

# همبستگی های ادبی در آثار دانته و ابن عربی

میگوئل آسین پالاکئوس

خاورشناس بررگ اسپانیالی

۱

نتایجی که پس از مقایسه آثار دانته (Dante Alighieri، ۱۲۶۵-۱۳۲۱ م.) و ابن عربی (۵۶۰-۵۶۳۸ هـ/ ۱۱۶۵-۱۲۴۰ م.) توسط Nardi ۱ به دست آمده در واقع بیش از حدی است که تنها موارد تقلید شده از تفکرات ابن عربی را نشان دهد. چنانکه این منقد نتیجه می گیرد در تصویر هنرمندانه ای که دانته از دنیای پس از مرگ رسم کرده، همچنین در روش اندیشه، وی کاملاً تحت نفوذ آثار اسلامی بوده است. اگر دلایل بیشتری برای اثبات این مدعا لازم باشد باید یادآوری کرد که شاعر در روش فلسفی خود تحت تأثیر منابع اسلامی قرار دارد. این روش فلسفی مختص صوفیان اشراقی است و در میان فلاسفه دیگر کمتر دیده میشود. مکتب نوری یا اشراقی و مکتب انبازقلسی (Pseudo-Empe- docles) توسط ابن مسره قرطبی اندلوسی (۲۶۹-۳۱۹ هـ/ ۸۸۳-۹۳۱ م.) پایه-

\* ترجمه بخش ۵ از فصل ۴ کتاب:

Asin Palacios, Miguel, *Islam and the Divine Comedy*, translated and abridged by Harold Sutherland, Frank Cass & Co. LTD., London, 1968.

۱- در کتاب:

Nardi, Bruno, *Sigieri di Brabante nella Divina Commedia e la fonti della filosofia di Dante*. Extr. from "Rivista di filosofia neoscolastica", 1911-12 Florence, San Giuseppe, 1912. (مترجم)

۲- درباره مکتب انبازقلسی (Pseudo-Empedocles) ابن مسره بنگرید به:

جمال الدین القفطی، تاریخ الحکماء، لیبزیک ۱۹۰۳، ص ۱۶.

قاضی صاعد اندلسی، طبقات الامم، به اهتمام ابولویس شیخو، بیروت ۱۹۱۲، ص ۲۱-۲۲ §

ابن ابی اصیبه، عیون الانباء، بیروت ۱۹۶۵، ص ۶۱ §

Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1937, vol. SI, pp. 378-379.

Arnaldez, R., *The Encyclopaedia of Islam*, London, 1968 (new edition), vol. III, pp. 868-872.

Dozy, R., *Spanish Islâm*, London, 1913, pp. 409, 535, 721.

Sarton, G., *Introduction to the History of Science*, vol. II, Baltimore, 1968, p. 598.

Asin Palacios, M., *Un Faqih siciliano contradictor de Al-Gazzâli*. (Abû 'Abd Allâh de Mâzara.) *Centenario Amari*, vol. II, 1910, pp. 216-244.

Lévi-Provencal, E., *Apropos de l'ascète philosophe Ibn Masarra de Cordoue*. *Orientalia Suecana*, vol. 3, 1954, pp. 75-83.

Nasr, S. H., *Three Muslim Sages*, Cambridge (U.S.A.), 1964, p. 101.

و ترجمه فارسی آن به نام: سه حکیم مسلمان، ترجمه احمد آرام، تبریز ۱۳۴۵، ص ۱۳۵.

و کتاب آسین پالاکئوس مذکور در حاشیه ۳ همین گفتار. (مترجم)

§ در این دو منبع نام ابن مسره به اشتباه «ابن مره» ذکر شده است.

گذاری شد و عقاید او از اسپانیا توسط افرادی مانند الکساندر هیلز (Alexander Hales)، دونزاسکاتوس (Duns Scotus)، روجربیکن (Roger Bacon) و ریموندلال (Raymond Lull) به مکتبی که Augustinian Scholastics نامیده می‌شود منتقل گردید. چنانکه در مبحث بهشت نشان داده شده، اساسی‌ترین قسمت از تعالیم اشراقی - یعنی همان اصول روشن مابعدالطبیعه که در تصوف اسلامی بکار رفته است - مجدداً در کمندی الهی دانته ظاهر می‌شود. همچنین آفرینش نیز به عنوان تجلی نور الهی تصور شده که علت غائی آن عشق و نخستین اثر آن در کائنات هیولا بوده است.<sup>۳</sup> بدین ترتیب دورنمای تازه‌ای پدیدار میگردد. از این نظر دانته مانند یکی از پیروان مکتب اشراقی خودنمایی کرده، و این عقیده به نحو برجسته‌ای در هنر او نمایان است. بیش از هر چیز ثابت شده که تقریباً تمام تصورات هنری که از قلمرو جهان پس از مرگ در کارهای ابن عربی دیده می‌شود، یک قرن بعد باردیگر در کمندی الهی ظاهر شده است. به نظر میرسد که غالباً فرضیات دانته در مورد حکمت نوری که دنباله عقاید اشراقی است از همین فرضیات ابن عربی سرچشمه گرفته باشد و برخلاف تصور ناردی، دانته کمتر تحت تأثیر دیگر فلاسفه مسلمان که وی آنان را با دانته مقایسه کرده قرار گرفته است.

## ۲

حل این مشکل در ورای وظیفه محدودی است که در حال حاضر بر عهده داریم زیرا کارها تنها پژوهشی است که به آشکار ساختن تمایل دانته به فرهنگ اسلامی منحصر میگردد. با وجود این ممکن است این تمایل تنها همبستگی و تشابه فکری میان دو متفکر یعنی دانته و ابن عربی باشد. بدین معنی که هر دو نویسنده برای بیان آراء و عقاید و تعبیرات ادبی خود از فرهنگ اسلامی بهره‌ور گشته‌اند. با این حال چنانکه پیش از این یاد شد، تشابه میان جزئیاتی که تجسم شده بیشتر جنبه تقلیدی دارد تا همفکری در اصول.

