

## Functions and Manifestations of Mi'râj Nâma (Khawb Name) Genre from Viraf to Jamalzade

Amir Soltanmohamadi\*

### Abstract

Rouhani's travelogues are examples of literary works in which the author travels to another world as a result of a dream, dream or ascension, and expresses the results of her observations after returning from this journey. This type of work is considered one of the oldest literary genres and there are examples in religious works related to Zoroastrian and Jewish religions. This example of works, like other works, in addition to having literary and rhetorical effects, has other significant manifestations and effects. In addition to rhetorical and literary functions, the functions of these works can be divided into four categories. These four categories include the following: 1) mystical functions; 2) religious functions; 3) socio-political functions and 4) psychological functions.

Regarding the mystical function of these works, it should be said that these works are the product of an inner and psychic process reflected in the form of a literary work. In the process, the spiritual traveler must clear her sensual dust and reach the level of "emptying," that is, emptying herself of the ungodly. This discharge is sometimes in the form of crying and drinking wine, which are symbols of emptying. This evacuation prepares her to ascend to the higher world. After the first stage, the spiritual traveler fills the empty container of her existence with the truths of the higher world in the same spiritual world and reaches the "beauty" world. After this stage, the spiritual seeker finds the necessary conditions to understand the true lover, and the beloved appears to her, and sometimes the seeker remains in the place of annihilation and does not return to the world of the body.

However, regarding the religious function of these works, it should be said that most of these works are written at a time when the religious items that the spiritual traveler believes in have become worthless. For this reason, the authors try to revive and propagate their religious foundations; a religion whose principles are not observed in the author's intended society. Another thing that is religiously evident in these works is the Evangelism and warning of the readers of these works. Describing hell and the torments in it is to frighten those who do not observe religious matters. Mentioning the atmosphere of the heaven and its joys is also good news for those who believe in religion and its principles.

The socio-political functions of these works are also noteworthy. In many of these works, the authors critique the social, political, cultural foundations, and customs of

---

\* Ph. D. Graduated of Persian Language and Literature, University of Isfahan, Isfahan, Iran  
amirsoltanmohamadi6@gmail.com

Received: 12/08/2019

Accepted: 25/04/2020



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

their society and consider the causes of society's misery in the same mentioned factors. Sometimes the factors of power and government are criticized. In general, political suffocation is one of the main reasons for the emergence of spiritual travelogues. Mentioning the corruption of government elements and criticizing and punishing them in these works is sometimes reflected.

Another important function of these works is the psychological functions. The traveler uses psychological mechanisms to get out of this closed space due to the closed social or political space. She uses both "escape" and "displacement" mechanisms to separate her closed space. On the other hand, these works indicate that the authors of these works seek their suppressed desires and aspirations in dreams or spiritual journeys.

In the end, it should be said that the study of aspects other than the literary aspects in these works can be examined and useful.

**Keywords:** Ascension letter, religious principles, social issues, mystical manifestations, psychological factors

### References

- *The Holy Quran*. Mohammad Mehdi Fooladvand (Trans.), Publication of the Ministry of Culture and Islamic Guidance.
- Afifi, R. (1374). *Myths of Iranian culture in Pahlavi writings*. Tehran: Tus
- Ahmadvand, M. A. (1368). *Psychological defense mechanisms*. Tehran: Bamdad.
- Amuzgar, J. & Tafzoli A. (1375). *The myth of the life of Zarathustra*. Tehran: Cheshmeh.
- *Ardavirafnameh* (1372). Rahim Afifi (Trans.), Tehran: Tus.
- Arianehpour, A. H. (1357). *Freudianism*. Tehran: Pocket Books Company.
- *Avesta* (1370). Jalil Dostkhah (Trans). Tehran: Morvarid.
- Ayati, A. H. (1340). *Introduction to the Resalat ol-Ghofran*. Tehran: Ashrafi.
- Azar, E. (1387). Dante and his influence on Eastern sources. *Comparative Literature*. No. 6 summer pp. 32-12.
- Bardsiri, Sh. M. (1349). *Mesbah ol-Arwah*, Forouzanfar (Emend.), Tehran: University of Tehran.
- Barthelemy, A. (1887). *Arta vita viraf- namak ou liver darta viraf*. Parries: E. Ierp ox.
- Borkhes, J. L. (1376). *Nine articles about Dante*. Seyed Hosseini (Trans). Tehran: Agah.
- Brown, E. (1383). *A literary history of Iran*. C. First. Tehran: Asatir.
- Dante, E. (1383). *Divine Comedy*. Shoja ol-Din Shafa (Trans). Tehran: Amir Kabir.
- Ebn Arabi, M. A. (1376). *Al-esra Ela magham Al-Asra*. (We go up and up). Qassem Ansari (Trans). Tehran: Tahoori.
- Eliyadeh, M. (1388). *Shamanism*. Kazem Mohajeri (Trans). Tehran: Adyan.
- Etemad-ol-Saltanah, M. H. (1357). *Ecstasy*. Mahmoud Katirai (emend.), Tehran: Tuka.
- Farnbagh, D. (1380). *Bondaheshn*. Mehrdad Bahar (Trans). Tehran: Tus.
- Farukh, M. (1381). *Philosophical beliefs of Abu al-'Ala*. Khadhv Jam (edit). Tehran: Elmi Farhangi.
- Freud, z. (1389). *Dream Interpretation*. Shiva Roygran (Trans). Tehran: Markaz.
- ——— (n.d.). *Dream*. Mohammad Hejazi (Trans). Tehran: Safi AliShah.

- 
- Fowler, A. (2003). *Formation of genre in the renaissance and after. New literary history*, 34, 185-200.
  - Frow, J. (2006). *Genre*. London & New York: Routledge.
  - Fotuhi, M. (1385). *A collection of articles entitled Shurideh in Ghazni*. By the efforts of Mahmoud Fatouhi and Ali Asghar Naghashi. Tehran: Sokhan
  - Ghonaimi, H. (1373). *Adaptive literature*. Morteza Ayatollahzadeh Shirazi (Trans.), Tehran: Tus.
  - Hafez, Sh. M. (1383). *Divan*. Qazvini (emend.), Tehran: Safi Alisha.
  - Hawks, J. (1383). *Bible Dictionary* (translation and authorship). Tehran: Asatir.
  - Homer (1359). *Odyssey*. Saeed Nafisi (Trans). Tehran: Book Translation and Publishing Company.
  - Isfahani, J. (1363). *True dream*. Tehran: Tarikhe Iran.
  - Jamalzadeh, M. A. (n.d.). *Desert of Resurrection*. Tehran: Khorami.
  - John Nass, B. (1373). *A comprehensive history of religions*. Hekmat (Trans). Tehran: Elmi Farhangi.
  - Kashani, E. (1387). *Mesbah ol-Hadaiya and Meftah ol-Kifaya*. Karbasi and Khaleghi (emend.), Tehran: Zovar.
  - Koleini, M. (1407 AH). *Al-Kafi*. Ali Akbar Ghaffari and Mohammad Akhundi (edit). Tehran: Islamic Library.
  - Larijani, M. (1380). *The story of the prophets in the Torah, the Bible and the Qur'an*. Tehran: Etelaat.
  - Mason, D. (1386). *The Qur'an and the Bible are common themes*. Fatemeh Tohami (Trans). Tehran: Suhrewardi.
  - Ma'ari, A. (1347). *Letter of Forgiveness*. Abdol Hamid Ayati (Trans). Tehran: Ashrafi.
  - McCall, H. (1373). *Mesopotamian myths*. Tehran: Markaz.
  - Mirzamelkom Khan (n.d.). *Collection of works*. Mirza Melekom. Mohit Tabatabai (emend.), Tehran: Danesh Library.
  - Modarres Sadeghi, J. (1375). *Stories of Sheikh Ishraq*. Tehran: Markaz.
  - Mohseni, M. & Pourshabanan, A. (1388). Fundamentals of cinematic adaptation from the path of Senate worship in *Literary Studies*. 9 (88), 146-130.
  - Mohammadi, G. & Eftekhari, A. (1389). Study and comparison of the two spiritual journeys of Zoroastrianism and Judaism to the world after death in *the Comparative Literature of Jiroft*. 4 (13), 172-160.
  - Mohammadi, G. & Nazari, J. (2008). Comparison of Ardavirf's view of letters and Al-Ghaffran's treatise in the afterlife in *the Comparative Literature of Jiroft*. 2 (8), 211-195.
  - Mokhtari, K. (1397). Sleep dream as a genre. *Literary research*. 15 (59), 88-114.
  - Mole, M. (1951). Les implications historiques du Prologue du Livre Arta Viraz, *RHR*, No. 148.
  - Nasafi, A. (1371). *The perfect man*. M. Mojleh (emend.), Tehran: Tahoori.
  - Nizami, E. (1383). *Makhzan Al-Asrar*. Vahid Dastgerdi (emend.), Tehran: Armaghan.
  - Ranjbar, M. (1378). *Introduction to Seyrolebad*. Isfahan: Mani.
  - Rezvantab, M. (1371). *Dream in terms of religion and psychology*. Tehran: Shafaq.
  - Saadi, M. (1381). *Golestan*. Gholam Hossein Yousefi (edit). Tehran: Kharazmi.
  - Sadrzadeh, M. (2002). Study of four spiritual journeys to the afterlife in *foreign*

- language research.* (13), 37-50.
- Safa, Z. (1366). *History of Iranian Literature C 1*. Tehran: Amirkabir.
  - Sanai, M. (1348). *The Masnavi of Hakim Sanaei, along with the description of Seyr ol-'ebad*. Mohammad Taghi Modarres Razavi (emend.), Tehran: University of Tehran.
  - ——— (1380). *Divan*. Mohammad Taghi Modarres Razavi (emend.), Tehran: Sanayi.
  - Sanders, N, K. (1376). *Epic of Gilgamesh*. Esmail Felezi. (Trans.), Tehran: Hirmand.
  - Tabatabai, M. (n.d.). *Introduction to Melkom Khan's collection of works*. Tehran: Danesh Library.
  - Tafazoli, A. (1376). *History of pre-Islamic Iranian literature*. Tehran: Sokhan.
  - *The Old Testament and the New Testament* (1385). Fazel Hamedani. William Kelly, Henry Merton (emend.), Tehran: Asatir.
  - Zarrinkoub, A. (1364). *Sere Nei*. Tehran: Elmi.



