

نشریه ادبیات تطبیقی
دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان
سال ۹، شماره ۱۶، بهار و تابستان ۱۳۹۶

اصلاح یک خطا: سرچشمه نوع ادبی تمثیل رؤیا کجاست؟ (علمی - پژوهشی)

فاطمه فرهودی پور*^۱
مصطفی گرجی^۲
بهناز علی پور گسگری^۳

چکیده

تمثیل رؤیا، عنوان گونه‌ای از تمثیل‌های داستانی است که برخی فرهنگ‌های اصطلاحات ادبی به آن پرداخته و بخش اول داستان گل سرخ (۱۳م) را به‌عنوان معروف‌ترین نمونه آن در قرون وسطی، معرفی و درباره نمونه‌های قدیمی تر سکوت کرده‌اند. اثبات خویشاوندی میان کمدی الهی، دیگر تمثیل رؤیا در قرون وسطی، با همانندان کهن شرقی‌اش، فرضیه اولین نمونه‌بودن داستان گل سرخ را متزلزل کرد و باب مناقشاتی را درباره سرچشمه کهن این نوع ادبی گشود.

در این نوشتار، بر آنیم تا ساختار چندی از روایت‌های رؤیاگون به جهان بازپسین را که از داستان گل سرخ قدیمی‌ترند بررسی و نظر فرهنگ‌های اصطلاحات ادبی را درباره قدیمی‌ترین نمونه نوع ادبی تمثیل رؤیا، اصلاح و بازنگری کنیم. چنین به‌نظر می‌رسد که تعیین خاستگاه واحد برای این نوع روایت‌پردازی، به نتیجه‌ای روشن نخواهد رسید و این نوع روایت‌پردازی، بیش از آنکه گرده‌برداری تمدنی از تمدن دیگر باشد، به تصورات بشر درباره جهان پس از مرگ وابسته است. آثار کهن و برجسته نوع ادبی تمثیل رؤیا، در زمره متون کلاسیکی هستند که با الگوی ساختاری تقریباً مشابه، بارها در متون پس از خود باززایی شده‌اند و با تحلیل ساختاری و بررسی کارکردهای تکرارشونده این نوع روایت‌پردازی، می‌توان به ساختار نوع ادبی «تمثیل رؤیا» دست یافت.

واژه‌های کلیدی: تمثیل رؤیا، داستان گل سرخ، ساختار، رمان تشریف.

^۱ - دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول): fatemeh_farhoodi@yahoo.com

^۲ - دانشیار دانشگاه پیام نور: gorjim111@yahoo.com

^۳ - استادیار دانشگاه پیام نور: behnazg@yahoo.com

۱- مقدمه

در بررسی روایت‌های تمثیلی، به تمثیل‌هایی رؤیاوار برمی‌خوریم که در آنها، کارکردهایی (Function) به شکل معنادار تکرار می‌شوند. این قراردادها که با ترتیبی نسبتاً یکسان در پی هم می‌آیند، ساختار گونه‌ای روایت را شکل می‌دهند و ذیل نوعی ادبی قابل دسته‌بندی هستند. در روایت‌های نوع ادبی تمثیل رؤیا (Allegory of Dream; Dream vision) «قهرمان»، در برخورد با سؤال، گم‌گشتگی یا شک، در پی یافتن راه حل، وارد عالمی رؤیاگون می‌شود. تمهید داستانی ورود به رؤیا، حالتی شبه‌مرگ یا ورود به «قلمرو سرنوشت همچون سرزمینی دور، جنگلی مه‌آلود، قلمرویی در زیر زمین، زیر امواج یا فراسوی آسمان، کوهستانی بلند و...» (کمپیل، ۱۳۸۴: ۶۶)، داستان را باورپذیر می‌کند. تنهایی قهرمان، با ورود «راهنما»، دیری نمی‌پاید و راهنما، وی را در گذار از وادی‌های سفر، همراهی و در مبارزه با ضدقهرمانان، یاری می‌کند. قهرمان، با گذر از آزمون‌های دشوار، به حقیقتی دست می‌یابد، راز آموخته می‌شود و گاه، به «تشرّف» می‌رسد و سپس، به جهان بیداری باز می‌گردد و داستان سفرش را روایت می‌کند.

۱-۱- بیان مسئله

اصطلاح تمثیل رؤیا، در چندی از فرهنگ‌های اصطلاحات ادبی، مطرح و داستان گل سرخ (Roman de la Rose) (۱۳م)، «معروف‌ترین نمونه این نوع ادبی در قرون وسطی» معرفی شده است اما با گسترده شدن منابع پژوهش، می‌توان روایت‌هایی یافت که از نظر زمانی، بسیار قدیمی‌ترند و ساختاری مشابه با این داستان دارند. با بررسی روایت‌های سفر به جهان بازپسین، می‌توان دریافت که این شیوه داستان‌پردازی، بیش از آنکه حاصل گرده‌برداری باشد، محصول مشابهت نگاه بشر، از گذشته تا کنون، به موضوع زندگی پس از مرگ است.

۱-۲- پیشینه تحقیق

چنان‌که آمد، فرهنگ‌های اصطلاحات ادبی، درباره منشأ تمثیل رؤیا سکوت کرده‌اند اما تعیین منشأ «کمدی الهی» دانته (۱۲۶۵-۱۳۲۱) که از مهم‌ترین نمونه‌های این نوع ادبی است، از دیرباز موضوع بحث بوده است. از قرن نوزدهم، وجود شباهت‌هایی بین کمدی الهی و همانندان

شرقی اش، مورد توجه شرق شناسان قرار گرفت. بلوشه (Blochet) و بارتلمی (Barthelemy) ارداویراف نامه را منبع کمدی الهی معرفی کردند (اکبرلو، ۱۳۷۹: ۹) و (Labitt & Ozanam) نیز موضوع تأثیر منابع شرقی - اسلامی بر کمدی الهی را مطرح کردند ولی نظریه آنها، به دلیل استدلال ناقص، فراموش شد (اسموژنسکی، ۱۳۷۶: ۳۱۴) اما سندینو (Sendino) اسپانیایی و چرولی (Cerulli) ایتالیایی، در ۱۹۴۹، به طور جداگانه، متنی میانجی بین معراج پیامبر (ص) و کمدی الهی یافتند. (همان: ۳۱۸-۳۱۷) آسین پالاسیوس (Asin Palacios) اسپانیایی (ستاری، ۱۳۷۶: ۴۰) و جبر رجاء (فتوحی، ۱۳۸۵: ۳۲۷)، فروخ (۱۳۴۲: ۲۹۷) و فضل نیز این ریشه‌ها را در میراث عربی - اسلامی جستند. برتلس (Bertle's) (۲۵۳۶: ۳۱۴)، نیکلسون (Nicholson) (۱۳۲۳: ۵۷-۴۸)، ریپکا (Rypka) ، مجروح (۱۳۵۶: ۱۱)، دوبروین (de Bruijn) (۱۳۷۸: ۴۶۲ و ۴۶۶)، ساکونه (Saccone) و اسموژنسکی (همان: ۲۱۳-۳۶۸) نیز به شباهت اثر دانته و «سیر العباد الی المعاد» اشاره کردند. در مجموع وجود شباهت و ارتباط بین کمدی الهی و همتایان شرقی اش، مسلم و سه منشأ یونانی، ایرانی و اسلامی، برای آن تعیین شد و مجموع این مناقشات، فرضیه امکان تعیین منشأ یگانه برای کمدی الهی را متزلزل کرد. همچنین، آثار دیگری را شناساند که قدیمی تر از داستان گل سرخ بودند. فتوحی، در «بلاغت تصویر»، این سفرهای روحانی را ذیل نوع ادبی تمثیل رؤیا دسته‌بندی کرده است. (ن.ک: فتوحی، ۱۳۸۶: ۲۶۵)

