

## سفرهای روحانی دو عارف قرون وسطی: دانته و سنایی

از کارلو سگونه

موضوع مقایسه‌ی بین دانته و سنایی موضوع جدیدی نیست. تنها به چند نمونه از مطالعات در این زمینه اشاره می‌کنم. ایرانشناس مشهور انگلیسی قرن بیستم، رینولد نیکلسون، ملاحظات مختصری در باب *سیر العباد الی المعاد* با عنوان بسیار فصیحانه‌ی «یک پیشتاز ایرانی دانته»<sup>1</sup>، نگاشته است که احتمال می‌رود که پژوهش مسعود فرزاد، محقق، شاعر، داستان‌نویس ایرانی با عنوان «یک ایرانی پیش قدم بر دانته» «روزگار»، شماره‌ی 10، جلد چهارم، از آن الهام گرفته باشد.<sup>2</sup> ایران‌شناس و اسلام‌شناس ایتالیایی الساندرو باورنی چندی بعد مقاله‌ی پر باری در باب *سیر العباد* ارائه داد که در آن مقایسات مفید قابل توجهی با *کمدی الهی* شده است که به تازگی در کتابی به چاپ رسید.<sup>3</sup> تجزیه و تحلیل مهمی از متن نیز از پژوهشگر ارجمند افغان شادروان سید مجروح به همراه ترجمه‌ای چکیده به فرانسوی ارائه شده است.<sup>4</sup> و بالاخره باید از مقاله‌ای از ایرانشناس آلمانی و دوست بسیار عزیزم پروفیسور یوهان کریستوف بورگل نیز یاد کنم. این مقاله اخیراً در مجموعه مقالاتش که به ایتالیایی در کتابی به کوشش بنده در سال 2006 به چاپ رسید، گنجانده شده است.<sup>5</sup> بنده نیز شخصاً در سالهای هشتاد میلادی به سنایی پرداختم و وقتی بر *سیر العباد* و اولین ترجمه‌ی آن به ایتالیایی کار می‌کردم، اقبال آن نصیبم شد که نوشته‌ام در سال 1993 در مجموعه‌ی «کتابخانه‌ی قرون وسطی» به تأسیس و سرپرستاری دوستم پروفیسور ماریو منچینی که در اینجا حضور دارند، منتشر شود.<sup>6</sup> باید در اینجا خاطر نشان کنم که مجموعه‌ی «کتابخانه‌ی قرون وسطی» تا به امروز از شاخص‌ترین ابتکارات نشر ایتالیا در زمینه‌ی ادبیات قرون وسطی به شمار می‌آید، با آن فضا‌ی وسیعش در ادبیات حوزه‌ی اسلامی بویژه در ادبیات فارسی که در آن، علاوه بر حکیم سنایی، ترجمه‌های ایتالیایی فریدالدین عطار، حافظ، نظام‌الملک، سهروردی، عبید زاکانی و احمد غزالی نیز قرار دارند.

موضوعمان را با یک پرسش ساده می‌توانیم آغاز کنیم: چگونه می‌بایست مسئله‌ی رابطه‌ی میان دو متن *کمدی الهی* دانته و *سیر العباد* سنایی را مطرح کرد؟ یک نقطه آغاز شناخته شده، مبنی بر اینکه هر دو متن می‌توانسته‌اند یک منبع مشترک الهام دهنده و یا حتی یک الگوی مشترک داشته باشند، روایت معراج حضرت محمد می‌تواند باشد. در اینجا، ماجرای کشف رواج احادیث پیرامون معراج پیامبر اسلام در اروپا را، از آنجا که در آثار دو پژوهشگر و الا مقام میگل آسین پالاسیوس اسپانیایی و انریکو چرولی ایتالیایی به خوبی خلاصه شده است، تکرار نمی‌کنم.<sup>7</sup> آسین پالاسیوس در 1919 توصیف کاملی از برخی احادیث مرتبط با اسراء و معراج ارائه نمود و شرح داد چگونه دلایل متفاوتی بر اثبات رواج این احادیث در اسپانیای قرون وسطی وجود دارند، با تکیه بر این امر که برونقو لاتینی استاد دانته، از آنجا که کمی پیش از تولد وی به درگاه شاه آلفونسوی دهم ملقب به دانا، به اسپانیا رفته بود، حتماً می‌بایست اخباری از این احادیث و دیگر متون عربی که در آن زمان به لاتین و دیگر زبان‌های رومانس ترجمه می‌شدند، دریافت کرده باشد. علاوه بر این، آسین چندین نمونه از همانندی‌های ساختاری و جزئی بین *کمدی الهی* و برخی آثار عربی را توصیف کرده بود که او را به این نتیجه‌گیری می‌رساندند که محال است دانته سنت معراج را شناخته و از آن آگاهانه و وسیعاً الهام نگرفته باشد. چرولی سی سال بعد در سال 1949 بر پژوهش‌های همکار اسپانیایی خود تعمق کرده و با تحقیقی موشکافانه، که در عین حال نشان دهنده‌ی درجه‌ی شناخت دانشگاه‌های اروپایی آن دوره بر موضوع معادشناسی اسلامی نیز بود، اثبات کرده بود که ترجمه‌های معراج به لاتین و فرانسه‌ی کهن در همه‌ی اروپا گشته بودند و یقیناً تا به توسکانا در زمان دانته هم رسیده بودند. ولی با ذکر این مسئله، خود چرولی دامنه‌ی کشف آسین پالاسیوس را خیلی محدود می‌کرد، او نشان داد که ارتباط بین روایت معراج و *کمدی* از دیدگاه «اصل و کپی» بودن، دست کم به دو دلیل قابل پیشنهاد نبود. نخست اینکه دانته می‌توانسته است از کتابهای مکاشفات مسیحی و عبری (مکاشفات پاولوی قدیس و کتاب *خنوخ* و غیره) هم الهام گرفته باشد، که شامل همان *المان*‌های ساختاری موجود در احادیث مربوط به معراج هستند، به عنوان مثال سفر روحانی یک پیامبر یا یک قدیس به آسمان، یک راهنما - فرشته، توصیف جهان ماوراء و غیره؛ دوم اینکه چرولی بر تفاوت عظیم هنری بین دو اثر پافشاری می‌کرد، بر این مضمون که احادیث مربوط به معراج، متون بسیار ساده‌ای هستند و بی‌هیچ قصد هنری و با اهدافی مذهبی - اخلاقی نگاشته شده