## کارکردها و نموده‌های غیر ادبی ژانر معراج‌نامه/خواب‌نامه؛ از ویراف تا جمال‌زاده

امیر سلطان‌محمدی\*

### چکیده

آثار ادبی در خلاء به وجود نمی‌آید. جدای از کارکرد زیبایی‌شناسی و زبانی، مسائل اجتماعی، اعتقادی، فرهنگی و روانی نیز در آفرینش ادبی ایفای نقش می‌کند. این عوامل در خلق آثار ادبی تفاوت‌هایی ایجاد می‌کند. بسیاری از ممیزه‌های ژانرها و گونه‌های ادبی همین عوامل مذکور است که اهمیت بررسی آثار در بحث ژانر را دوچندان می‌کند. یکی از ژانرهای ادبی «معراج‌نامه» یا «خواب‌نامه»<sup>۱</sup> است که در این گونه «نویسنده یا شاعر در خواب، رؤیا یا حالتی سکرآور به دنیای دیگری عروج یا سفر می‌کند و با وقایعی روبه‌رو می‌گردد و پس از بازگشت به دنیای حقایق، مشهودات را به صورت شعر یا نثر مکتوب می‌کند»<sup>۲</sup>. این آثار جدای از جنبه‌های ادبی - هنری، کارکردهای مهم دیگری نیز دارند. معراج‌نامه‌ها اصولاً به لحاظ اجتماعی بازتاب جوامع بسته با حکومت‌های استبدادی و جامعه‌ای با مفاسد طبقاتی اند. فسادها یا اختناق یا به‌گمان صاحبان این آثار در اجتماع وجود دارد، یا برخاسته از بی‌توجهی به مسائل دینی و مفاسد اخلاقی - انسانی پدید آمده است که در هر حال، بازتاب این مسائل در آثار ادبی قابل دریافت است. از آنجاکه فضای استبدادی حکومت و جو آلوده جامعه به شاعر/ مؤلف اجازه اصلاح به شکل بیرونی را نمی‌دهد، او به مکانیسم روانی رؤیا یا خواب پناه می‌برد. در این عالم ضعف‌ها و فسادهای عالم واقع را ترسیم می‌کند که نوعی نقد اجتماع و تصویر دنیای آرمانی خود اوست؛ آثاری که در فضای این ژانر خلق می‌شود، علاوه بر جنبه‌های اجتماعی - سیاسی؛ به لحاظ مبانی عرفانی نیز بررسی و تحلیل می‌شود. این رؤیاها یا خواب‌ها حاصل تخلیه روانی شاعر/ مؤلف است که بعد از آن باعث تخلیه و سرانجام تجلیه (فنا) می‌شود.

**کلید واژه‌ها:** معراج‌نامه (خواب‌نامه)، مبانی دینی، مسائل اجتماعی، نموده‌های عرفانی، عوامل روانی

## ۱- مقدمه

بررسی آثار ادبی در چارچوب ژانر و گونه اثر، دامنه نقد ادبی را فراختر می‌کند، بر جدابیت آن می‌افزاید و نتیجه تحقیقات را دقیق‌تر و پربارتر خواهد کرد. باین‌حال متأسفانه در نقد ادبی فارسی، این زمینه مغفول شده است. بیشترین مباحث مطرح شده در زمینه ژانر این است که آثار ادبی در چه گونه‌ای می‌گنجد و چه ساختاری دارد. در مباحث ژانر کمتر به بررسی کارکردهای ژانرها و عوامل اجتماعی و روانی آنها پرداخته شده است؛ حال آنکه به اعتقاد دوبرو «مسائل مربوط به نقد انواع، علاوه بر صورت‌بندی، پاسخ به مسائل زیبایی‌شناختی و بسیاری از مباحث اجتماعی را نیز در خود جای می‌دهد» (۱۳۸۹: ۶۷). اینکه مثلاً در *سیرالعباد* - یکی از آثار که در این ژانر می‌گنجد - تصاویر بدیعی موجودند که قابلیت اقتباس سینمایی دارد (محسنی، ۱۳۸۸: ۱۳۱ به بعد)، یک بحث بلاغی-هنری است؛ یا اینکه مثلاً «بارتلمه»<sup>۳</sup> معتقد است: هیچ‌یک از سفرنامه‌های یادشده مثل *اردویرافنامه* ایرانی با *کمدی الهی* دانتیه شباهت ندارد (۱۸۸۷: ۴۶) یا برخی آثار از این دست را متأثر از برخی آثار ادبی فارسی از قبیل *عطار* یا *اردویراف‌نامه* می‌دانند (آذر، ۱۳۸۷: ۲۰۰؛ بورخس، ۱۳۷۶: ۱۰۵-۱۰۸ و آیتی، ۱۳۴۷: ۲۹)، بحث‌هایی تاریخ ادبیاتی است که هریک فضاها و قابلیت‌هایی برای بررسی دارند و در جایگاه خود مغتنم است؛ اما اینکه شرایطی دیگر همچون مسائل اجتماعی، سیاسی، روانی و عرفانی هریک به‌شکلی در خلق معراج‌نامه‌ها و خواب‌نامه‌ها دخیل است، بحثی است که در این مجال به آن پرداخته خواهد شد.

## ۱-۱ بیان مسئله

آثار ادبی بازتاب اجتماع، عقاید موروثی و گاه شرایط روانی خودآگاه یا ناخودآگاه خالق اثر است. نگارنده با بررسی نمونه‌هایی از ژانر معراج‌نامه یا خواب‌نامه در زمان‌ها و مکان‌های مختلف به این مسئله پرداخته است که چه انگیزه‌ای باعث آفرینش این گونه آثار شده و کارکردهای مختلف این گونه چیست؟ درحقیقت تحلیلی پیرامتنی و ساختاری این آثار شمایل و کارکردهای کمتر توجه‌شده‌ای از این آثار را نمایان می‌کند.

## ۲-۱ پیشینه بحث

در مقدمه معراج‌نامه‌ها مطالبی درباره این آثار نوشته شده که تعداد آنها تقریباً به اندازه خود آثار است، کسان دیگری نیز به بررسی‌های مقایسه‌ای این آثار پرداخته‌اند؛ برای نمونه محمدی و نظری در مقاله‌ای رؤیای رساله آمرزش را با *اردویراف‌نامه* مقایسه محتوایی کرده‌اند. صدرزاده نیز در مقاله‌ای (۱۳۸۱) چهار نمونه از این سفرنامه‌ها را تحلیل و مقایسه کرده و آذر نیز در مقاله‌ای تطبیقی (۱۳۸۷)، اثرگذاری نمونه‌های عربی و فارسی بر اثری مثل *کمدی الهی* را بررسی کرده است و همچنین محمدی و افتخاری (۱۳۸۹) با نگاهی تطبیقی *اردویراف‌نامه* را با رؤیای خونخ پژوهش کرده است. پژوهشی که نمودهای غیرادبی این گونه را بررسی کند، یافت نشد و این مقاله در نوع خود راهی جدید در پیش گرفته است.

## ۳-۱ ضرورت تحقیق

نگاه توصیفی به پدیده‌های ادبی، مجامع و مکاتب نقد را سترون و پویایی را از نظریه و نقد ادبی سلب می‌کند. با بررسی و تحلیل مباحث ادبی در چهارچوب‌های مختلف نقد، بحث‌های ادبی فربه و پویایی در فضای کارکردی ادبیات به وجود می‌آید. نگارنده در چارچوب ژانر، کارکردهای یک ژانر ادبی را (معراج‌نامه/خواب‌نامه) در زمینه‌های غیر ادبی بررسی و تبیین کرده است تا مشخص شود این نمونه آثار در تاروپود خود چه مبانی و کارکردهای غیر ادبی و بلاغی را تنیده‌اند.