در پرداختن صورخیال (images) ابن عربی همان تمثیلاتی را به کار برده که دانته برای بیان انواع مابعدالطبیعه مورد استفاده قرار داده است و این امر اساسی‌ترین قسمت افکار هر دو نویسنده را تشکیل میدهد. خدا نور مطلق است، و عالی‌ترین جلوه او به صورت نور، افاضه، و درخشش منعکس و متجلی شده که همه نمونه‌هایی از تجسمات دانته هستند. استعاره‌ای که به صورت آئینه توسط دانته به کار رفته، مثالی است از تأثیر یک مقام عالی بر موجودات پست که در آثار ابن عربی غالباً به صورت شعله شمع آمده است. تمثیل هندسی دایره و مرکز آن، نمایشگر کائنات و نظام الهی آن بوده و بیش از دانته در آثار ابن عربی به چشم می‌خورد و مایه تشابه بین آثار ادبی هر دو نویسنده است. همانطور که نور نشانه خدا و نمایشگر تجلیات اوست، ظلمت نیز نشانه

3- Asin Palacios, Miguel, *Abenmasarra y su escuela, Origenes de la filosofia hispanomusulmana*, Madrid, 1914, pp. 120-121.



اموری دیگر است و تیرگی و روشنائی به ترتیب در تصورات دانته و ابن عربی نمودار جسم و روان است.

### ۳

مقایسه‌ای از روشهای بیان شده این دو مؤلف هنوز نکات جالب دیگری را به اثبات میرساند. مفهوم عرفانی و استعاره‌ی حروف و اعداد که در همه کارهای دانته دیده شده نمودار اشتغال فکری وی با این امور است. خواص مرموزی به اعداد خاصی نسبت داده شده یا جهت برخی از حروف ارزشهایی منظور گردیده که با ارزش ایده‌نولوژی آنها بستگی دارد. ویژگی سحرآسانی که بدینگونه در سبک دانته خودنمایی میکند کاملاً مانند همانست که در همه آثار ابن عربی یافت میشود. هرچند که در مورد خلوص نیت و اعتقاد باطنی ابن عربی نسبت به این تقدس حرفی و عددی جای تأمل و بحث باقی میماند، با این حال همه فصول کتاب فتوحات ابن عربی و دیگر آثارش به این موهومات اختصاص دارد؛ و او تا آنجا پیش می‌رود که حتی بسیاری از دلایل فلسفی خود را بر اساس روابط عددی که به این طریق پایه‌گذاری شده، بنیان نهاده است.

عقیده موهوم دیگری که میان این دو نویسنده مشترک میباشد اعتقاد هر دو آنان به طالع‌شناسی (astrology) است. نیازی نیست که به عبارتهای بسیاری که در کمدی الهی و *Convito* آمده و گواه اعتقادات بی‌شائبه دانته به ظرافت و در عین حال بیهودگی طالع‌شناسی است اشاره شود. ابن عربی با خودبینی‌های بلهوسانه خویش در این زمینه، بیش از دانته به خیالپردازی و توهم پرداخته است.<sup>۴</sup>

تجسم جواهر مجرد در کتاب *Vita Nuova* اثر دانته با مهارت ادبی خاصی دیده میشود. در این اثر ارواح حیاتی، حیوانی، بصری، و طبیعی به تعقل پرداخته و بایکدیگر سخن می‌دارند. ابن عربی را نمیتوان از جهت توصیف نیک و یا حتی بد امور خیالی با دانته یکسان دانست. خدا و اسماء الهی، جوهرهای هستی و نیستی، ماده و صورت، در هر مرحله‌ای از کتاب فتوحات با بحث‌های طولانی در قالب انسانی که از گوشت و خون در سبک شده شرح داده شده است. بالاخره همه عبارتهای در *Vita Nuova* و کمدی الهی، که در فحوای آن تاریخچه زندگانی هر یک از نویسندگان آمده، به شرح تفسیرات مرموز عالم خواب و رؤیا اختصاص داده شده است. ابن عربی همچنین رؤیاهای بسیاری را روایت می‌کند و ضمن نقل هر یک عالیترین نقطه اندیشه را در فلسفه ما بعد الطبیعه مکشوف می‌سازد.

### ۴

در میان رؤیاهائی که بدین کیفیت توسط دانته شرح داده شده، یکی

۴- الفتوحات المکیة، بولاق ۱۲۹۳، ج ۱ ص ۶۴-۱۱۷

بیش از همه مورد توجه خاص اوست.<sup>۵</sup> دانته جوانی را در خواب می بیند که جامه‌ای سپید در بر کرده، و باحالتی افسرده و اندیشمند در کنار او نشسته است. هنگامیکه دانته چشمان خود را براو می افکند، جوان باحسرت آه می کشد و در پاسخ دانته که علت غمگینی او را پرسیده پاسخ میدهد:

*"Ego tamquam centrum circuli, cui simili modo se habent circumferentiae partes; tu autem non sic."*

شاعر از او می خواهد تا معنای این رمز را بازگوید، اما جوان پاسخ میدهد:

*"Non dimandar piu che ti sia."*

معمولاً در رؤیای صوفیان مسلمان، خدا خود را به صورت یک جوان می نمایاند. در حدیثی که به قرن نهم نسبت داده شده، طبرانی روایت می کند که چگونه محمد (ص) برای نخستین بار رؤیا دید.

حدیث با این کلمات آغاز میشود «من خدای خود را در خواب دیدم که روی چهارپایه‌ای نشسته بود و جوانی بسیار زیبا و ساده مینمود.»<sup>۶</sup> ابن عربی هم شخصاً مدعی است که رؤیاهائی مشابه آن دیده و در هر یک از آنها خدای محبوبش به صورت انسان ظاهر شده است.<sup>۷</sup>

او می گوید<sup>۸</sup> این خیالات مرا در چنان حالتی قرار داد که تا چند روز نمی توانستم چیزی بخورم. هرگاه که بخوردن می نشستم او در حالیکه ایستاده بود در آن سوی خوان ظاهر می گشت و همچنانکه خیره مرا می نگریست لب به سخن گشوده با کلماتی که من واقعاً آنها را می شنیدم می گفت: «و آیا تو در حضور من غذا خواهی خورد؟» و من خوردن نمیتوانستم. در حقیقت گرسنگی را احساس نمی کردم، زیرا حضور او مرا سرشار و سرمست و از خود بی خود میکرد... و اندیشه او در سراسر آن روزها به هر کجا که می رفتم لحظه‌ای مرا رها نمی ساخت. گاه علوم انسانی و مطالعات فلسفی حقیقت آنکه هیچیک از آن رؤیاها شامل همان واژه‌های رموزی که دانته از زبان جوان نقل می کند نبود. اما بی گمان همه این لغات در الهیات ابن عربی

#### 5- Vita Nuova § XII.

۶- نص حدیثی که به «حدیث رؤیت» مشهور است به روایات مختلف نقل شده است: رأیت ربی فی المنام فی أحسن صورة شاباً موفراً رجلاً فی خضر له نعلان من ذهب علی وجهه فراش من ذهب.