<sup>1</sup> R.A. Nicholson, *A Persian forerunner of Dante*, "JBRAS", XIX (1942), pp. 5-15

<sup>2</sup> Cfr. M. Rastegar Fesa'i, *Farzad, 'asheqtarin-e 'asheqan-e Hafez*, in "Hafez-pazhuhi" X, (2007), pp. 72-104.

<sup>3</sup> A. Bausani, *Sana'i precursore di Dante? Osservazioni sul Sayr al-'Ibad* (1979), later in: A. Bausani, *Il "pazzo sacro" nell'Islam*, a cura di M. Pistoia, Luni, Milano-Trento 2000, pp. 219-236

<sup>4</sup> S. B. Majrouh, *Sair ul-'Ibad ila l-Ma'ad*, "Afghanistan", XXX (1977) 2

<sup>5</sup> J. C. Buerger, *Sana'is "Jenseitsreise der Gottesknechte" als poesia docta* (1983), later in: J. C. Buerger, *Il discorso è nave, il significato un mare*, a cura di C. Saccone, Carocci, Roma 2006, pp. 268-281

<sup>6</sup> Sana'i, *Viaggio nel regno del ritorno*, a cura di C. Saccone, Pratiche Editrice, Parma 1993 (2a ed. Luni Ed. Milano-Trento 1998).

<sup>7</sup> M. Asin Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919; E. Cerulli, *Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949

اند، در حالیکه کمدی الهی، شاهکار مطلق هنر ادبی قرون وسطای اروپا به شمار می آید. نتیجه گیری چرولی این بود که به، دانته می توانسته است چند ترجمه ی معراج را شناخته باشد، ولی این، حداکثر می توانسته مواد لازم و یا "تکه هایی از مصالح ساختمانی" را برای ساخت کمدی الهی در اختیار دانته گذاشته باشد، و نه الهام اساسی را. برای پاسخگویی به آسین پالاسیوس که برای برجسته نمایاندن "معماری اسلامی" اش، کمدی الهی را با مسجد قرطبه مقایسه کرده بود، چرولی استدلال می کرد که اگر آن را با کلیسای جامع پیزا مقایسه می کرد، معنی دارتر بود، کلیسایی با آیین مسیحی که در داخلش ستونی زیبا به سبک عربی، اثر هنرمندی گمنام، قرار دارد. پشت این نتیجه گیری محتاطانه، خلاصه کلام، اکثریت دانته شناسان ایتالیایی همدلانه ردیف شده اند.<sup>8</sup>

حال، علی رغم و علاوه بر نتیجه گیری های متفاوت این دو پژوهشگر، مشاهده می کنیم که اصولاً، از آسین پالاسیوس تا چرولی، در برابر رویکردی هستیم که کلید تفسیری تاریخی - نسبی اش سرآمد و برتر است؛ بنا بر این رویکرد، می توان گفت دانته و سنایی می توانسته اند الگوی مشترکی داشته باشند که بر اساس آن، به نسبت کم یا بیش از آن الهام گرفته اند.