## ۲ بحث اصلی

## ۲-۱ کارکرد عرفانی

از کارکردهای مهم در بسیاری از این گونه سفرنامه‌ها، کارکرد عرفانی است. از آنجاکه در عرفان سیر در آفاق و انفس، از مسائل مهم و بسیار سفارش شده است. به‌زعم نسفی، سفر فلسفه وجودی انسان را معنا بخشیده و قوس نزولی انسان که با

سفری آغاز گردیده، در قوس صعودی برای عروج به عالم علوی با سفر تکامل و کمال می‌بخشد (۱۳۷۱: ۵۳)؛ از این رو در عالم عرفان چه در آفاق و چه در انفس چه خودآگاه و چه ناخودآگاه سیروسفری اتفاق می‌افتد. سفرهای روحی به عالم معنا که محصول آن سفرنامه‌هایی روحانی است، می‌تواند کارکرد و رویه عرفانی خود را نمایان کند. در این سفرنامه‌ها می‌توان برخی از کارکردهای و لوازم عرفانی را بازجست:

## ۲-۱-۱) تخلیه

در نمونه‌هایی از این آثار مسافر باید ظرف وجودی خود را از خود و متعلقات خویش تهی کند تا پذیرای مظروفی جدید شود که در این سفر با آن روبه‌رو می‌شود. این تخلیه ابتدا روح مسافر را برای پرواز سبک می‌کند و در ادامه ظرف تهی روح برای پر شدن از حقایق آماده می‌شود. در برخی از این آثار مشرف (مسافر) با ریاضت، نوشیدن ماده‌ای سکرآور یا گریه به مقام تخلیه به عنوان اولین گام در این سفر دست می‌یابد؛ برای نمونه در رؤیای خنوخ، گریه کردن او (← لاریجانی، ۱۳۸۰: ۸۰)، بازتاب و تمثیلی از خالی شدن او از صفات جسمانی است و به تبع همین تخلیه دو مرد قدرتمند بر او ظاهر می‌شوند و او را به عالم بالا می‌برند. نمونه این تخلیه را در *اردو ویراف‌نامه* با نوشیدن ماده‌ای می‌بینیم که او را به خلسه می‌برد. این ماده به قول میرچا الیاده<sup>۴</sup> شبیه به مایعات سکرآور شمن‌ها برای رفتن به حالت خلسه است که داوطلب را از خود بی‌خود (تخلیه) می‌کرده است (۱۳۸۸: ۱۲۷). در اساطیر زردشتی نیز گشتاسپ برای رفتن به بهشت با نوشیدن شراب معطر از خود تهی می‌شود تا به مقام تخلیه و سپس عروج به آسمان‌ها دست یابد (← آموزگار و تفضلی، ۱۳۷۵: ۱۷۶). جالب اینکه این مایعات قابل مقایسه است با شراب در ادب عرفانی فارسی که باعث خالی شدن «خود» سالک و صفات نفسانی او می‌شود. در *مصباح‌الارواح* این تخلیه یک‌بار قبل از ظهور پیر، با شراب نعمت و اشک صورت می‌گیرد (← بردسیری، ۱۳۴۹: ۲) و در مرتبه دیگر قبل از شروع سفر با فقر (همان: ۴۴) که نمودی از تهی بودن از خود است، این تخلیه حاصل می‌شود. در نمونه‌های غیر ایرانی نیز در سفر گیل‌گمش، بانوی باده گویا نمادی از همین تهی از خود گشتن است (ساندرز، ۱۳۷۶: ۱۱۹). در داستان «ایشتر»<sup>۵</sup> نیز او با از دست دادن تمام تعلقات (تخلیه) از هفت دروازه آیین زیرزمینی عبور می‌کند (مک‌کال، ۱۳۷۳: ۹۵). همچنین می‌توان گذر دانه از هفت فلک در برزخ را که با پاک شدن (تخلیه) پیشانی او از گناهان صورت می‌گیرد، نمود و نمادی از تخلیه در این نوع مکاشفه‌ها و تشریف‌ها دانست. نظامی نیز در معراج‌نامه‌ای که در *مخزن‌الاسرار* از خود ترسیم می‌کند، به شکلی گذرا به این تخلیه اشاره می‌کند:

گفت فرود آی و ز خود دم مزن  
ورنه فرود آرمت از خویشتن [تخلیه]  
چشمه‌ای افروخته‌تر ز آفتاب  
خضر به خضر اش ندیده به خواب  
خواب‌گهی بود سمن زار او  
خواب‌کنان نرگس بیدار او...  
(نظامی، ۱۳۸۳: ۵۴)

ابتدا شاعر از خود فرو می‌آید، بعد از آن حقایقی بر او مکشوف می‌شود. در غزل معروف حافظ نیز که در حقیقت معراج‌نامه‌ای است، آب حیات و باده، نقش عامل تخلیه را بازی می‌کنند:

دوش وقت سحر از غصه نجاتم دادند  
واندر آن ظلمت شب آب حیاتم دادند  
بی‌خود از شعشعه پرتو ذاتم کردند  
باده از جام تجلی صفاتم دادند  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۴۶)

به هر روی در این نمونه‌ها، مسافر روحانی نخست به حالت تخلیه عرفانی دست می‌یابد تا با این شرایط آمادگی سفر به عالم روحانی را بیابد. گویا این تخلیه شرط اول و لازم عروج یا رفتن به رؤیاست. از همین روست که در رساله غربه‌الغریبه شیخ اشراق، هادی بن خیر یمانی پسران را چون از هستی نرهمیده‌اند، اجازه تشریف نمی‌دهد و به چاه (نمادی از هستی مادی)

برمی‌گرداند (←مدرس صادقی، ۱۳۷۵: ۸۷-۸۶).

## ۲-۱-۲- تحلیله

مسافر روحانی بعد از خالی شدن از خود به حالت روحانی مطلوب دست می‌یابد که شرایط روحی وی را برای سفر آماده می‌کند. این مسافر برای بازگشت باید به امتلاهی دیگری دست یابد تا ظرف روح بتواند مظلوف جدید را که متعلق به این جهان است، انتقال دهد. او با رفتن به عوالم روحانی باید برای دوستان تحفه‌ای کرامت کند، از این‌روست که او خلأئی را که در وجودش ایجاد شده است، با آگاهی‌های پاک آن‌سری پر می‌کند و بدین صورت به آراستگی درونی (تحلیله) دست می‌یابد. شاید یک نمونه کوتاه و بسیار زیبای آن همان دیباچه گلستان باشد. مسافر می‌خواهد برای دوستان تحفه‌ای بیاورد، ولی این تحلیله مادی جای خود را به آراستگی معنوی می‌دهد و مسافر روحانی با پیامی که نتیجه تحلیله است، بازمی‌گردد و به شکل غیر مادی به دوستان این نورهان را کرامت می‌کند که شناخت خدا در فهم ما نمی‌گنجد و اگر کسی شناختی پیدا کند، زبانش از ادای آن عاجز است (← سعدی، ۱۳۸۱: ۵۰).

در سیرالعباد نیز به شکلی آشکارا نمود تحلیله دیده می‌شود. در این داستان مسافر سرگردان به مراحل می‌رود که باعث منزّه شدن او می‌شود و با تکامل روح و سیر به مدارج گوناگون به تحلیله و آراستگی می‌رسد. بهترین نمونه تحلیله را می‌توان در مصباح‌الارواح تبیین و تشریح کرد. مرحله اول تحلیله با جواب‌های پیر و آگاهی‌های دریافت شده شکل می‌گیرد و در مرحله دوم که سفر شروع می‌شود، با سیر در مراتب نفس، از نفس اماره تا نفس فقیره، روح مسافر در سیر تصعیدی متحلی می‌گردد (← بردسیری، ۱۳۴۹: ۶۱-۴۴). تمام پیام‌هایی که در تمامی این سفرنامه‌ها از عالم بالا به ارمغان می‌آید، بازتاب تحلیله روحی شاعر در این مسیر است. در غزل مشهور حافظ نیز بعد از اینکه شاعر از خود خالی شد، او را با تازه‌براتی می‌آریند:

چه مبارک سحری بود و چه فرخنده شبی      آن شب قدر که این تازه‌براتم دادند

(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۴۶)

این تحلیله‌ها در بیشتر آثار پیامی است که متحلی آن پیام، باید آن را به عالم بیرون از عالم رؤیا بیاورد؛ هرچند گاه تحلیله‌هایی در آثاری از این دست جلوه‌گر می‌شود که پیام و نتیجه تجویزی، مثل نمونه‌های دینی در بر ندارد؛ برای نمونه در سفر «ادوستوس»<sup>۶</sup> هنگامی که وی به سرزمین دوزخ می‌رود و با ارواح زیادی دیدار می‌کند (هومر، ۱۳۵۹: بخش دوم)، تحلیله‌ای شخصی صورت می‌گیرد و بازتاب تجویزی برای دیگران در پی ندارد و گویی که تنها به عنوان پلی برای عبور از این مرحله و رسیدن به دنیا بازتاب پیدا می‌کند. در سفر «گیل گمش»<sup>۷</sup> برای یافتن گیاه جاودانگی نیز حرمان گیل گمش بازتاب تحلیله‌ای است، شخصی و بی‌رنگ که حکم محتوم مرگ را القا می‌کند (← جان ناس، ۱۳۷۳: ۷۳-۷۲)؛ البته این به این معنا نیست که نمی‌توان کارکرد القایی برای این آثار متصور بود، بلکه باید گفت کارکرد تعلیمی آنها جنبه غیر دینی دارد؛ فی‌المثل در سفر گیل گمش این نتیجه خیامی حاصل می‌شود که مرگ همه را در بر خواهد گرفت؛ بنابراین باید هستی را غنیمت دانست و خود را به شکلی در آن موبد و جاودانه کرد.