۷- سیوطی، اللالی المصنوعة فی الاحادیث الموضوعة، قاهره ۱۳۱۷ هـ، ص ۱۵-۱۷. (مترجم)

۸- ابن عربی در رساله تجلیات پیش از دیگر آثار خود به سبب معنوی در آفاق رؤیاپرداخته است و شیوه او در این زمینه به نحوه کار ابوالعلاء معری (۳۶۳-۴۴۹ هـ) در رساله الففران بسیار نزدیک است. رجوع شود به:

ابن عربی، کتاب التجلیات، ضمن مجموعه رسائل ابن عربی، چاپ اول، حیدرآباد دکن ۱۳۶۷/۱۹۴۸، جلد دوم، رساله ۲۳. و مقایسه شود با:

ابوالعلاء معری، رساله الففران، به شرح و تصحیح عائشة عبدالرحمن (بنت الشاطی)، دارالمعارف، قاهره ۱۹۶۳. (مترجم)

۸- فتوحات، ج ۲ ص ۴۲۹.



تفسیر و تعبیر شده است.<sup>۹</sup> در تمثیل هندسی او، خدا مرکز مستقل دایره‌ای است و مخلوقاتش نقطه‌هایی از محیط دایره را تشکیل می‌دهند. وجود هر یک از نقاط وابسته به مرکز است. بنابراین خدا مرکز ثقلی است که همه مخلوقات بوسیله عشقی که توسط جمال لایتناهی الهی به آنها افاضه شده، به سوی او کشیده شده‌اند.<sup>۱۰</sup> ممکن است گفته شود که این تعبیر الزاماً کلید معمای رؤیاهای دانته نیست اما در واقع توضیحی بر آنست. در حقیقت چنین به نظر می‌رسد که دانته در قالب واژه‌های پیچیده و مبهمی که به جوان نسبت می‌دهد عشقی را که در قلب خود نسبت به خدا و مرکز آفرینش احساس می‌کرده بیان داشته است. این همان اصلی است که او بعدها در کمندی الهی، جایی که مدعی است همه کائنات از عشق خدا که اساس و غایت حرکت آفرینش است برانگیخته شده، آن را آشکار کرده است.<sup>۱۱</sup>

## ۵

هنگام مقایسه *Cancionero* و *Convito* با دو کتاب ابن عربی به نامهای ترجمان‌الاشواق<sup>۱۲</sup> و شرح آن که الذخائر و الاعلاق نام دارد، میتوان به مهارت ادبی این دو نویسنده پی برد. در حقیقت ملاحظه می‌گردد آن اصول ادبی که اساس کار هر دو مؤلف را تشکیل داده یکسان است. بهم آمیختن نظم و نثر که صفت اختصاصی و نشان ویژه *Convito* است تقریباً در همه آثار ابن عربی نیز یافت میشود، اما هیچ دو اثری از این دو شاعر مانند ترجمان‌الاشواق و *Convito* تا این پایه با یکدیگر منطبق نمیشوند. هر دو شاعر کارشان را به صورت سرگذشت نویسی خود (*autobiography*) عرضه کرده، و موضوع و شیوه بیان در هر دو اثر تقریباً یکسان است.

دانته در *Convito* منظور خود را از تفسیر معانی رموز چهارده ترانه عاشقانه که پیش از آن تاریخ سروده و اشتیهاً به نظر میرسد که موضوع آن بیش از عشق معنوی بر اساس عشق جسمانی و شهوانی پی‌ریزی شده، بیان کرده است. شاعر می‌خواهد خود را از اتهام نفس پرستی تبرئه کند، و بنابراین *Convito* را به عنوان تفسیر آن ترانه‌ها و در بیان امثالی که معانی ادبی را زیر نفوذ خود قرار داده به رشته تحریر درآورده است.

احساس ادبی شاعر به خاطر عشق اوست به دختری پاکدامن که هنوز در پی تقوی و پارسائی و خصائل پسندیده و رفتار سنجیده است و کمالات

۹- ابن عربی در تفسیر پاره‌ای از رموز و اصطلاحات صوفیان و بخصوص الفاظ و تعبیرات خاص خود رساله‌ای مستقل تألیف کرده است.

۱۰- ابن عربی، کتاب اصطلاح الصوفیة، به تصحیح مظفر بختیار، تهران ۱۳۴۸. (مترجم) ۱۰- فتوحات، ج ۲ ص ۸۹۵.

۱۱- بهشت Par. I, i; XXXIII, 145. بنگرید به: Nardi, Sigieri, 39-41. و مقایسه کنید با فتوحات، ج ۲ ص ۸۹۵.

۱۲- نیکلسن (Nicholson) این کتاب زیر عنوان «ترجمان‌الاشواق» به زبان انگلیسی برگردانده است (لندن ۱۹۱۱).

جسمانی و اخلاقی او را شاعر با اشعاری که حاکی از احساسات برانگیخته او میباشد، ستوده است. در پس يك چنین حجابی از شهوت‌رانی، که مورد تنفر دانته میباشد، عشقی به علوم فلسفه الهی نهفته که در وجود آن دختر مجسم گردیده است. چشمان او نمایشگر و مظهر دانائی، تبسمش اغواگر، پرتو عشقی که از بهشت زهره بر عشاق می‌تابد کتاب‌های فلسفی، و آه‌های حسرت‌باری که بر اثر بیماری عشق بر میکشد، نشانه‌هایی از روح زجر کشیده اوست که به سبب شك و اشتیاق او به یافتن حقیقت‌گریبان‌گیرش شده است.<sup>۱۳</sup>

بالاخره، دانته شرح می‌دهد که چگونه بر آن شد تا ترانه‌های اصلی را بسراید. يك روز پس از مرگ بثاتریس<sup>+</sup> محبوبش، دانته به تنهایی مشغول راه‌رفتن است. ناگهان دختر نجیبی را که سرشار از دانش و زیبایی است دیدار می‌کند، و دل‌باخته‌اش میشود. با آنکه بیم دارد احساسات عاشقانه خویش را اظهار کند، با تصور خاصی که از بت خود آفریده، خویشتمن را تسکین می‌دهد و احساسات و هیجان‌اتش را به شیوه غم‌انگیزی به نظم در می‌آورد.<sup>۱۴</sup>

همانند این رویداد و انگیزه نیز الهام بخش ابن‌عربی است و او را بر آن داشته تا اشعار عاشقانه‌ای را که در ترجمان‌الاشواق گردآمده بسراید و بر آن شرحی به نام الذخائر والاعلاق بنگارد. در مقدمه کتاب مؤلف شرحی می‌آورد که قسمت‌های زیرین خلاصه‌ای از آن است:<sup>\*</sup>

«بهنگام اقامت در مکه بسال ۵۹۸ هجری (۱۲۰۱ میلادی) با گروهی از دانشمندان و صالحان و بزرگان ادب از زن و مرد آشنائی یافتم که در میان آنان کس چون مکین‌الدین ابوشجاع زاهر بن رستم اصفهانی ندیدم...