برای رسیدن به طرح نوین این مسئله، بایستی از برخی نوشته های شادروان ژان پترو کولیانو، پژوهشگر بزرگ رومانیایی و دانشمند تاریخ مذاهب، آغاز کرد که در چندی از تحقیقاتش بر نوع شناسی "سفرهای آسمانی" که از بدو تمدن کهن در تمام دنیای مدیترانه شیوع داشت، تأمل می کرد.<sup>9</sup>

کولیانو از طرفی بر پیوستگی سلسله ی نسبی متون مکاشفه ای - معادی عبری (کتاب خون، وحی موسی)، مسیحی (اپوکالیپس پطرس و پولوی قدیس) و اسلامی (احادیث مربوط به معراج حضرت محمد) تأکید می کرد؛ و از طرفی دیگر بر تجزیه و تحلیل نوع شناسی این تجربه های روحانی، که برای ما بسیار جالب است، تأمل می نمود. به نظر محقق رومانیایی، دو نوع اصیل مکاشفه وجود دارد: نخست، مکاشفه بافر/خوانی *ماوراء الطبیعی*<sup>10</sup>، مثل همه آنها که کمی پیش ذکر شد، که در آن، پیامبر و یا یک قدیس احساس می کند که از طرف خدا برای سفر به آسمان خوانده شده است و از آن به سوی مؤمنان، وفاداران و اصحابش با پیامی بر خواهد گشت؛ دوم مکاشفه از راه جستجوی شخصی<sup>11</sup>، که در آن هر پرسوناژی و هر شخص معمولی به جستجوی یک کشف و فتوح می رود و به سفر جهان ماوراء میبادرت می ورزد. و این یک، آشکارا، مورد دانته و سنایی است؛ و می توانیم مؤلفین دیگری مثل ابن عربی را هم اضافه کنیم که متون مشابهی را نگاشته اند.<sup>12</sup>

از این نقطه نظر، با بهره گیری از طرح کولیانو، سنایی خیلی بیشتر به دانته نزدیک است تا به الگوی معراج پیامبر و به همین ترتیب می توان گفت که دانته بیشتر به سنایی نزدیک است تا به "معراج" های عبری - مسیحی مثل کتاب خون و مکاشفات پطرس و پولوی قدیس که به آن اشاره شد.

بطور کلی، اگر بخواهیم به حوزه ی بحث بیافزاییم، باید یادآوری کنیم که بین این الگوی فرض شده، یا بعبارتی احادیث معراج که اصولاً پیش از قرن نهم میلادی شکل گرفت، و آثار دانته و سنایی، بیش از سه قرن فاصله وجود دارد. در قرون وسطای لاتینی - مسیحی، و به همان گونه در دنیای عربی - اسلامی. دوره ی سنایی، فضای فرهنگی بسیار باز و آگاهی بر میراث نوافلاطونی حاکم بود، میراثی که می توانیم به نگرش آگوستینی - دیونیسوسی در غرب و به نگرش ابن سینایی در شرق تشخیص دهیم.<sup>13</sup>

دانته و همینطور سنایی با ما از یک فضای نوین سخن می گویند، از اقلیم روحانی بسیار ناآرام که در آن، فرد به جستجوی *فعال* و *مستقیم* راه نجات مشتاق است، و در این راه می کوشد تا واسطه های رسمی - سنتی را دور بزند و یا نادیده بگیرد. اتفاقی نیست که در دنیای اسلام چهره های عارفانی چون ابویزید بسطامی، حلاج، نجم الدین کبری و ابن عربی شکوفا می شوند که مربوط به صوفیه و یا بطور کلی به یک جنبش فکری به گونه ی عرفان هستند و در عین حال ضمن ایمان مستحکم، گنجیده در پیام حضرت محمد، دریافت یک نوع عرفان تجربی یا شهودی، و معمولاً تحت راهنمایی یک شیخ، ضروری می گردد. چیزی شبیه به این، در غرب مسیحی هم رخ می دهد، جایی که در زمان دانته آکنده است از چهره های روحاً ناآرام، عارفان و موعظه گویان جنبش های "غیر قانونی" برادران روحانی فقیر و در یوزه گر، و سرزنده از آتش عشق الهی، که اغلب با کردارشان به کلیسای رومی معترضند. جنبش سان فرانچسکو، دست کم در آغاز، یقیناً این خصیصه را دارا بود. این پرسوناژها که خود را در زمره ی ناب "مردان خدا" و یا "دیوانگان خدا" می دانستند، در غرب و شرق خصوصیتی مشترک دارند و آن اینکه هر دو طرف، خواهان ایجاد رابطه ی مستقیم با خدا و ترک دنیا ی فریبا، برای خلوت گزینی در مناجاتی درونی با

<sup>8</sup> Cfr. C. Saccone, *Il mi'raj di Maometto: una leggenda tra Oriente e Occidente*, in *Il libro della Scala di Maometto*, tr. it. di R. Rossi Testa, Oscar Mondadori, Milano 1999, pp. 177-235

<sup>9</sup> J. P. Cuiianu, *Psychanodia I*, Leiden 1983

<sup>10</sup> *Call-Apocalypse*

<sup>11</sup> *Quest-Apocalypse*

<sup>12</sup> Ibn 'Arabi, *Alchimia della felicità*, a cura di M. Jevolella, RED Ed., Como 1996

<sup>13</sup> C. Saccone *La divina Commedia e una "commedia" musulmana*, in "Studio Patavina" (1991); later in: C. Saccone, *Viaggi e visioni di re, sufi, profeti. Storia tematica della letteratura persiana classica, Vol. I*, Luni Ed., Milano-Trento 1999

معشوق الهی و اظهار به عشق خدا، هستند. بی مورد نیست که در شعر کلاسیک فارسی، عاشق و معشوق عملاً مترادف عارف و خدای عارف می باشند.