## ۲-۱-۳- فناء فی الله و بقاء بالله (تحلیله)

آخرین مرحله در سلوک عارف، نیست شدن در خدا همراه با هستی در اوست و به این صورت است که عارف و سالک، مصداق حدیث «قرب نوافل»<sup>۸</sup> می‌شود. در این حالت انسان دچار تولد دوباره می‌شود که عزالدین کاشانی آن را ولادت ثانیه می‌خواند. موضوعی که از نظر او حاصل نمی‌شود، مگر اینکه سالک با ابزار ایمان از عالم ملک و حکمت به عالم غیب و قدرت درآید (کاشانی، ۱۳۸۷: ۱). این ولادت ثانیه برای برخی از مسافران روحانی در یک برهه از زمان اتفاق می‌افتد و آن برهه بنابر عبارت منسوب به مسیح وقتی است که غیب در نظر وی بیاید (انجیل یوحنا / ۳ / ۳). در بسیاری از این سفرنامه‌ها می‌بینیم که مسافر از فضای تنگ عالم ماده منصرف می‌شود و به سوی عالم ملکوت می‌رود. شاید روایت «لن یلج ملکوت



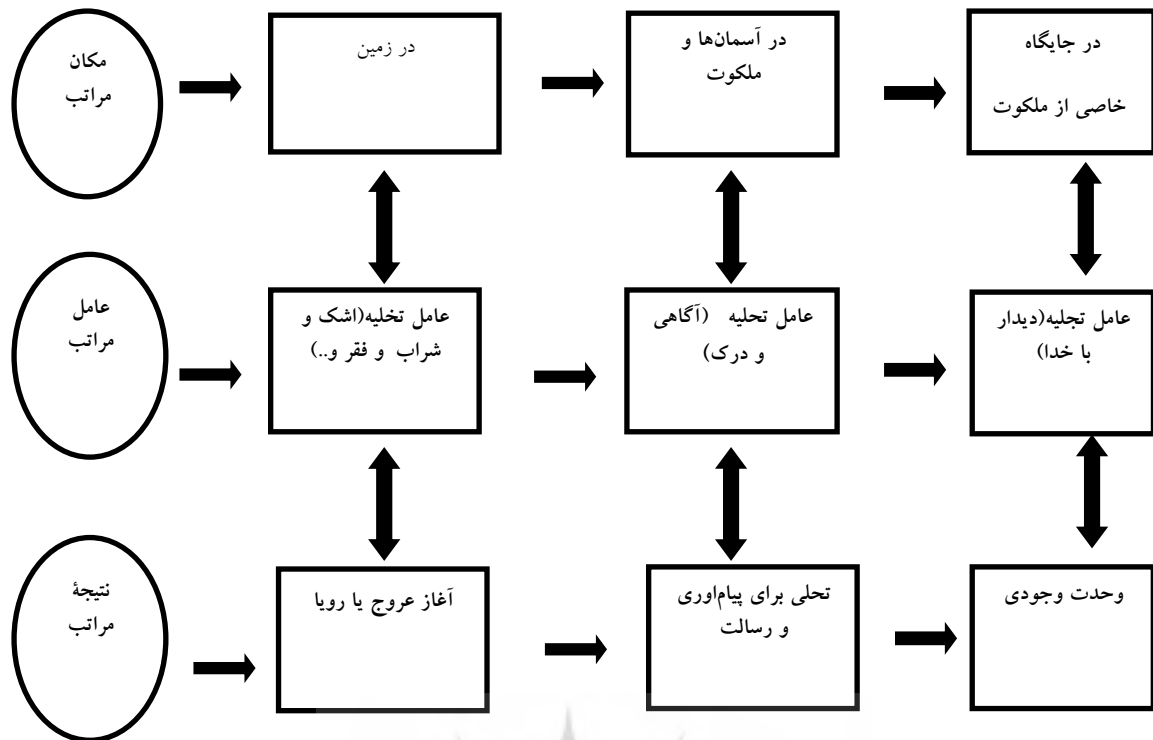
السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُؤكِّدْ مَرَّتَيْنِ» (← زرین کوب، ۱۳۶۴: ۱۹۴)، مصداق همین دوباره زاده شدن باشد؛ یعنی کسی که به فنا می‌رسد توان سیر در آسمان‌ها و زمین را دارد. این سیر درست در راستای دو سیر قبلی رخ می‌دهد؛ به شکلی که در مصباح‌الهدایه آمده است: «فنا، زوال اوصاف ذمیمه است (تخلیه) و بقا، بقای اوصاف جمیله (تحلیه) و این معنی از مقتضیات تجلیه نفس (تجلیه) است» (کاشانی، ۱۳۸۷: ۲۹۷). البته گاه مسافر دیگر بازگشتی به عالم ماده ندارد در رساله الاسراء الی المقام الاسری از ابن عربی سالک پس از عروج آزمون بدون بازگشت در وجود حق فانی می‌گردد (ابن عربی، ۱۳۷۶: ۱۰۸). دیدار برخی از مسافران در این سفرنامه دقیقاً بازتاب این فنا و نیستی آنها در خدا و هستی یافتن دوباره از اوست. تمثیل چنین فنا و بقایی را در از هوش رفتن خنوخ در بارگاه الهی و دوباره به هوش آمدن او می‌بینیم (← لاریجانی، ۱۳۸۰: ۸۵)؛ نهایتاً اینکه او پس از بازگشت و بیان گزارش خواب به نزد خدا برمی‌گردد و در همان مقام (فناء فی الله) سکنی می‌گزیند (همان: ۹۲). دیدار ارداویراف با ایزد نیز در همین مقوله می‌گنجد. او بعد از نیست شدن و هستی دوباره گرفتن (ولادت ثانویه، بقاء بالله) به زمین برمی‌گردد و این بهترین نحو ترسیم فناء و بقاء مشرفان است. نتیجه چنین فنا و بقایی «وحدت وجود» است که ما نمودی زیبا از آن را در مصباح‌الارواح می‌بینیم؛ در مخلص کلام با یکی شدن معین صفار، شاعر و پیامبر و نهایتاً هست شدنشان در هستی مطلق حق، تجلی حق را درک می‌کنند (← بردسیری، ۱۳۴۹: ۶۴-۶۲). در کمندی الهی نیز در پایان سفر «دانته»<sup>۹</sup> به جایگاه عرش الهی می‌رسد و با رهاکردن «بئاتریس»<sup>۱۰</sup> (گونه‌ای تخلیه) همراه با «سن برنارد»<sup>۱۱</sup> (تحلیه) به عنوان نماد عقل بالاتر می‌رود و فروغ مقدس الهی (تجلیه) را درک می‌کند؛ دیداری که آن قدر دانته را مجذوب می‌کند که سفرش به عالم دیگر پایان می‌یابد (← دانته، ج ۳، ۱۰۱۵-۱۱۲۴).

در غزل معروف حافظ نیز که ذکر آن رفت، شاعر بعد از اینکه با آب حیات از خود خالی می‌شود و با تازه‌براتی که به او داده‌اند، آراسته و متحلی شد، در آینه‌ای که باید خود را ببیند، وصف جمال ربانی را می‌بیند و این به این معناست که شاعر در حق فانی شده و با او به بقا (تجلیه) رسیده است.

بعد از این روی من و آینه وصف جمال  
که در آنجا خبر از جلوه ذاتم دادند  
(حافظ، ۱۳۸۵: ۲۴۶)

شمای نمود عرفانی معراج‌نامه‌ها در مراتب سه‌گانه تخلیه، تحلیه، تجلیه:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



## ۲-۲) کارکرد دینی

بسیاری از خواب‌نامه‌ها یا معراج‌نامه‌ها کارکرد دینی و لوازم مربوط به یک دین مشخصی دارند. بهترین و مقدس‌ترین نمونه بلا تشبیه آن، معراج پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) است که در سوره اسراء و نجم بدان اشاره رفته است و علاوه بر کارکردهای دینی کارکردهای مذکور عرفانی نیز در آن قابل تبیین و بررسی است. «سبحان الّذی اسرى بعدیه لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الّذی بارکنا حوله لئریه من آیاتنا» (۱/۱۷) «ثمّ دنی فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی» (۹-۱۰/۵۳). موارد زیر نموده‌ها و کارکردهای دینی آثار از این دست را تبیین می‌کند.

### ۲-۲-۱) تثبیت و تبلیغ دین و لوازم آن

برخی از معراج‌نامه‌ها (خواب‌نامه‌ها) در برهه‌ای نگاشته می‌شوند که عناصر دینی معتقد، تضعیف شده است و شاعر/نویسنده قصد تثبیت و اعاده لوازم آن دین را دارد؛ برای نمونه *اردویراف‌نامه* در برهه‌ای نگاشته می‌شود که حمله اسکندر تمام عناصر اجتماعی ایران را متزلزل ساخته است؛ از این رو دین و لوازم آن نیز از این نابه‌سامانی بی‌نصیب نبوده‌اند. بدون شک یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های «ویراف» در نگاشتن این معراج‌نامه احیای دین، مذهب و لوازم آن برای ایرانیان است. ویراف خود در انگیزه سفر می‌نویسد: «بسیار گونه سخن و اندیشه بر این بود که ما را چاره‌ای باید خواستن تا از ما کسی به جهان دیگر رود و از آنجا آگاهی آورد که مردمی که در این زمانند، بدانند که این یزش و ستایش و نماز که ما به جا می‌آوریم، به یزدان رسد یا به دیوان و به کمک روان ما رسد یا نه» (اردویراف، ۱۳۷۲: ۲۳). ادوارد براون<sup>۱۲</sup> در این زمینه می‌نویسد: «*اردویراف‌نامه* احیای ملی و مذهبی ایرانیان در قرن سوم میلادی را نشان می‌دهد» (۱۳۸۳: ۱۶۲). ذکر دیدار ویراف در «گرمزمن» (دنیای نور و روشنی) با ایزد و عناصر دین زرتشتی مثل کیومرث، زرتشت، ایزدان و امشاسپندان و شنیدن صحبت‌ها و توصیه‌های آنها (← عقیقی، ۱۳۷۴: ۴۵۲)، در همین حیطه می‌گنجد. ذکر برخی اعمال و رفتارهایی که باعث گناه می‌شود؛ مثل راه رفتن با یک پای در کفش یا بدون پیراهن راه رفتن (اردویراف، ۱۳۷۲: ۴۸)، مطابق با همین انگیزه پرداخت شده است. موله<sup>۱۳</sup> در این زمینه می‌نویسد: «این کتاب (*اردویراف‌نامه*) به‌صورت توصیف دنیای دیگری دستوره‌های دین و آیین و

اخلاق را در بر دارد و نقش کتاب همین است» (موله، ۱۹۵۱: ۴۲۰).