۱-۳- ضرورت و اهمیت تحقیق

این نوشتار، تلاشی است برای حل مناقشات دامنه‌دار درباره منشأ نوع ادبی تمثیل رؤیا، اصلاح کاستی فرهنگ‌های اصطلاحات ادبی ذیل این مدخل و افزودن اطلاعاتی دیگر به آنها.

۲- بحث

تمثیل رؤیا در برخی فرهنگ‌های اصطلاحات ادبی چنین تعریف شده است:

«شکلی سنتی از حکایت، که در قرون وسطی، بسیار مورد توجه بوده است. در این نوع ادبی، نویسنده در محیطی دل‌انگیز، روستایی و اغلب در یک صبح بهاری، به خواب می‌رود و آدم‌های واقعی یا مفاهیم مجردی را که شخصیت انسانی یافته‌اند و در خواب اعمال گوناگون انجام می‌دهند، می‌بیند. این بینش تخیلی را تمثیل دانسته‌اند و شاید داستان گل

سرخ (۱۳ م)، بهترین نمونه این نوع روایت پردازی باشد که تأثیر عظیمی در زمان خود به جا گذاشت. بزرگ‌ترین شعر قرون وسطی، کمدی الهی دانته، همچنین، مروارید (۱۳۵۰-۱۳۸۰ م) اثر لانگلدن، دوشس (۱۳۶۹ م) به قلم چاسر، مجلس پلیدان، خانه شایعه و مقدمه افسانه زنان خوب که همگی گویا در (۱۳۷۴-۱۳۸۶ م) نوشته شده‌اند، تمثیل رؤیا هستند.

یکی از شخصیت‌های دائمی این آثار، راهنماست؛ «ویرژیل» در کمدی الهی و یک فرشته در «رؤیای توندیل» (۱۲ م)، از این نوع هستند. راهنمایی فرشته، نوعی قرارداد است و در تمام آثار از این نوع، تکرار می‌شود. پس از قرون وسطی، رواج تمثیل رؤیا، کاهش یافت اما هرگز از بین نرفت. سیر و سلوک زائر (۱۶۷۸ م)، ماجرای آلیس در سرزمین عجایب (۱۸۶۵ م) و شب احیای فینه‌گان (۱۹۳۹ م) را می‌توان از رؤیاهای نوین دانست. در دوران معاصر، با رویکردی تازه به این نوع ادبی، روایت‌های تمثیل رؤیا دوباره و بویژه در سینمای معناگرا، مورد توجه قرار گرفته‌است. این نوع حکایت که نوعی از ادبیات سفر است، می‌تواند پیشینه افسانه‌های علمی-تخیلی امروزین باشد.

(See: Abrams, 1366: 44 ; Baldick, 1990: 63; Cuddon, 1984:

204) و (ن.ک: فتوحی، ۱۳۸۵: ۲۶۵ و میرصادقی و میرصادقی، ۱۳۷۷: ۷۱ و ...)

بخش اول روایت رؤیاوار گل سرخ، شعری ۴۰۸۵ بیتی است که مطالعه ساختاری خلاصه آن، می‌تواند پنجره‌ای به سوی شناخت ساختار تمثیل رؤیا باشد.^۲

۲-۱- خلاصه و بررسی ساختار داستان گل سرخ

راوی داستان گل سرخ، در آستانه باغ دلپذیر لذت^۳، بانوی دربان، آسودگی، را راضی می‌کند که او را به درون باغ راه دهد. آنگاه با لذت، عشق، جمال و نظر، در باغ که به شکل شگفت‌انگیزی طلسم شده‌است، گردش می‌کند. عشق، در کنار چشمه نرگس، با پیکان‌هایش، جمال، سادگی، ظرافت و... او را هدف قرار می‌دهد. از آن پس، شاعر، عاشق گل سرخ می‌شود و عشق، آداب و قواعد دوست‌داشتن را به او می‌آموزد. سرانجام، پس از رنج‌ها و محنت‌ها، عاشق مفتون به وصال گل سرخ می‌رسد اما پس از آن، تهمت و حسد، از سر خشم، زنجیر می‌گسلند و گل سرخ را زندانی می‌کنند و برخلاف میل عاشق، خطر، شرم، بیم و تهمت را بر او می‌گمارند. در این روایت نمادین، صفات دیگری چون رحم،

صداقت، حسادت و بدخواهی، شخصیت بخشی می شوند و با ایفای نقش هایی، در طول

روایت، اسراری را به شاعر می آموزند. (ن.ک: سونیه، ۱۳۵۷: ۴۷ و ۸۷)

با بررسی ساختار روایی داستان گل سرخ، به کارکرد یا خویشکاری هایی، شامل برخورد قهرمان با مسئله و آغاز سفر (ورود راوی به باغ، آغاز گذار و عاشق شدن)، دیدار با راهنما و رازآموزی از او (راوی از عشق آداب می آموزد)، مواجهه با ضدیقهرمانان و تلاش برای غلبه بر آنان و رازآموختگی و روایت داستان سفر برای دیگران، خواهیم رسید.

با گسترده شدن منابع پژوهش در آیین های تشرّف، روایت های کهن سفرهای زیرزمینی و سفرهای رؤیایوار در میراث بازمانده از ادبیات عربی و فارسی، به مجموعه ای عظیمی خواهیم رسید که فارغ از تشتت های محتوایی و هنرورزی های بلاغی، ساختاری همانند داستان گل سرخ دارند.

۲-۲- روایت های کهن تمثیل رؤیا

۲-۲-۱- تمثیل رؤیا در آیین های آموزش اسرار مذهبی در قبایل بدوی

زندگی بشر بدوی، سرشار از رویارویی با خطرات و اتفاقات طبیعی خارج از کنترل، بیماری، کمبود منابع، جنگ و ... بود؛ پس، تنها کسانی حق حیات و استفاده از منابع محدود غذا را داشتند که قوی تر بودند. افراد قبیله برای گذار از کودکی و رسیدن به بلوغ، ملزم به قبول آیین هایی موسوم به «مراسم سن بلوغ»، «آشناسازی قبیله ای» یا «آیین های آموزش اسرار مذهبی» بودند.