نا گفته پیداست که چرا نخستین انتخاب اساسی که دانته را با سنایی در بدو خلق منظومه هایشان مشترک می کند، جایگزینی پرسوناژ مقدس با پرسوناژ "دنیوی یا سکولار"ی باشد که در اول شخص مفرد، سفر به آسمان و پیش آمد روحانی خود را روایت می کند. حکیم سنایی، به جای پیامبر، خودش را در سفر به آسمان قرار داد و دانته نیز به جای پاولوی قدیس، خود را در سفر به جهان ماوراء از اینجا فهمیده می شود که چطور رویکرد قدیم تاریخی - نسبی دیگر کافی نیست: اینکه دانته و سنایی الگوی فرضی مشترکی دارند، لزوماً توضیح نمی دهد که چرا آنها تصمیم گرفته اند که پرسوناژ مقدس را کنار بگذارند و خودشان را جایگزین آن کنند.

پاسخ به این پرسش می تواند بیشتر از رویکردی پدیدارشناختی بیاید تا از رویکردی تاریخی - نسبی. می توان *سیر العباد* و *کمدی الهی* را به عنوان پاسخ هایی نظیر هم دانست، چرا که سنایی و دانته با پرسش های روحانی مشابه ای در دوران خود مواجه بوده اند. سعی می کنیم بهتر توضیح دهیم.

الف) دین نبوی محلول در مذهب رسمی که در آن پیامبر و یا کلیسا به عنوان تنها رابطه بین خدا و مؤمنان قرار دارند، دیگر برای سنایی و دانته کافی نیست؛ و ما می دانیم که اضطراب جستجوی بی واسطه ی خدا در *درون انسان*<sup>14</sup> (رجوع شود به آگوستین قدیس) از طریق طلب و جستجوی فردی، از ویژگی های عصر دانته و سنایی است و این، تا حدی، واسطه های رسمی مثل کلیسا و مذهب یون را کنار می زد.

اگر خوب بنگریم شخص پیامبر اسلام هم، دو پیام از خود باقی گذاشته است: یک پیام صریح برای همگان یعنی قرآن و دیگر پیام تلویحی که فقط عارفان، قادر به خواندنش هستند و آن در ذات معراج تنهائش نهفته است؛ به دیگر سخن، دعوتی ست مصرانه به جستجوی فردی و مستقیم و بی واسطه برای یافتن خدا. در مسیحیت هم اگر بخواهیم، می توانیم این پیام دوگانه را بیابیم: حضرت عیسیایی که از یک سو با عموم مردم در میدان از بشارت نیکو (انجیل) سخن می گوید، و از سوی دیگر در کوه طابور در طلب ارتباط مستقیم با "پدرش" می باشد. این اپیزود مرکزی طابور، بسیار شبیه به معراج حضرت محمد است که مسیح آن را تنها با سه تن از حواریون خاص و برگزیده ی خود یعنی پطرس، یاکوپوس و یوحنا، یا به عبارتی با عارفان خود، در میان می گذارد. از شباهت ژرف بین اپیزود معراج و طابور گفتیم. در هر دو، پیش کسوتان داستان، مقدسند؛ در هر دو، عروج به بلندی کوه صورت پذیرفته است (به خاطر داشته باشیم که در روایتی از معراج، حضرت محمد به آسمان عروج نمی کند بلکه از کوه بالا رفته و به قله می رسد، دقیقاً مثل مسیح که از کوه طابور). در هر دو، اضطراب رفتن به ملاقات مستقیم با ماوراء الطبیعه وجود دارد که - دست کم از اپیزود حضرت موسی در کوه سینا به بعد - همواره این دیدار در قله یک کوه رخ داده است.

باری، دلایل اولین انتخاب ژرف و والایی که دانته و سنایی در آن مشترکند، روشن است و آن، در نظر گرفتن سفر شخصیت های اصلی مقدس، نه بسان یک تجربه ی تکرار نشدنی و تک، بنا به خوانشی ارتدکسی و سنتی، بلکه، بسان الگوی شایسته ی تقلید و تکرار، می باشد. دانته و سنایی، به بیانی دیگر، "باطن گرا" ترین پیام چهره های مورد نظرشان یعنی مسیح و حضرت محمد را ارج نهاده و مهم انگاشته اند و آن، همانا دعوت به جستجو و عملی کردن معراج خویشتن است، یک کوهنوردی فردی بسوی خدا. از اینرو قابل درک است که چرا این دو شاعر، منظومه هایی می سرایند که در آن خودشان، و نه یک پیامبر و یا شخص مقدس، شخصیت اصلی و قهرمان روایت هستند، یا بهتر است بگوییم "قهرمان عارف".

