



Pseudo-Psychoanalytical Interpretations of Persian Dream Books

Seyyed Mehdi Dadras*¹

Received: 05/10/2022

Accepted: 01/09/2022

* Corresponding Author's E-mail:
sm.dadras@urmia.ac.ir

Abstract

The present paper compares the principles of traditional Iranian dream interpretation and psychoanalytical dream interpretation with an emphasis on Sigmund Freud's views. The studies previously dealt with the Islamic dream-books have primarily focused on the historical, literary, codicological, philosophical, and social aspects of these texts. However, some researchers have alluded to psychoanalytical considerations of their authors. In addition to collecting these hints, this study quotes examples of Persian dream-books as evidence for many psychoanalytical terms about dream interpretation. These materials and findings indicate the considerable similarity between modern psychoanalysis and early dream interpretation in principles and details. For instance, similar philosophical and professional principles have been observed in early dream interpretation and psychoanalysis schools, both providing a similar description of the functions and production processes of dreams. Following Lacanian psychoanalysis, the author discusses the various types of metaphor and metonymy and explores the sources of some rare metaphorical themes in Dari poetry.

1. Assistant Professor of Persian Language and Literature, Urmia University, Urmia, Iran.
<https://orcid.org/0000-0002-2124-558X>



Keywords: Dream interpretation, dream-books, psychoanalytical criticism, metaphor

Extended Abstract

Literature Review

Freud (1900: 123-124) points to Arab dream interpreters whose methodology relied on inquiring about the dream. Moreover, Lamoreaux (2002) considers Islamic dream interpretation a subset of psychology. However, he regards the attempts to equate it with psychoanalysis as unjustifiable (Kahana-Smilansky, 2014: 141). On the other hand, Bulkey (2002: 6) sees some similarities between Ibn Sirin's doctrine of interpreting dreams based on the dreamer's personal attributes and Western psychologists. It should be mentioned though that Afrasiyabi and Komeili (2005: 139) argue that using metaphors and idioms to interpret dreams is not limited to Islamic dream interpretation. Contemporary psychoanalysts, too, employ it in interpreting dreams (ibid: 141).

Goals, Questions, Assumptions

Traditional dream interpretation is wholly different from modern psychoanalysis. It has more to do with astrology, fortune-telling, and prediction rather than therapeutic functions. Contrary to psychoanalysis, traditional dream interpretation is forward-looking. Nevertheless, from its contents, the outline of a pseudo-psychoanalysis emerges.

Main Discussion

Traditional Dream Interpretation and Psychoanalysis was contrasted in the study and the findings are presented. Joint Philosophical Foundations include 1) The Interpretability of Dreams; 2) Recognizing the Divergence among Interpretations. Joint Professional



Principles could be categorized in three sections: 1) scientific and ethical sensibilities; 2) relying on the dreamer's biography; and 3) memorizing dreams through practice. Moreover, it is found that the functions of dreams can be categorized in four aspects. The first category is "compensation aspect". The interpretation of many dreams or dream elements in interpretation texts can be categorized into one of the following elements that embody the aspirations of the peoples of those eras. For instance, "taking a wife," "purchasing a bondwoman," "husband," "son," and "property". The second aspect is "warning aspect". Even though these interpretations are mostly predictive, they can reflect the dreamer's current circumstances which can be altered upon their awareness and intervention. The third one is "sexual aspect". This aspect is apparent in the symbology of dream interpretation. The fourth aspect is "problem-solving". In the following statement, the narrator seems to have received the answer to his religious questions in his sleep: "When I looked carefully, it was Ali ibn Abi Talib ... He posed four to five questions. Then he gestured at the Prophet Mohammad ... that ... he answers correctly" (Tiflisi, 2009: 219). Furthermore, it is discussed that dreams can have three specific functions. 1. Condensation: Metaphors are instances of condensation that appear in dreams. Paradoxical descriptions are forms of compression. 2. Displacement: Metonymy is an example of displacement. 3. representation/ dramatization:

Idioms, conceptual metaphors and converting words into images, which are more etymologic, constitute the main embodiments of representation in dreams.

Based on Freud's view, dreams are seen as unconscious symptoms and they have been analyzed based on Freud's concepts and terms. 1. Freudian Slip: Paying attention to homophony and other phonetic similarities implies the crude understanding and discerning of slips on the part of the traditional dream interpreters. 2. Psychic Determinism:



In Islamic literature, “nightmares of the fall” attributed to Pharaoh and Nimrod and others reflect the determinism that pushes the dreamer toward his eventual fate. The traditional dream interpretation abounds with the themes of “escaping the dream” or “welcoming the dream”. 3. False Memory Syndrome: The following statement can be taken to mean that the interpreter is the one who constructs the meaning of the dream that leads us to believe something that is a construct of his mind: "The dream follows the dreamer's interpretation... and ends and is proved with the interpreter's interpretation (ibid: Altahbir/ 40-41). 4. Free Association: Take, for instance, the following evidence: "If a man dreams that he is wearing garments made of Bord or Washy... he had no choice but to speak words in it because there were lines written on him, and the lines are words" (ibid: 98). 5. Psychosomatic Ailments.

Based on the analysis, the linguistic implications of the dreams have also been scrutinized. These implications constitute the link that connects Freudian psychoanalysis with Lacanian psychoanalysis. They include metaphor (a large segment of the corpus on dream interpretation simply provides a list of dream metaphors, e.g., “sunshine: the king”, “judge: God”), conceptual metaphors (For instance, behind the following traditional terms lies the metaphor “religion is a way”: “the right path”), and metonymy (For example: “crown: kingdom”; “pen: science”; “camel: Arab man”).

Conclusion

In this paper, the author sought to extract the psychoanalytic core of dream interpretation texts, comparing it with the idioms of psychoanalytic dream interpretation to underscore the accurate interpretations and precision of Muslim interpreters.

تعبیر شبه‌روان‌کاوانه در خواب‌گزاری‌های فارسی

سیدمهدی دادرسی*

(دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۱۳ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۶/۱۰)

چکیده

مقاله حاضر به مقایسه تطبیقی اصول خواب‌گزاری سنتی ایرانی با خواب‌گزاری روان‌کاوانه، با تأکید بر آرای زیگموند فروید، می‌پردازد. عمده مطالعاتی که تا به امروز در باب متون خواب‌گزاری اسلامی صورت گرفته، به بررسی جنبه‌های تاریخی، ادبی، نسخه‌شناختی، فلسفی و اجتماعی این متون اختصاص داشته است. باوجوداین، شماری از محققان، اشارات گذرایی به دقت‌های روان‌کاوانه قدا کرده‌اند. در این پژوهش، علاوه بر گردآوری این اشارات، برای بسیاری از مصطلحات روان‌کاوانه در زمینه تفسیر رؤیا، شواهدی از خواب‌گزاری‌های فارسی نقل شده است. این مواد و یافته‌ها، نشان‌گر همسانی فراوان میان روان‌کاوانی نوین و خواب‌گزاری کهن، چه در اصول و چه در فروع و جزئیات، است. برای نمونه، اصول فلسفی و حرفه‌ای مشابهی نزد اصحاب خواب‌گزاری و اصحاب روان‌کاوی ملاحظه شده است؛ و یا شرح کارکردهای رؤیا و تبیین فرایندهای تولید رؤیا، در هر دو مکتب، مشابهت چشم‌گیری دارد. نگارنده به پیروی از روان‌کاوی لکانی، به مبحث انواع استعاره و مجاز ورود کرده و نهایتاً برخی مضامین استعاری نادر را در شعر ذری، مأخذیابی کرده است.

واژه‌های کلیدی: خواب‌گزاری، خواب‌نامه، نقد روان‌کاوانه، استعاره.

۱. استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه ارومیه، ارومیه، ایران

*sm.dadras@urmia.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-2124-558X>

۱. مقدمه

خواب‌گزاری یا تعبیر رؤیاها، به مفهوم روان‌کاوانه آن، با آثار فروید متولد شد، اما همچنان‌که خود فروید فصلی از اثر دوران‌ساز خویش، *تفسیر رؤیاها* (Freud, 2010) [1900] را به آن اختصاص داده است، این دانش، به صورتی خام، پیشامدرن و آمیخته به خرافات و خطاها، در خواب‌گزاری کهن ریشه دارد. فروید به اقتضای آشنایی نه‌چندان عمیق با خواب‌گزاری اسلامی، تنها به اشاره‌ای به آن بسنده کرده است (نک: بخش ۲)، اما به‌نظر می‌رسد پس از او نیز تطبیق روان‌کاوی با خواب‌گزاری اسلامی، چنان‌که باید، پیشرفتی نداشته است (برای ارزیابی دقیق‌تر، نک: بخش ۲). پژوهش حاضر به نوبه خود گامی است در این مسیر.