آیین های آموزش اسرار مذهبی، به طور کلی، بر آیین ها و فنون شفاهی ای اشاره دارد که مراد از آنها، ایجاد راهکاری قطعی در وضع مذهبی و اجتماعی فرد آشناسازنده است. این آیین ها، از لحاظ فلسفی، تغییری اساسی در شرایط وجودی است؛ نوآموز، از آزمون سخت و معینی، به گونه ای متفاوت بیرون می آید و فرد دیگری می شود. اعمال این آیین ها، با تسلیم و دوری از قبیله به خصوص مادر آغاز می شد. در برخی قبایل کودکان را **بیهوش** می کردند و حالتی شبه **مرگ** (الیاده، ۱۳۶۸: ۱۳۰) بر آنان اعمال می شد. سپس، آنها را در جنگل، رها می کردند که معادل رفتاری این حالت، نزول به دنیای تاریکی بود؛ این بخش از اعمال، معروف به آیین گذرگاه (rite de passage) است. کودک مجبور بود به تنهایی با طبیعت **مواجه** شود، برای خود غذا بیابد و با **راهنمایی** نشانه هایی، راه **بازگشت** را بیابد که این

مرحله، مرحله بازگشت و **تولدی دوباره** بود. فردی که از این آزمون سربلند بیرون می‌آمد، احتمالاً توان جسمی و ذهنی کافی را داشت؛ پس می‌توانست ازدواج کند و به‌عنوان فردی بالغ، وظیفه صیانت از قبیله را برعهده بگیرد (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۳۵ و الیاده، همان: ۲۴-۲۵، ۱۳۹). دانیلا هودروا (Daniela Hodrova)، نظریه‌پرداز چک، داستان این گذرهای رازآموزانه را «رمان تشرّف» (Leroman initiatique) نامیده‌است.

جادوگران و درمانگران قبایل نیز که وظیفه درمان و تصمیم‌گیری درباره بسیاری از اتفاقات حیاتی قبیله را برعهده داشتند، مجبور به چنین گذارهای رمزآلودی بودند. جوزف کمپل، دانشمند آمریکایی، در نقاشی‌های غار لاسکو (Lascaux)، تصویر جادوگری را توصیف می‌کند که به حالت **خلسه** دراز کشیده‌است و نقاب **پرنده** بر چهره دارد. (ن.ک: کمپل، ۱۳۸۴: ۱۰۶-۱۰۷)

همچنین، الیاده در زندگی‌نامه جادوگری اهل سبیری، خاطره‌ای یافته‌است که در آن، نامزد جادوگری به مدت سه روز، مانند **مرد** می‌شود؛ وی خود را می‌بیند که به **جهنم** فرومی‌رود و سپس، **درختی** می‌بیند که خداوندگار زمین است. خداوند، شاخه‌ای به او می‌دهد که با آن، طبله را به صدا درآورد و سپس، به بالای کوهی می‌رود و از مراحل دشواری می‌گذرد. هنگام وقوع این ماجراها در جهان دیگر، نامزد جادوگری، چندشخصیت نیمه‌خدا را در هیئت **انسان** یا **حیوانات** ملاقات می‌کند و هرکدام از آنها، رازهایی را بر او آشکار می‌سازند یا به او اسرار شفاهندگی می‌آموزند. زمانی که وی از خواب بیدار می‌شود، **رازآموخته** شده‌است و می‌تواند به جادوگری بپردازد. (الیاده، ۱۳۶۸: ۱۷۹) در قبایل آفریقا، آمریکا، سبیری و آسیای مرکزی، نمونه‌هایی از این روش‌های رازآموزی دیده می‌شود. (ن.ک: همان: ۲۷، ۱۷۸ و ۲۴۶)

سفرهای اسطوره‌ای به جهان پس از مرگ، از نخستین سفرنامه‌های بشر و کوشش برای غلبه بر بزرگ‌ترین احساس مذلت بشر، یعنی ترس از نابودی است؛ پس، انسان، دست به دامن اسطوره می‌زند و با آفریدن جهانی جاودانه، به این هراس چیرگی می‌جوید.

۲-۲-۲- تمثیل رؤیا در دنیای اسطوره

در نخستین حماسه یافت شده بشر، اسطوره بین النهرینی «گیل گمش» (۳۰۰۰ ق. م)، دو سفر رؤیاوار به جهان پس از مرگ وجود دارد. نخست داستان سفر انکیدو (Enkidou) است که در خواب می بیند پرنده ای دهشناک، وی را می رباید و به قصر ملکه تاریکی، ایرکالا (Irkala)، و خانه هایی که هیچ یک از مهمانان آن را بازگشتی نبود، می برد. او، ساکنان آن خانه ها را می بیند و از عاقبت آنها آگاه می شود و با حالتی مضطرب، بیدار می شود و از ترس می میرد. (ساندرز، ۱۳۷۶: ۹۴) دیدن مرگ او و هراس از نیستی، دلیلی می شود تا گیل گمش به سودای یافتن زندگی جاوید، رهسپار جهان زیرین شود. سالک، راه های سخت را می پیماید و با راهنمایی موجوداتی جادویی، چون مرد عقرب (Man - Scorpion)، بانوی باده، سیدوری (Siduri)، اوتنا پیشیم و... به عمق آب فرومی رود و راز جاودانگی را که شبیه گل سرخ است، می یابد اما در راه بازگشت، ماری، گل را می رباید و گیل گمش، دست خالی و اندوهگین، باز می گردد، داستانش را بر روی سنگی حک می کند و می میرد. (همان: ۱۱۹)

داستان چگونگی فرود ایشتر (Ishtar)، اسطوره بین النهرینی، به جهان زیرین، کورنگی، نمونه دیگری از سفرهای رؤیاوار به جهان مردگان است. ایشتر، در گذار از هر مرحله از هفت دروازه آیینی جهان زیر زمین، همه تعلقات و حتی سلامتی اش را از دست می دهد. به خاطر بیماری و ناتوانی ایشتر، رویش و زایش در زمین متوقف می شود. پسوک کال (Papsukkal)، وزیر خدایان بزرگ، در پیشگاه «آ» می گیرد و «آ» راه حلی پیدا می کند؛ جوانی می آفریند که زیبایی او، ملکه جهان مرگ را می فریبد. جوان، مشک آبی تقاضا می کند و وانمود می کند که می خواهد بیاشامد اما پنهانی می خواهد قطراتی بر روی ایشتر بریزد تا او دوباره زنده شود ولی این تدبیر، شکست می خورد. ارشکیگل، ملکه جهان مرگ، خشمگین می شود ولی بعد، جوان را می بخشد و دستور می دهد که بر ایشتر آب زندگی بپاشند. ایشتر، دوباره زنده می شود و در راه بازگشت، تمام نشانه های آسمانی خود را در هفت دروازه پس می گیرد. ایشتر، بهای آزادی خود را به قیمت از دست دادن

معشوقش، دوموزی (Dumuzi) می‌پردازد و دوموزی، ناگزیر می‌شود در جهان زیرین، مأوا گزیند اما هر سال در ماه دوموزی (تموز. جون/ جولای) به زمین بازمی‌گردد. (مک کال، ۱۳۷۳: ۹۵)

