

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»¹، نگاشته است. ایران شناس و اسلام شناس ایتالیایی الستاندرو باورزی 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.² تجزیه و تحلیل مهمی از متن نیز از پژوهشگر ارجمند افغان شادروان سید مجروح به همراه ترجمه‌ی ای چکیده به فرانسوی ارائه شده است.³ و بالاخره باید از مقاله‌ی ای از ایرانشناس آلمانی و دوست بسیار عزیزم پروفیسور یوهان کریستوف به چاپ رسید، 2006 بورگل نیز یاد کنم. این مقاله اخیراً در مجموعه مقالاتش که به ایتالیایی در کتابی به کوشش بنده در سال گنجانده شده است.⁴ بنده نیز شخصاً در سالهای هشتاد میلادی به سنایی پرداختم و وقتی بر *سیر العباد* و اولین ترجمه‌ی آن به در مجموعه‌ی «کتابخانه‌ی قرون وسطی» به تأسیس و 1993 ایتالیایی کار می‌کردم، اقبال آن نصیبم شد که نوشته‌ام در سال سرویراستاری دوستم پروفیسور ماریو منچینی که در اینجا حضور دارند، منتشر شود.⁵ 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 فرید الدین عطار، حافظ، نظام الملک، سهروردی، عبید زاکانی و احمد غزالی نیز قرار دارند

موضوع عمان 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 والا مقام میگل آسین پالاسیوس اسپانیایی و⁶ اینریکو چرولی ایتالیایی به خوبی خلاصه شده است، تکرار نمی‌کنم

توصیف کاملی از برخی احادیث مرتبط با اسراء و معراج ارائه نمود و شرح داد چگونه دلایل 1919 آسین پالاسیوس در متفاوتی بر اثبات رواج این احادیث در اسپانیای قرون وسطی وجود دارند، با تکیه بر این امر که برونو 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 نشناخته و از آن آگاهانه و وسیعاً الهام نگرفته باشد. چرولی بر پژوهش‌های همکار اسپانیایی خود تعمق کرده و با تحقیقی موشکافانه اثبات کرده بود که ترجمه 1949 سی سال بعد در سال‌های 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 مکاشفات⁷ مسیحی و عبری (مکاشفات پاولوی قدیس و کتاب *خنوخ* و غیره) هم الهام گرفته باشد، که شامل همان المان‌های 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، بی‌هیچ قصد هنری و با اهدافی مذهبی - اخلاقی نگاشته شده‌اند، در حالیکه *کمدی الهی*، شاهکار مطلق هنر ادبی قرون وسطی اروپاست. نتیجه‌گیری چرولی این بود که بله دانته می‌توانسته است چند ترجمه‌ی معراج را شناخته باشد، ولی این، حداکثر می‌توانسته مواد لازمه و یا "تکه‌هایی از مصالح ساختمانی" را برای ساخت *کمدی الهی* در اختیار دانته قرار داده باشد، و نه الهام اساسی را. برای پاسخگویی به آسین پالاسیوس که برای برجسته‌نمایاندن "معماری اسلامی" اش، *کمدی الهی* را با مسجد قرطبه مقایسه کرده بود، چرولی استدلال می‌کرد که

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

² 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. Pistoso, Luni, Milano-Trento 2000, pp. 219-236

³ S. B. Majrouh, *Sair ul -'Ibad ila 'l-Ma'ad*, "Afghanistan", XXX (1977) 2

⁴ 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

⁵ Sana'i, *Viaggio nel regno del ritorno*, a cura di C. Saccone, Pratiche Editrice, Parma 1993 (2a ed. Luni Ed. Milano-Trento 1998).

⁶ M. Asin Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia*, Madrid 1919; E. Cerulli, *Il Libro della Scala e la questione delle fonti arabo-spagnuole della Divina Commedia*, Città del Vaticano 1949

اگر آن را با کلیسای جامع پیزا مقایسه می‌کرد، معنی دارتر بود، کلیسایی با آیین مسیحی که در داخلش ستونی زیبا به سبک عربی، اثر هنرمندی گمنام، قرار دارد. پشت این نتیجه‌گیری محتاطانه، خلاصه کلام اکثریت دانش‌شناسان ایتالیایی همدلانه ردیف شده‌اند.

حال، علی‌رغم و علاوه بر نتیجه‌گیری‌های متفاوت این دو پژوهشگر، مشاهده می‌کنیم که اصولاً، از آسین پالاسیوس تا چرولی، در برابر رویکردی هستیم که کلید تفسیری تاریخی - نسبی‌اش سرآمد و برتر است؛ بنا بر این رویکرد، می‌توان گفت دانته و سنایی می‌توانسته‌اند الگوی مشترکی داشته باشند که بر اساس آن، به نسبت کم یا بیش از آن الهام گرفته‌اند.

برای رسیدن به طرح نوین این مسئله، بایستی از برخی نوشته‌های 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 تمام⁸ دنیای مدیترانه شیوع داشت، تأمل می‌کرد.