در تاریخ ادبیات فارسی، نویسندگان و شاعران خواب‌گزار، و آثار خواب‌گزارانه بسیاری می‌توان سراغ گرفت؛ تا آن‌جا که برخی محققان، خواب‌گزاری فارسی را نوعی ژانر ادبی (ژانر خواب‌نامه) قلمداد کرده‌اند (برای نمونه: کمیلی، ۱۳۹۷). تدوین این فصل از ادبیات و تاریخ ما، موضوع شماری از آثار پژوهشی معاصر بوده است (برای نمونه: شیمیل، ۲۰۰۵ [۱۹۹۸]؛ Green, 2003). در این مقدمه، برای رعایت اختصار، از مرور این تاریخچه صرف نظر می‌شود.

تکوین خواب‌گزاری ایرانی، به هیئت نهایی خود در سده‌های نخست اسلامی، نتیجه و برآیند سده‌ها، بلکه چند هزاره، آمیزش و هم‌جوشی عناصر ایرانی (نک: کیا، ۱۳۷۸: ۱۳۸-۲۰۳)، هندی (نک: همان: ۱۳۴)، توراتی و بین‌النهرینی (نک: همان: ۶۵-۴۵)، تلمودی (نک: جمادی، ۱۳۹۴: ۵۶-۵۷) و یونانی (نک: فهد، ۱۳۸۴ [۱۹۵۹]: ۷۱-۷۲) است؛ با این حال، پس از تکوین، تا روزگار ما تقریباً شکل و محتوای اولیه آن ثابت ماند. به تعبیر کمیلی «از ویژگی‌های خواب‌نامه‌های فارسی، شباهت آن‌ها به هم

در ساختار و رمزگشایی از نمادهای رؤیاست؛ به عبارت دیگر، رویکرد این آثار ... در طول سده‌ها تغییر چشمگیری نداشته است» (۱۳۸۷: ۱۴۹-۱۵۰). این سنت غنی، در طول تاریخ اسلام، به ژانر خواب‌گزاری منحصر نماند و مواد فکری آن، به دیگر علوم یا معارف اسلامی - به‌ویژه تصوف و فلسفه - سرریز شد؛ لذا برای شناخت جامعی از خواب‌گزاری ایرانی، بررسی عقاید این دو نحله، ضرورت دارد.

با این مقدمات، باز می‌گردیم به پرسش مقلد در پاراگراف نخست، که آیا اساساً خواب‌گزاری سنتی ایرانی یا اسلامی را می‌توان نوعی روان‌کاوی (شبه‌روان‌کاوی) به‌شمار آورد؟ به گمان این راقم، هم آری و هم خیر. خیر از این جهت که کارکرد خواب‌گزاری سنتی ما با روان‌کاوی نوین یکسره متفاوت بوده است؛ به بیان روشن‌تر، این دانش، بیش از آن که هدف درمانی داشته باشد، با طالع‌بینی، تفأل، و پیش‌گویی همسویی داشته، و درحقیقت - به خلاف روان‌کاوی - دانشی معطوف به آینده بوده است. مع‌الوصف، از لابه‌لای همین قسم محتویات، و در جدال با گفتمان‌های غالب آن اعصار، طرحی از آنچه این نوشتار، شبه‌روان‌کاوی‌اش می‌خواند، می‌توان تشخیص داد؛ گفتمان نارسایی که بعدها به دست فروید، پا به دنیای مدرن نهاد. در این مقاله، از طریق مقایسه تطبیقی عباراتی از کهن‌ترین متون خواب‌گزاری فارسی با اصول و مصطلحات تفسیر خواب فرویدی، این مدعا به‌بوته نقد گذاشته خواهد شد.

۲. پیشینه پژوهش

فروید (Freud, 2010 [1900]: 123-124) - به نقل از یک میسیونر - به معبران عربی اشاره کرده است که روش پرس‌وجو از شخص رؤیابین را به‌کار می‌بسته‌اند که یادآور روش خود او در جلسات روان‌کاوی است (چاپ اول کتاب: ۱۹۰۰).

هاجسن^۱ (۱۹۷۴) تحلیل رؤیاهای مریدان را توسط پیران صوفی، با جلسه روان‌کاوی مقایسه کرده است (به نقل از: کاتس، ۱۳۹۳ [۲۰۰۸]: ۳۴۱-۳۴۲).

آریان‌پور (۱۳۵۷: ۲۲۲-۲۲۳) ابیاتی را از ادب کلاسیک فارسی، به‌عنوان شاهد مثال برای مفهوم فرویدی «برآوردن آرزو» توسط رؤیا (نک: بخش ۴-۴-۱ مقاله حاضر)، و جذب تأثیرات محیطی در محتوای رؤیا، نقل کرده است.

کزازی (۱۳۹۳: ۹۲) خواب‌گزاری کهن را - به عکس روان‌کاوی - نسبت به رؤیاهای شخصی، که برآمده از نیازهای روانی و تنی یک شخص به‌خصوص است، بی‌اعتنا می‌داند (چاپ اول کتاب: ۱۳۷۲).

لامورو^۲ (۲۰۰۲) «تعبیر خواب اسلامی را زیر رده روان‌شناسی دانسته است ... اما کوشش‌هایی را که صورت می‌گیرد تا آن را با روان‌کاوی برابر شمارند، غیرقابل دفاع می‌بیند» (کاهانا-اسمیلانسکی، ۱۳۹۳ [۲۰۰۸]: ۱۴۱).

بولکلی (Bulkeley, 2002: 6) میان آموزه ابن‌سیرین - مبنی بر استناد به ویژگی‌های شخصیتی رؤیابین در تعبیر رؤیا - و روان‌شناسی غربی، شباهتی می‌بیند. همو توجه ابن‌عربی را به رؤیاهای عادی روزمره، برای روان‌شناسی غربی، حائز اهمیت می‌داند (همان: ۷). وی همچنین، این باور اسلامی را که رؤیای پیش از بیداری صبح، صادق‌تر از رؤیای آغاز شب است، با واقعیت روان‌شناختی طول بیشتر مرحله REM در ساعات منتهی به بیداری صبح، می‌سنجد (همان: ۱۰).

ستاری (۱۳۸۴: ۶۷)، به نقل از لویی ماسینیون، می‌نویسد: «می‌توان در مؤلفات تعبیرالرؤیا، مضامین پراکنده‌ای یافت که با صور مثالی ... مورد نظر و مطالعه یونگ، مشابهت دارند».

افراسیابی و کمیلی (۱۳۸۴: ۱۳۹) معتقد اند که «این باور قدما که تعبیر رؤیا جنبه حدسی دارد، همسو با نظریه روان‌کاوان معاصر است». همچنین از نظر ایشان «استفاده از امثال در تعبیر رؤیا، به خواب‌گزاری اسلامی اختصاص ندارد، بلکه روان‌کاوان معاصر نیز در تحلیل رؤیاها از آن بهره می‌گیرند» (همان: ۱۴۱)؛ که علی‌الظاهر مقصودشان از «امثال»، «استعارات و کنایات» است. «تعبیر به ضد» (همان: ۱۴۳)، «کارکرد جبرانی رؤیا» (همان)، «توجه به احوال بیننده خواب» (همان: ۱۴۴) و «توجه به زبان بیننده خواب» (همان: ۱۴۵) = در معنای توجه به دلالت‌های ایهامی کلمات در زبان مادری او - از دیگر مشابهاتی است که این مؤلفان میان خواب‌گزاری سنتی و روان‌کاوی یافته‌اند. در مقاله حاضر نیز از باب تکمیل بحث، شواهد دیگری از این موارد نقل خواهد شد.

کاهانا-اسمیلانسکی (۱۳۹۳ [۲۰۰۸]: ۱۷۰) رؤیاهای خود شرح حال‌نگارانه مسلمانان را بازنمودی روان‌شناسانه از تجربه باطنی نویسندگان آن‌ها، و بیان‌گر کشاکشی عاطفی و بحرانی شخصی می‌داند که جنبه‌های ژرف و غیرمنتظره‌ای را از شخصیت و زندگی ایشان به نمایش می‌گذارد.

جمادی در این عبارات، تلویحاً اصول خواب‌گزاری کهن را مغایر با فردمحوری روان‌کاوی نوین دانسته است: «شخص رؤیابین و زندگی روانی او در این میان بیرون ماجرا بود ... رؤیا یا سرچشمه‌ای الهی داشت یا اصلاً ارزش تعبیر نداشت» (۱۳۹۴: ۵۱).