خدای خورشید، اسطوره مصری، سفر در **جهان زیرین** را در دوازده منزل انجام می‌دهد تا بار دیگر متولد شود. او، سفر خود را با قایق خورشیدی، به همراهی چند خدای مذکر و خدایی مؤنث به نام «بانوی قایق» آغاز می‌کند. از دروازه گذرگاه‌ها می‌گذرد تا به جهان زیرین رود. وی در سفر خود به زیر زمین، از شهر بزرگ منطقه ورنس، منطقه آب اوزیریس، مغاره صورت‌ها، شهر رازآمیز و... **عبور می‌کند** و در ادامه، صحنه‌های خشن مجازات شورشگران و بدکاران و خدایان گوناگون را می‌بیند. در پایان سفر، همه دشمنان زیر زمین از بین می‌روند و در چاهی آویخته می‌شوند و خورشید، **دگر بار متولد می‌شود**. (هارت، ۱۳۷۴: ۶۲)

داستان **فرو آمدن اورفه (Orphee)** به عالم ارواح، برای بازگرداندن همسر مرده‌اش به جهان زندگان، از دیگر روایت‌های سفر به جهان مردگان است. در این اسطوره هلنی، اورفه به **همراهی** نوای چنگش، ساکنان **جهان زیر زمین** افسون می‌کند. هادس (Hades)، خدای اموات و پرسفون (Persephone)، ربه‌النوع عالم ارواح، با مشاهده تلاش وی، راضی به تسلیم همسر او می‌شوند، منتهی با این شرط که اورفیس، به دنبال اورفه حرکت کند و اورفه، قبل از خروج، به پشت سر نگاه نکند. اورفه می‌پذیرد ولی درست در لحظه خروج، تردید می‌کند و برمی‌گردد. اورفیس، بار دیگر می‌میرد. اورفه می‌خواهد دوباره به دنیای مردگان بازگردد اما این بار شارون (Charon)، قایقران رود مرگ، به او اجازه نمی‌دهد و اورفه ناکام **باز می‌گردد**. (گریمال، ۲۵۳۶: ۶۵۶/۲). تلاش برای بازگرداندن معشوق از جهان مردگان که در اسطوره ایشتر نیز وجود دارد، در روایت‌های دیگر تمثیل رؤیا و بویژه روایت‌های معاصر آن تکرار می‌شود. (ن.ک: فرهودی پور، ۱۳۸۸: ۵۱۰-۵۳۵)

داستان **سفر اولیس (Ulysses یا Odysseus)** به **راهنمایی** باد شمال و سیرسه (Sirse)، به سرزمین هادس و دیدار از **جهان ارواح** نیز از این دست روایات اساطیری است. اولیس

در اقیانوس گم شده‌است و برای آنکه بتواند نزد همسر و خانواده‌اش **باز گردد**، نزد الهه‌ای به نام سیرسه می‌رود. سیرسه راه رسیدن به سرزمین هادس را به او می‌آموزد و او وارد جهان ارواح می‌شود. ارواح بی‌شماری از هر سلک، به دور او گرد می‌آیند تا اینکه تیرزیاس نیز می‌آید. او راه **بازگشت** و آگاهی‌های دیگری دربارهٔ **آینده** می‌دهد و در ادامه، اولیس، ارواح آشنای دیگری را می‌بیند و باز می‌گردد.

داستان مرگ موقت جنگجویی به نام «ار» (Er) در جمهوری افلاطون نیز تجربه‌ای خواندنی از این دست است؛ راوی داستان، در جنگی **کشته می‌شود** ولی هنگامی که می‌خواهند او را بسوزانند، ناگهان **زنده می‌شود** و تجربه‌اش را **روایت می‌کند** که وقتی روح از جسمش جدا می‌شود، به همراه مردگان دیگر، راهی جایگاه داوری ارواح می‌شود. **داوران**، وی را که به مرگ انجامین نمرده‌است، **راهنمایی** و وی را **مأمور می‌کنند** تا آنچه می‌بیند، برای مردم روی زمین تعریف کند. او پس از دیدار از دریچه‌های آسمانی، سرزمینی بهشت‌گونه، دوک جبر و تقدیر و گردانندگانش و رازجویی از ارواح بخشوده‌شده، راهی جلگه فراموشی می‌شود اما از آب فراموشی نمی‌نوشد و دوباره به دنیا و قالب گذشته خود **باز می‌گردد**. (افلاطون، ۱۳۵۳: ۵۴۵-۵۳۷)

سفر «انه» (Ene) سردار تراوایی، روایت انه‌اید، از دیگر اسطوره‌های یونان و روم باستان است که واجد عناصر تمثیل رؤیاست و در متن‌های پس از خود باززایی می‌شود. در آغاز روایت، قهرمان داستان، بر قلّه کوه می‌رود و به نیایش می‌پردازد. دلوس (Delos)، خدای پیش‌گویی و رازگشایی، آینده را بر او آشکار می‌کند. انه، از زنی کاهن به نام سیبیل (Sibylle) می‌خواهد او را وارد عالم ارواح کند. سیبیل به او می‌گوید که رفتن به عالم ارواح، آسان است ولی بازگشت از آن دنیا، بسیار سخت است و فقط چند نفر توانسته‌اند از آن دنیا بازگردند و سپس، چگونگی **ورود به عالم مردگان** را به انه می‌آموزد. انه با راهنمایی کبوتران، شاخه زرین را می‌یابد و به **راهنمایی سیبیل**، به **جهان زیر زمین** می‌رود. موجودات دوزخی، خیزاب‌های رود آشرون (Acheron)، داوران اعمال مردمان، ارواح معذب و نیکوکار می‌بیند. سالک، در نهایت روح پدرش را می‌بیند و روح به او می‌گوید که **خواب**، دو دروازه دارد؛ یکی، راهی است ارواح راستین می‌روند و دیگری، راهی است که

رؤیاها را برای زمینیان می فرستند و به او دستور می دهد که از در **رؤیاها** به درآید تا بتواند به جهان مادی بازگردد.

در آیین های رازدار میترا، آداب **عبور** از هفت دروازه که به نمایندگی هفت سیاره، روی **پلکان روبه بالا** جا داشت، انجام می شد. گذر از هفت فلک در برزخ دانته، همراه با پاک شدن هفت گناه از پیشانی دانته است و دیدار با هفت پیامبر در الاسراء الی مقام الاسری و رازآموزی از آنان نیز بازآفرینی همین هفت مرحله **رازآموزی** است. (اسموژنسکی، ۱۳۷۶: ۳۶۵) در روایات زندگی آمیخته به اسطوره زردشت در ایران نیز نمونه ای از سفری روحانی وجود دارد.