ب) حال، به تعمق در اقلیم فرهنگی و روحانی زمان سنایی و دانته بپردازیم. قبل از هر چیز ملاحظه می کنیم که از ویژگی های بارز قرون وسطی، دست کم تا سده ی دوازده میلادی، اضطرابی شدید و شایع در پر کردن فاصله ی بین خدا و مخلوقاتش می باشد؛ پر کردن "خالی" کیهانی که نیز خالی ست درون جان کسی که در طلب است؛ مسئله ای که فیلسوفان و متکلمان، بعدها به آن با خلاقیت و شور و شوق، به خلق چهره هایی چون واسطه های سماوی و عقول ملکوتی، پرداخته اند.

1. از نقطه نظر کیهانی، از سان آگوستین و دیونیسوس آروپاگیت تا ابن سینا، تئوری های گیتی شناسی (کوزمولوژیکی) شکوفا می شوند که بر محور ایده ی "جان دار بودن سماوات" متمرکزند. بطور نمونه، گیتی و نظام آن در ابن سینا شامل ترتیب ده فلک می باشد که هر کدامشان جان گرفته یا اداره شده ی عقول و ارواح سماوی می باشند و این نمودار، بطور وسیعی، در گیتی شناسی (کوزمولوژی) دانته و هم سنایی منعکس شده است.

2. ولی روح های حساس زمان دانته و سنایی به فرشتگان آسمانی و واسطه های سماوی راضی نیستند، آنها در طلب فرم های بیشتر فردی و یا "شخصی شده" ی واسطه های ملکوتی می باشند، آنها در پی یک "فرشته" ی یگانه و تکرارناشدنی هستند. و اینجاست که بناتریس دانته و قاضی سنایی آفریده می شوند، که، توجه داشته باشیم، چهره های واسطه شخصی هستند، نه رسمی

<sup>14</sup> *In interiore homine*

و سنتی؛ بنائریس و قاضی سرخس از بیوگرافی دو شاعر برخاسته اند یا بهتر بگوییم در مرکز بیوگرافی زمینی و روحانی آنها قرار دارند.

حال در این نقطه، باز هم می توان در وسوسه ی این فکر افتاد که آیا این چهره ها می توانند هم ارز با جبرئیلی باشند که حضرت محمد را در اکتشاف افلاک همراهی و راهنمایی کرد؛ ولی در این صورت دوباره در دام رویکرد تاریخی - نسبی خواهیم افتاد، که به گمان بنده باز گمراه کننده است. جبرئیل در روایت معراج، پیامبر را همراهی کرده، به پرسش های وی در باب مسائل متفاوت، با توضیحاتی که اصولاً ماهیتی جغرافیایی داشته اند، پاسخ گفته است، مثلاً پیرامون "جغرافیای افلاک"؛ و یا اینکه این پاسخ ها ماهیتی تعلیمی داشته است، برای مثال، توضیح جزای دوزخیان، نقش برخی چهره ها که در حین سفر با پیامبر روبه رو شدند و غیره. از این نقطه نظر، چنانکه الساندری باورزی و سید مجروح به طور دقیق در مطالعاتی که در ذیل اشاره کردیم اظهار داشتند، چهره ی هم ارز جبرئیل در سیر العباد سنایی، می تواند آن پیرمرد مرموز باشد که شاعر را در عروجش به بالاترین آسمان همراهی می کند، و، در کمندی دانتته، می تواند ویرژیل باشد که شاعر را تا آستانه ی بهشت راهنمایی می کند.

ولی نوآوری بزرگ و اساسی در اینجاست که دانتته و سنایی هر دو، راهنمای روحانی را به دو شخصیت مجزا تفکیک کرده اند: سنایی بعد از پیر، با قاضی رو به رو می شود، و دانتته بعد از ویرژیل با بنائریس. و این دومین انتخاب مهم است که این دو شاعر ما را با هم مشابه می کند.