کمدی الهی دانته نیز بدون شک از این انگیزه بی‌نصیب نبوده است. دانته در برهه‌ای که عناصر دین مسیحیت ضعیف شده و حکومت کلیسا بسیاری از مبانی دینی را دستخوش تحریف کرده است، دست به نگاشتن «کمدی» می‌زند (← دانته، ۱۳۸۸، ج ۱: ۲۲-۳۰ و مقدمه و صدرزاده، ۱۳۸۱: ۵۰). خنوخ نیز که نسل او به پنج واسطه به آدم می‌رسد (← عهد عتیق، ۱۳۸۰: ۴۴۹) و برخی او را با ادیس یکی می‌پندارند (← هاکس، ۱۳۷۷: ۳۵۴)، در معراج خود، با خدا دیدار می‌کند و از صفات خدا و اعمال و نتایج مربوط به آن برخوردار می‌شود (لاریجانی، ۱۳۸۰: ۹۴-۸۲) و ماحصل آنچه را دیده است در قالب احکام فراموش شده بازنویسی می‌کند؛ برای نمونه او گناه انسان اولین (خوردن از میوه ممنوعه) و این نکته را که این میوه ممنوعه در هستی تا روز قیامت به اشکال مختلف متبلور می‌شود، یادآوری می‌کند (ماسون، ۱۳۸۶: ۹۶۵).

### ۲-۲-۲) تبشیر و انذار

یکی از عنصرهای مشترک بسیاری از معراج‌نامه‌ها یا خواب‌نامه‌ها، گذار مسافر روحانی از بهشت و دوزخ است. مسلماً بازتاب کیفیت آنچه او از جهنم می‌بیند، انذاری است برای کسانی که در دنیا مقید به لوازم دینی و معتقد به عقاید مسافر نیستند. بی‌شک انگیزه ویراف در توصیف دوزخ و گناهکارانی که به خاطر گناهی چون زنا، لواط، دروغ‌گویی، بی‌احترامی به آب و... در حال شکنجه‌دیدن هستند، انذار گناهکاران است (عفیفی، ۱۳۷۴: ۴۵۲). عدم توانایی بددینان برای عبور از پل چینود به خاطر برنده شدن آن پل (← فرنیغ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۳۴)، نیز با داعیه انذار مخاطبان این نوع معراج‌هاست. این موضوع در کمدی الهی نیز به شکل بسیار واضحی بازتاب دارد. گذر دانته از هفت طبقه دوزخ و وصف آن نیز چنین کارکردی را اثبات می‌کند؛ برای مثال او در طبقه ششم که جایگاه زنادقه و ملحدانی است که کمربندهایشان مارهای هفت سر با رنگ سبزند و گیسوانشان، افعیان و مارانی است که بر پیشانی آنها چنبره زده است (دانته، ج ۱، ۲۵۳۷: ۱۲۷). بدون تردید ترسیم و تصویر چنین صحنه‌ای برای ترساندن ملحدان و بددینان است. حتی رساله رؤیای صادق که جنبه‌های اجتماعی بارزتری دارد، به شکلی عذاب الهی را بازتاب می‌دهد و گناهکاران را در بالای عذاب الهی به تصویر می‌کشد که انگیزه انذار در آن قابل کتمان نیست؛ برای مثال او دوزخ را فضایی ترسیم می‌کند که ملائکه با زنجیرهای آتشین و عمودهای مشتعل ظالمان را مجازات می‌کنند (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۳۱).

طرف دیگر این ماجرا توصیف بهشت است و آن بشارتی است برای کسانی که در دنیا به اصول دینی پایبند بوده‌اند. در *اردو ویراف‌نامه* نیز از بهشتیان سخن رفته است و وضعیت خوبی که دارند بشارتی است بر مؤمنان در این داستان. وصف دانته از بهشت که همراه با «بناتریس» صورت می‌گیرد، بهترین مثال برای این نمونه است. دانته به شکل کلی درباره کارکرد بعد معنوی کمدی در این باره برای دوستش می‌نویسد: «باید توجه داشت که درک ابعاد معنوی این کار ادبی بس دشوار است، این اثر دارای دو بعد است، یکی بعد ظاهری و تمثیلی الفاظ و دیگری بعد رمزی و اخلاقی است که در ورای تعبیرات و الفاظ نهفته است، موضوع سرودهای کمدی الهی در مفهوم ظاهریش بیان حال ارواح پس از مرگ است؛ اما موضوع معنوی سرودها، انسان با مجموعه فضایل و رذایل او است که در برابر عدل الهی یا شایسته پاداش است و یا سزاوار عذاب» (دانته، ج ۱، ۱۳۸۳: ۱۸). در رؤیای خنوخ نیز ترسیم جهنم و بهشت با خشونت و لطافتی که دارد، کارکردی جز تبشیر و انذار را نمی‌تواند، در خود بگنجانند (← لاریجانی، ۱۳۸۰: ۸۲ و ماسون، ۱۳۸۶: ۹۶۵).

البته نمونه‌هایی نیز هست که توصیف بهشت در آن چندان دلچسب نیست؛ برای نمونه *صحرای محشر* جمال‌زاده که گونه‌ای ریشخند به عقاید عامه راجع به بهشت است (جمال‌زاده، بی‌تا: ۱۹۹). در نمونه‌هایی از این دست اصولاً طنزی تلخ در متن وجود دارد که مخاطبان را به بازنگری در عقایدشان دعوت می‌کند.

### ۲-۳) کارکرد انتقادی - اجتماعی

## ۲-۳-۱) نقد اجتماع

گونه‌ها مانند موجودات زنده در شرایط خاصی متولد می‌شوند؛ تولدی که محصول محرک‌های اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، تاریخی و ذوقی است (← Frow, 2006: 64 و Fowler, 2003: 185-200). درحقیقت به قول میلر<sup>۱۴</sup> انگیزه‌های اجتماعی از عوامل خلق گونه‌ها به حساب می‌آیند (۱۹۸۴: ۱۵۸). معراج‌نامه‌ها نیز بی‌شک متأثر از عوامل گوناگون بوده‌اند. پرواز روح مسافران روحانی جدای از جنبه ذوقی حاکی از محیط اجتماعی، سیاسی و فرهنگی نامساعد آنهاست. روح و روان این مسافران از آنجاکه فضای ناخوشایند اطراف را بر نمی‌تابد، سعی در تشریف به دنیای دیگر دارد. از این رو در بسیاری از این نگاه‌ها، نقد عناصر اجتماعی را که شاعر با آنها تعایش و هم‌زیستی دارد، به شکل بارزی بازتاب پیدا می‌کند. این موضوع در رفتارهای نابه‌هنجار عناصر حکومت، فضای اجتماعی و فرهنگی و آحاد جامعه نمود پیدا می‌کند. *کمدی الهی* در برهه‌ای نوشته می‌شود که جنگ‌های صلیبی به پایان رسیده‌اند و اوضاع اجتماعی ایتالیا مثل مابقی نقاط اروپا و همه جهان چون موی زنگی آشفته است (← دانته، ۱۳۸۸، ج ۱: ۳۰-۲۲ مقدمه).

یکی از بهترین نمونه‌ها برای بازتاب کارکرد نقد مسائل اجتماعی رساله *نوم و یقظه* میرزا ملکم‌خان است. وی بعد از بازگشت از اروپا اوضاع کشور را نابه‌سامان می‌یابد و برای اصلاح، به نگارش رسالتی چون *غیبیه*، *رفیق و وزیر*، *نوم و یقظه* و... همت می‌گمارد (← طباطبایی، بی‌تا، مقدمه). از بین این رسالت‌ها، *نوم و یقظه* حکایت سفر روحانی او در عالم رؤیاست که پیرمردی همراه با جوان نجیبی در خیابان ناصریه قدم می‌زد، عده‌ای او با شکر بر سر آنها می‌ریزند و جواهراتشان را به یغما می‌برند و جوان از هرکسی کمک می‌جست، در عوض مساعدت، زخمی به آنها می‌زد و جواهری را بر می‌داشت و به یغما می‌برد (میرزا ملکم، بی‌تا: ۱۶۹). در این رساله به خوبی فضای اجتماعی میرزا ملکم جلوه‌گر می‌شود و در پی خود انتقاد و سرزنش نویسنده را در پی دارد. جامعه‌ای که اکثر افراد رفتاری ناهنجار از خود بروز می‌دهند و به نابه‌سامانی اوضاع اجتماعی دامن می‌زنند. این نابه‌سامانی اجتماعی، عنصری است که در *سیرالعباد* سنایی نیز مشهود است؛ فضای نابسامان زمانه سنایی که در قصاید او بازتاب دارد در نظر آید<sup>۱۵</sup>. در این سیر، سنایی خود را مسافری در بین موجودات حیوانی می‌بیند و از این رو قصد جدا شدن و دور شدن از این فضا را دارد (← سنایی، ۱۳۴۸: ۱۹۴). گاهی البته طبقه خاصی در اجتماع مطعون نگارندگاند و مسافران روحانی در آثار خود به مفاسد آنان می‌پردازند؛ برای مثال جمال‌زاده کسانی را که برای نفع‌بردن از منافع دنیوی مقدس‌مآبی می‌کنند، در کتاب *صحرای محشر* با وضع هولناکی در صحرای قیامت شرح می‌کند (← جمال‌زاده، بی‌تا، ۱۰ و ۵۰ و ۱۰۷) که بازتاب وضعیتی است که آنان در جامعه جمال‌زاده عامل آن هستند. طبعاً نویسندگان در توصیف چنین فضاهایی به دنبال نقد و اصلاح جامعه و فضایی هستند که در آن زیست می‌کنند.