۲-۳-۳- تمثیل رؤیا در ادیان^۴

پیامبر ایرانی، زردشت، که زندگی اش در هاله ای از اسطوره مستور است، در آغاز معراجش، عمل آیینی شست شوی سر و تن را انجام می دهد؛ جامه خوشبو می پوشد و به **راهنمایی** «ایزد بهمن»، نزد یزدان می رود. یزدان به زردشت دستور می دهد که **چشمانش را ببندد** و آنگاه پیامبر، تن خویش را در مینو می بیند، از میان فرشتگان نزد یزدان می آید و نماز می برد و از او، راز می آموزد. ایزد، او را بر اسرار آفرینش **آگاه می کند** و امشاسپندان و اهریمن را به او نشان می دهد. زردشت به آزمون های سخت، **آزموده می شود** و از همه آنان سربلند بیرون می آید و یزدان، اوستا و زند را بدو می آموزد. دیگر ایزدان و فرشتگان نیز در راه بازگشت، رازهایی به او می آموزند و پیامبر رازآموخته به میان مردم **بازمی گردد**. (آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۵: ۱۷۱)

سفر سه روزه گشتاسب به مینو، به راهنمایی زردشت نیز از این دست سفرهای رازآموزانه است که در آن، گشتاسب در ازای پذیرفتن آیین زردشت و به تبع آن، حمایت از این آیین، از او چهار چیز می خواهد اما زردشت می گوید که شاه باید از بین این چهار خواسته، فقط یکی را انتخاب کند و بقیه را برای دیگران بخواهد. خواسته گشتاسب، مبنی بر رفتن به **عالم بوین** پذیرفته می شود. **زردشت**، دستور می دهد که شربتی از می، گل، شیر و انار تهیه کنند و بر آن دعا می خواند. گشتاسب آن را می خورد و سه روز، روانش به مینو می رود و **همه چیز را می بیند** و پایه خود و دیگران را در آنجا می یابد. (ن.ک: همان: ۱۷۵-۱۷۷ و ۱۶۱)

معراج کرتیر (Kerdir)، موبد پرنفوذ دوره ساسانی، در کتیبه «نقش رجب» و «سرمشهد»، از دیگر نمونه‌های تمثیل رؤیاست. کرتیر از ایزدان می‌خواهد که جهان دیگر را به او بنمایانند. پس، به **عالم خلسه** می‌رود. ظاهراً بقیه داستان از زبان همراهان کرتیر در سفر نقل شده‌است. کرتیر، شهریاری را که احتمالاً ایزد بهرام است، می‌بیند. بعد، از **همزاد روحانی** وی و **دئنا** یا وجدان دینی سخن به میان می‌آید. وی، به همراهی دئنا، به سوی روشنایی می‌رود. در راه، با ایزدان، دوزخ، پلی هم‌چون تیغ تیز، کاخ‌هایی که در آن شهریاری بر تخت نشسته‌اند که احتمالاً منظور از آنها، طبقات آسمان پیش از بهشت است و ... **دیدار می‌کند**. به سبب ریختگی بعضی سطرها و واژه‌های کتیبه، بسیاری از جزئیات این سفر مبهم مانده‌است (تفضلی، ۱۳۷۷: ۸۹-۹۳). این روایت‌های زردشتی، در مکالمه با ارداویراف‌نامه، باززایی می‌شوند.

ارداویراف‌نامه، با دربرگرفتن تمام عناصر تمثیل رؤیا، نمونه‌ای کامل از این نوع ادبی در میان آثار ایرانی - زردشتی است. روایت ۸۸۰۰ کلمه‌ای ارداویراف‌نامه، از کتاب‌های مهم «مزدیستان» است و نام «ویراز» در اوستا آمده‌است. با حمله «اسکندر» به ایران و آشفته‌شدن نظام اجتماعی - سیاسی ایران، شک و بی‌دینی در بین مردم رواج می‌یابد. موبدان، «ویراز» را به عالم مینوان می‌فرستند تا مردم از جهان پس از مرگ و نتیجه اعمالشان آگاه شوند. ویراز، در آغاز راه، مانند زردشت **تن می‌شوید**، جام «می و منگ گشتاسبی» **می‌نوشد** و وارد **عالم رؤیا** می‌شود. سفر هفت‌روزه ویراز، با سفر به «قله دایتی» و «پل چینود» (cinwar) یا (čīnwad) آغاز می‌شود. دو فرشته، «سروش پاک» و «آذر ایزد»، تا پایان سفر، ویراز را **همراهی** می‌کنند و سالک با دئنا دیدار می‌کند که این تجربه، بسیار شبیه توصیفات کرتیر است. در ادامه، فرشتگان راهنما، وی را به دیدار بهشت و دوزخ، «ستاره‌پایه»، «ماه‌پایه» و «خورشیدپایه» و در عرش اعلی، «گروتمان» (grodman)، «زردشت»، امشاسپندان و «اورمزد» می‌برند. در پایان سفر، اورمزد، سالک **راز آموخته** را **مأمور می‌کند** تا آنچه را دیده‌است، برای زمینیان **بازگو کند**.

ژینو، شرق‌شناس فرانسوی، در تحلیل ارداویراف‌نامه، اصطلاح «تشرّف» را به کار برده و می‌نویسد: «در آیین شمنی ایران باستان، موضوع سفر به دنیای پس از مرگ، اهمیت خاص

داشته‌است. در متون دینی ایران باستان، مفهوم اصطلاح‌های اشوان (ašavan) در **اوستا**، ارتاوان (artâvan) در فارسی باستان و اردا (ardâ) و اهلو (ahlav) در پهلوی، اساساً یکی است و با جهان دیگر مربوط است؛ این اصطلاح‌ها، مانند اصطلاح ودایی (rtâvan)، ادراکی از نوعی تشرّف را نشان می‌دهند.» (ژینو، به نقل از فتوحی، ۱۳۸۵: ۳۲۶)

در بخش مکاشفات یوحنا الهی کتاب مقدّس، روایت سفر آسمانی یوحنا نقل شده‌است. قدیس، در «روز خداوند» سفر را آغاز می‌کند؛ **مسیح** (ع) را می‌بیند و از شدت جذبّه در پای او می‌غلثد. مسیح (ع) او را **مأمور می‌کند** که هر آنچه را می‌بیند، بنویسد و به این وسیله، پیام‌هایش را برای مردم و کلیساهای مختلف می‌فرستد. سالک، به همراهی مسیح (ع)، گروه‌های نمازگزار، فرشتگان، دوزخ، شهر مقدّس آسمانی «اورشلم»، و رود حیات را **می‌بیند**. در پایان، فرشته‌ای، او را **اندرز می‌دهد** و مکاشفه به پایان می‌رسد. (کتاب مقدّس: ۵۰۱-۵۳۲)

در روایت سفر آسمانی رسول اکرم (ص)^۵، وی پس از نماز شب، جبرئیل و فرشتگان دیگر را می‌بیند و به **همراه** آنها، به سوی آسمان عروج می‌کند. در راه، فرشتگان، وی را **می‌آزمایند** و او به سؤال‌ها و آزمون‌ها پاسخ می‌دهد و جبرئیل، تأویل هریک از آزمون‌ها، انتخاب‌ها و دیدنی‌ها را به رسول (ص) می‌گوید. سالک، به همراهی **راهنما**، آسمان‌ها را در می‌نوردد و پس از دیدن دوزخ، به بهشت وارد می‌شود و از آنجا نیز فراتر می‌رود؛ به عالم سرمدی پا می‌نهد، به تشرّف می‌رسد و سپس، **باز می‌گردد**. (ن.ک: مایل هروی، ۱۳۵۶: ۳۹-۴۵) این روایت، یکی از سرنمون‌های این نوع روایت‌پردازی در ادبیات عربی و فارسی است.