ولی اینبار، دیگر با چهره های راهنما یا همراه مواجه نیستیم که اطلاعات جغرافیایی و تعلیمی می دهند، بلکه با چیزی کاملاً متفاوت رو به روبیم که - اگر بخواهیم از مقوله ی هائری کرین استفاده کنیم - می توانیم "فرشتگان بسیار شخصی" نامگذاری کنیم<sup>15</sup>. آنها، یعنی بنائریس برای دانتته و قاضی برای سنایی، اصولاً گواه دو کارکرد نوین هستند: از یک سو به عنوان مفسرین غیب الهی و از سوی دیگر و بویژه، به عنوان تجلی الهی<sup>16</sup>، یا عبارتی مکاشفه الهی، به قول هائری کرین "در فرم مناسب با وجود خویشتن"، یعنی مناسب فیزیونومی روحانی هر دو شاعر مسافر ما. اینها در اصل همراه و راهنما نیستند، بلکه از یک سو "مرشدین روحانی" (با این منظور که) دانتته با بنائریس و به همین ترتیب سنایی با قاضی، رابطه ی خویشاوندی روحانی دارند؛ و از سوی دیگر آنها به عنوان "تجلی شخصی" به تمام معنا جلوه گرمی شوند، مکاشفه ی بی نظیر و تکرار نشدنی نور الهی.

در این نقطه می توانیم ببینیم که چرا از یک سو یک زن را می یابیم و از سوی دیگر یک فرد مذهبی را. الساندری باورزی از انتخاب یک قاضی از جانب سنایی شگفت زده می شود و به نظرش بسیار نامناسب و ناشایست می آید و توضیح می دهد که مثل اینست که دانتته در لحظه ی جدایی از ویرژیل، به عنوان راهنما، راهب بزرگ کلیسای سان پاولوی واقع در خارج رم را انتخاب کند. انتخاب بنائریس یا یک قاضی، به گمان ناچیز بنده، به اوضاع و شرایط متفاوت تاریخی و به دو محیط دو شاعر بستگی دارد. دانتته، شاعر بورژوا مآب که از فلورانس دوره ی حکومت محلی برآمده، طبیعتاً در چهره ی دختری که از همان کودکی عاشقش بوده، فرشته ی جاننش را می یابد. از سوی دیگر سنایی، شاعر درباری و تحت حمایت و سرپرستی شاهزادگان و اشخاص برجسته، او هم طبیعتاً فرشته اش را در قاضی سرخس می یابد که، با بخشیدن حمایت و مهمان نوازی، بیشک نقش مهمی را در بخش میانی زندگیش بازی کرده است<sup>17</sup>. از طرفی، بافت اجتماعی بورژوازی مآب و حکومت محلی را داریم و از طرف دیگر، بافت اجتماعی بیشتر درباری - فئودالی و اشرافی را. در هر حال آنچه مهم است اینست که هر دو شاعر، انتخابی مشابه را اعمال داشته اند، یعنی یافتن واسطه ای شخصی و نه رسمی - سنتی، و آنهم در حوزه ی شخصی ماجرای بیوگرافی خود.

اگر بخواهیم به ژرفا بنگریم، ویژگی و خصیصه ی مشترک دیگری نیز بین بنائریس و قاضی سرخس وجود دارد و آنهم آینه نور والا بودن آنهاست، نوری الهی که دو شاعر و زائر جهان ماوراء، با قوت تمام در شوقش بوده اند. قاضی، برای شاعر زائر، بسان "نور سالک" در آسمانها توصیف شده است:

رهنمای تو دان که آن نور است	نیک نزدیک لیک بس دور است
او رهند تو را ز فکرت خویش	او رساند تو را به فطرت خویش
پی او گیر تا به صدق رسی	دم او دار تا بحذق رسی
کوست از دیده ی حقیقت و حدق	رهبر صدقا به مقعد صدق

...  
کاندترین روزگار سالک اوست چشم باز اندرین ممالک اوست

<sup>15</sup> Avicenne et le récit visionnaire, Bibliothèque Iranienne, Teheran 1954; L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabi, Flammarion, Paris 1958; Corps spirituel et terre céleste: de l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite, Buchet-Chastel, Paris 1961

<sup>16</sup> Divine epifanie

<sup>17</sup> J.T.P. De Bruijn, Of piety and poetry, Brill, Leiden 1983

در رابطه با بناتریس کافی ست یادآور شویم که وقتی دانته از "بانوی مهرانگیز" - که پیشتر در «ضیافت» هم شاهدش بودیم - سخن می گوید، او را چون زنی توصیف می کند که "فروزنده ی نور ابدی و آینه ی بی زنگار جلال خدا" ست. و وقتی در نخستین قطعه در «بهشت» با بناتریس رو به رو می شویم، دانته او را با نگاه ثابتش بسوی آفتاب می بیند (او را دیدم با نگاهش رو به آفتاب<sup>18</sup> «بهشت، قطعه ی اول، 47»؛ و آخرین تصویر او (در «بهشت، قطعه ی سی و یکم، 71 - 72») تصویری ست از بناتریس در بهشت که تاجی بر سر می نهاد و از خویش پرتوهایی ابدی باز می تابید<sup>19</sup>، به این منظور که بناتریس پرتوهایی از نور الهی ابدی بر شاعر باز می تابید.

### ج) خواب و رؤیا

در خاتمه مایلم بر یک نقطه ی مشترک دیگر بین این دو شاعر تأمل کنم و آن توان فوق العاده ایست که خواب و یا بهتر بگوییم، ابعاد عالم خواب دارد. وقتی از خواب در قرون وسطی سخن می گوئیم، باید یادآوری کنیم که در دنیای مسیحیت و نیز در دنیای اسلام هم دوره، فرضیه های دقیقی در این باره وجود داشته، که باز هم به طور وسیعی از منابعی مشترک آب می خورده اند. به خصوص باید خاطر نشان کرد که، بدور از گمان امروزه، که آن را نتیجه ی فعالیت بی اختیار شبانه ذهن، و تحت تأثیر شدید خاطرات و تجارب روزانه می داند؛ خواب، بر عکس حکم استوار معرفت شناختی داشته و وسیله ی شناخت والاتر که از آن حتی برای پیش گویی و غیب گویی نیز استفاده می شده است.

اخوان الصفا که در بغداد قرن دهم میلادی فعال بودند، از شش نوع خواب سخن می گویند: خواب روانی، خلطی - مزاجی، نجومی، شیطنانی، ملکوتی و الهی؛ و با آن یک جنبه ی مهم را زیر ذره بین می گذاشتند، و آن اینکه گمان داشتند که خواب - برعکس پندار "علمی" مدرن ما - می توانست مستقیماً از چهره ای مشخص و دقیق، مثل فرشته، شیطان و حتی خدا، ملهم باشد. بعد، سهروردی را داریم که بزرگترین فرضیه پرداز تئوری "رؤیای خیالی" ست که توسط کرین عمیقاً مطالعه شده است. در این پندار، خواب و رؤیا به طرز معنی داری در هم ادغام شده و می آمیزند. و مکان این رؤیاها در عالم میانه یا عالم مثال<sup>20</sup> می باشد که در آن - با به کار بردن زبان پر نفوذ کرین - واقعیت زمینی، لطیف گشته و واقعیت ماوراء الطبیعی در چهره ها و نمادها تجسم می یابد. فقیه بزرگ ابو حامد غزالی، در روایتی لاتینی با عنوان «علت حقیقی رؤیاهای جان ها»<sup>21</sup>، فرضیه ی "رؤیای فوق جسمانی" را ارائه می دهد که در خواب، وقتی که روح از تأثیرات حسی رهاست، امکان تحقق ویژه ای می یابد. و دقیقاً در همین زمینه است که به گمان این سینا هر از گاهی خواب هایی از طریق فعالیت اجسام آسمانی تولید می شود.<sup>22</sup> در اینجا، اگر فرضیه ی ابن سینا مبنی بر "جان دار بودن سماوات" که در ذیل ذکر شد را، در نظر داشته باشیم، رابطه ی صریح و خیلی مهمی بین خواب و فعالیت اجسام سماوی که همان فرشتگان و عقول سماوی باشند، بر قرار می شود. عناصر سماوی منفصل یعنی فرشتگان که بر حرکات افلاک نظارت دارند، مستقیماً در خواب ها مرتبط می شوند با آن عنصر ویژه ی ملکوتی، یا عقل انسان که موقتاً در درون هر فرد در "بند" است و یک فعالیت خوابی را می آفریند که، فراموش نکنیم، در تمام قرون وسطی - در شرق و غرب - همیشه به عنوان یک وجه ویژه ی معرفتی به حساب می آمد. فقط سریعاً یادآور شوم که این متون غزالی و به خصوص ابن سینا، از راه روایت های لاتینی بر مکتب اسکولاستیک غرب شناخته شده اند و از طریق آلبرت کبیر و شاگردش توماس دا آکوئینو به دانته رسیده اند. آلبرت کبیر به خصوص در کتاب «در باب خواب و بیداری»<sup>23</sup> در مورد آمادگی سه گانه ی روح انسان برای دریافت این نوع رؤیاها، خواب ها و غیب گویی ها<sup>24</sup> سخن می گوید، که در آن، وجوه متفاوت معرفت، و شناسه های متفاوت رابطه با موجودات آسمانی، بدلیل همسانی روح انسان با عقول والای سماوی<sup>25</sup> یا عنصر ملکوتی منفصل که بر افلاک حاکمند، قابل تشخیص هستند. در ابن سینا در روایتی لاتینی، به این ملاحظه ی مهم بر می خوریم که قوه ی والای عقلی یا عقل مستفاد<sup>26</sup> از طریق خواب<sup>27</sup> - خوب توجه شود - توسط سلسله مراتب عقول سماوی تدریجاً از آنها قدرت خیالی<sup>28</sup> گرفته، می تواند تا به خدا ارتقاء یابد. شاید نطفه ی این پندار در سفر آسمانی دانته نیز باشد که عروجش به افلاک، همراه می شود با تشابه تدریجی مُلک شهودی - نمادین عقول سماوی؛ و این عمل لازمی ست که ذهنش را آرام آرام قوی تر کرده و برای "مشاهده ی احسن" خدا در آخرین مرحله آماده اش می کند.