پیکانی (۱۳۹۵: ۲۴) اصلی‌ترین وجه افتراق علم النفس قدما و روان‌کاوی را تکیه اولیه بر ثنویت نفس و بدن می‌داند. همچنین، از نظر وی، «ناخودآگاه» در روان‌کاوی، جایگاه متناظری با «عالم غیب» در دیدگاه قدما دارد (همان: ۲۸-۲۹). بنابراین، به نظر می‌رسد ثنویت پیش‌گفته، با نقاب تازه‌ای در روان‌کاوی تداوم یافته است.

مازیار (۱۴۰۰: ۴۲-۴۳) مفهوم «کارِ رؤیا» (نک: بخش ۴-۵) را در نظریه فروید، با اصطلاح «محاکات خیالین» در فلسفه اسلامی مقایسه کرده است.

۳. چارچوب نظری

پژوهش حاضر، به لحاظ نظری، نمونه‌ای از نقد ادبیِ روان‌کاوانه است؛ اگرچه با توجه به رویکرد مقایسه‌ای آن - یعنی مقایسه دو حوزه مجزای متون کهن ادب فارسی و آثار تخصصی روان‌کاوی - شاید بتوان آن را در زمره مطالعات ادبیات تطبیقی نیز طبقه‌بندی کرد. از آن‌جا که غالب اصول خواب‌گزاری مطرح‌شده توسط فروید، پس از او نیز از سوی روان‌کاوان برجسته دنیا مورد پذیرش قرار گرفته و به کار بسته شده، نگارنده نیز اساس کار خود را در این مقاله بر نظریات فروید نهاده است. در کنار روان‌کاوی کلاسیک فرویدی، نگارنده لازم دید به پاره‌ای نوآوری‌های روان‌کاوی ساختارگرا که درواقع، خوانشی زبان‌شناختی از آرای فروید و پلی است میان دو حوزه روان‌کاوی و ادبیات، بپردازد.

۴. بحث و بررسی

۴-۱. اشارات شبه‌علمی به فیزیولوژی رؤیا

نخستین فیلسوفی که برای رؤیا قائل به منشأ طبیعی (جسمانی) شده، ارسطو است (جمادی، ۱۳۹۴: ۵۲). در طب جالینوسی نیز از تأثیر اخلاط اربعه بر رؤیا سخن رفته است (نک: امین، ۱۳۸۴: ۷۴-۷۵). فروید (۱۳۸۶: [۱۹۱۷-۱۹۱۵]: ۴۱) در راستای همین تلقیِ قدما، و با استناد به تجربیات و شواهد گردآورده خویش، مثال‌های متعددی را از ادغام شرایط جسمانیِ رؤیابینان در رؤیاهایشان، نقل کرده است. این دیدگاه، به صورت رگه‌ای خفیف، در سنت خواب‌گزاری ایرانی - اسلامی نیز باقی ماند (نک: امین، ۱۳۸۴:

۷۴-۷۵): «هر کسی که خواهد که خوابِ نیک بیند فلان چیز بخورد» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۱۵)؛ «بود که این خواب از صفرا و سودا توکد کند و از بلغم ... که همه سیاهی بیند و سرخی و زردی» (همان: ۲۰).

۲-۴. اصول فلسفی و زیربنایی مشترک با روان‌کاوی

۱-۲-۴. اصل تأویل‌پذیری

در خواب‌گزاری‌ها به معبر توصیه شده است که «نسبت خواب به باطل و اضغاث احلام نکند، چنان که معبران عزیز مصر کردند» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: التحبیر / ۳۳)؛ به عبارتی، به خلاف نگاه شایع‌تر در آن اعصار، که جز رؤیاهای صادقه، باقی رؤیاهای بی‌ارزش می‌شمرد، گزارنده فوق، فرویدوار، رؤیاهای به‌ظاهر بی‌معنی را واجد معانی پوشیده می‌داند.

۲-۲-۴. اصل اختلاف تعبیر

اختلاف‌نظر میان علمای خواب‌گزاری به‌عنوان یک امر طبیعی، در این آثار به رسمیت شناخته شده است؛ برای مثال، در این عبارت: «اگر بیند که ... کنجد آس کردی آن غمی و اندوهی بود ... دیگری گفت آسیای کنجد سخت نیک بود» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۲۰۹). در حکایتی آمده است که شخصی خوابی دید که هر معبری تعبیری دیگر از آن کرد؛ از قضا، جمیع این تعبیر به وقوع پیوست (نک: تفلیسی، ۱۳۸۸: ۱۹۰). به گمان این نگارنده، پیام نهفته در این حکایت، دفاع از همین اصل اختلاف تعبیر است.

۳-۴. اصول حرفه‌ای

۱-۳-۴. وسواس علمی و اخلاق‌مداری

برای نمونه، در این توصیه‌های مستقیم و غیرمستقیم خطاب به معبران: «خواب را بعد از اندیشه جواب دهد و تعجیل نکند»؛ «بیننده را نترساند»؛ «اگر معنی خوابی بر وی پوشیده باشد و نداند بگوید که نمی‌دانم و ازان شرم ندارد»؛ و یا سفارش به تأمل، در این شاهد: «ابن سیرین ... مقدار چهل خواب یکی را تعبیر کرد» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۳۲-۳۳)؛ نیز، اظهار تواضع علمی، با تکرار عبارت: «والله اعلم» (تفلیسی، ۱۳۸۸: ۱۳۱).

۲-۳-۴. استناد به شرح حال رؤیابین

برای نمونه، در این شواهد: «پسر سیرین ... خداوند خواب را از حال تنش و از آن مردمانش و از کار و پیشه و آنچه بدین ماند همی پرسیدی و هیچ نهستی که دلیل بودی اندر خواب گزاردن آلا که پرسیدی» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۱۷). عبارت ذیل، هرچند ممکن است دارای بار طبقاتی نیز فهمیده شود، از ابژه‌ای خنثی (سنگ) صحبت می‌کند که در ارجاع به اشخاص مختلف با سرگذشت متفاوت، معانی دیگرگونه‌ای کسب می‌کند: «سنگ ... نیکان را بشارت بود و بدان را محنت» (تفلیسی، ۱۳۸۸: ۱۴۴). معبران قدیم گاه به رسوم و کلیشه‌های زمانه استناد می‌کردند، که مصداقی دیگر از عنایت به شرح حال رؤیابین است؛ برای مثال، رنگ‌های سفید و سبز را دینی، کبود را صوفیانه، و سیاه را نشانه سلطنت می‌دانستند (نک: همان: ۱۳۴)؛ و نیز در نقل تصورات رایج نسبت به اقوام: «اگر ملک ترک را ببند او را سختی و بیمی رسد ... اگر ملکی را ببند

از ملوکان یمن خجستگی و برکات بود ... اگر ملک دیلم را بیند باید کی از دشمن برحذر باشد» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۳۵۵-۳۵۶).

۳-۳-۴. به یاد سپردن رؤیاها با ممارست

«هرکسی که خواهد خواب فراموش نکند چون بیدار شود خواب را سه بار با خویشتن تکرار کند» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۹).

۴-۴. کارکردهای رؤیا

۱-۴-۴. جنبه جبرانی

فروید (Freud, 2010 [1900]: 147-157) «برآوردن آرزو»^۳ را از کارکردهای مهم رؤیا می‌داند. به گمان نگارنده، نظر به مخاطب عام خواب‌گزاری در قدیم، جنبه جبرانی آن را نیز می‌باید در معنایی جمعی و اجتماعی فهمید. توضیح، آن‌که: تعبیر بسیاری از رؤیاها یا عناصر رؤیاها در این متون، در یکی از این موارد خلاصه می‌شود که عصاره‌ای از آرزوهای مردمان آن اعصار است: «زن گرفتن»، «خرید کنیزک»، «شوهر»، «پسر» و «مال» (تفلیسی، ۱۳۸۸: ۹۵-۱۰۶). در عبارت ذیل همه این آرزوها یک‌جا جمع شده است: «یاقوت در خواب دیدن، مال و علم و ادب و غلام و کنیزک بود» (همان: ۱۳۲).

۲-۴-۴. جنبه هشدار

برای نمونه، «در چاه افتادن» به معنای در مکر و غدر افتادن (تفلیسی، ۱۳۸۸: ۹۹)، و «دیوار خانه فرود آمدن» معادل مصیبت یا مرگ است (همان: ۱۰۳). هرچند این نوع تعبیرات جنبه پیش‌گویانه دارند، اما می‌توانند انعکاسی از شرایط فعلی رؤیابین باشند که با آگاهی و مداخله او، تغییرپذیر است.