۲-۲-۳-۱- نمونه‌هایی از سفرهای معراج گونه به عربی

شاعر عرب، «ابوالعلاء معری» (۴۴۹ق.)، در رسالهٔ آمرزش، از «ابن القارح» با عنوان شیخ یاد کرده‌است و سالک و قهرمان داستان اوست. شیخ، داستان آمرزشش را چنین شرح می‌دهد: پس از **مرگ**، چون از **قبر برمی‌خیزد**، اعمال نیکش را اندک می‌یابد؛ پس، **هراسان** به دنبال شفیع می‌گردد و با **دستگیری** «حضرت فاطمه» (س) وارد بهشت می‌شود و در بزمی، به **حل مشکلات ادبی** خود، در مباحثه با ارواح شاعران می‌پردازد. سپس، از خاطر شیخ می‌گذرد

که به جهنم برود و عذاب دوزخیان را ببیند. در دوزخ، «شیطان» و شاعران دوزخی را در عذابی سخت می‌یابد. از شاعران در مورد اشعارشان می‌پرسد و شاعران دوزخی می‌گویند که گذر از دروازه مرگ و عذاب سخت، حافظه آنها را از بین برده است. شیخ، گفت و گو با دوزخیان را بیهوده می‌یابد. در راه بازگشت، «آدم» (ع) و شاعران رجزگو را می‌بیند و در نهایت، به قصرش باز گردانده می‌شود.

«حی بن یقظان»، داستانی رمزگونه از «ابن سینا» (م ۴۲۷ ق.) است؛ شیخی، با یاران خود، از شهر **بیرون می‌رود** و **پیری** به نام حی بن یقظان را می‌بیند که روی به سوی پدر دارد. شیخ از پیر پرسش می‌کند و پیر، پاسخ می‌گوید و او را به رها کردن یاران ناشایستش فرامی‌خواند و از وی می‌خواهد که همراهش، راهی **سفر آسمانی** شود. پیر، او را از حدود عالم، راه سلوک و **چشمه حیات** آگاه می‌کند و کیفیت سرزمین‌ها و ساکنان آنان را شرح می‌دهد. سالک، پس از گذر از همه اقلیم‌ها، بهشت و روحانیان را می‌بیند و در آخر، پدر پیر، **عقل اول**، را می‌بیند که نزدیک‌ترین به خداوند و برخوردار از نظر به وجه الهی است. (ن.ک: سجادی، ۱۳۷۴: ۱۱-۱۴)

«شیخ اشراق» (مقتول ۵۴۹ ق.)، در رساله «الغریبه الغریبه» که آن را مکمل داستان حی بن یقظان می‌داند، داستان فرزندان «هادی بن خیر یمانی» را روایت می‌کند که گرفتار قومی ظالم می‌شوند. آن قوم، آنها را در چاهی تاریک، واقع در قصری بلند به بند می‌کشند. آنان فقط شب‌ها و در عالم **خواب**، اجازه دارند که بالای قصر بروند. هرشب، فاخته‌هایی نزد آنان می‌آیند تا یاد وطن در دل آنها زنده بماند؛ تا اینکه **هدهدی**، رقعهای از پدرشان برای آنها می‌آورد که در آن، مسیر سلوک را نوشته است. سالکان از وادی‌ها **می‌گذرند** و از آسمان‌ها درمی‌گذرند، از بندها رها می‌شوند و به آب حیات و سرزمین پدرشان می‌رسند. پدر، رهایی آنان را تبریک می‌گوید ولی به پسرانش می‌گوید که چون هنوز از بند هستی نرهیده‌اند، باید دگربار، به آن چاه **بازگردند**. پدر، سالک را از مراتب بالاتر عقول آگاه می‌کند و در پایان، حال سالک دگرگون می‌شود و باز خود را در بند می‌یابد و به خواب گونگی سفر اشاره می‌کند. (ن.ک: مدرّس صادقی، ۱۳۷۵: ۸۳-۸۷)

«الاسراء الی مقام الاسری»، روایت معراج گونه ابن عربی (۵۶۰ ق.) است که داستان سالکی عازم مدینه رسول (ص) و در طلب مقامی والا و گوگرد سرخ را روایت می کند. سالک، به **همراهی** عین‌الیقین، سفر آغاز می کند. راهنما، راه سلوک را به او می آموزد. **خواب** بر سالک غلبه می کند ولی روح او بیدار است. سالک از عنصر خاک، آتش، هوا و آب می گذرد و پا به آسمان می نهد و در آسمان‌های هفت گانه، به دیدار هفت پیامبر (ع) نائل می آید و به تناسب، از هر یک راز می آموزد. به کمک رسول توفیق، به «قاب قوسین» و با نردبانی، به «عرش» می رسد، مناجات می کند و از مسیر سلوک و آموخته‌هایش، برای «حق اعتقادی» سخن می گوید و حق، او را از اسرار **آگاه** می کند. سپس، «ترجمانی» را مأمور می کند تا از او مطالبی بپرسد و او به‌خوبی از عهده پاسخ بر می آید؛ سالک از خود ربوده می شود و فانی می گردد.

۲-۲-۳-۲- نمونه‌هایی از سفرهای معراج گونه به فارسی

در زبان فارسی نیز نمونه‌هایی از این نوع روایت پردازشی وجود دارد که زمان نگارش آنها، پیش از یا هم‌زمان با داستان گل سرخ است. «سنایی» (۵۲۵ تا ۵۳۵ ق.) در مثنوی تمثیلی «سیر العباد الی المعاد»، داستان رهرویی را روایت می کند که سفری **رؤیایی** را به راهنمایی **نفس** ناطقه آغاز می کند. او در مراحل **راز آموزانه**، از جهان نمادین صفات انسانی گذر می کند، به **بلوغ می‌رسد** و در نهایت، به دیدار گروهی از رسیدگان نایل می آید ولی چون هنوز به مرگ نهایی دست نیافته، به جهان بیداری **بازگردانده می‌شود**.

«عطار» (۶۱۳ یا ۶۱۶ ق.) نیز در مثنوی «مصیبت‌نامه»، شرح سفری تمثیلی و رؤیایوار را روایت می کند. در ابتدای سفر، «سالک فکرت»، به نوعی با آگاهی از وضعیت نامطلوب معرفتی‌اش، «به جان در مانده» می شود و برای جستن درمان، پای در راه سلوک می نهد. پس از تلاشی بسیار، «پیری» می یابد و در پناه مستی و دیوانگی، به نوعی بی‌خویشی دست می یابد و به دامن «پندار» و «سودا» می آویزد. از زمین تا عرش و کرسی، گذار می کند و حیرتش را نه تنها به پیامبران الهی (ع) بلکه به دیگر موجودات روحانی، کیهانی و طبیعی نیز عرضه می کند. نزد فرشتگان مقرب، عرش، کرسی، لوح و قلم، بهشت و دوزخ و ... می‌شتابد اما ساکنان وادی‌های

گوناگون، از حل مسائل اظهار عجز می‌کنند. در هر مرحله، سالک پس از نومی‌دی، نزد پیرش بازمی‌گردد و از او راز می‌جوید. در پایان داستان، سالک، به منزل آخر که منزل «جان» است می‌رسد و جان که می‌تواند هویت واقعی پیر باشد، به او می‌گوید که بیهوده تمام جهان را گشته‌ای. آنچه می‌جویی، در خود توست؛ پس، سالک به نوعی بلوغ و خودآگاهی می‌رسد و با خویشتن خویش دیدار می‌کند.

«مصباح الارواح» از شمس‌الدین محمد بردسیری (۷ ق.) نیز از این دست آثار است. در این اثر نیز راوی، با چند همراه زیرک، به کوهی می‌رود و در کوه با پیری دیدار می‌کنند و پیر به پرسش‌های آنان پاسخ می‌دهد. سپس، پیر، سالک را به شهرهای «نفس اماره»، «نفس لوامه» و «نفس مطمئنه» می‌برد و رهرو، مخلوقاتی را می‌بیند که هر یک نمادی‌اند از صفت‌های بشری و در پایان سفر، سالک در شهر فقیره، با پیامبر (ص) دیدار می‌کند.

۳- نتیجه‌گیری

روایات نسبتاً پرشمار سفرهای روحانی به جهان بازپسین، با تنوعی قابل توجه در عالم اساطیر، تجربیات رازآموختگان، جادوگران و درمانگران قبایل بدوی، روایت‌های معراج پیامبران و در سرزمین‌هایی بسیار دورتر از حوزه تمدنی یونان و روم و ایران، نشان از آن دارد که می‌توان پیشینه این نوع ادبی را به جهان کهن و زمانی قدیمی‌تر از قرن سیزدهم میلادی بازگرداند که فرضیه نمونه اول بودن داستان گل سرخ را رد می‌کند و در ضمن، نشان می‌دهد که این نوع روایت‌پردازی، بیش از آنکه تقلیدی صرف از تمدن یا متنی باشد، به محتوای ذهن بشر و تصور او از جهان پس از مرگ و به‌طور کلی برخورد بشر با موضوع رازآلود مرگ وابسته است و تعیین منشأ یگانه برای این نوع ادبی، به نتیجه‌ای روشن نخواهد رسید. در ضمن، این نوع روایت‌پردازی، کماکان زنده است و در گفت‌وگو با متن‌های اسطوره‌ای و کتاب‌های مقدس، متن‌های دیگر نوع ادبی تمثیل رؤیا، در دیگر هنرها مثل رمان، نقاشی، پیکره‌تراشی و در دوران حاضر در گفت‌وگو با فیلم‌های ساخته‌شده با مضمون زندگی پس از مرگ، ادامه حیات می‌دهد.

در بررسی کلی روایت سفرهای رؤیایی به جهان پس از مرگ، عناصر و قراردادهایی وجود دارند که در تمام روایت‌ها تکرار می‌شوند. به نظر می‌رسد که با نگاهی فارغ از مناقشات و جانبداری‌های بی‌نتیجه و با مجهز شدن به ابزارهای روایت‌شناسان ساختارگرا و بویژه نظریات پراپ در باب تحلیل روایت‌ها، این متون را می‌توان تحلیل کرد و با کشف کارکردها و ساختار نسبتاً ثابت این نوع روایت‌گری، به بوطیقای نوع ادبی تمثیل رؤیا رسید.

یادداشت‌ها

- ۱- تاکنون، درباره دوزخ دانه که مجموعاً شامل ۴۷۲۰ مصرع است، نزدیک به صد هزار تفسیر و شرح و تحقیق وجود دارد. (ن.ک: شفا در مقدمه کمدی الهی، ۱۳۴۷: ۱۴)
- ۲- ژان دومونگ، چهل سال بعد (بین ۱۲۷۵-۱۲۸۰)، قسمت دوم داستان را می‌سراید که از نظر سبک، نوع احساس و تفکر، کاملاً با قسمت اول متفاوت است.
- ۳- تأکیدها از نگارنده و برای مشخص شدن اشتراکات ساختاری و کارکردهای مشترک روایت‌هاست.
- ۴- برای پرهیز از اطاله کلام، صرفاً به چند روایت قدیمی که سالکان پیامبر یا روحانی بودند اکتفا شد.
- ۵- طبق آرای ابن سینا در باب عالم رؤیا و بویژه نقش متخیله و خیال در درک صور، وقتی نفسی به مرتبه کمال برسد، دیگر نیازی به بدن و آلات آن ندارد و با کاستن شواغل نفسانی، می‌تواند به ادراک عالم قدس برسد اما انفاس ضعیف‌تر، به ابزارهایی چون ورود به عالم خواب نیاز دارند. با این پیش‌فرض، سفر آسمانی پیامبر اکرم (ص) که در اوج پیراستگی از شواغل نفسانی است، در بیداری نیز میسر است. (ن.ک: خادمی، ۱۳۸۵: ۱۱۷-۱۳۸) اما نگارنده، فارغ از بحث‌های کلامی، به روایت سفر معراج از نگاه ساختارگرایانه پرداخته‌است.

فهرست منابع

- کتاب‌ها

- ۱- **کتاب مقدس**، عهد قدیم و عهد جدید. (۱۳۸۰). ترجمه فاضل خان همدانی و ویلیام گلن هنری مرتن. کتاب مکاشفات یوحنا الهی. تهران: اساطیر.
- ۲- آموزگار، ژاله و تفضلی، احمد. (۱۳۷۵). **اسطوره زندگی زردشت**. تهران: چشمه.
- ۳- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۷۶). **ما ز بالایم و بالا می‌رویم (ترجمه الاسراء الی مقام الاسری)**. ترجمه قاسم انصاری. تهران: طهوری.
- ۴- افلاطون. (۱۳۵۳). **جمهور**. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوشه.
- ۵- الیاده، میرجا. (۱۳۶۸). **آیین‌ها و نمادهای آشناسازی (رازهای زادن و دوباره زادن)**. ترجمه نصرا... زنگویی. تهران: آگه.
- ۶- برتلس، یوگنی ادواردوویچ. (۲۵۳۶). **تصوف و ادبیات تصوف**. مقاله «یکی از منظومه‌های کوچک سنایی، درباره سیر العباد الی المعاد». ترجمه سیروس ایزدی. تهران: امیرکبیر.
- ۷- بردسیری کرمانی، شمس‌الدین محمد. (۱۳۴۹). **مصباح الارواح**، به کوشش بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۸- تفضلی، احمد. (۱۳۷۷). **تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام**. تهران: سخن.
- ۹- دانته آلیگیری. (۱۳۴۷). **کمدی الهی**. ترجمه شجاع‌الدین شفا. تهران: امیرکبیر.
- ۱۰- دربروین ی. (۱۳۷۸). **حکیم اقلیم عشق (تأثیر متقابل دین و ادبیات در زندگی و آثار حکیم سنایی غزنوی)**. ترجمه مهیار علوی مقدم، محمدجواد مهدوی. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
- ۱۱- ژینو، فلیپ. (۱۳۸۲). **ارداویراف‌نامه (ارداویرازنامه) متن پهلوی، حرف‌نویسی، برگردان متن پهلوی، واژه‌نامه**. ترجمه و تحقیق: ژاله آموزگار. تهران: معین- انجمن ایران‌شناسی فرانسه در ایران.
- ۱۲- ساندرز، ن. ک. (۱۳۷۶). **حماسه گیل‌گمش**. ترجمه اسماعیل فلزی. تهران: هیرمند.
- ۱۳- ستاری، جلال. (۱۳۷۶). **رمز اندیشی و هنر قدسی**. تهران: نشر مرکز.