این استاد دختری ظریف و بلند قامت داشت که زیبایی او چشمان را خیره می‌ساخت و تماشاگر را به شگفت می‌آورد، مجلس آرا، پرهیزگار، دانا، پارسامنش، افسونگر، سخنور و زبان‌آور بود و بردل‌ها جای داشت... و اگر از بیم مردمان کج‌اندیش بدنفس نبود بهتر به ستایش زیبایی‌هایی که پروردگار در جسم و روح او به ودیعه نهاده بود می‌پرداختم.

من الهام اشعارم را از او یافتم، و بدان وسیله تصورات شیرین عاشقان را بیان داشتم. در این اشعار باره‌ای از احساسات تندی را که همچون گنجینه‌ای در دلم پنهان شده بود بازگو کردم و اشتیاقی را که روح من داشت تا میزان عشق او را که در آن روزگار گذشته و حتی تا به امروز در دلم مأوا گرفته است بیان کند، بیاری کلمات به نظم در آوردم. بنابراین همه نام‌هایی که در این اثر یاد

13- Convito, II, 13, 16; III, 8, 12.

+ بثاتریچه پورتیناری (Beatrice Portinari § ، ۹۰-۱۲۶۶ م.) بانوی فلورانس محبوبه دانته و منبع الهام او. نام بثاتریس در ادبیات فرنگی علی‌الاطلاق به عنوان محبوبه زیبا و خردمند و پارساهم بکار می‌رود.

§ Beatrice (= بثاتریسه) آلمانی، Beatrice (= بیتریس) انگلیسی، Béatrice (= بثاتریس) فرانسوی. (مترجم)

14- Convito, II, 2.

\* نویسنده مطالب منقول از ابن‌عربی را آزاد و بصورت اختصار ترجمه کرده، مترجم آنها را با توجه به متن عربی و حدودی که آسپین‌بالاکیوس از ایراد آنها در نظر داشته بفارسی برگردانده است. رجوع شود به ترجمان‌الاشواق، چاپ بیروت ۱۹۶۱، ص ۷-۱۱



شده، اشاره‌ای به اوست و آنچه می‌سرایم همه از او و به خاطر او می‌باشد. اما همچنین، در این اشعار من پیوسته به رابطه میان الهامات روحانی و بصیرت‌هایی از قلمرو الهی اشاره کرده‌ام. برای ما آخرت برزندگانی این جهانی ترجیح دارد. بعلاوه خود آن دختر بخوبی و در نهایت کمال معانی پنهانی را که در ورای اشعار من نهفته بود می‌دانست. پروردگار خواننده این اشعار را از تصویری که نه در خور نفوس گرانمایه و همت‌های والای آسمانی است بدور دارد.

انگیزه من در تصنیف این تفسیر تمثیلی بر روی ترانه‌هایم خواسته دوتن از فرزندان معنویم بود، زیرا آنها شنیده بودند که یکی از فقهای حلب اسرار الهی را که در اشعار من نهفته است بی‌دلیل انکار میکند. بنا بر این بر همه اشعار عاشقانه‌ای که طی ماه‌های رجب، شعبان و رمضان هنگام گزاردن عمره در مکه سروده بودم، تفسیری نگاشتم. در سراسر این اشعار من همواره به معارف ربانی، انوار الهی، اسرار روحانی و علوم فلسفی و عقلی و شرعی اشاره کرده‌ام. برای بیان این اندیشه‌های عالی، من زبان عشق را به کار گرفتم و این بدان سبب بود که می‌دانستم اذهان مردم از طریق توهّمات عاشقانه بیشتر آماده پذیرفتن موضوع ترانه‌های من خواهد شد.

پس از آن ابن عربی قطعه‌ای از اشعارش را که در آن استعارات شاعرانه بیشتری به کار برده و با زبان شعر به تفسیر معانی تمثیلی ترانه‌هایش پرداخته است می‌آورد و در پایان آن می‌افزاید:

«همه این صنایع بدیعی باید به عنوان مظهر اسرار مافوق انسانی تلقی گردد و صفات قدسی نیز موهبتی است که توسط خداوند به من ارزانی گردیده است. ای خواننده، خاطر را از ظاهر کلمات بگردان و معانی نهفته آن را جستجو کن». ابن عربی با این هشدار بجا، که خواننده را آگاه می‌کند، تفسیر خود را با داستانی موهوم و ساختگی از رؤیای يك دختر زیبا آغاز می‌نماید. او می‌گوید: «شامگاهی گرداگرد منزله مقدس کعبه طواف می‌کردم. ناگاه در فکر خود آسایشی یافتم و آرامشی شگفت‌انگیز بر روح من غلبه کرد. برای آنکه خلوتی یافته باشم به بیرون شهر رفتم و در امتداد شن‌زار به قدم‌زدن پرداختم. همچنانکه راه می‌رفتم، ابیاتی چند بر خاطر من گذشت که آنها را با صدای بلند می‌خواندم... بی‌خودگشته بودم که دستی نرمتر از خز شانه‌هایم را لمس کرد. سر برگرداندم و ناگهان دختری رومی در برابرم ایستاده بود. تا آن زمان سیمانی بدان زیبایی ندیده و صدائی از آن لطیف‌تر نشنیده بودم. در عین حال هرگز زنی را مانند او نکته‌سنج و خوش‌سخن که چنان اندیشه‌های بلندی را با زبانی ظریف بازگو کند نیافته بودم. در واقع او از نظر لطافت و ظرافت اندیشه، فرهنگ و ادب و زیبایی و دانش، سرآمد همه زنان عصر خود بود...»