۳-۴-۴. جنبه جنسی

در نگرش فروید اغلب نمادهای رؤیا، معنای جنسی دارد. برای نمونه، فالوس می‌تواند با عصا، درخت، چتر، چاقو، مداد، تبر، هواپیما و غیره، و زنانگی می‌تواند با غار، بطری، جعبه، در، صندوق جواهرات، باغ، گل و غیره، بازنمایی شود (فروم، ۱۳۸۵ [۱۹۵۱]: ۸۶). به همین صورت، در نمادشناسی خواب‌گزاری سنتی نیز امور جنسی بسامد بالایی دارند، که ذیلاً به مواردی از آن اشاره می‌شود:

نمادهای زنانگی: میجره، قلمدان (تفلیسی، ۱۳۸۸: ۱۱۳)، دیگدان (همان: ۱۱۹)، آستانه در (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۷۴)، چاه (همان: ۹۰)، کوزه (همان: ۱۳۵)، قدح (همان: ۳۲۸)، کرسی (همان: ۳۳۶)؛ نیز این عبارات: «سرمه‌دان زنی بود و میل مردی» (همان: ۳۸۱)؛ «اصل چاه، زن است و دلو، مرد» (تفلیسی، ۱۳۸۸: ۱۹۲). میل بازگشت به رحم مادر، یعنی وحدت و سکون آغازین، در این عبارت مستتر است: «اگر کسی ببند کی اندر فرج زنی شد او بمیرد» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۳۶۶).

نمادهای مرحله مقعدی: در روان‌کاوی فرویدی، مراحل تکامل شهوانی انسان، به ترتیب زمانی، عبارت‌اند از: «دهانی»، «مقعدی»، «آلتی» و «تناسلی» (الکساندر، ۱۳۷۷ [۱۹۶۳]: ۲۸-۳۵).

نگهداری مدفوع با ... استقلال و مالکیت ارتباط دارد. کودک از حفظ محصولات بدنش که به‌جز وی کسی را به آن‌ها دسترسی نیست لذت می‌برد ... ارتباط این حالت با مالکیت به بهترین وجهی در مسئله ارتباط عاطفی میان پول و مدفوع مشاهده می‌شود. اصطلاحاتی مانند: «کثیف با پول»، «سود ناپاک»، ... داستان الاغی که به جای سرگین سکه‌های طلا از خود دفع می‌کرد ... (همان: ۳۰).

در خواب‌گزاری کهن نیز «مستراح و پلیدی» (تفلیسی، ۱۳۸۸: ۱۲۳)، «پشگل گوسفند» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۹۹) و سرگین گاو (همان: ۱۰۲)، نماد مال هستند.

نمادهای عمل آمیزش: ۱) کندن: «اگر بیند که جایگاهی همی کند و آب سیاه یا سرخ ازو برآمد او زنی بکند» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۱۴۶؛ ۲) نوشتن: «اگر کسی بیند کی قلمی اندر دوات نهاد زنش آبستن گردد» (همان: ۳۰۸؛ ۳) سواری: «اگر بیند کی اسپ او بمرد یا بدزدیدند یا گم شد آن حالی بود کی زنش را آید» (همان: ۲۹۹).

نمادهای فالوسی: ۴) این نمادها عموماً با احساس فاعلیت و قدرت، مرتبط اند. از این قبیل است: «موی دراز» در معنای زندگانی دراز (همان: ۱۴۱)؛ و یا این عبارات: «شمشیر، مردی بود و نیام، زنی» (همان: ۲۳۰)؛ «ناخن ... قدرت مرد بود ... اگر بیند کی ناخن خود بگرفت ... قوت ببرد» (همان: ۲۷۵).

نمادهای اختگی: ۵) این نمادها عموماً با احساس انفعال و ضعف، مرتبط اند. برای مثال: «اگر نداند زدن (= اگر بوق زدن نداند) اندر کاری افتد که نداند کردن» (همان: ۱۰۴)؛ «اگر بیند که سر موی خویش بگرفت و خداوند سلاح بود، او را نقصانی باشد» (همان: ۲۰۶)؛ «اگر بیند که نیزه بشکست او را مصیبتی رسد» (همان: ۲۱۲)؛ «اگر مردی بود کلیدی به کسی دهد ... زن را طلاق دهد و آن مرد، او را به زنی کند» (همان: ۳۷۲).

توصیفات جنسی بی‌پرده: برای نمونه، نک: همان: ۱۲۹-۱۳۰، ۳۷۷.

در پایان، نگارنده مایل است با خوانشی فرویدی، ابلیس توصیف‌شده در این عبارت را، نمادی از امیال شهوانی نهفته در رؤیاها بداند: «ابلیس در همه خواب‌ها اعتراض کند و خویشتن را به همه چیزی مانده کند» (تفلیسی، ۱۳۸۸: ۱۸۸).

۴-۴-۴. حل مسئله

این از مشهوراتِ خواب‌شناسی است که حلّ پاره‌ای از مسائلِ زمانِ بیداری - شامل پاسخِ پرسش‌های علمی و ایده‌اختراعات - در رؤیا اتفاق می‌افتد؛ و مواردِ موثق بسیاری در تاریخ علم، در این باره ثبت شده است. در عبارت ذیل نیز گویی راوی، پاسخِ سؤالات شرعیِ خویش را در رؤیا گرفته است: «چون نیک بدیدم علی بن ابی‌طالب بود ... تا چهار مسئله یا پنج مسئله برسید. پس به دست اشارت کرد به رسول ... که ... جواب صواب می‌دهد» (تفلیسی، ۱۳۸۸: ۲۱۹).

۴-۵. کارِ رؤیا

سازوکارهای اصلی تولید رؤیا - یا اصطلاحاً «کارِ رؤیا»^۶ - از نظر فروید عبارت‌اند از: «فشرده‌سازی»^۷، «جابه‌جایی»^۸، «بازنمایی / نمایشی کردن»^۹ و «پرداختِ ثانویه»^{۱۰}. لکان^{۱۱} - با جرح و تعدیل نظریاتِ یاکوبسن^{۱۲} - فشرده‌سازی و جابه‌جایی را، به ترتیب، با فرایندهای تولید استعاره و مجاز، مرتبط دانسته است (Evans, 2006: 116)؛ لذا، در بخش ۴-۹ مجدداً با رویکردی زبان‌شناختی به این دو مفهوم بازخواهیم گشت. پیش از پرداختن به هریک از مفاهیم فوق، یادآور می‌شود که به باور فروید، «کارِ رؤیا» در بسیاری مواقع، در خدمت اصل «سانسور»، و درحقیقت، ابزار آن است؛ از این جاست که فروید با تعکّیسِ این فرایندها می‌کوشد مضمون سانسورشده رؤیا (امیال یا ابژه‌های شهوانی) را بازسازی کند. جالب است که در این عبارت نیز - اگر از جنبه خرافه‌ی غیب‌گویانه آن چشم‌پوشیم - به نوعی، به عمل مخفی‌سازیِ اسرارِ اشخاص در رؤیا اشاره شده است: «آنچه خدای ... سرّ کسی پوشیده کرد تو آشکارا مکن و کس را میاگاهان» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۱۶)؛ که اشاره‌ای است به رفتار ناشایستِ نوامیس

شخص رؤیابین. بنا بر فحوای این کلام، خداوند است که برای حفاظت از ما، پیام‌های تکان‌دهنده رؤیا را ملبَس به صورتی ناشناس می‌کند.

۱-۵-۴. فشرده‌سازی

در نظریه فروید (Freud, 2010 [1900]: 296-321)، فشرده‌سازی به معنای ادغام دو یا چند عنصرِ رؤیا در یک عنصر واحد است؛ به گونه‌ای که هم‌زمان بر همه آن‌ها دلالت داشته باشد. استعاره‌ها (برای تفصیل بیشتر، نک: بخش‌های ۴-۵، ۴-۹ و ۴-۲)، مصادیقی از فشرده‌سازی‌اند که در رؤیاها فراوان ظاهر می‌شوند. توصیفات پارادکسیکال نیز آشکالی از فشرده‌گی به حساب می‌آیند: «آبستنی مردان» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۱۴۵)؛ «اگر یکی را کی خود مرده است بیند کی دیگر بار می‌میرد» (همان: ۳۶۹).