کولیانو از طرفی بر پیوستگی سلسله‌ی نسبی متون مکاشفه‌ای - معادیه عبری (کتاب خنوخ، وحی موسی)، مسیحی (آپوکالیپس پطرس و پاولوی قدیس) و اسلامی (احادیث مربوط به معراج حضرت محمد) تأکید می‌کرد؛ و از طرفی دیگر بر تجزیه و تحلیل نوع شناسی این تجربه‌های روحانی، که برای ما بسیار جالب است، تأمل می‌نمود.

به نظر محقق رومانیایی، دو نوع اصیل مکاشفه وجود دارد: نخست، مکاشفه با *فراخوانی ماوراء الطبیعی*⁹، مثل همه آنها که کمی پیش ذکر شد، که در آن، پیامبر و یا یک قدیس احساس می‌کند 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*¹⁰، که در آن هر پرسوناژی و هر شخص معمولی به جستجوی یک کشف و فتوح می‌رود و به سفر جهان ماوراء مبادرت می‌ورزد. و این یک، آشکارا، مورد دانته و سنایی است؛ و می‌توانیم مؤلفین دیگری مثل ابن عربی را هم اضافه کنیم که متون مشابهی را نگاشته¹¹ اند.

از این نقطه نظر، با بهره‌گیری از طرح کولیانو، سنایی خیلی بیشتر به دانته نزدیک است تا به الگوی معراج پیامبر و به همین ترتیب می‌توان گفت که دانته بیشتر به سنایی نزدیک است تا به "معراج"های عبری - مسیحی مثل کتاب خنوخ و مکاشفات پطرس و پاولوی قدیس که به آن اشاره شد.

بطور کلی، اگر بخواهیم به حوزه‌ی بحث بیافزاییم، باید یادآوری کنیم که بین این الگوی فرض شده، یا عبارتی 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 وسطی لاتینی - مسیحی، و به همان گونه در دنیای عربی - اسلامی دوره‌ی سنایی، فضای فرهنگی بسیار باز و آگاهی بر میراث نوافلاطونی حاکم بود، میراثی که می‌توانیم به نگرش آگوستینی - دیونیسوسی در غرب و به نگرش ابن سینایی در شرق¹² تشخیص دهیم.

دانته و همینطور سنایی با ما از یک فضای نوین سخن می‌گویند، از اقلیم روحانی بسیار ناآرام که در آن، فرد به جستجوی فعال و مستقیم راه نجات مشتاق است، و در این راه می‌کوشد تا واسطه‌های رسمی - سنتی را دور بزند و یا نادیده بگیرد. اتفاقی نیست که در دنیای اسلام چهره‌های عارفانی چون ابویزید بسطامی، حلاج، نجم‌الدین کبری و ابن عربی شکوفا می‌شوند که مربوط به صوفیه و یا بطور کلی به یک جنبش فکری به گونه‌ی 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 می‌گردد. چیزی شبیه به این، در غرب مسیحی هم رخ می‌دهد، جایی که در زمان دانته آکنده است از چهره‌های روحاً ناآرام، عارفان و موعظه‌گویان جنبش‌های "غیر قانونی" برادران روحانی فقیر و درپوزه‌گر، 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 زمره‌ی ناب "مردان خدا" و یا "دیوانگان خدا" می‌دانستند، در غرب و شرق خصوصیتی مشترک دارند و آن اینکه هر دو طرف، خواهان ایجاد رابطه‌ی مستقیم با خدا و ترک دنیا‌ی فریبا، برای خلوت‌گزینی در مناجاتی درونی با معشوق الهی و اظهار به عشق خدا، هستند. بی‌مورد نیست که در شعر کلاسیک فارسی، عاشق و معشوق عملاً مترادف عارف و خدای عارف می‌باشند.

ناگفته پیداست که چرا نخستین انتخاب اساسی که دانته را با سنایی در بدو خلق منظومه‌هایشان مشترک می‌کند، 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 می‌کند. حکیم سنایی، به جای پیامبر، خودش را در سفر به آسمان قرار داد و دانته نیز به جای پاولوی قدیس، خود را در

⁸ J. P. Culianu, *Psychanodia I*, Leiden 1983

⁹ *Call-Apocalypse*

¹⁰ *Quest-Apocalypse*

¹¹ Ibn 'Arabi, *Alchimia della felicità*, a cura di M. Jevolella, RED Ed., Como 1996

¹² 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

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 پدیدارشناسانه 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*¹³ (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 بباییم: 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 گفتم. 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 در 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

از نقطه نظر کیهانی، از سان آگوستین و دیونیسوس آروپاگیت تا ابن سینا، تنوری های گیتی شناسی (کوزمولوژیکی) شکوفا 1. 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

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 واسطی شخصی هستند، نه رسمی و سنتی؛ بناتریس 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 باورنی 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 کمدی دانته، می تواند ویرژیل باشد که شاعر را تا آستانه ی بهشت راهنمایی می کند.