<sup>18</sup> "vidi rivolta a riguardar nel sole"

<sup>19</sup> "si faceva corona / riflettendo da sé gli eterni rai"

<sup>20</sup> *Mundus imaginalis*

<sup>21</sup> *De causa verae visionis animae*

<sup>22</sup> *Aliquando fiunt [somnia] ex operationibus coelestium corporum*

<sup>23</sup> *De somno et vigilia*

<sup>24</sup> *Ad huiusmodi visiones et somnia et prophetias*

<sup>25</sup> *Conformitas animae humanae ad intellectus supernos coelestes*

<sup>26</sup> *Intellectus adeptus*

<sup>27</sup> *Per somnium*

<sup>28</sup> *Vis imaginativa*

دانته در نامه ی مشهورش به کانگرانده دلا اسکالا خیلی صریح از حقانیت رؤیاهای ماوراء زمینی اش در برابر نابوران دفاع کرده و دقیقاً از این موضوعات استفاده می کند برای اثبات "شبهات عقل انسانی با عنصر عقلانی منفصل" با منظور به وجود ملکوتی خودش میان عقول والای ملکوتی.

از این حکم ملکوتی ست که امکان فعال داشتن "خیال والا" نازل می شود که دانته از آن سخن می گوید، و آن همان "قدرت خیالی" ست که کربن در رابطه با سهروردی و دیگر عارفان مسلمان می گفت؛ و دقیقاً همین وجه معرفت است که سنایی در سفر به عالم ماوراء اتخاذ می کند، سفری که به طور پرمعنایی، همانطور که در کمدی دانته هم می بینیم، در یک نوع جنگل تیره آغاز می شود که در آن، اولین دیدار با یک پیر مرموز صورت می گیرد، با ویرژیلش:

روزی آخر براه باریکی	دیدم اندر میان تاریکی
پیرمردی لطیف و نورانی	همچو در کافری مسلمان
شرم روی و لطیف و آهسته	چست و نغز و شگرف و بایسته
زمنی از زمانه خوشروتر	کهنی از بهار نو نوتر

...

گفتم ای شمع این چنین شبها وی مسیحای این چنین تب ها

آیا اینکه دانته و سنایی، هر دو، منظومه هاشان را از ظلمت و جنگل تیره آغاز می کنند و از آن موفق بیرون نخواهند آمد مگر به یاری یک راهنمای پیر نورانی و یک ویرژیل، امری تصادفی است؟ باز هم وسوسه می شویم به جبرئیل بیاندیشیم که حضرت محمد را شبانه از خواب بیدار کرده و او را به قدم نهادن در معراجش دعوت می کند. ولی این، یک نوع توهم بصری ست. پیامبر با جبرئیل ملک، پیش از تجربه ی معراج، صحبت کرده بود، همانطور که سان پاولو، عیسی، پسر خدا را، پیش از وجد و تجربه ی عروجش به آسمان سوم شناخته بود («نامه به قورینطه ها (بخش دوازدهم، 42)»). برای حضرت محمد و همینطور برای پاولوی قدیس، شبی که معراجشان را آغاز می کنند، نکته ای توصیفی ست که با خواب رابطه ی تبعی دارد، بهر حال فقط یک نکته ی جزئی ست، چراکه آنها از قبل، خدای خود را شناخته بودند و حتی صدایش را شنیده بودند. ولی برای دانته و سنایی اینطور نیست؛ چرا که شب و تیرگی برای آنها تصویر قوی و عمیقی ست؛ در عین حال نماد نقطه ی آغازین برای معراجی ست که آنها را به کشف آن نور الهی می برد که تا آن زمان نمی شناختندش. خلاصه کلام، رؤیا و مکاشفه از راه خواب برای دانته و سنایی نه تنها وسیله ی به تمام معنای معرفت والا، بلکه وسیله ی نجات و رستگاری روح آنها از جنگل تیره ی گذشته ی گناه دیده ی آنها نیز می باشد. تنها در رؤیا از راه خواب است که به دیدار قاطعشان با نور نجات بخش بناتریس و نور نجات بخش قاضی می رسند.

در دعوی مشترکشان مبنی بر حق یافتن راه فردی برای رسیدن به رستگاری و معرفت، با وسیله های ممتاز یک فرشته ی بسیار انسانی - یعنی بناتریس و قاضی سرخس - و خواب آشکار کننده، دانته و سنایی اثبات می کنند که با آنها، چهره ی "قهرمان عارف"ی زاده می شود که به تنهایی در جستجوی خدا گام برمی دارد، و نیز تثبیت می کنند که علاوه بر فاصله و تفاوت های زبانی، بومی و ایمانی، هر دو با یک زبان سخن گفته اند و توأمان روحانی حقیقی هم می باشند، دو عارف بزرگ برخاسته از میراث مشترک ابراهیمی.

برگردان از ناهید نوروزی