۲-۵-۴. جابه‌جایی

جابه‌جایی یعنی جانشینیِ عنصری با عنصر مجاور آن، یا - به تعبیر ادبا - با لوازم و علایق آن (برای آگاهی بیشتر، نک: Freud, 2010 [1900]: 322-326). مجازها (نک: بخش ۴-۹-۳) از مصادیق اصلی جابه‌جایی هستند که به آن خواهیم گشت، اما در این جا به یکی دیگر از نمودهای آن، یعنی «تضاد»، می‌پردازیم. می‌دانیم که تضاد از طریق «محور ترکیب»^{۱۳} یا همان «محور هم‌نشینی» زبان عمل می‌کند (صفوی، ۱۳۹۰: ۱۴۲)، لذا با مجاز، که آن نیز طبق دیدگاه لکان با همین محور مرتبط است (Evans, 2006: 116)، پیوند دارد. گفتنی است که خود فروید (۱۳۸۶ [۱۹۱۵-۱۹۱۷]: ۱۶۴-۱۶۶) از متضادها در رؤیاها - یا «جانشین شدن چیزی با متضادش» (همان: ۱۶۶)

– ذیل جابه‌جایی صحبت نکرده؛ بلکه در مبحث «بازنمایی» (نک: بخش ۴-۵-۳) به آن پرداخته است.

مواردی که ذیلاً، برای تضاد، نقل می‌شود، گاه جنبه اخلاقی و تشویق زهد و خلاف‌آمدِ عادت دارند، اما با هر توجیهی، نشانه‌ای از سازوکار تضادند: «اگر کسی در خواب بیند که ملک الموت جان وی بستد، زندگانی او دراز گردد» (تفلیسی، ۱۳۸۸: ۹۳)؛ «اگر کسی بیند کی در دوزخ بودی وی اندر بهشت شود» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۱۲۵). گفتنی است که قدما نیز در باب سنخیت اضداد، نظریه‌پردازی کرده‌اند: «كُلُّ ضِدٍّ نِدٌّ» ... اگرچه هر دو ضدی متباین می‌باشند، لکن در مفهوم ضدیّت، متماثل یکدیگرند» (امین، ۱۳۸۴: ۲۹۲).

۳-۵-۴. بازنمایی

فروید (۱۳۸۶ [۱۹۱۷-۱۹۱۵]: ۱۶۱) بازنمایی را «تغییرشکل افکار به تصاویر بصری» تعریف کرده است. کنایات و استعاره‌های مفهومی (نک: بخش ۴-۹-۲) نمودهای اصلی بازنمایی در رؤیا به حساب می‌آیند. در کنار استعارات و کنایات، فروید (همان: ۱۶۲) مواردی را از تبدیل الفاظ به تصاویر، به‌عنوان شواهد بازنمایی، ذکر کرده است که بیشتر جنبه ریشه‌شناختی دارند. آگاهی از پیوند لفظ و تصویر، در خواب‌گزاری قدیم سابقه دارد. برای نمونه، در این تعبیرات: «از چاه آب کشیدن»: از عالمی علم آموختن (تفلیسی، ۱۳۸۸: ۹۹)؛ که احتمالاً ناشی از معنای کهن لغت «استنباط» (بیرون آوردن آب) است؛ «اگر بیند کی ... چیزی ... بر سر کسی زد نکوهشی بود و سرزنش بر مضروب» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۳۶۵)؛ که نشأت گرفتن آن از لفظ «سرزنش»، صریح‌تر از آن است که نیاز به توضیح داشته باشد.

۴-۶. رؤیا به مثابه نشانگان ناخودآگاه

اصطلاح نشانگان^{۱۴} به معنای رفتارها یا ناهنجاری‌های تنانه‌ای است که بر بازگشتِ امرِ سرکوب‌شده دلالت می‌کنند. آنچه کارِ رؤیا نامیده می‌شود نیز، در کلیت خود، نوعی نشانگان است، اما فروید معمولاً در اشاره به موارد ذیل - که نگارنده برای آن‌ها شواهدی خواب‌گزارانه یافته است - از اصطلاح نشانگان استفاده می‌کند.

۴-۶-۱. لغزش فرویدی^{۱۵}

خودِ فروید اصطلاح parapraxis را برای افاده این معنا به کار برده است؛ در اشاره به لغزش‌های آشنایی که در گفتار (تپق‌ها و غیره)، رفتار و حافظه اتفاق می‌افتند و محتویات سرکوب‌شده ناخودآگاه را برملا می‌کنند. به گمان این نگارنده، دقت به جناس‌ها و تشابهات آواییِ دیگر، که در خواب‌گزاری قدیم دیده می‌شود، با تسامح، حاکی از فهم و تشخیص خام این خواب‌گزاران از لغزش‌های مذکور است. روش «تعبیر بالحروف» نمونه‌ای از این دست است: «اگر "ب" بیاید ... بشارت بود ... اگر "ت" بیاید توبه و تقوی» (امین، ۱۳۸۴: ۱۰۴). اینک شواهدی دیگری از لغزش‌های زبانی: «و خواب صفر (= ماه صفر) صفرا آورد» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۳۵)؛ «اما بنیاد به گل و خشت کردار اهل بهشت» (همان: ۱۶۱)؛ «کفتار زنی بود بدکردار و زشت‌دیدار» (همان: ۲۶۴).

«علم فراست» قدما (نک: خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۴۱) - که باید سرمنشأ مبحث «زبان بدن» در روان‌شناسی جدید شمرده شود - از دیگر شواهد آگاهی خواب‌گزاران از لغزش‌های مذکور است؛ گرچه این علم تا حدودی به خرافات آمیخته است: «اگر خواهی که خوابِ مرد بدانی پیش‌تر از آن که وی بگوید، او را بگویی تا جایگاهی از

اندام‌های خویش فروگیرد یا دست بدو فروآورد؛ از آن قیاس کن» (همان: ۳۶-۳۷)؛ «اگر ... خوابی دیده بود و فراموش کرده ... پس اگر بر مُخَدّه نشسته بود، بدان که کنیزکی را اندر خواب دیده» (همان: ۳۷).

۴-۶-۲. جبرگرایی فراوانی^{۱۶}

فروید (Freud, 1922 [1904]: 277-338) در توجیه برخی تقارن‌ها و تصادف‌های معناداری که در زندگی روزانه اشخاص اتفاق می‌افتد، این اتفاقات را به گرایش فرد به متحقق ساختن امیال یا ترس‌های ناخودآگاهش، نسبت می‌دهد. برای مثال، شما به شخصی می‌اندیشید و تصادفاً در همان روز در خیابان به او برمی‌خورید؛ یا از چیزی هراس دارید و سرِ راهتان سبز می‌شود. گویی جبری روانی، شما را به این اعمال واداشته است. در ادبیات اسلامی، «کابوس‌های سقوط» منسوب به فرعون، بختنصر، کسری انوشروان، نمرود و غیره (نک: خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۵۳-۵۴)، که همگی عاقبت، واقع گردید، با خوانشی روان‌کاوانه، بازتابنده همین جبری است که رؤیابین را به سوی سرنوشت محتوم خویش سوق می‌دهد. در خواب‌گزاری عمومی نیز مضمون «گریز از رؤیا» یا «استقبال از رؤیا» فراوان است: «از خواب بد بپاید گریخت. چنانک مردی بیند که دندان از وی بکنند برود و دندان را بر کند تا تفسیر آن خواب از وی بگردد» (همان: ۸)؛ که در این مورد، شخص نه تنها نگریخته، بلکه آن را محقق کرده است. «شیخ صنعان» نیز به استقبال رؤیای خویش می‌رود:

می‌باید رفت سوی روم، زود تا شود تعبیر این معلوم، زود

(به نقل از: امین، ۱۳۸۴: ۲۷)

۷-۴. دیگر مصطلحات فرویدی

۱-۷-۴. سندروم حافظه کاذب^{۱۷}

یعنی خاطره‌ای از تجربه‌ای آسیب‌زا - معمولاً متعلق به دوران فراموش‌شده کودکی - که به‌لحاظ عینی هرگز رخ نداده است، اما فرد قویاً آن را باور دارد (مالن، ۱۳۹۴ [۲۰۰۰]: ۱۴). فروید متهم شده که با تلقین غیرمعمدانه، این نوع خاطرات را در ذهن بیمار می‌کاشته است (همان: ۵۱-۵۷). از عبارت ذیل نیز می‌توان چنین استنباط کرد که معبر است که بر سازنده معنای رؤیاست، و واقعیت آینده‌ما، وابسته به تلقین معبر به ماست، که ما را وامی‌دارد به چیزی باور پیدا کنیم که ساخته ذهن خودش است: «خواب تابع تعبیر معبرست ... و به تعبیر معبر تمام می‌شود و ثابت می‌گردد ... چون کسی از شما خوابی دیده باشد و از آن ترسان باشد باید که با کس نگوید و پناه با حق برد که شرّ آن از وی بگردد» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: التحبیر / ۴۰-۴۱).

۲-۷-۴. تداعی آزاد

تداعی آزاد^{۱۸} - در کنار تعبیر خواب - یکی از فنون روان‌کاوان برای یافتن سرخ‌هایی از محتویات سرکوب‌شده ناخودآگاه است. در شواهد ذیل نیز گویی خواب‌گزار با آزادانه سپردن خود به شبکه معانی متصل به یکی از عناصر رؤیا، به سوی تعبیر نهایی کشیده شده است: «اگر مردی در خواب ببند که جام‌های بُرد یا وشّی پوشیده بود ... چاره نبود از آنک اندرو سخن‌ها گویند، از بهر آنک برو خطّها باشد و خطّ سخن بود» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۹۸)؛ «اگر پادشاهی ببند که اندر آینه همی نگرید او را عزل آید و بسی بر نیاید که بر جای خویش یکی دیگر را چون خویشتن ببیند» (همان: ۶۸)؛

«اگر بیند کی مناره بیران (= ویران) شد، پراگنده شدن جماعت باشد، از بهر آنک مناره گردآورنده مسلمانان است» (همان: ۳۶۳).

۳-۷-۴. بیمارهای روان‌تنی^{۱۹}

یعنی بیماری‌ها و معلولیت‌هایی که منشأ غیر جسمانی دارند و نوعی تظاهر ناخودآگاه یا نشانگان امر سرکوب‌شده به حساب می‌آیند، و از طریق هیپنوتیزم و روان‌کاوی قابل حل‌اند. این عبارت قدیمی نیز بر دوسویگی رابطه جسم و روان تأکید دارد: «لب‌ها گاهی از شدت خوف در خواب جوشش می‌زند، از این است که جان در خواب از تن منصرف نیست» (نک: امین، ۱۳۸۴: ۱۶۷).

۸-۴. تصاویر سوررئال

تصاویر غریبی که در عبارات ذیل آمده است، به گمان نگارنده، صبغه سوررئال دارند، و نفس این که چرا چنین تصاویر شخصی‌ای می‌بایست در یک کتاب خواب‌گزاری فهرست و تعبیر شوند، به خودی خود جای شگفتی دارد: «اگر بیند که سرنگون بانگ نماز (= اذان) همی کند» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۶۷)؛ «باران روباه ... باران گوسفند» (همان: ۷۹)؛ «خویشتن را بیند که پُلی گشته بودی و مردم بدو بر همی گذشتندی» (همان: ۱۳۲)؛ «اگر بیند که سرش از تن ببریده بودندی و او آن سر برگرفته و به جای خویش باز نهاده و درست شده» (همان: ۲۰۶)؛ «اگر بیند کی ستاره همی خورد ... اگر مردی دو ستاره بیند بزرگ کی گیسوی یکدیگر گرفتند» (همان: ۳۳۴).

۹-۴. دلالت‌های زبان‌شناختی

در روان‌کاوی لکانی - به سبب ماهیت ساختارگرایانه آن - زبان از جایگاهی محوری برخوردار است؛ تا آن‌جا که به تعبیر لکان، ناخودآگاه همچون زبان ساختار یافته است (Evans, 2006: 99). در بخش ۴-۵ از ارجاعات زبان‌شناختی لکان به یاکوبسن در

باب استعاره و مجاز، صحبت شد. بخش حاضر به شرح همین دلالت‌های زبان‌شناختی در تعبیر روان‌کاوانه رؤیا، اختصاص دارد.

۱-۹-۴. استعاره

حجم اعظم متون خواب‌گزاری، صرفاً ارائه فهرستی از استعاره‌های رؤیایی است، که این نکته، از جزء‌گرایی این نوع تعبیر خواب - در مقابل روایت‌گرایی تعبیر خواب روان‌کاوانه - حکایت دارد. برای مثال، «آفتاب»: سلطان؛ «باران»: رحمت و برکت (تفلیسی، ۱۳۸۸: ۹۵-۹۶)؛ «قاضی»: خدا (همان: ۱۱۲)؛ «دوزخ»: سختی و رنج (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۱۲۶)؛ «رنگرز»: دروغزن (همان: ۲۵۶)؛ «ستون خانه»: خانه‌خدای (همان: ۷۴)؛ «مار»: دشمن (همان: ۱۵۷). این خواب‌گزاران، ظاهراً خود به ماهیت استعاری این تعبیر آگاهی داشته‌اند: «طیب ... تعبیر آن فقیه باشد ... پس ایشان اندر مداوا کردن مشابه هم‌دیگرند» (همان: التحییر / ۳۶). گاه این استعاره‌های قالبی، حالت دوسویه دارد که آن را «مقلوب» خوانده‌اند (همان: ۳۸۲): «ملخ سپاه است و لشکر، ملخ» (همان: ۱۳۸-۱۳۹). گاه یک تعبیر با استعاره‌های بسیار متنوع - و گاه، بسیار نامتجانس - بیان می‌شود، یا به عبارتی، برخی مدلول‌ها چندین دال دارند؛ که از این میان، «پادشاه»، «زن»، «پسر» و «مال»، دارای بیشترین دال‌اند. برای نمونه، استعاره‌های ذیل، همه بر «زن» یا انواع زن، دلالت دارند: کبوتر، کبک (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۴۹)، خرگوش (همان: ۷۶)، گوش (همان: ۸۰)، موزه (همان: ۱۷۵)، انگشتی (همان: ۱۷۸)، درخت نار (همان: ۲۱۰)، ماهی (همان: ۲۲۵)، موش (همان: ۳۰۲) و لگام (همان: ۳۴۹).

۲-۹-۴. استعاره‌های مفهومی

افزون بر استعاره‌های سراسری که ذکر شد، «کنایات» و «استعاره‌های مفهومی»^{۲۰} نیز در پس‌زمینه بسیاری از تصاویر رؤیاها قرار دارند (برای تعریف استعاره مفهومی، نک: Lakoff & Johnson, 1981). ذیلاً برخی استعاره‌های مفهومی متون خواب‌گزاری، بازسازی، و با ذکر شواهد مربوطه، فهرست شده است:

- دین، راه است. در: «راه راست»: دین راست؛ «بر سر راهی خیره ماندن»: در دین خیره شدن؛ «راه تاریک»: بدعت در دین؛ «راه سرسبز»: مسلمانی (نک: خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۲۷۰).

- جان، مال است. در: «کیسه افشاندن»: مُردن (همان: ۳۳۷)؛ «اگر بیند کی دزد اندر خانه او شد و بهری از کالای او ببرد کسی ازان خانه بمیرد» (همان: ۳۵۱).

- احوال، دیوار اند. در: «افتادن دیوار»: نومید شدن (همان: ۷۹)؛ «راست کردن دیوار»: مردی را به اصلاح آوردن (همان: ۷۹)؛ «دیوار سخت سطر»: حال پایدار و نیکو (همان: ۱۴۶).

۳-۹-۴. مَجَاز

در این بخش، شواهدی از مَجَاز در نمادشناسی خواب‌گزاری - با قید انواع «علاقه»، به قیاس ادبا - نقل می‌شود: (۱) آلیت: «تاج»: پادشاهی (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۱۱۶)؛ «قلم»: علم (همان: ۳۰۸)؛ (۲) لازم و ملزوم: «زرد»: بیماری؛ «سبز»: تن‌درستی (همان: ۱۲۰)؛ (۳) مجاورت: «شتر»: مرد تازی (همان: ۱۳۶)؛ «درخت خرما»: مرد تازی (همان: ۱۱۲)؛ (۴) جزء و کل: «موی ناف و زهار»: زن (همان: ۲۴۱)؛ (۵) بنوّت / خویشاوندی:

«مصطفی ... در خواب دید که ابوجهل مسلمان گشت. آن خواب به پسر وی ... رسید»
(تفلیسی، ۱۳۸۸: ۱۸۴).

۴-۹-۴. پاره‌ای مضامین مشترک در خواب‌گزاری‌ها و شعر دری

بسیاری از استعاره‌های نمادشناسی خواب‌گزاری، به‌دلیل جنبهٔ عام آن‌ها، با استعاره‌های شعر دری مشترک‌اند. در این‌جا، به‌عنوان تکمله‌ای بر مباحث زبانی، نگارنده برخی مضامین استعاره‌ای نادرتر شعر دری را که در متون خواب‌گزاری یافته است، نقل می‌کند:
باد: مرگ (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۳۲). بسنجید با: «اگر تندبادی برآید ز کُنْج / به خاک افگند نارسیده تُرنج» (فردوسی، ۱۳۶۹: ۱۱۷)، که اشاره‌ای است به جوان‌مرگی سهراب.

پل: «مردی بود که مردم را برو حاجت باشد» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۱۳۲). بسنجید با: «دست طمع چو پیش کسان کرده‌ای دراز / پل بسته‌ای که بگذری از آبروی خویش» (قهرمان، ۱۳۷۸: ۴۲).

دارو: توبه (تفلیسی، ۱۳۸۸: ۱۳۰). بسنجید با: «داروی تربیت از پیر طریقت بستان / ...» (سعدی، ۱۳۸۵: ۸۲۵).

رود: پادشاه (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۲۵). بسنجید با مثل «نه شاه آشنا نه رُود همدره (= نه با شاه آشنایی به هم رسان و نه با رود هم‌دره / در یک دره باش)» (صادقی، ۱۳۵۷: ۱۰۹، ۱۱۴).

مار: «اگر ماری را بینی دهن باز کرده از دشمن برحذر باش» (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۱۵۹). بسنجید با: «نموده ز هر سو به چهر آهرَمَن / چو مار سیه باز کرده دهن» (فردوسی، ۱۳۷۱: ۳۰۴).

ماهی: کسی که علم دین داند یا قرآن (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۲۲۵). بسنجید با: «هست قرآن حال‌های انبیا/ ماهیان بحر پاکِ کبریا» (مولوی، ۱۹۲۵: ج ۱ / ۹۵). یوز: دشمن (خواب‌گزاری، ۱۳۸۵: ۱۰۴). بسنجید با: «.../ دولتِ او یوز و دشمن آهویِ نالان» (رودکی، ۱۳۸۲: ۳۸)، که در آن، یوزی از دشمن سلب و به دولت نسبت داده شده است.

۵. نتیجه

در بخش پیشینه پژوهش نشان داده شد که بررسی روان‌کاوانه خواب‌گزاری اسلامی هنوز در آغاز راه است. علت این امر، شاید آمیختگی خواب‌گزاری سنتی با پاره‌ای خرافات یا باورهای عامیانه باشد که در نگاه نخست، محقق امروزی، با جهان‌بینی علمی، را می‌رماند. نگارنده در این مقاله کوشید هسته روان‌کاوانه متون خواب‌گزاری را استخراج، و از طریق مقایسه آن با اصطلاحات تعبیر خواب روان‌کاوانه، دقت‌ها و تفسیرهای صحیح خواب‌گزاران مسلمان را برجسته کند. شواهدی متنی که در این پژوهش، برای مفاهیمی فرویدی چون فشرده‌سازی، جابه‌جایی، بازنمایی، جبران، تداعی، فالوس، اختگی، لغزش و غیره، ارائه شد، علاوه‌براین که تلاشی است در جهت تدوین و طبقه‌بندی دانش قدما، می‌تواند سرمشقی - هرچند به‌احتمال، خطاپذیر - برای پژوهش‌های دامنه‌دارتر آتی باشد. بحث انواع استعاره و مجاز - به ضمیمه مأخذیابی شماری از مضامین شعری - رشته پیوند این مقاله است با مطالعات فیلولوژیک ادب فارسی؛ و شاید بتوان به یافته‌های آن، در شرح متون کلاسیک فارسی استناد کرد.

پی‌نوشت‌ها

1. Hodgson
2. Lamoreaux

3. wish-fulfilment
4. phallic
5. castration
6. dream-work
7. condensation
8. displacement
9. representation/ dramatization
10. secondary elaboration
11. Lacan
12. Jakobson
13. axis of combination
14. symptoms
15. Freudian slip
16. psychic determinism
17. false memory syndrome
18. free association
19. psychosomatic
20. conceptual metaphors

منابع

- آریان‌پور، امیرحسین (۱۳۵۷). *فرویدیسم: با اشاراتی به ادبیات و عرفان*. تهران: کتاب‌های جیبی، با همکاری امیرکبیر.
- افراسیابی، غلامرضا، و کمیلی، مختار (۱۳۸۴). «منابع و قواعد تعبیر رؤیا در متون حکمی و عرفانی». *علوم اجتماعی و انسانی*. ش ۲۲ (۱ (۴۲)). ۱۳۷-۱۴۸.
- الکساندر، فرانتز (۱۹۶۳). *مبانی روان‌کاوی*. ترجمه فرید جواهرکلام (۱۳۷۷). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- امین، حسن (۱۳۸۴). *دایره‌المعارف خواب و رؤیا*. تهران: دایره‌المعارف ایران‌شناسی.
- پیکانی، جلال (۱۳۹۵). «رؤیا از منظر ملاصدرا و روان‌کاوی فروید». *حکمت صدرایی*. ش ۴ (۲). ۱۹-۳۰.

- تفلیسی، حبیش بن ابراهیم (۱۳۸۸). *کامل التعبير تفلیسی*. تصحیح و تحقیق حسین رضوی برقی. تهران: نشر نی.
- جمادی، سیاوش (۱۳۹۴). «تاریخ خواب‌گزاری». در: *خواب‌نوشته‌ها*. (۲۰۰۷). تئودور دبلیو آدورنو. ترجمه احسان لامع (۱۳۹۴). با مقدمه تحلیلی سیاوش جمادی. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه. ۶۳-۳۳.
- خواب‌گزاری، همراه التحبیر امام فخر رازی* (۱۳۸۵). به کوشش ایرج افشار. تهران: المعی.
- رودکی، جعفر بن محمد (۱۳۸۲). *دیوان شعر رودکی*. تصحیح و شرح جعفر شعار. تهران: قطره.
- ستاری، جلال (۱۳۸۴). *جهان اسطوره‌شناسی ۹: اسطوره در جهان عرب و اسلام*. تهران: نشر مرکز.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۸۵). *کلیات سعدی*. به کوشش مظاهر مصفا. تهران: روزنه.
- شیمیل، آنا ماری. (۱۹۹۸). *أحلام الخلیفة: الأحلام و تعبیرها فی الثقافة الإسلامية*. ترجمه حسام‌الدین جمال بدر (۲۰۰۵). بغداد: منشورات الجمل.
- صادقی، علی‌اشرف (۱۳۵۷). *تکوین زبان فارسی*. تهران: دانشگاه آزاد ایران.
- صفوی، کورش (۱۳۹۰). *از زبان‌شناسی به ادبیات؛ جلد دوم: شعر*. تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۶۹). *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق. زیر نظر: احسان یارشاطر. دفتر دوم. کالیفرنیا و نیویورک: بنیاد میراث ایران، با همکاری انتشارات مزدا.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۷۱). *شاهنامه*. به کوشش جلال خالقی مطلق. دفتر سوم. کالیفرنیا و نیویورک: بنیاد میراث ایران.
- فروم، اریک (۱۹۵۱). *زبان از یاد رفته*. ترجمه ابراهیم امانت (۱۳۸۵). تهران: فیروزه.
- فروید، زیگموند (۱۹۱۷-۱۹۱۵). *رؤیاها: سخن‌رانی‌هایی در معرفی روان‌کاوی*. ترجمه فرزاد پروا (۱۳۸۶). تهران: چشمه.

فهد، توفیق (۱۹۵۹). «تعبیر خواب در اسلام». در: *جهان اسطوره‌شناسی ۹: اسطوره در جهان عرب و اسلام*. (۱۳۸۴). ترجمه و تألیف جلال ستاری. تهران: نشر مرکز. صص ۱۰۳-۶۵.

قهرمان، محمد (۱۳۷۸). *صیادان معنی: برگزیده اشعار سخن‌سرایان شیوه هندی*. تهران: امیرکبیر.

کاتس، جان‌اتان گ (۲۰۰۸). «رؤیاها در مناقب شیخ عارف مراکشی: عبدالعزیز دباغ». در: *خواب و رؤیا فراسوی مرزها: تعبیر خواب در سرزمین‌های اسلامی*. ویراستار: لوییز مارلو. ترجمه مریم وتر (۱۳۹۳). تهران: کویر. صص ۳۴۱-۳۵۷.

کاهانا-اسمیلانسکی، هگر (۲۰۰۸). «باخوداندیشی و توبه در رؤیاهای خودشرح‌حال‌نگارانه مسلمانان دوران میانه». در: *خواب و رؤیا فراسوی مرزها: تعبیر خواب در سرزمین‌های اسلامی*. ویراستار: لوییز مارلو. ترجمه مریم وتر (۱۳۹۳). تهران: کویر. صص ۱۳۷-۱۷۵.

کزازی، میرجلال‌الدین (۱۳۹۳). *رؤیا، حماسه، اسطوره*. تهران: نشر مرکز.

کمیلی، مختار (۱۳۸۷). «خواب‌نامه‌نویسی در زبان و ادب فارسی». گوهر گویا. ش ۲ (۸). ۱۳۵-۱۵۸.

کمیلی، مختار (۱۳۹۰). «تعبیر سلطانی و فواید زبانی، ادبی و مردم‌شناختی آن». نامه فرهنگستان. ۱۲ (۲ (پیاپی ۴۶)). ۷۹-۹۴.

کمیلی، مختار (۱۳۹۷). «خواب‌نامه به‌مثابه یک ژانر». پژوهش‌های ادبی. ش ۱۵ (۵۹). ۸۷-۱۱۴.

کیا، خجسته (۱۳۷۸). *خواب و پنداره*. تهران: نشر مرکز.

مازیار، امیر (۱۴۰۰). *رؤیا، استعاره و زبان دین: متن دینی چون متن هنری*. تهران: کرگدن.

مالن، فیل (۲۰۰۰). *فروید و سندروم حافظه کاذب*. ترجمه محسن محمودی (۱۳۹۴). تهران: مهرگان خرد.

مولوی، جلال‌الدین محمد (۱۹۲۵). *مثنوی معنوی*. به سعی و اهتمام و تصحیح رینولد الین نیکلسون. جلد اول و دوم (در یک مجلد). لیدن: مطبعة بریل.

- Afrasiyabi, G-R., & Komeili, M. (2005). "Manābe' va Qavā'ed-e Ta'bir-e Ro'yā dar Motun-e Hekmi va Erfāni". *Olum-e Ejtemā'i va Ensāni*. No.22 (1 (42)). pp. 137-148. [in Persian]
- Alexander, F. G. (1963). *Mabāni-ye Ravānkāvi*. F. Javaherkalam (Tr.) (1998). Tehran: Elmi-Farhangi Publishing Co. [in Persian]
- Amin, H. (2005). *Dāyerat-ol-Ma'āref-e Khāb va Ro'yā*. Tehran: the Encyclopaedia of Iran Publications. [in Persian]
- Aryanpour, A-H. (1978). *Feroydism: bā Eshārāti be Adabiyyāt va Erfān*. Tehran: Pocket Book Company. [in Persian]
- Bulkeley, Kelly. (2002). "Reflections on the Dream Traditions of Islam". *Sleep and Hypnosis*. No.4 (1). pp. 1-11.
- Evans, D. (2006). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis* (2nd editon). London & New York: Routledge.
- Fahd, T. (1959). "Ta'bir-e Khāb dar Eslām". In: *Jahān-e Ostureh-Shenāsi 9: Ostureh dar Jahān-e Arab va Eslām*. J. Sattari (Tr.) (2005). Tehran: Nashr-e Markaz. pp. 65-103. [in Persian]
- Ferdowsi, A. (1990). *Shahnameh*. J. Khaleghi Motlagh (ed.). Vol. 2. California & New York: the Persian Heritage Foundation, in association with Mazda Publishers. [in Persian]
- Ferdowsi, A. (1992). *Shahnameh*. J. Khaleghi Motlagh (ed.). Vol. 3. California & New York: the Persian Heritage Foundation. [in Persian]
- Freud, S. (1900). *The Interpretation of Dreams*. J. Strachey (Tr.) (2010). New York: Basic Books.
- Freud, S. (1904). *The Psychology of Everyday Life*. A. A. Brill (Tr.) (1922). London: T. Fisher Unwin.
- Freud, S. (1915-1917). *Ro'yāhā: Sokhanrānihāyi dar Mo'arrefi-ye Ravānkāvi*. F. Parva (Tr.) (2007). Tehran: Cheshmeh Publication. [in Persian]
- Fromm, E. (1951). *Zabān-e Az-Yād-Rafteh*. E. Amānat (Tr.) (2006). Tehran: Firuzeh. [in Persian]
- Ghahreman, M. (1999). *Sayyādān-e Ma'ni: Bargozideh-ye Ash'ār-e Sokhan-Sarāyān-e Shiveh-ye Hendi*. Tehran: Amir Kabir Publishers. [in Persian]

- Green, Nile. (2003). "The Religious and Cultural Roles of Dreams and Visions in Islam". *JRAS*. Series 3. No.13 (3). pp. 287-313.
- Jamadi, S. (2015). "Tārikh-e Khābgozāri". In: *Khāb-Neveshtehā*. (2007). T. W. Adorno. E. Lāme' (Tr.) (2015). Tehran: Ketāb-e Pārseh. pp. 33-63. [in Persian]
- Kahana-Smilansky, H. (2008). "Bā-khod-andishi va Towbeh dar Ro'yāhā-ye Khod-sharh-e-hal-negārāneh-ye Mosalmānān-e Dowrān-e Miyāneh". In: *Khāb va Ro'yā farāsu-ye Marz-hā: Ta'bir-e Khāb dar Sarzaminhā-ye Eslāmi*. L. Marlow (ed.). M. Vetr (Tr.) (2014). Tehran: Kavir Publishing Co. pp. 137-175. [in Persian]
- Katz, J. G. (2008). "Ro'yāhā dar Manāqeb-e Sheikh-e Āref-e Marākeshi: Abdol'aziz Dabbāgh". In: *Khāb va Ro'yā farāsu-ye Marz-hā: Ta'bir-e Khāb dar Sarzaminhā-ye Eslāmi*. L. Marlow (ed.). M. Vetr (Tr.) (2014). Tehran: Kavir Publishing Co. pp. 341-357. [in Persian]
- Kazzazi, M-J. (2014). *Ro'yā, Hamāseh, Ostureh*. Tehran: Nashr-e Markaz. [in Persian]
- Khābgozāri*. (2006). I. Afshār (ed.). Tehran: Alma'i. [in Persian]
- Kiā, K. (2000). *Khāb va Pendāreh*. Tehran: Nashr-e Markaz Publishing Co. [in Persian]
- Komeili, M. (2008). "Khābnāmeḥ-nevisi dar Zabān va Adab-e Fārsi". *Gowhar-e Guyā*. No.2 (8). pp. 135-158. [in Persian]
- Komeili, M. (2011). "Ta'bir-i Sultāni va Favāyed-e Zabāni, Adabi va Mardom-shenākhti-ye Ān". *Nāmeḥ-ye Farhangestān*. 12 (2 (46)). pp. 79-94. [in Persian]
- Komeili, M. (2018). "Khāb-nāmeḥ be masābeh-ye Yek Zhānr". *Pazhuheshhā-ye Adabi*. No.15 (59). pp. 87-114. [in Persian]
- Lakoff, G., & M. Johnson. (1981). *Metaphors We Live By*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Maziar, A. (2021). *Ro'yā, Este'āreh va Zabān-e Din: Matn-e Dini chon Matn-e Honari*. Tehran: Kargadan Publishing House. [in Persian]
- Mollon, P. (2000). *Feroyd va Sandrom-e Hāfezeh-ye Kāzeb*. M. Mahmoudi (Tr.) (2015). Tehran: Mehregān-e Kherad. [in Persian]
- Molavi, J. (1925). *The Mathnawī Of Jalālu'ddin Rūmī*. R. A. Nicholson (ed.). Vol. 1-2. Leiden: E. J. Brill. [in Persian]

- Peikani, J. (2016). "Ro'yā az Manzar-e Mollā Sadrā va Ravānkāvi-ye Feroyd". *Hekmat-e Sadrāyi*. No.4(2). pp. 19-30. [in Persian]
- Rudaki, J. (2003). *Divān-e She'r-e Rudaki*. J. She'ār (ed.). Tehran: Nashr-e Qatreh. [in Persian]
- Sa'di, M. (2006). *Kolliyyāt-e Sa'di*. M. Mosaffā (ed.). Tehran: Rowzaneh. [in Persian]
- Sadeghi, A-A. (1978). *Takvin-e Zabān-e Fārsi*. Tehran: Azad University of Iran. [in Persian]
- Safavi, K. (2011). *Az Zabān-Shenāsi be Adabiyyāt; Jeld-e Dovvom: She'r*. Tehran: Soore Mehr Publication. [in Persian]
- Sattari, J. (2005). *Jahān-e Ostureh-Shenāsi 9: Ostureh dar Jahān-e Arab va Eslām*. Tehran: Nashr-e Markaz. [in Persian]
- Schimmel, A. (1998). *Ahlām al-Khalīfat: al-Ahlām wa Ta'biruhā fi al-Thaqāfat al-Islāmiyyat*. H. Jamāl Badr (Tr.) (2005). Baghdad: Manshurāt al-Jamal. [in Arabic]
- Tiflisi, H. (2009). *Kāmil al-Ta'bir-i Tiflisi*. H. Razavi Borqa'i (ed.). Tehran: Nashr-e Ney. [in Persian]