- ۱۴- سجادی، سید ضیاءالدین. (۱۳۷۴). **حی بن یقظان و سلامان و ابسال**. تهران: سروش.
- ۱۵- سونیه، ل. (۱۳۵۷). **ادبیات فرانسه در قرون وسطی**. ترجمه عبدالحسین زرین کوب. تهران: امیرکبیر.
- ۱۶- عطار، فریدالدین. (۱۳۸۶). **مصیبت نامه**. تصحیح و تعلیقات محمدرضا شفیعی کدکنی. سخن: تهران.
- ۱۷- فتوحی، محمود. (۱۳۸۶). **بلاغت تصویر**. تهران: سخن.
- ۱۸- فروخ، عمر. (۱۳۴۲). **عقاید فلسفی ابوالعلاء فیلسوف معر۵**. ترجمه حسین خدیو جم. تهران: سازمان کتاب‌های جیبی.
- ۱۹- فضل، صلاح. (۱۹۸۵). **تأثیرالثقافه الاسلامیه فی الکومدیا الالهیه لدانتی**. بیروت: دارالافاق الجدیده.
- ۲۰- کمیل، جوزف. (۱۳۸۴). **قهرمان هزار چهره**. ترجمه شادی خسروپناه. مشهد: گل آفتاب.
- ۲۱- گریمال، پیر. (۲۵۳۶). **فرهنگ اساطیر ایران و روم**. ترجمه احمد به منش. تهران: دانشگاه تهران.
- ۲۲- مایل هروی، رضا. (۱۳۵۶). **سیر العباد الی المعاد حکیم سنایی غزنوی**. کابل: بیهقی.
- ۲۳- مجروح، سیدبهاءالدین. (۱۳۵۶ / ۱۹۷۷). «سیری در سیر العباد الی المعاد». **سیر العباد الی المعاد حکیم سنایی غزنوی**. به کوشش رضا مایل هروی. کابل: بیهقی.
- ۲۴- مدرس صادقی، جعفر. (۱۳۷۵). **قصه‌های شیخ اشراق**. تهران: نشر مرکز.
- ۲۵- مک کال، هنریتا. (۱۳۷۳). **اسطوره‌های بین‌النهرینی**. تهران: نشر مرکز.
- ۲۶- میرصادقی، جمال و میرصادقی (ذوالقدر)، میمنت. (۱۳۷۷). **واژه‌نامه هنر داستان‌نویسی (فرهنگ اصطلاح‌های ادبیات داستانی)**. تهران: کتاب مهناز.
- ۲۷- ویرزیل. (۱۳۷۵). **انه‌اید**. ترجمه میرجلال‌الدین کزازی. تهران: نشر مرکز.
- ۲۸- هارت، جرج. (۱۳۷۴). **اسطوره‌های مصری**. ترجمه عباس مخبر. تهران: نشر مرکز.
- ۲۹- هومر. (۱۳۷۹). **ادیسه**. ترجمه نفیسی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

۳۰- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۷). **انسان و سمبول‌هایش**، با همکاری ماری لویز فون فرانتس...]. و دیگران]. ترجمه محمود سلطانیه. تهران: جامی.

- مقاله‌ها

- ۱- اکبرلو، منوچهر. (۱۳۷۹). «سیری در ادبیات باستانی ایران (معرفی ارداویراف‌نامه از نوشته‌های دوره ساسانی)». جوان، ص ۹.
- ۲- خادمی، حمیدرضا. (۱۳۸۵). «کارکرد متخیله در دریافت امور غیبی از دیدگاه ابن سینا». پژوهش‌های فلسفی - کلامی. شماره ۳۰، صص ۱۱۷-۱۳۸.
- ۳- فتوحی، محمود. (۱۳۸۵). «تمثیل رؤیای تشرّف». شوریده‌ای در غزنه. تهران: سخن. صص ۲۸۹-۳۱۹.
- ۴- _____ . (۱۳۸۸)، «سیرالعباد سنایی در گستره ادبیات تطبیقی». ثنای سنایی - مجموعه مقالات همایش بین‌المللی سنایی. تهران: خانه کتاب. صص ۴۹۸-۵۰۹.
- ۵- فرهودی‌پور، فاطمه. (۱۳۸۸). «تمثیل رؤیا و مناسبات بینامتنی». ثنای سنایی - مجموعه مقالات همایش بین‌المللی سنایی. تهران: خانه کتاب، صص ۵۱۰-۵۳۵.
- ۶- نیکلسون، رونالد آلن. (۱۳۲۳). «سنایی پیشرو ایرانی دانته». ترجمه عباس اقبال آشتیانی. یادگار. سال اول، شماره ۴، صص ۴۸-۵۷.

- پایان‌نامه

- ۱- اسموژنسکی، مارک. (۱۳۷۶). «ساختار رمزی سیرالعباد الی المعاد حکیم سنایی غزنوی» (ارائه متن انتقادی و درآمدی بر شرح آن). پایان‌نامه دکتری. تهران: دانشگاه تهران.

- منابع انگلیسی

- 1- Abrams, M.H. (1366). *A Glossary of Literary Terms*. Tehran: Islamic Azad University.
- 2- Baldick, Chris (1990), *The concise Oxford dictionary of literary terms*: Oxford University Press , Oxford.
- 3- Codden, J.H. (1984). *A Dictionary of Literary Terms*. Penguin Books.

- 4- Ross Murfin, Supryia M. Ray. (2009). *The Bedford glossary of critical and literary terms*. Boston.
- Ruse, Christina & Marilyn Hopton. (1992). *The Cassell Dictionary of Literary and Language Terms (Cassell reference)*, Cassell. p.96.
- 5- Quinn, Edward. (2006). *A dictionary of literary and thematic terms*, check mark books.
- 6- Webster, Merriam. *Webster's new collegiate Dictionary*. Allegor.