پس از روایت این داستان ساختگی که حادثه مهمی در زندگانی شاعر بوده و آن را الهامی برای تصنیف کردن ترانه‌های خود می‌داند، به عنوان مقدمه به تفسیر و تعبیر هر يك از ابیات می‌پردازد. محبوبی را که او وصف می‌کند مظهر معرفت

الهی است، ۱۵ سینه‌های نرس او، شهید دانائی او، و تبسم لبانش همه تابناک و نشانه‌هایی از معرفت الهی است. ۱۶ دیدگانش رمز روشنائی و سرالهام و مکاشفه‌اند. ۱۷ آه‌های حسرت‌بار و غمناک عشاق، نشانه‌ای از اشتیاق روحانی است. ۱۸ در میان گروه مطالب دیگر، نویسنده در مورد آغاز و انجام روح بشر، طبیعت و پدیدۀ عشق، و جوهر زیبایی معنوی به بحث می‌پردازد. در مسائل ایمانی، او در بارۀ رابطه بین عقل و ایمان، تصور ذهنی از خدا مبنی بر تجلیات مخفی سه‌گانه، ارزش معنوی و برتر مذهب جامع در مقایسه با مذاهب دیگر و بالاخره اسلام به‌عنوان مذهب محبت بحث می‌کند.

## ۶

تقارن و تشابهی که در این‌جا میان *Convito* اثر دانته و ذخائر ابن عربی نشان داده شد، ممکن است سود بیشتری نیز در برداشته و پاسخگوی معمای پیدایش قالب تازه‌ای از شعر باشد که اساس آن نوعی شعر غنائی است و در ادبیات ایتالیا به نام *dolce stil nuovo* (شیوۀ جدید شیرین) شناخته می‌شود. در این مکتب جدید شعر که *Guido Guinicelli* و *Guido Cavalcanti* ودانته هر سه در یک زمان آنرا بوجود آوردند، موضوع اصلی همه اشعار، عشق است. احساسات هیجان‌انگیز شاعر به‌هنگام تماشا یا یادآوری معشوقه به دو صورت بیان شده - یا ستایشی صوفیانه و رموز است که برای روح مشتاق سعادت شیرین و جاودانه دربر دارد و در حال بیخودی‌آرزوی وصل روحانی معشوقه را در عاشق بوجود می‌آورد و او را به سوی بهشت رهنمون می‌شود. یا بیان غم‌زدگی دلی است که از اندوه پاره‌پاره شده، تب سختی که نیروی زندگانی و خون عاشق را تحلیل می‌برد، و نوعی آشفتگی فکری که در تمام وجود او رخنه کرده و او را به فرار سیدن مرگی که رهاننده او از چنگال رنج است مشتاق می‌سازد. کار *Cavalcanti* در بررسی مراحل هیجان‌انگیز عشق در حد کمال است. بویژه هنگامی که به عشق به‌عنوان یک حالت غم‌زدگی مینگرد. ترانه‌های او در این زمینه سرشار از غم است و این خصوصیت در کارهای *Guinicelli* و دانته که عشق را بصورت حالت افسردگی لطیف یا اندیشه مجذوب‌کننده یا آرزوئی رموز و نیمه مذهبی توصیف می‌کنند، کمتر دیده می‌شود.

دیگر نشان ویژه شعر *Stil nuovo* تجزیه و تحلیل و تعبیر فلسفی احساسات است. استعداد روانی-بدنی و حالات روانی که دل را به‌زیر فرمان خود دارند برجسته و مشخص گردیده و حتی به آنها شخصیت داده شده است. این شیوۀ مدرسی (*scholastic*) که سبب کاهش زیبایی و جذبۀ شعر می‌شود، در قسمت "*Donna mi prega*" اثر *Cavalcanti* به نهایت

۱۵- ذخائرالاعلاق شرح ترجمان‌الاشواق، بیروت ۱۳۱۲، ص ۷۸، ۸۴، ۸۵.

۱۶- ذخائر، ۲۱.

۱۷- همان کتاب ۳۳.

۱۸- همان کتاب ۴۴، ۴۵، ۴۹.



درجه به کار برده شده است. تنها تصاحب زن مورد علاقه غایت آمال این دسته از شعرا نیست. به عکس، تصور این گروه از زنان محبوب خود تاحدی تصویری آسمانی بوده و معشوقه موجودی است که شایسته عشق افلاطونی میباشد. در حقیقت از نظر آنان عشق واقعی در زناشوئی نمی باشد، بلکه حالتی است از تقوی و خویشترداری ابدی و سیمای محبوب در نظر این شعرا به صورت فرشته ای آسمانی یا مظهر فلسفه و معرفت الهی جلوه گر میشود. در هر دو تصور آن زن وسیله ای است که خداوند توسط او احساسی باشکوه و اندیشه ای ظریف به عاشق الهام بخشیده و بنابراین عشق زمینی و آسمانی هر دو در او با هم آمیخته و به صورت واحدی درآمده است.

Vossler اشاره کرده است که در هیچیک از ادبیات مسیحی یا کلاسیک، عشقی که در عین حال هم مادی و هم روحانی باشد وجود ندارد. چنانکه نویسنده نقل می کند هر چند این شیوه غریب و جدید بر اساس حکمت و اصول افلاطونی بنا شده، اما مستقیماً از افلاطون گرفته نشده است. ۱۹ در اصول کلیسا و در کارهای هنری Ovid ۲۰ یا ارسطو هیچ نکته ای که بیان کننده این چنین تصور ایده آلی یا رومانیک و نیز عشق روحانی نسبت به زن باشد وجود ندارد. بنا بر این چنانکه Vossler می گوید، عشق روحانی در نظر فلاسفه و عالمین علم الهی قرون وسطی، باید به شکل عجیب و غریب و بی تناسبی تصور شده باشد. کوشش های Vossler برای یافتن توضیح، بیشتر به عنوان نمونه هایی از استادی و تبحر قابل توجه است تا به عنوان عقاید متقاعد کننده. Vossler شعرای ایتالیائی مکتب *dolce stil nuovo* به سبک Provençal ۲۱ و پیروان او گرائیده و بیشتر به روحیه سلحشوری و روانشناسی نژاد ژرمن تمایل دارد.

### روشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

اما اساس بحث Vossler، که بر پایه تغییر شکل های پیچیده ای از روانشناسی اجتماعی قرار دارد، به خاطر یک حقیقت برجسته و قابل توجه به هیچ تبدیل شده و آن حقیقت این است که: در گذشته ای بسیار دور، اسلام در خاور و در اندلوس (اسپانیا) به کارهای ادبی چه نثر و چه نظم صورت تازه ای داده و درباره عشق به عنوان همان روح عاشقانه (romantic) به بحث پرداخته است. تعصب عادی-عادی از نظر افاضه نامحدود و نداشتن هرگونه مبنای

19 Vossler, Karl, *Die Göttliche Komödie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung*. Heidelberg, 1907-9. Quoted from the Italian translation by Stefano Jacini, *La Divina Commedia studiata nella sua sua genesi e interpretata*. Bari, Laterza, 1909-14, pp. 199-236.