ولی نوآوری بزرگ و اساسی در اینجاست که دانته 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 دانته بعد از ویرژیل با بناتریس. 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 روییم که - اگر بخواهیم از مقوله ی هانری کرین استفاده کنیم - می توانیم "فرشتگان بسیار شخصی" نامگذاری کنیم¹⁴. آنها، یعنی بناتریس برای دانته 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 الهی¹⁵، یا عبارتی مکاشفه الهی، به قول هانری 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) دانته با بناتریس 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 باورنی 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 دانته در لحظه ی جدایی از ویرژیل، به عنوان راهنما، راهب بزرگ کلیسای سان پاولوی واقع در خارج رم را انتخاب کند. انتخاب بناتریس یا یک قاضی، به گمان ناچیز بنده، به اوضاع و شرایط متفاوت تاریخی و به دو محیط دو شاعر بستگی دارد. دانته، شاعر بورژوا مآب که از فلورانس دوره ی حکومت محلی برآمده، طبیعتاً در چهره ی دختری که از همان کودکی عاشقش بوده، فرشته ی جانش 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 زندگی بازی کرده است¹⁶. 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 بناتریس 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 او رهاوند تو را ز فکرت خویش پی او گیر تا به صدق رسی کوست از دیده ی حقیقت و حدق	نیک نزدیک لیک بس دور است او رساند تو را به فطرت خویش دم او دار تا بحنق رسی رهبان صدقا به مقعد صدق
---	--

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

در رابطه با بناتریس کافی ست یادآور شویم که وقتی دانته از "بانوی مهرانگیز" - که بیشتر 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 بدیم با نگاهش «تصویری ست 72 - 71»؛ و آخرین تصویر او (در «بهشت»، قطعه ی سی و یکم، 47) «بهشت، قطعه ی اول،

¹⁴ 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

¹⁵ Divine epifanie

¹⁶ J.T.P. De Bruijn, Of piety and poetry, Brill, Leiden 1983

¹⁷ "vidi rivolta a riguardar nel sole"

از بناتریس در بهشت که تاجی بر سر می نهاد و از خویش پرتوهای ابدی باز می تابید¹⁸، به این منظور که بناتریس پرتوهای 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 شناسانه 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، شیطانی، 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 کربن عمیقاً مطالعه شده است. در این پندار، خواب و رؤیا به طرز معنی داری در هم ادغام شده و می آمیزند. و مکان این رؤیایها در عالم میانه یا عالم مثال¹⁹ می باشد که در آن - با به کار بردن زبان پر نفوذ کربن - 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 رؤیای جان ها»²⁰، 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 ابن سینا هر از گاهی خواب هایی از طریق فعالیت اجسام آسمانی تولید می شود²¹. در اینجا، اگر فرضیه ی ابن سینا مبنی بر "جان دار بودن سموات" 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 دانتته رسیده اند. آلبرت کبیر به خصوص در کتاب «در باب خواب و بیداری»²² در مورد آمادگی سه گانه ی روح انسان برای دریافت این نوع رؤیایها، خواب ها و غیب گویی ها²³ سخن می گوید، که در آن، وجوه متفاوت معرفت، و شناسه های متفاوت رابطه با موجودات آسمانی، بدلیل همسانی روح انسان با عقول والای سماوی²⁴ 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 مستفاد²⁵ از طریق خواب²⁶ - خوب توجه شود - توسط سلسله مراتب عقول سماوی تدریجاً از آنها قدرت خیالی²⁷ گرفته، می تواند تا به خدا ارتقاء یابد. شاید نطفه ی این پندار در سفر آسمانی دانتته نیز باشد که عروجش به افلاک، همراه می شود با تشابه تدریجی ملک 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.

دانتته در نامه ی مشهورش به کانگرانده دلآ اسکالا خیلی صریح از حقانیت رؤیایها ماوراء زمینی اش در برابر ناباوران دفاع کرده و دقیقاً از این موضوعات استفاده می کند برای اثبات "شباهت عقل انسانی با عنصر عقلانی منفصل" با منظوره وجود ملکوتی خودش میان عقول والای ملکوتی.

از این حکم ملکوتی ست که امکان فعال داشتن "خیال والا" نازل می شود که دانتته 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 دانتته 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

18 "si facea corona / riflettendo da sé gli eterni rai"
19 *Mundus imaginalis*
20 *De causa verae visionis animae*
21 *Aliquando fiunt [somnia] ex operationibus coelestium corporum*
22 *De somno et vigilia*
23 *Ad huiusmodi visiones et somnia et prophetias*
24 *Conformitas animae humanae ad intellectus supernos coelestes*
25 *Intellectus adeptus*
26 *Per somnium*
27 *Vis imaginativa*

روزی آخر براه باریکی
پیرمردی لطیف و نورانی
شرم روی و لطیف و آهسته
زمنی از زمانه خوشروتر

دیدم اندر میان تاریکی
همچو در کافری مسلمانی
چست و نغز و شگرف و بایسته
کهنی از بهار نو نوتر

گفتم ای شمع این چنین شبها
وی مسیحای این چنین تبها

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 (برای حضرت محمد و 24 وجود و تجربه ی عروجش به آسمان سوم شناخته بود) «نامه به قورینطه ها (بخش دوازدهم، 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