## ۲-۳-۲) نقد عناصر حکومتی

همان‌طور که بیان شد، بسیاری از سفرنامه‌های روحانی چنانکه واکاوی شوند، در فضاهای استبدادی ناشی از خفقان حکومت نگاه‌شده می‌شوند. استبدادی که ناشی از عوامل حکومت آن را باعث شده است و شاعر برای تنفس در یک فضای آزاد نیاز به سفری روحانی در عالم رؤیا یا خواب پیدا می‌کند. بهترین مصداق برای چنین سفری *رؤیای صادقه* اثر سید جمال‌الدین اصفهانی است. او در این رؤیا سفر مردی به جهان آخرت و روز قیامت را تصویر می‌کند که در آنجا گروهی از بندگان خطاکار پریشان‌روزرگار را می‌بیند که حق دیگران را تضییع کرده‌اند. مسئول واری، بر سر خطاکاران و مرتجعین و حکام ظالم فریاد می‌کشد و آنها عاجز از پاسخ‌گویی‌اند و درنهایت در «شعله‌های آتش غضب ربانی و زبان‌های انتقام الهی می‌سوزند» (اصفهانی، ۱۳۶۳: ۴۱).

البته که در این موارد همیشه نویسنده محق و در جایگاه عدالت نیست؛ از آنجاکه در چنین مواردی قلم در کف دشمن است، ممکن است غرض‌ورزی‌هایی نیز در این زمینه مشهود باشد و انتقاد از روی کینه یا شرایط مطلوب خالق اثر نگاه‌شده شود؛ بدین شکل نویسنده داد دل خود از کهنتر مهتر می‌ستاند؛ برای نمونه اعتمادالسلطنه در اثری به نام *خلسه* چنین پرداخته

است که در راه سفر همراه ناصرالدین‌شاه در مسجدی دچار خلسه می‌شود و وزرای عهد قاجار را در این خلسه مورد بازخواست می‌بیند و بر سر هر کدام از وزرا که خدماتی داشته‌اند، تاجی گذاشته می‌شود؛ جالب اینکه در این خلسه کسی مثل امیرکبیر تاجی نصیبش نمی‌شود و تنها او بخشیده می‌شود (!) و کسی مثل آقاخان نوری در برزخ می‌ماند تا زنگ گناهانش پاک شود و یا امین‌السلطان کیفری سخت می‌بیند (← اعتمادالسلطنه، ۱۳۵۷: ۱۲۵-۹). بدون شک دشمنی اعتمادالسلطنه با کسی مثل امین‌السلطان، باعث می‌شود حکمی سخت بر او صادر شود یا به‌خاطر اینکه پدر او قاتل امیرکبیر است و با او میانه خوبی ندارد، امیرکبیر محکوم می‌شود و سرزنش.

انتقاد در این آثار گاه به قصد ساختن اوضاع حاکم بر اجتماع و حکومت است؛ نمونه‌ی اعلای این دسته از انتقاد در کتاب *نوم و یقطه* ذکر شده است. گاه در این آثار انتقاد از عناصر اجتماع به قصد تخریب افکار و ریشخند آنها شکل می‌گیرد. ابوالعلائی معری در رساله‌ی *الغفران* با نقد فضای اجتماعی و شعرای آن روزگار و افکار زمانه خود بیشتر قصد ریشخند و تخریب عقاید مردمی را دارد که به آن افکار گرویده‌اند (← معری، ۱۳۴۷: ۲۵). او می‌خواهد به مردم زمان خود بفهماند چه بسا کسانی که در نظر مردم انسان‌های بی‌دین و زندیق‌اند، در نتیجه ایمان به خدا و نیکوکاری از دوزخ نجات پیدا می‌کنند (فروخ، ۱۳۸۱: ۲۰۸). این مضمون تاحدودی در *صحرای محشر* نیز بازتاب می‌یابد.

در پایان این بخش ذکر این نکته لازم است که از عناصری که باعث تفاوت در نمونه‌های این ژانر ادبی می‌شود، یکی شرایط اجتماعی - تاریخی متفاوت نویسندگان این آثار است و مورد دیگر همان‌طور که دیگران نیز متذکر آن شده‌اند، مذهب و نوع نگرش نویسندگان است (← محمدی و افتخاری، ۱۳۸۹: ۱۶۰).

## ۲-۴) کارکرد روانی

از آنجاکه این نمونه سفرها ارتباط مستقیم با روان پردازندگان‌شان دارد، نمی‌توان منکر کارکردهای روانی این آثار شد. در زیر به دو بعد از کارکردهای روانی اشاره می‌کنیم:

### ۲-۴-۱) مکانیسم‌های دفاعی روانی

«مجاهدات و تمهیداتی که روان برای نجات از کشاکش من و او و من برتر و عالم خارج مبذول می‌کند، مکانیسم گویند» (آریان‌پور، ۱۳۵۷: ۱۸۳). بسیاری از این نمونه سفرها نیز در بعد روانی، نوعی مکانیسم روانی برای خالی شدن از شرایط بغرنج روانی پرداخت می‌شوند. در بسیاری از این سفرها مسافر در ابتدای وصف سفر از شرایط روحی بد خود گزارش ارائه می‌کند. ناراحتی خونخ، دل‌گرفتگی بردسیری، غصه‌مند بودن حافظ، اندوهگینی سنایی و ناراحتی میرزا ملکم‌خان از اوضاع کشور، همگی حاکی از همین موضوع است. دو مکانیسمی که مسافر بدانها پناه می‌برد، یکی فرار و دیگری جابه‌جایی است.

مسافر در این شرایط از زاویه‌ای به مکانیسم دفاعی «فرار» پناه می‌برد که دو بعد آن (رؤیا و مسخرگی) (← احمدوند، ۱۳۶۸: ۱۲۳ و ۱۳۱)، برای مسافران قابل بررسی و تشریح است. یکی از ابزارهای فرار، پناه‌بردن به رؤیاست که اکثر آثار به‌خاطر همان شرایط بد به آن پناه می‌برند. فروید<sup>۱۶</sup> در این باره معتقد است: «انسان ناگزیر باید بار دل را جایی بنهد و اگر کسی را نیابد به چاه درد دل کند تا راحت شود؛ ولی افراد چون معمولاً نامحرم یا افشاگرند باید در خواب یا بیهوشی، آرزوها و ترس و بیچارگی‌های خود را آزادانه در پرده آشفته رؤیا ظاهر کنند» (بی تا: ۵). پورکین<sup>۱۷</sup> نیز در باب کارکرد رؤیا معتقد است: «ذهن علاقه‌ای به تداوم تنش‌های عالم بیداری ندارد و در صدد آرام‌سازی و رهایی از آنهاست» (همان، ۱۳۸۹: ۸۶). ابزار دیگر این مکانیسم، پناه‌بردن به مسخرگی و استهزاء است که بهترین نمونه‌ها برای پناه به این مکانیسم *صحرای محشر* جمال‌زاده و *رساله‌ی آمرزش ابوالعلاء معری* است که طنز تلخ این آثار بوی تمسخر و استهزاء را به‌خوبی به مشام می‌رساند.

مکانیسم دیگری که می‌توان این آثار را با آن تشریح کرد، جابه‌جایی است؛ یعنی شرایط نامطلوب باعث می‌شود فرد محیط خود را جابه‌جا کند تا به آرامش دست یابد. یکی از این جابه‌جایی‌ها در خیال‌بافی و رؤیا اتفاق می‌افتد (احمدوند، ۱۳۶۸

۱۲۳: به بعد؛ فرد با پناه بردن به رؤیا به آرامش از دسته یافته بازمی‌گردد. قاطبه مسافرانی که شرح سفرشان پایان یافته است، در پایان سفر حالت خوش خود را توصیف می‌کنند که جای خود را به آن حالت غم‌بار ابتدای سفر داده است. نمونه بارز آن مصباح‌الارواح است که شادی و بهجت در پایان داستان در بسامد بالای نور و روشنی متبلور است (← بردسیری، ۱۳۴۹: ۶۴). همین‌طور است شادی جمال‌زاده در پایان صحرائی محشر در کنار شیطان.