Rossi, Vittorio, *Il dolce stil novo*. In "Lectura Dantis." Florence, Sansoni, 1906, pp. 35-97.

Rossi, Vittorio, *Il dolce stil novo*. In "Lectura Dantis." Florence, Sansoni, 1906, medio evo. 5th ed. Milan, Vallardi, 1911, pp. 85-89, 112-115.

۲۰- شاعر باستانی روم که سال ۴۳ پیش از میلاد زاده شده است. (مترجم)

۲۱- شاعر غزلسرای کلاسیک فرانسه در سده ۱۱ میلادی. (مترجم)

منطقی- نشان می‌دهد که کلیه تصورات ایده‌آلی و غیر واقعی که در مورد عشق به اعراب و مسلمین به‌طور عموم نسبت داده شده کاملاً برخلاف حقیقت است. قبیله یمنی بنوعذره ۲۲ یا «فرزندان عفت و تقوی» ۲۳ به‌جهت تعصب و حرمتی که برای نام قبیله خود قائل بودند، شهرت زیادی داشتند. یکی از آنان میگفت «من از نژادی هستم که هرگاه عاشق شوند، خواهند مرد.» جمیل یکی از نام‌آورترین شعرای آنان در حالیکه دیوانه عشق زنی به نام بشینه بود جان داد، زنی که هرگز جرات نکرده بود حتی دست‌های خویش را بایگر او آشنا سازد. دو شاعر عاشق‌پیشه دیگر عروه و عفراء، که هر دو از شعله عشق پاکی که در سراسر زندگیشان افروخته بود و هرگز آلوده نشد، به اتفاق سوختند و از پای درآمدند، نیز از همین قبیله بودند. اشعار زیبای این شاعران ترکیبی است از عواطفی که مرگ را برآلودن اتحاد ساده و پرهیزگارانۀ ارواح ترجیح میدهد. ۲۴ ممکن است نمونه‌ای از ریاضت و خویشتن‌داری ابدی که توسط راهبان مسیحی عرب وضع شد تأثیر زیادی بر عقاید و افکار بنوعذره گذارده باشد. تصوف صوفیان مستقیماً از زاهدان گوشه‌نشین مسیحی به ارث رسیده، همچنین الهامات این گروه از زندگانی و آثار شعرای رومانیک عربستان گرفته شده است. ۲۵ قطع نظر از اینکه نه قرآن و نه زندگانی خود محمد، کوچکترین دلیل و زمینه‌ای را برای يك چنین تعبیر ایده‌آلی از محبت فراهم نساخته است، شعرای عرب بی‌تأمل به این گفته پیامبر استناد میکنند که «کسی که عشق می‌ورزد و تا واپسین دم خویشتن‌داری کرده عقیف می‌ماند مانند يك شهبید شمرده میشود» ۲۶ ابن عربی هم این شعر را اختیار کرده است. ۲۷ همچنین بسیاری از صوفیانی که با وجود زناشویی هنوز به‌عنوان نمونه‌هایی از عفت و خویشتن‌داری ابدی باقی مانده بودند نیز این آئین را در نظر داشته‌اند. برای صوفیانی که پیرو این نظریه هستند، زن دیگر يك همسر برآورنده نیازهای غریزی نیست، بلکه بیشتر شریک زندگانی و همچون خواهری در ریاضت‌کشی آنان پشمار می‌آید. و عشق صوفی به همسر خود قسمتی از عشق او به خداست. ۲۸

این روش جدید تفکر در ادبیات خاور و باختر آشکارا منعکس گردیده است. ابن داود اصفهانی (۲۵۵-۲۹۷ هـ/ ۸۶۸-۸۹۸ م.) در اثر خود موسوم به کتاب

- ۲۲- بنوعذره، ساکن شمال حجاز در وادی القری و تبوک، بطنی از قضاة از اعراب قحطانی-اصل اعراب یمن-است، منسوب به عذرة بن سعد هذیم. بنگرید به: قلقشندي، نهاية الارب في معرفة انساب العرب، قاهره ۱۹۵۹، ص ۳۵۹. قلقشندي، صبح الاعشى، قاهره ۱۹۱۳، ج ۱ ص ۱۷ - ۳۱۶. ابوبکر حازمی همدانی، عجاله المبتدی و فضالة المنتهی، قاهره ۱۹۶۵، ص ۹۲. ابن عبدالبر النعمری القرطبی، الانباء علی قبائل الرواه، قاهره ۱۳۵۰ هـ، ص ۸۱، ۹۶. (مترجم) ۲۳- درباره اشتقاق نام عذره بنگرید به: ابن درید، کتاب الاشتقاق، به اهتمام عبدالسلام هارون، قاهره ۱۹۵۸، ص ۲۲۲. (مترجم) ۲۴- ابن قتیبه، کتاب الشعر والشعراء، به اهتمام دخویه، لیدن ۱۹۰۴، ص ۴-۲۶۰، ۳۹۴-۹. 25- Asin, Abenmasarra, 13-16.
- ۲۶- «من عشق فعات فعات مات شهیداً»؛ این حدیث در کتب معتبر اهل حدیث روایت شده است ولی در منابع عرفانی بدان استناد جسته‌اند. فی‌المثل رجوع شود به کتاب: احوال و آثار عین‌القضاة همدانی، از دکتر فرمنش، تهران ۱۳۳۸ ش.، فهرست احادیث آثار عین‌القضاة، ص ۳۷۷. (مترجم)
- ۲۷- ابن عربی، کتاب محاضرة الابرار و مسامرة الاخيار، قاهره. ۱۳۰۵، ج ۲ ص ۲۰۵.



