگی این دو نمادواژه با نمادواژه‌های مکانی چون چین و روم، بی‌گمان بایست حرکت جمشید را از چین به سمت خورشید در روم، حرکتی در مسیر «شدن» از خود به سمت خویشتن خویش، تلقی کرد که می‌توان از آن به عنوان سیر انفسی یاد کرد؛

مه خورشیدرو، یعنی که جمشید　　چو چشم انداخت بر خرگاه خورشید
(ساوجی، ۱۳۷۵: ۱۰۹۹)

ملک جمشید چون خورشید تابان　　همی آمد ز گرد ره شتابان
(ساوجی،۱۳۷۵: ۹۷۵)

سلمان ساوجی نیز با باورمندی به این قاعدهٔ سلوکی که برای رسیدن به معشوق آرمانی(خورشید) و مقام وحدت(کمال خویشتن)، باید از گریوه‌های دشوار و پر رمز و راز گذشت، جمشید را به عنوان سالکی در بستری ریاضت‌گونه جبر و اختیار به تصویر می‌کشد که برای رسیدن به معشوق یا مقصود از کوهی صعب‌العبور بگذرد تا به جایگاه خورشید در دژی مستحکم برسد. خورشید که در اساطیر ایرانی، رمز «جاودانگی» و «زایش دوباره» است، در ادبیات ایران همواره با کوه البرز تقارن دارد.(زمردی، ۱۳۸۵: ۵۵)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

از اسامی نمادین دیگر که حلقهٔ میانی دو قطب داستانی یعنی جمشید و خورشید است، «مهراب» مشاور جمشید است، نامی که بی‌ارتباط با آیین میترائیسم نیست.

در فرهنگ ایران باستان، مهر که پروردگار روشنایی و فروغ بوده است با ظهور یکتاپرستی زرتشتی، از مرتبهٔ الهی به فرشتگی تنزّل یافت که پیش‌تر واسطهٔ فروغ ازلی بین آفریدگار و آفریدگان محسوب می‌شد، به سبب همین همراهی با نور بود که در معنی خورشید به کار گرفته می‌شد.(یاحقی، ۱۳۷۵: ٤٠٤-٤٠٥) جالب توجه است که ساوجی با انتخاب نام مهراب به عنوان مشاور(حلقهٔ واسط)، آگاهانه یا ناآگاهانه به این نماد اشاره نموده است و مهر در آیین زرتشتی، تمثیل نوری است که خود منشعب از نورالانوار و پیوند میان جمشید و خورشید است.

بدو گفتا که من مهراب چینم شهنشه را غلام کمترینم
(ساوجی، ۱۳۷۵: ۱۰۵۵)

۲-۵-۳ - آب

آب به عنوان نقش حیاتی در زندگی انسان‌هاست و مظهری رمزآمیز دارد و سبب بی‌آلایشی و پاکی و تقدس و حیات‌بخشی است و می‌توان آن را نماد زایش و تولد دوباره دانست. یونگ نیز آب را نمادی بر چرخهٔ باروری، تولد و رستاخیز می‌دانست و معتقد بود رودخانه و دریا به سبب انبوهی آب، نمادی برای معنویت نامتناهی و تولد دوباره است.(یونگ، ۱۳۷۳: ۲٤۹)

در ادبیات حماسی نیز «آب» معنای زیادی دارد مانند: به آب انداختن فریدون، یا به آب افکندن حضرت موسی(ع) به رود نیل و عبور کیخسرو از رود و غرق شدن افراسیاب؛ همه گواه رمزناکی آب است.(قبادی، ۱۳۸٦: ۲٦٤)

چهل روز اندر آن دریا بماندند فراوان نام یزدان را بخواندند
(ساوجی، ۱۳۷۵: ۸٤۷)

به یک ساعت ز دریا بر گذشتند تو گفتی آب دریا درنوشتند
(ساوجی،۱۳۷۵ ۹۳۰)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

۲-۵-٤ - سفر

در داستان‌های بزمی، اولین قدم عاشق برای وصال محبوب سفر کردن است که معمولاً کسی یا کسانی او را در خطرات همراهی می‌کنند. کریستوفر ووگلر[٦] معتقد بود : «سفر قهرمان، الگویی جهانی است که در هر فرهنگ و هر زمانی اتفاق می‌افتد؛ این الگو تنوع نامحدود دارد و با وجود این، فرم بنیادین آن، همواره ثابت است. سفر قهرمان، مجموعه عناصری است که با استحکامی حیرت‌انگیز که پیوسته از درون ذهن بشر می‌تراود؛ با جزئیاتی در هر فرهنگ؛ اما در اساس، مشابه و یکسان.»(ووگلر، ۱۳۸۷: ۳٦) سیر در آفاق، غالباً در حماسه و متون روایی غیر عرفانی دیده می‌شود ولی سیر در انفس در متون عرفانی دیده می‌شود. در سفرهایی که جمشید داشته است اگر دریایی باشد، در طوفان و غرق شدن کشتی معمولاً عاشق زنده می‌ماند و به کمک تخته پاره‌ای خود را به ساحل می‌رساند. در سفرهای غیر دریایی، مواجهه با دیو و اژدها، گم کردن راه، گذشتن از مهلکه روی می‌دهد. در بخشی از داستان، معمولاً عاشق با پیری، بازرگانی و ... ملاقات می‌کند و در اثر این ملاقات مسیر وی عوض می‌شود و داستان که تاکنون جنبهٔ غنایی داشت، جنبهٔ عیاری و ماجراجویی یا عرفانی پیدا می‌کند.

نهاد آنگه ملک ساز ره آغاز به یک مَه کرد ساز رفتنش ساز
(ساوجی، ۱۳۷۵: ۵۷۱)

بسی شد هودج و کوس و علم راست هیونان را به هودج‌ها بیاراست
(ساوجی،۱۳۷۵ : ۵۸۳)

این چرخه را در مثنوی *سیر العباد* نیز می‌توان یافت. در *سیر العباد*، این چرخه، مبدأ انسان، مفهوم زندگی خاکی و مقصد او را توصیف می‌کند و فرآیند چیرگی انسان را بر نفس، شامل می‌شود.(پروین، ۱۳۷۸: ٤۷۰) این نوع حرکت آگاهانه و رو به کمال، تنها بن‌مایهٔ اصلی داستان *منطق الطیر* را شکل می‌دهد و سنت رایج مثنوی‌سرایی و منظومه‌های عرفانی در ایران نیز است.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

۲-۵-۵- پیر و یاریگر

پیر از ریشهٔ اوستایی به معنای سالخورده و در اصطلاح عرفان و تصوف به معنای رهبر و هادی و مراد است که در سیر سلوک و سفر باطنی سالک نقش راهنما و بلد راه را دارد که اتصال به او و پیروی مطلق از او از ضروریات عروج عرفانی است.(گوهرین ،۱۳۸۸ :۱۵٤)

یکی از نمادهای همیشگی در رؤیاها یا اسطوره‌ها و داستان‌ها، «استاد یا پیر» است که معمولاً شخصیتی مثبت و در نقش حامی و مربی قهرمان ظاهر می‌گردد و معرف متعالی‌ترین آرمان‌های قهرمان است.(ووگلر، ۱۳۸۷: ۷۱- ۷۲)

در واقع، آن جنبهٔ خداگونگی و وجدانی وجود قهرمان است که با روشن کردن مسیر ترقی و تعالی، مقدمات رستگاری را برای قهرمان مهیا می‌سازد. البته باید گفت: «مهراب» هم به عنوان دانای پیر و مشاور می‌کوشد با روشن کردن مسیر حرکت جمشید و خطرهای آن، او را در رسیدن به وصال خورشید هدایت کند.

به نزد بحر، دیری دید مینا کشیشی پیر چون کیوان در آنجا
(ساوجی، ۱۳۷۵: ۸۲٤).

دگر پرسید کای پیر خردمند مرا اندر تجارت ده یکی پند
(ساوجی،۱۳۷۵: ۸۳۰).

ملک را گفت مهراب: «ای خداوند اگر خواهی بقای جان فرزند
بباید ساختن تدبیر راهش که دارد ایزد از هر بد نگاهش
(ساوجی،۱۳۷۵ : ۵٦۸- ۵٦۹).

یونگ معتقد بود: «پیرناتوانی اولیهٔ قهرمان را جبران می‌کند و وی را قادر می‌سازد تا عملیات خود را که بدون یاری گرفتن از آنها نمی‌تواند انجام دهد به سرانجام برساند ... و از نقش شگرف آنها چنین برمی‌آید که کار اصلی اسطورهٔ قهرمان، انکشاف خودآگاه خویشتن فرد است.»(یونگ، ۱۳۸٤: ۱٦٤)

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

۲-۵-٦- زلف

در اساطیر، باور و اعتقاد انسان‌های نخستین بر آن بود که قدرت افراد در موهایشان نهفته است. «بومیان آمبونیا تصور می‌کنند که قدرتشان در مویشان است و اگر آن را کوتاه کنند، قدرت خود را از دست می‌دهند.»(فریزر، ۱۳۸٦: ۷۷۹)

در *جمشید و خورشید* نماد زلف به عناوین متفاوت ظاهر می‌گردد.

به جم گفت: این دو درج و این سه‌تا تار　　به یاد زلف من نیکو نگه‌دار
(ساوجی، ۱۳۷۵: ۷۳۳).

اگر وقتی شود وقتت مشوش　　ز زلف من فکن تاری در آتش
(ساوجی،۱۳۷۵ : ۷۳٤).

تو را با حلقهٔ زلفش چه کار است؟　　سر زلفش حقیقت دمّ مار است
(ساوجی ،۱۳۷۵: ۱٦۳۸).

به همان اندازه که در نگاه سهروردی، پرهای سیمرغ برای نجات زال و رستم، نمادی از پرتو نور خورشید (مظهر خدا) است، سه تار موی پری نیز تمثیلی از پرتو نور خدا (خورشید حقیقت) است که به عنوان نیرویی ماورایی در عالم (چین)، مایه‌های قدرت و تجدید حیات را برای جمشید ایجاد می‌کند؛ زیرا جمشید به کمک تار موی پری و نیرو و یاری او بود که از شر دیو نجات یافته بود.

نباید از وجه رمزی زلف که گاهی به عنوان عدد «۳» به کار می‌رود، غافل ماند. چنان‌چه در تعالیم مسیحی، تثلیث، نماد کمال است و در دین اسلام، اصول دین بر سه اصل توحید، نبوت، و معاد استوار است.

«جمشید دارای سه فرّه یا به عبارتی سه جلوه(خدا، شاه و پهلوان) است؛ یکی از آنها که فرّهٔ خدایی است، به «مهر» می‌رسد؛ فرّهٔ شاهی به «فریدون» می‌پیوندد و فرّهٔ پهلوانی را «گرشاسب» به دست می‌آورد.»(نور آقایی، ۱۳۸۸: ٤۱) زلف، نماد کثرت یا ظلمت و پریشانی و حجاب است و در کل، نماد اتحاد عاشق با معشوق که در عرفان از آن به فنا تعبیر می‌شود.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

۲-۵-۷- خواب و رویا

خواب و رویا پدیده روحی-روانی است که از دیرباز مورد توجه بشر بوده است. صاحبان ادیان، عارفان، اسطوره‌شناسان و حتی لغت‌نامه‌نویسان باوری خاصی نسبت به این موضوع دارند و هر کدام از جنبه خاصی آن را مورد بررسی قرارداده‌اند که در هنگام خواب در ذهن آدمی رخ می‌نماید.(القاموس المحیط،١٤١٣ : ذیل رویا) ابن عربی بر این باور است که آنچه در بیداری ببیند و آنچه در خواب ببیند، رویاست.(ابن عربی ،۱۳۷۵ : ۹۵)

یکی دیگر از نمادها خواب و رویاست. خواب همان ضمیر ناخودآگاه انسان است که از حوادثی از طریق ضمیر ناخودآگاه خبر می‌دهد و از گذشته‌های بسیار دور، مورد توجه اقوام باستانی و ایرانیان بوده است.(محجوب، ۱۳۸۳: ۸۱)در اغلب داستان‌های نمادین، خواب، مقدمهٔ فهم و کشف و شهود است و به شکلی متناقض‌نما، براعت‌استهلال‌گونه، در مسیر زندگی افراد، گره‌افکنی می‌کند و راه گره‌گشایی و رسیدن به تولدی دوباره را برملا می‌سازد؛ چنان‌که در داستان *جمشید و خورشید*، رؤیای صادقهٔ جمشید هم از ایجاد گره و دشواری در مسیر زندگی حکایت می‌کند:

زبیداری که شب در عین خوش خواب به خواب اندر حصاری دید در آب
(ساوجی، ۱۳۷۵: ۱۳۱۰)

به شکر گفت: «جم را خیز و دریاب که‌چون چشم خود از مستی است درخواب»
(ساوجی،۱۳۷۵ : ۱۳۲۲)

گل و بید و کنار و سبزه و آب شکر بیدار و خسرو در شکر خواب
(ساوجی،۱۳۷۵: ۱۳۲۷)

۳- نتیجه‌گیری

نتایج حاصل از پیوند بینامتنی و رویکرد تاریخ گرای عرفانی در بازخوانی منظومهٔ *جمشید و خورشید* را می‌توان این‌گونه بیان نمود:

در زمان سلمان ساوجی با توجه به اوضاع وخیم تاریخی و حملهٔ مغول‌ها که باعث بروز انزوا و گوشه‌نشینی شده بود، توجه مردم بیشتر به عرفان بود تا مسائل اجتماعی؛

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

بنابراین نمی‌توان داستان *جمشید و خورشید* را با اوضاع غالب فکری و فرهنگی آن روزگار کم ارتباط دانست.

تحلیل عناصر از نشانه‌های زبانی، ساختار داستانی و روایی گرفته تا سبک سرایش، همگی گواه پیوند بینامتنی منظومه است؛ منتها سلمان با رویکردی نو و خلاقانه و پیروی از آثار پیشینیان در فرآیند اثرش تلاش کرده است. در این اثر با توجه به نوسازی تصاویر و تکیه بر رویکرد تاریخ‌گرای عرفانی در رمزگشایی از بنیاد بینامتنی منظومهٔ سلمان می‌توان غلبهٔ گرایش‌های عرفانی نویسندهٔ اثر را آشکار ساخت. سرشت بنیادین این اثر، بیشتر به لحاظ ساختار و شگردهای عرفانی-رمزی داستان‌های سهروردی *صفیر سیمرغ* و *سیر العباد* سنایی، داستان شیخ صنعان عطار، جدال چینیان و رومیان در *مثنوی* مولانا و حافظ، رنگ و بویی عرفانی دارد.

بروز نمادهای عرفانی و اسطوره‌ای در متن جمشید *و خورشید* نه تنها بر پیوند بینامتنی اثر صحه می‌گذارد، بلکه از آمیختگی متن و زمینه‌های فکری و تاریخی منظومه نیز پرده می-گشاید؛ به این معنا که نه تنها انتخاب اسامی شخصیت‌های اصلی منظومهٔ *جمشید و خورشید* و مهراب، نمادهای عرفانی محسوب می‌شوند، بلکه گزینش مکان‌هایی مانند چین و روم و تعریف مسیر حرکت جمشید از چین تا روم، برای وصال به معشوق نمادی برای رسیدن فرد به حقیقت عرفانی و حرکت سالک از عالم مادی به عالم معنا است. در این داستان عبور از دریا و کوه نمادی از تعالی و حیات دوباره است و مفاهیم نمادین اسطوره‌ای(مشترک میان اسطوره و عرفان و حماسه) همچون زلف، سفر، پیر و راهنما، رؤیا و خواب و... از ساختار پیچیده و رمزآلود این منظومه حکایت می‌کند. هم‌سویی ژرف‌ساخت این منظومه با تمایلات عرفانی عصر نشان می‌دهد که منظومهٔ *جمشید و خورشید* نه در خلاء تاریخی و بریدگی از جریان مسلط عصر، بلکه با ساحت غالب فکری و فرهنگی قرن هشتم یعنی عرفان‌گرایی آفریده شده است؛ بنابراین منظومهٔ *جمشید و خورشید* را باید منظومه‌ای تمثیلی-عرفانی دانست که در هر بیت آن، رموز و نمادهای فراوانی یافت می‌شود.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

پی‌نوشت‌ها

۱- Althusser lonis

۲- Mikhail Bakhtin

۳- Michael Foucautt

٤- Bloom Harold

٥- Charles de Meuron

٦- Christopher Vogler

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

کتاب‌نامه

- ابن عربی، محی الدین.(۱۳۷۵). رسایل ابن عربی. تصحیح نجیب مایل هروی، تهران: مولی.
- ایگلتون، تری.(۱۳۸۳). پیش در آمدی بر نظریهٔ ادبی. ترجمهٔ عباس مخبر. تهران: مرکز.
- بودون، ریمون و فرانسوا بوریکو.(۱۳۸۵). فرهنگ جامعه شناسی انتقادی. ترجمهٔ عبدالحسین نیک‌گهر. تهران: فرهنگ معاصر.
- بیانی، شیرین. (۱۳۷۱). دین و دولت در ایران عهد مغول. ج ۲. تهران: دانشگاه تهران.
- پورنامداریان، تقی.(۱۳۸۹). عقل سرخ: شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی. تهران: سخن.
- پین، مایکل.(۱۳۸٦). فرهنگ اندیشهٔ انتقادی از روشن فکری تا پسامدرنیته.ترجمهٔ پیام یزدانجو. تهران: مرکز.
- تودورف ، تزوتان.(۱۳۸۰). نظریهٔ ادبیات. ترجمهٔ عاطفه طاهایی. تهران: اختران.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد.(۱۳۷۷). دیوان حافظ. تصحیح قاسم غنی و محمد قزوینی. تهران: باقرالعلوم.
- حداد عادل، غلامعلی.(۱۳۷۵). دانشنامهٔ جهان اسلام. ج ۱۰. تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
- حقیقت، عبدالرفیع.(۱۳۷۲). تاریخ عرفان و عارفان ایرانی از بایزید بسطامی تا نورعلیشاه گنابادی. تهران: کومش.
- خاقانی شروانی، افضل الدین بدیل.(۱۳٦۸). دیوان خاقانی شروانی. تصحیح ضیاءالدین سجادی. تهران: زوار.
- دهباشی، علی.(۱۳۸۲). تحفه‌های آن جهانی(مجموعه مقالات با موضوع سیری در زندگی و آثار مولانا جلال الدین رومی). تهران: سخن.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

- ذوالفقاری، محسن و یوسف اصغری.(۱۳۸۸). «تحلیل عناصر داستانی مثنوی جمشید و خورشید». اندیشه‌های ادبی، سال اول، شماره ۱. صص ۹۳ – ۱۰۸.
- ریپکا، یان.(۱۳۸۱). تاریخ ادبیات ایران (از دوران باستان تا قاجاریه). ترجمهٔ عیسی شهابی. تهران :علمی–فرهنگی.
- زرقانی، سید مهدی.(۱۳۸۸). تاریخ ادبی ایران و قلمرو زبان فارسی. تهران: سخن.
- زمردی، حمیرا.(۱۳۸۵).ادیان و اساطیر (در شاهنامهٔ فردوسی، خمسهٔ نظامی و منطق الطیر). تهران: زوار.
- ساوجی، سلمان.(۱۳۷٦). کلیات سلمان، تصحیح عباسعلی وفایی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- شریفی، غلامحسین و محبوبه اظهری. (۱۳۹۱). «جمشید در گذر از فردانیت: نقد کهن الگویی داستان جمشید و خورشید». بوستان ادب، سال چهارم. شماره ۱. پیاپی ۱۱. صص ۱۰۱ –۱۲۲.
- طباطبایی، محمد حسین.(۱۳۸۵). بدایه الحکمه. ترجمهٔ علی شیروانی. چاپ هشتم. قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
- فتوحی، محمود.(۱۳۸۷). نظریهٔ تاریخ ادبیات، تهران: سخن.
- ---------- . (۱۳۹۱). سبک‌شناسی. تهران: سخن.
- فروزانفر، بدیع الزمان.(۱۳۸۳). تاریخ ادبیات ایران (بعد از اسلام تا پایان تیموریان). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- فروید، زیگموند.(۱۳٤۲). تعبیرخواب و بیماری‌های روانی. ترجمه ایرج پور باقر.تهران: آسیا.
- فریزر، جیمز جرج.(۱۳۸۳). شاخهٔ زرین: پژوهشی در جادو و دین. ترجمهٔ کاظم فیروزمند. تهران: آگاه.

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

- فیروزآبادی، مجدالدین بن محمد بن یعقوب.(۱٤۱۳). القاموس‌المحیط. چاپ سوم، بی‌جا.
- قبادی، حسینعلی.(۱۳۸٦). آیین آینه. تهران: تربیت مدرس.
- کاشانی، عبدالرزاق.(۱۳۷٦). اصطلاحات الصوفیه. ترجمه و شرح محمد علی مودود. به کوشش گل بابا سعیدی، تهران: حوزهٔ هنری.
- کارل، گوستاوف.(۱۳۸٤). انسان و سمبول‌هایش. ترجمهٔ محمود سلطانیه. تهران: جامی.
- گوهرین، محمدصادق.(۱۳۸۸). شرح اصطلاحات تصوف. ج۸ ، تهران: زوار.
- لاهیجی، محمد.(۱۳۷۷). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. تصحیح کیوان سمیعی. تهران: چشمه.
- مثنوی مولانا، مولانا. جلال الدین محمد بلخی.(۱۳۷۹). تصحیح محمد علی مصباح. تهران: اقبال.
- محجوب، محمد جعفر.(۱۳۸۳). ادبیات عامهٔ ایران (مجموعه مقالات). به کوشش حسن ذوالفقاری. تهران: چشمه.
- معین، محمد.(۱۳۳۸). تحلیل هفت پیکر نظامی. تهران: دانشگاه تهران.
- میرباقری‌فرد، سید علی‌اصغر و دیگران.(۱۳۸۹). تاریخ ادبیات ایران (۲). تهران: سمت.
- میرهاشمی، سیدمرتضی.(۱۳۹۰). نظیره‌های غنایی منظوم. تهران: چشمه.
- نجومیان، امیرعلی.(۱۳۸٤). «رابطهٔ تاریخ و ادبیات از منظر تاریخ‌گرایی نو». دربارهٔ تاریخ ادبیات. صص ۹۰ – ۹۸.
- نصر، سیدحسین.(۱۳۸۲). آموزه‌های صوفیان. ترجمهٔ حسین حیدری و محمد هادی امین. تهران: قصیده‌سرا.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف.(۱۳۷۸). شرفنامه. تصحیح حسن وحید دستگردی، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: قطره

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

رهیافت بینامتنیت منظومهٔ جمشید و خورشید سلمان ساوَجی ـــــــ

- Forouzanfar, Badie Al-Zaman, (1383). History of Iranian Literature (after Islam to the end of the Timurids), Tehran: Ministry of Culture and Guidance
- Fotouhi, Mahmoud, (1387). History of Literary Theory, Tehran: Sokhan
- ----------, (1391). Stylistics, Tehran: Sokhan
- Fraser, James George, (1383). The Golden Bough: A Study in Magic and Religion, translated by Kazem Firoozmand, Tehran: Agah
- Freud, Sigmund, (1342). Interpretation of Dreams and mental illness, translated by Irajpour Baqer, Tehran: Asia
- Ghobadi, Hossein Ali, (1386). Ain Ayneh, Tehran: Tarbiat Modares
- Goharin, Mohammad Sadegh, (1388). Description of Sufi Terms, Vol. 8, Tehran: Pilgrims
- Haddad Adel, Gholam Ali, (1375). Encyclopedia of the Islamic World, Vol. 10, Tehran: Islamic Encyclopedia Foundation
- Hafez Shirazi, Shamsuddin Mohammad, (1998). Divan of Hafez, edited by Qasem Ghani and Mohammad Qazvini, Tehran: Baqer al-Uloom
- Haghighat, Abdul Rafi, (1372). History of Iranian mysticism and mystics (from Bayazid Bastami to Noor Ali Shah Gonabadi, Tehran: Komesh
- Ibn Arabi, Mohi al-Din, (1375). Ibn Arabi's treatises, edited by Najib Mile Heravi, Tehran: Molly
- Jacobsen, Roman, (1386). "Metaphorical and virtual poles in aphasia", linguistics and literary criticism, translated by Maryam Khozan and Hossein Payendeh, Ney, pp. 39-46, Tehran: Agah
- Jung, Carl Gustav, (1373). Psychology and Alchemy, translated by Parvin Faramarzi, Astan Quds Razavi, Mashhad: Astan Quds Razavi.
- Kashani, Abdul Razzaq, (1376). Al-Sufiyya Terms, translated and explained by Mohammad Ali Maudood, by Gol Baba Saeedi, Tehran: Art Center
- Khaghani Shervani, Afzaluddin Badil, (1989). Khaghani Shervani Divan, edited by Zia-ud-Din Sajjadi, Tehran: Zavar
- Lahiji, Mohammad, (1377). Mafatih al-Ajaz fi Sharh Golshan Raz, corrected by Keyvan Samiei, Tehran: Cheshmeh
- Mahjoub, Mohammad Jafar, (1383). Iranian Folk Literature (Collection of Articles), by Hassan Zolfaghari, Tehran: Cheshmeh

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

- Masnavi of Maulana, Maulana, Jalaluddin Mohammad Balkhi, (1379). Edited by Mohammad Ali Mesbah, Tehran: Iqbal
- Mir Hashemi, Seyed Morteza, (2011). Lyrical similarities of poetry, Tehran: Cheshmeh.
- Mirbagheri Fard, Seyed Ali Asghar and others, (1389). History of Iranian Literature (2), Tehran: Samat
- Moin, Mohammad, (1338). Military Body Weekly Analysis, Tehran: University of Tehran
- Nasr, Seyed Hossein, (1382). The Teachings of the Sufis, translated by Hossein Heidari and Mohammad Hadi Amin, Tehran: Ode
- Nezami Ganjavi, Elias Ibn Yusuf, (1378). Sharafnameh, edited by Hassan Vahid Dastgerdi, by Saeed Hamidian, Tehran: Qatreh
- ----------, (1376). Haft Peykar, Nezami Ganjavi, Elias Ibn Yousef, edited by Hassan Vahid Dastgerdi, by Saeed Hamidian, Tehran: Qatreh
- Noor Aghaei, Arash, (2009). Number, Symbol, Myth, Tehran: Thoughts
- Norris, Christopher, (1385). Breaking the Foundation, translated by Payam Yazdanjoo, Tehran: Center
- Payne, Michael, (2007). The Culture of Critical Thought from Enlightenment to Postmodernity, translated by Payam Yazdanjoo, Tehran: Markaz.
- Pournamdarian, Taghi, (1389). Red Wisdom, Description and Interpretation of Suhrawardi's Secret Stories, Tehran: Sokhan
- Ripka, Jan, (2002). History of Iranian literature (from ancient times to Qajar), translated by Issa Shahabi, Tehran: Scientific-Cultural.
- Savoji, Salman, (1376). Salman's Generalities, edited by Abbas Ali Vafaei, Tehran: Association of Cultural Works and Honors
- Sharifi, Gholam Hossein and Azhari Mahboubeh, (2012). "Jamshid in the Passage of Fardanism" (Ancient Critique of Jamshid and Khorshid's Story), Bustan Adab, Year 4, Issue 1, Consecutive 11, pp. 101-122
- Tabatabai Mohammad Hossein, (2006). Badaye al-Hikma, translated by Shirvani Ali, eighth edition, Qom: Islamic Publications of the Teachers Association
- Todorv, Tzvetan, (1380). Literary Theory, translated by Atefeh Tahaei, Tehran: Akhtaran

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]

- Vogler, Christopher, (1378). The author's journey, translated by Mohammad Gozarabadi, Tehran: Minavi Kherad
- Yahaqi, Mohammad Jafar, (1375). Culture of myths and fictional allusions in fiction, Tehran: Soroush
- Zarghani, Seyed Mehdi, Sokhan, (2009). Literary History of Iran and the Realm of Persian Language, Tehran: Sokhan
- Zolfaghari, Mohsen Vasghari, Yousef, (1388). "Analysis of the Fictional Elements of Masnavi Jamshid and the Sun", Literary Thoughts, 1st Year, No. 1, pp. 93-108

[Downloaded from erfaniyat.iauh.ac.ir on 2026-02-13]