### ۲-۴-۲) رؤیا به مثابه تحقق آرزو

فروید درباره رؤیاها معتقد است: «رؤیاها بی‌معنا نیستند، مهم نیستند؛ دلالت بر این ندارند که بخشی از افکار ما در خواب است، درحالی‌که بخش دیگر شروع به بیدار شدن می‌کند. برعکس آنها پدیده‌های روانی هستند و کاملاً معتبرند؛ آنها تحقق آرزوهاییند» (فروید، ۱۳۸۹: ۱۳۰). مسافران این سفرها، آرزوهای تحقق‌نا یافته‌شان را در رؤیا محقق می‌یابند. این همان رؤیایی است که برخی از آن با عنوان رؤیای ارضایی یاد می‌کنند (← رضوانطلب، ۱۳۷۱: ۶۲). در تمامی این سفرنامه‌ها اگر دقت شود در حین سفر هرچند صحنه‌های نامناسبی مثل جهنم ترسیم شود، هیچ‌کدام خلاف میل و آرزوی مسافران نیست و این دقیقاً همان چیزی است که فروید بدان معتقد است و بسیاری را به مخالفت با خود برانگیخته است. او اعتقاد دارد رؤیاهای ناخوشایند نیز می‌توانند تحقق آرزو باشند (فروید، ۱۳۸۹: ۱۴۶)؛ برای مثال جهنمی که دانه یا ویراف توصیف می‌کند، با وجود ناخوشایندی، مطلوب اوست. در آن جهنم مخالفان عقیدتی آنها در حال عذاب کشیدن هستند. به اعتقاد برخی که صائب نیز به نظر می‌رسد، در بسیاری از این سفرها آرزوی آزادی تحقق می‌یابد؛ چون مفهوم آزادی بورژوازی انقلاب فرانسه هنوز محقق نشده است و مسافران در شرایط استبدادی زندگی می‌کنند (← صدرزاده، ۱۳۸۱: ۵۰). یکی از بهترین نمونه‌های قابل ذکر برای تحقق آرزو در رؤیا را در کمدی الهی دانه درمی‌یابیم. دانه که در جوانی معشوق خود بئاتریس را از دست داده است، در بهشت دست به دست او می‌دهد و در آنجا به آرزوی خود جامه عمل می‌پوشاند. در صحرائی محشر جمال‌زاده نیز می‌بینیم کسانی به بهشت می‌روند که آرزوی نویسنده است که آنها به بهشت بروند و برعکس کسانی را به جهنم می‌فرستد که از آنان متنفر است. او حتی شیطان را آن‌گونه که مطلوب خود است، بهترین موجود در صحرائی محشر ترسیم می‌کند (← جمال‌زاده، بی‌تا: ۱۸۹)؛ از این رو می‌توان گفت: رؤیای هر مسافری به فراخور عقاید و خواسته‌های او متجلی می‌شود.

### ۳) نتیجه

خواب‌نامه‌ها یا معراج‌نامه‌ها نوعی سفرنامه روحانی است که غالباً شخصی در حالتی چون خواب یا شرایطی سکرآمیز به عالمی دیگر سفر می‌کند و در بازگشت مشهودات خود را یعنی حقایق آن عالم را مکتوب می‌کند؛ اصولاً این گزارش‌ها بازتاب‌دهنده اعتقادات مؤلف/ شاعر و بازتاب نقد یک وضعیت است. این آثار غیر از کارکردهای ادبی و بلاغی، کارکردهایی چون، کارکردهای دینی، اجتماعی، روانی و عرفانی دارد. در این بین می‌توان گفت نمونه‌هایی که اشخاص دیندار پدید آورده‌اند، بیشتر با مبانی عرفانی سعی در تحکیم و تثبیت مبانی دینی به خلق اثر زده‌اند. در این زمینه سعی نویسندگان تبیین و یادآوری مسائل دینی فراموش شده و استفاده از محرک‌هایی همچون تبشیر و انذار است. جالب اینکه در فرایند شکل‌گیری این آثار نمودهایی از مبانی عرفانی مشهود می‌شود که لوازم این آثار را برخی بخش‌ها به کارکردهای عرفانی نزدیک می‌کند. مسافر با خالی شدن از خود مرحله تخلیه عرفانی را تجربه می‌کند و با آراسته کردن خود حقایق عرفانی را از عالم بالا دریافت می‌کند و به مرحله تخلیه می‌رسد. در مرحله نهایی مسافر با تظهير جلوه‌هایی حق را در خود مشاهده می‌کند و گاه به عالم بالا پیوندد ابدی می‌خورد و بازمی‌گردد و گویی به مرحله «تجلیه» یا فنای عرفانی می‌رسد.

اما برخی پدیدآورندگان، در خلق این نوع آثار دغدغه‌های دینی نداشته‌اند و محرک آنها مسائل اجتماعی بوده است و درواقع خالقان آثار بیشتر نقش یک منتقد یا یک مصلح اجتماعی را بازی می‌کنند. در این نمونه‌ها از بالاترین عناصر حکومتی

تا مردم کوچه و خیابان نیز دست‌مایه انتقاد شاعر می‌شوند. آثار از این دست حتی گاه با دهن‌کجی به مسائلی دینی آثارشان را نگاه‌کننده و گاه در آنها اغراض شخصی نیز دخیل است و اثر وسیله‌ای برای انتقام‌جویی نویسنده از عناصر حکومتی یا حتی ریشخند عقاید مردم است. ابعاد متفاوت کارکرد روانی شاید تنها بعد مشترک تمامی آثار از این دست است که نویسندگان در این آثار با مکانیسم‌هایی چون فرار و جابه‌جایی تعادل روحی خود را باز می‌یابند و از طرفی دیگر این رؤیایها و خواب‌ها به آرزوهای تحقق‌نیافته‌شان جامه عمل می‌پوشانند.

با تمام این تفصیل، باید گفت مهم‌ترین کارکرد همه این آثار، بهره مؤلف/ شاعر از این آثار به عنوان یک ابزار اصلاح و تعلیم است. از آنجاکه آنها اصولاً در فضاهایی که فضاهای آکنده از اختناق سیاسی - اعتقادی خلق می‌شود؛ نویسندگان برای ابراز عقاید خود به شکل عیان با پناه‌بردن به چنین آثاری به نقد، اصلاح و ارشاد دست می‌زنند. البته گاه نیز کارکردهای فردی چون آرامش روانی در مطاوی این آثار مشهود است که محصول برخی از مکانیزم‌های روانی به شکل ناخودآگاه است که مسافر (مؤلف/ شاعر) و مخاطبان او به شکل فردفرد (جامعه همراه) در این سیر تجربه می‌کنند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. معراج‌نامه یا خواب‌نامه را باید از زیرگونه‌های، گونه سفرنامه و درحقیقت نوعی سفرنامه روحانی دانست. البته می‌توان آثار از این دست را در دسته‌بندی‌های دقیق‌تری گنجانند، چون برخی از این نمونه آثار با هبوط شروع می‌شوند، برخی با عروج به دنیای دیگر و برخی با خوابی که در همین دنیا اتفاق می‌افتد.

۲. باید دقت داشت که آثاری که در آن به تعبیر خواب پرداخته می‌شود خواب‌نامه نیست، بلکه باید آن را از زیرگونه‌های ادبیات تعلیمی و «تعبیرنامه» یا «معبّرنامه» به شمار آورد. برخی محققان به غلط هر دوی این موارد را ذیل یک نام بررسی کرده‌اند (← مختاری، ۱۳۹۷: ۸۷-۱۰۵)؛ حال آنکه در خواب‌نامه‌ها جنبه خیال، مباحث اجتماعی و سیاسی بسیار قوی است، ولی در تعبیرنامه‌ها اصولاً واشکافی رمزها و نشانه‌های خواب مطمح نظر است. تحلیل گونه‌ای دیگری که در باب معبرنامه‌ها می‌توان ارائه داد به این شکل است که آن را از امتزاج و ازدواج زیرگونه خواب‌نامه و گونه تعلیمی مفروض داشت.

3. Barthelemy
4. Mircea Eliade
5. Ishter
6. Odysseus
7. Gilgamesh

۸. حدیثی قدسی که خدا در معراج یر پیامبر فروخوانده است و در آن اشاره شده که مومن با انجام نوافل به خدا تقرب پیدا می‌کند و خدا چشم و گوش او می‌شود. (← کلینی، ۱۰۴۷ق، ج ۲: ۳۵۲)

9. Dante Alighieri
10. Beatrice Portinari
11. S. Bernardo
12. Edward Granville Browne
13. M. Mole
14. Carolyn Miller

۱۵. مطالع زیر از قصاید نمونه‌ای از خروارها نمود جامعه نابه‌سامان و سیاه خاقانی است:

ای خداوندان مال‌الاعتبار اعتبار  
ای خداخوانان قال‌الاعتذار الاعتذار

(۱۳۸۸: ۱۸۲)

مرد هشیار در این عهد کم است  
ور کسی هست بدین متهم است

(همان: ۸۱)

منسوخ شد مروت و معدوم شد وفا      وز هردو نام ماند چو سیمرخ و کیمیا  
(همان: ۴۸)

البته مطلع بالا و قصیدهٔ مربوط به آن به عبدالواسع جبلی نیز منسوب است.