الزهره که در قرن نهم میلادی تألیف شده ضمن تجزیه و تحلیل عشق رومانتیک از آن پشتیبانی و دفاع کرده است. ابن حزم قرطبی اندلوسی هم که در سده یازدهم میلادی (۲۸۴-۴۵۶ هـ) میزیست، در کتاب خود موسوم به طوق الحمامة و همچنین در همه قسمت‌های اثر کوچکتر خود که الاخلاق والسير نام دارد، به بحث درباره هیجان عشق پرداخته و از عشق به عنوان خالص‌ترین انواع احساسات و تصورات یاد کرده است. او جوهر عشق را نه از قلمرو جسم، بلکه عامل پیوند روح میدانند. بعلاوه در کتاب طوق الحمامة حکایت‌های فراوان و معتبری دیده می‌شود که همه طبقات مسلمانان اندلوس در آن سهمی دارند. همه‌جا منظور او از عشق، عشق افلاطونی است که با کرنشی آرام به محبوب اظهار گردیده و ستایش او از دلدار، تقریباً ستایشی صوفیانه است. در غالب آثار او دلدادۀ غمزده برای محبوب خود نامه‌هایی مینویسد که با اشک شسته شده، یا حتی عاشق نامه‌هایی را با خون خود برای معشوقه می‌نگارد. بسیاری نیز در بحبوحه ناامیدی با پایان غم‌انگیز جنون روبرو شده و حتی جان می‌سپارند. اما این صورت رومانتیک عشق، که توسط شعرای بنوعذره سروده شده و در کتاب‌های ابن داود تشریح و طبقه‌بندی گردیده است، بیش از تقوی و خویشتن‌داری ریاضت‌کشانه بوده و در واقع یک تهذیب و آراستگی افراطی می‌باشد که از افراط به فرسودگی گرائیده است. بنابراین این نوع احساس در سه دوره دیده میشود و سه مرکزی که این احساس افراطی در آن به نقطه اوج خود رسیده است عبارتند از: یمن، جایی که شعرای پیش از اسلام آن از موضوع عشق جسمانی و شهوانی به کلی خسته و درمانده شده بودند، همچنین مراکز عمده تمدن بغداد و اندلوس، یعنی مراکزی که فساد و تباهی بدانجا راه یافته بود نیز دو مرکز دیگر از اوج این احساس است<sup>۲۸</sup>.

## ۸

بنابراین ماهنوز از تصور عشق افلاطونی نسبت به زن، عشقی که آنان را همچون فرشته تصور کرده و مظهر فلسفه دانسته است بدور مانده‌ایم. به نظر می‌رسد که بنیاد این تصور غریب از گوشه‌شهای پی‌گیری که در

۲۸- در بادیة حجاز و نواحی اطراف آن در دوره اموی (۴۱ - ۱۳۲ هـ) در ادب عربی نوع تازه‌ای از شعر پدیدار گشت که آنرا «غزل عذری» خوانده‌اند. بیشترین این اشعار از شاعران قبیله بنوعذره است که در آنها از مهر پاك بدون هرگونه آرایش مادی سخن می‌دارند و داستانهای عشقی آنان در قرن اول هجری زیانزد بوده است. بسیاری از این روایات در کتاب الزهره ابن داود و طوق الحمامة ابن حزم و مصارع العتاق سراج و دیوان الصبابة ابن ابی حمله و قرین الاسواق داود انطاکی آمده است.

درباره غزل عذری از میان منابع متعدد بخصوص رجوع شود به:

طه حسین، حدیث الاربعاء، قاهره ۱۹۶۲، ج ۱ ص ۱۸۴-۳۰۵.

حسان ابورحاب، الغزل عند العرب، قاهره ۱۹۴۷.

هیئة الدراسات العربیة فی الجامعة الامیرکیة، الادب العربی فی آثار الدارسین، بیروت ۱۹۶۱.

Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1937, SI, part III.

A. Kh. Kinany, *The Development of Ghazal in Arabic Literatur*, Damascus, 1951 p. 255.

Stendhal, *De l'Amour*, Paris, 1938, p. 211. (مترجم)

بهشت قرآنی برای مجسم‌ساختن مذمت نفس‌پرستی به‌کار رفته، سرچشمه گرفته باشد.

هرچند حوری‌هایی که در قرآن از آنان یاد شده آسمانی هستند، لکن تنها به‌عنوان وسائل لذت جسمانی منظور شده‌اند. این عقیده بعدها با اشتیاق معنوی صوفیان مسلمانی که به‌غایت تحت تأثیر موعظات و کردار ریاضت‌مندان راهبان مسیحی قرار گرفته بودند، مغایرت داشت. اما چشم‌پوشی از آیاتی که در قرآن دربارهٔ لذات جسمانی آمده امکان‌پذیر نبود. بنابراین صوفیان، در داستانهای خود که مربوط به جهان پس از مرگ است، عروس آسمانی را که خداوند برای متبارکین مقرر فرموده و موجودی روحانی و عشقش سراسر تقوی و پاکدامنی است جانشین حوریان ساخته‌اند. در تمام آن افسانه‌ها، این همسر آسمانی به‌عنوان فرشته نگهبانی شرح داده شده که در خدمت عاشق خود می‌کوشد تا او را به‌کمال روحانی و والاترین عشق‌ها که سرشار شدن از عشق خداوندی در تمام دقایق زندگانی این جهانی است، ملهم سازد.

بعدها هنگامیکه ریاضت‌کشی از راهبان مسیحی به‌میراث رسید، صوفیان فلسفه وحدت وجود، و تصویری را که پیروان مکتب‌نو افلاطونی از مابعدالطبیعه داشتند پذیرفتند و تصور کمال مطلوب از عشق جسمانی به‌اوج لطافت و درعین حال پیچیدگی خود رسید. این نکته توسط اشعار عاشقانه ابن‌عربی که در آن معشوقه به‌عنوان مظهر خالصی از معرفت الهی جلوه‌گری میکند نشان داده شده و شور و هیجان عشق‌کنایه‌ای از اشتیاق روح صوفی برای پیوستن با ذات خداوند است. او احساس روانی عشق را با شکفت‌انگیزی لطیف و رسائی تجزیه و تحلیل می‌کند و به‌ویژه در کتاب فتوحات برتری خویشتن را بر تمام شعرای ایتالیائی پیرو مکتب *dolce stil nuovo* می‌نمایاند.<sup>۲۹</sup> او تنها به‌مشخص‌ساختن عشق از میان درجات مختلف احساس که عشق را از همدردی، محبت، شهوت و هوس جدایی‌سازد قانع نیست، او حالات نیمه‌هشیار دل‌واندیشه را خوب و آرسو می‌کند، و آنها را با مقایسه صوفیانه تعبیر و تفسیر مینماید. آه‌ها و حسرت‌ها، اشکها و اندوه روانی عاشق، ضعف و جنون او تحیر و بی‌خبری او و غم پنهانی او که آمیخته با خشکی رشک‌آمیز است، اندیشمندی و افسردگی او از وجد و بیخودی و همه مراحل روانی عشق در صفحات فتوحات که درعین حال یک شرح انتقادی مابعدالطبیعه از احساس و هیجان می‌باشد، دقیقاً تجزیه و تحلیل شده است. چنانکه پس از پذیرفتن جنبه‌های سه‌گانه عشق، یعنی اتحاد جسمانی دو جنس (مذکر و مؤنث)، اتحاد دو روح، و اتحاد معنوی با خدا؛ او با بی‌پروائی فوق‌العاده‌ای ادعا می‌کند این همان خداست که در نظر هر عاشق به‌صورت معشوق ظاهر میشود.<sup>۳۰</sup> برای آنکه شاید عشق خدا را بیاموزیم خدا صورت زینب زیبا، سعادت، هندولیل و همه زیبارویانی را که شعرا به‌خاطر جذابیتشان نغمه سر میدهند به‌خود پذیرفته است. این شعرا در اشعار عاشقانه

۲۹- فتوحات، ج ۲ ص ۴۸۱ - ۴۲۶.