16. Sigmund Freud  
17. Jan Evangelista Purkyně

منابع

الف) کتاب‌ها

۱. قرآن مجید. ترجمهٔ محمد مهدی فولادوند. نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲. آریان پور، امیرحسین (۱۳۵۷). فرویدیسلم. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۳. آموزگار، ژاله و تفضلی احمد (۱۳۷۵). اسطورهٔ زندگی زرتشت. تهران: چشمه.
۴. آیتی، عبدالحمید (۱۳۴۰). مقدمهٔ رساله الغفران. تهران: اشرفی.
۵. ابن عربی، محمدبن علی (۱۳۷۶). الاسراء فی مقام الاسری. (ما ز بالایم و بالا می‌رویم). ترجمهٔ قاسم انصاری. تهران: طهوری.
۶. احمدوند، محمدعلی (۱۳۶۸). مکانیسم‌های دفاعی روانی. تهران: بامداد.
۷. ارداویراف‌نامه (۱۳۷۲). ترجمهٔ رحیم عقیقی. تهران: نشر توس.
۸. اصفهانی، جمال‌الدین (۱۳۶۳). رؤیای صادق. تهران: تاریخ ایران.
۹. اعتمادالسلطنه، محمدحسن خان (۱۳۵۷). خلسه. به کوشش محمود کتیرایی. تهران: توکا.
۱۰. الیاده، میرچاه (۱۳۸۸). شمنیسم. مترجم کاظم مهاجری. ۱۳۸۸. چاپ دوم. تهران: ادیان.
۱۱. انجیل یوحنا. بی‌تا. بی‌جا.
۱۲. اوستا (۱۳۷۰). ترجمهٔ جلیل دوستخواه. تهران: مروارید.
۱۳. براون، دوارد (۱۳۸۳). تاریخ ادبی ایران. ج اول. تهران: اساطیر.
۱۴. بردسیری، شمس‌الدین محمد (۱۳۴۹). مصباح‌الارواح، به کوشش فروزانفر، تهران: دانشگاه تهران.
۱۵. بورخس، خورخه لوئیس (۱۳۷۶). نه مقاله دربارهٔ دانته. ترجمهٔ کاوه سید حسینی. تهران: آگه.
۱۶. تفضیلی، احمد (۱۳۷۶). تاریخ ادبیات ایران پیش از اسلام. تهران: سخن.
۱۷. جان ناس، بایر (۱۳۷۳). تاریخ جامع ادیان. ترجمهٔ حکمت. تهران: علمی فرهنگی.
۱۸. جمال‌زاده، محمدعلی (بی‌تا). صحرای محشر. تهران: چاپ خرمی.
۱۹. حافظ، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۳). دیوان، تصحیح قزوینی به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران، صفی‌علیشاه.
۲۰. رضوانطلب، محمد (۱۳۷۱). رؤیا از نظر دین و روانشناسی. تهران: شفق.
۲۱. رنجبر، مریم (۱۳۷۸). مقدمهٔ سیر العباد. اصفهان: نشر مانی.
۲۲. زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۴). سرنوی. تهران: علمی.
۲۳. دانته، الیگیری. (۱۳۸۳). کمدی الهی. دوزخ، برزخ، بهشت. ترجمهٔ شجاع‌الدین شفاء. تهران: امیرکبیر.
۲۴. ساندرز، ن، ک (۱۳۷۶). حماسهٔ گیل‌گمش. ترجمهٔ اسماعیل فلزی. تهران: هیرمند.
۲۵. سعدی، مصلح‌الدین (۱۳۸۱). گلستان. تصحیح غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی.
۲۶. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۶۶). تاریخ ادبیات ایران ج ۱. چاپ چهارم. تهران: امیرکبیر.



۲۷. سنایی، مجدودبن آدم (۱۳۴۸). *مثنوی‌های حکیم سنایی به انضمام شرح سیرالعباد*. تصحیح و مقدمه محمد تقی مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
۲۸. \_\_\_\_\_ (۱۳۸۰). *دیوان سنایی*. تصحیح محمد تقی مدرس رضوی. تهران: سنایی.
۲۹. طباطبایی، محیط (بی تا). *مقدمه مجموعه آثار ملکم خان*، تهران: کتابخانه دانش.
۳۰. عقیقی، رحیم (۱۳۷۴). *اساطیر فرهنگ ایران در نوشته های پهلوی*، ۱۳۷۴، تهران: توس.
۳۱. عهد عتیق و عهد جدید (۱۳۸۵). *فاضل همدانی*، ویلیام کلی، هنری مرتن. تهران: اساطیر.
۳۲. غنیمی، هلال (۱۳۷۳). *ادبیات تطبیقی*. ترجمه مرتضی آیت‌الله‌زاده شیرازی، تهران: توس.
۳۳. فاخوری، حنا (۱۳۸۳). *تاریخ ادبیات عرب*. ترجمه عبدالحمید آینی. تهران: توس.
۳۴. فتوحی، محمود (۱۳۸۵). *مجموعه مقاله با عنوان شوریده‌ای در غزنه*. به کوشش محمود فتوحی و علی‌اصغر نقاشی. تهران: سخن.
۳۵. فرنخ دادگی (۱۳۸۰). *بندهشن*. ترجمه مهرداد بهار. تهران: توس.
۳۶. فروخ، محمد (۱۳۸۱). *عقاید فلسفی ابوالعلاء*. تصحیح خدیوچم. تهران: علمی فرهنگی.
۳۷. فروید، زیگموند (۱۳۸۹). *تفسیر خواب*. ترجمه شیوا رویگران، چاپ نهم، تهران: مرکز.
۳۸. \_\_\_\_\_ (بی تا)، *رؤیا*. ترجمه محمد حجازی. تهران: صفی‌علی شاه.
۳۹. کاشانی، عزالدین (۱۳۸۷). *مصباح‌الهدایه و مفتاح‌الکفایه*. به کوشش کرباسی و خالقی، تهران: زوار.
۴۰. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۴۱. لاریجانی، محمد (۱۳۸۰). *داستان پیامبران در تورات، انجیل و قرآن*. تهران: اطلاعات.
۴۲. ماسون، دینز (۱۳۸۶). *قرآن و کتاب مقدس، درون مایه‌های مشترک*. ترجمه فاطمه تهامی، تهران: سهروردی.
۴۳. مدرس صادقی، جعفر. (۱۳۷۵) *قصه‌های شیخ اشراق*. تهران: مرکز.
۴۴. معری، ابوالعلاء (۱۳۴۷). *رساله آموزش*، ترجمه عبدالحمید آیتی. تهران: اشرفی.
۴۵. مک کال، هنریتا (۱۳۷۳). *اسطوره‌های بین‌النهرین*. تهران: مرکز.
۴۶. میرزاملکم خان (بی تا). *مجموعه آثار میرزاملکم*. به کوشش محیط طباطبایی. تهران: کتابخانه دانش.
۴۷. نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۱). *الانسان الکامل*. تصحیح ماژیران موله. تهران: طهوری.
۴۸. نظامی، الیاس بن یوسف (۱۳۸۳). *مخزن الاسرار*. به کوشش وحید دستگردی. تهران: ارمغان.
۴۹. هاکس، جیمز (۱۳۸۳). *قاموس کتاب مقدس (ترجمه و تألیف)*. تهران: اساطیر.
۵۰. هومر (۱۳۵۹). *ادیسه*. ترجمه سعید نفسی. چاپ چهارم. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

#### ب) مقالات:

۵۱. آذر، اسماعیل (۱۳۸۷). «دانته و تأثیرپذیری او از منابع شرقی». *ادبیات تطبیقی*. شماره ۶ تابستان، صص ۱۲-۳۲.
۵۲. صدرزاده، ماندانا (۱۳۸۱). «بررسی چهار سفر روحانی و معنوی به دنیای پس از مرگ»، *پژوهش زبان‌های خارجی*. شماره ۱۳. پاییز و زمستان. صص ۳۷-۵۰.
۵۳. محسنی، مرتضی و پورشبانان، علی. (۱۳۸۸). «وجوه اقتباس سینمایی از سیرالعباد سنائی»، *ادب‌پژوهی*. شماره ۹. پاییز ۸۸. صص ۱۴۶-۱۳۰.
۵۴. محمدی، گردآفرین و افتخاری، عطاالله. (۱۳۸۹). «بررسی و مقایسه دو سفر روحانی زردشتی و یهودی به دنیای پس از مرگ»، *ادبیات تطبیقی واحد جیرفت*. سال ۴. شماره ۱۳. صص ۱۷۲-۱۶۰.

۵۵. \_\_\_\_\_ و نظری، جلیل (۱۳۸۷). «مقایسه نگاه ارداویرف‌نامه و رساله الغفران در دنیای پس از مرگ»، *ادبیات تطبیقی واحد جیرفت*. سال ۲، شماره ۸، صص ۲۱۱-۱۹۵.
۵۶. مختاری، کمیل (۱۳۹۷). «خواب‌نامه به‌مثابه ژانر». *پژوهش‌های ادبی*. سال ۱۵، شماره ۵۹، صص ۸۸-۱۱۴.

ج) منابع خارجی

57. Barthelemy, A. (1887). *Arta vita viraf- namak ou liver darta viraf*. Parries: e. Ierpox
- Frow, John. (2006). *Genre*. London & New York: Routledge 60-
58. Fowler, Alstair. (2003). Formation of genre in the renaissance and after. *New literary history*, 34, 185-200
59. Miller, Carolyn. (1984). "Genre as Social Action" *Quarterly Journal of Speech*. No. 70. Pp. 151- 167.
60. Mole, M. (1111)1 "Les implications historiques du Prologue du Livre Arta Viraz", RHR, No. 148, 1951.