۳۰- فتوحات، ج ۲ ص ۳۴۱.



خود، تنها زیباییهای جهان را ستایش نکرده‌اند زیرا که آن‌ها همه صورت زیبای  
ظاهری و نفسانی، در واقع جلوه‌گاه خدا بوده است.  
۹

در این موقعیت خاص نگاهی کوتاه به عقب می‌افکنیم، نشانه‌های فراوان از  
تمایل و گرایش به فرهنگ اسلامی که در آثار دانته یافت شده است، گواه آنست  
که نظر او بیش از آنکه زیر نفوذ و تأثیر عناصر اسلامی باشد، به تشبیه و جذب و  
تحلیل آنها تمایل دارد. در فصل گذشته نشان داده شد که چگونه انتشار  
این‌گونه عناصر از مسلمین اسپانیا به ایتالیا و شعرای فلورانس منتقل گردید.  
در دو بخش نخست این کتاب نیز پس از بررسیهای دقیق، تأثیر بسیاری  
که سیمای اسلام در کمدی الهی گذارده است شرح داده شده و مدلل گردیده  
است. در سومین بخش دیده شد که چگونه اکثر افسانه‌های مسیحی قبل از  
دانته هم از ادبیات اسلامی اقتباس شده است. بنابراین به نظر میرسد که پای  
استدلال استوار است و هیچگونه ایراد و اعتراضی نمیتواند علیه این پیروی  
و اقتباس که برآستی وجود دارد، قد برافرازد. چنانکه یک بار هم موارد مسلمی  
از شباهت و همانندی میان سرچشمه و اقتباس، تقدم و تاخر و ارتباط میان  
هر دو را محرز کردیم.

همچنین ممکن نیست بتوان ادبیات اسلامی را که به شعر دانته افتخار و  
جلال خاصی بخشیده منکر شد. زیرا که این ادبیات به تنهایی میتواند گره‌گشای  
معماهای بسیاری باشد که از آغاز پیدایش و تکوین شعر وجود داشته است.  
در هر مرحله‌ای از این سفر طولانی ما به جستجو و تحقیق عناصر اسلامی  
در کمدی الهی پرداخته‌ایم. اما در این میان طرح کدام یک از نویسندگان مسلمان  
به عنوان بهترین نمونه و همانندترین و مؤثرترین آن در شعر دانته برجسته و  
مشخص میباشد، کلید معنایی است که هنوز پیچیده و نامعلوم است. با این حال  
ما به طرح متصوفین اسپانیا و ابن عربی شاعر اندلوسی اشاره و استناد کرده‌ایم.  
تالیفات او عموماً، و بویژه کتاب فتوحات وی در واقع سرچشمه‌ای بوده که شاعر  
فلورانس مایه اصلی شعر خویش را از آن گرفته است. در آن اشعار دانته،  
طرح‌های هندسی معماری دوزخ و بهشت را نیز یافته است. سیمای کلی مناظری  
که در آن درام باشکوهی نهفته است، تصویر واضح و روشنی از زندگانی  
شکوهمند برگزیدگان، منظر سعادت‌آمیز نورالهی و جذبه او که مشاهده میشود،  
همه و همه نیز از آن سرچشمه اقتباس گردیده است. بعلاوه به دشواری میتوان  
دو متفکر را یافت که مشرب شاعرانه و مذهبی هر دو مانند دانته و ابن عربی  
یکسان باشد. زیرا نه تنها این همانندی که در افکار فیلسوفانه آن دو یافت میشود  
از مکتب اشراقی ابن مسره گرفته شده، بلکه همچنین در پرداختن صورخیال  
که بدان وسیله مفاهیم ادبی خود را بیان داشته و عقاید خویش را با کنایه بازگو  
کرده‌اند نیز مؤثر افتاده است، و در هیچ‌جا همچون Convito دانته و  
ذخائر ابن عربی این همانندی و همبستگی واضح و روشن دیده نمیشود. هر دو

نویسنده به يك شیوه اندیشیده و یکسان تصنیف کرده‌اند. هر دو اثر نیز به سبب يك منظور خاص نوشته شده و دو مؤلف در اشعار خود همان روش تفسیر تمثیلی را که مایه عشقی دارد دنبال کرده‌اند. در واقع سهمی را که ابن عربی مسلمان و اهل اسپانیا در اشعار شگوه‌مند و فنا‌ناپذیر دانته الیگیری دارا می‌باشد، نمیتوان نادیده گرفت.

با این حال تقلید و اقتباس ذره‌ای از مقام والای دانته، چهره بزرگ اهل فلورانس را نزد هموطنان او و ابناء بشر نخواهد کاست. تحسین کورکورانه، مقتضی‌ترین شیوه بزرگداشت از يك نابغه نخواهد بود بعلاوه ستوده شدن او و یادگارهایش تنها توسط هم‌میهنان وی، موجب رضایت او که آرمان‌های والای انسانی و مذهبی را در ورای مهر به‌ایتالیا و نژاد لاتین قرار داده بود و با کمال افتخار عنوان يك «اهل جهان» را بر خود نهاده و در عالی‌ترین قالب شعر الهی خود روح عالمگیر و ابدی اصول اخلاقی و عرفانی را که بیان طبیعی ژرف‌ترین احساسات مسیحی است دمیده بود، نخواهد گردید.

در خاتمه پی خواهیم برد که این سرچشمه جاوید شعر و روحانیت مذهب الهی مسیح است که برای پیدایش و تکوین شعر دانته و پیشروان او اعم از مسیحی و مسلمان، کلیدی واقعی بشمار میرود. در واقع دانته توانسته است بدون دورافتادگی از اساس تعالیم مسیحی در مورد زندگانی پس از مرگ، مفاهیم شعری خود را نیز در مورد عناصر هنری از افسانه‌های اسلامی اقتباس کند. در این صورت وی اعتقادات مسیحی را که حقا از آن خود او بوده و بعلاوه میراثی را که در دانش مذهبی شرق وجود داشته است بسایکدیگر آمیخته و در نتیجه درخت فرهنگ باختر زمین با نبوغ تخیلی اسلام بارورتر گردیده است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی