

## بررسی تطبیقی مفهوم خوف و رجا در دوزخ کم‌دی الهی دانت و عرفان اسلامی

دکتر محمد ابراهیم مال‌میر\* - سودابه فرهادی\*\* - ایوب امیدی\*\*\*

دانشیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی، کرمانشاه - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه لرستان - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه شهید بهشتی

### چکیده

با مقایسه میان سروده‌های کم‌دی الهی و مبانی قرآنی، عرفانی، برهانی و ادبی، و با پرده برداشتن از زبان تأویلی و رازآلود آن، می‌توان به اشتراکات بسیاری میان مبانی معرفت‌شناسانه اثر گرانقدر دانت و عرفان اسلامی پی برد. در مقاله پیش رو، با رویکرد تحلیلی - تطبیقی به بررسی حال و مقام خوف و رجا در مقدمه بخش دوزخ این کتاب و مقایسه آن با مبانی عرفان اسلامی پرداخته شده است. نتایج به دست آمده بیان‌گر این نکته‌اند که در سروده‌های این بخش، علی‌رغم مشابهت‌هایی در لزوم هادی و پیر در سفر تصعیدی ارتقایی و پی‌سپاری در طرق حصول معرفت عقلانی در آغاز سلوک، ادامه دادن راه با پیر عشق، پس از قصور و واماندگی و عدم توان عقل در ادامه راه، خوف و ترس رهبانی ترسایی بسیار تبلور دارد و کمتر نشانی از عشق و محبت دیده می‌شود و خوف عقوبت، بسیار برجسته‌تر از خوف مکر است و این مسائل به دلیل تأثیرپذیری دانت از تعالیم کلیسا و نگاه خائفانه و شریعت‌مدارانه او در ارتباط با پروردگار است.

**کلیدواژه‌ها:** خوف، رجا، دانت، کم‌دی الهی، عرفان اسلامی.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۰۴/۲۸

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۷/۱۲/۲۲

\*Email: dr.maalmir@gmail.com

\*\*Email: sudabe.farhadi.62@gmail.com (نویسنده مسئول)

\*\*\*Email: ayoobomidi@yahoo.com

## مقدمه

تلاش برای شناخت خود و دنیای پیرامون و توجه به مسائل ماوراءالطبیعه و راز و رمزهای دنیای متافیزیک، یکی از نشانه‌های بالندگی جسم و روح آدمی است. پس سخن از آن، چه در حیطه باورها و اعتقادات ایمانی و چه با سوارشدن بر بال‌های خیال، نشانه همین بالندگی است. *کمدی الهی*، بزرگ‌ترین اثر دانته آلیگیری<sup>۱</sup> شاعر ایتالیایی قرون وسطی، شرح یکی از همین سفرهایی است که به کمک خیال و با زبان رمز و اشاره و با تکیه بر معتقدات دینی - مذهبی، در قالبی ترکیب‌یافته از تأویل و باورهای اعتقادی، نگاشته شده است. سفر به دوزخ، برزخ و بهشت، روی‌هم‌رفته، مجموعه سه جلدی *کمدی الهی* را تشکیل می‌دهد که از این میان، سرود اول و دوم بخش اول سفر، دوزخ، برای موضوع مقاله حاضر انتخاب شده است. مسئله اساسی مقاله پیش رو، بررسی تطبیقی خوف و رجا در مقدمه بخش دوزخ این اثر سترگ و مقایسه آن با مبانی عرفانی و اسلامی است.

## روش و پیشینه پژوهش

روش تحقیق در این مقاله، توصیفی - تحلیلی است و بر مبنای روش اسنادی یعنی با جست‌وجو در منابع گوناگون پژوهشی بر پایه تحلیل محتوا انجام گرفته است. موضوع مقاله حاضر تا به حال مورد تحقیق قرار نگرفته است. پژوهش‌هایی که با موضوع خوف و رجا انجام شده است عموماً به بررسی این موضوع در اندیشه فرد یا افرادی از منظر روایی و علمی پرداخته‌اند و در آنها بخش عرفان اسلامی به صورت مختصر مورد توجه قرار گرفته است. در حالی

---

1. Dante Alighieri (1265-1321)

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی تطبیقی مفهوم خوف و رجا در دوزخ کمدی الهی دانته ... / ۱۹۳  
که وجه تمایز مقاله حاضر با پژوهش‌های دیگر در تطبیق اندیشه دانته و عرفان  
اسلامی بر پایه متون نظم و نثر عرفانی و صوفیانه است.

### فرضیه پژوهش

در بخش دوزخ کمدی الهی، برخلاف عرفان اسلامی، خوف بیش از رجا و طریق  
زهد بیش از طریق عشق نمایان است.

### کمدی الهی

برای آشنایان با تاریخ و ادبیات جهان، دانته و کمدی الهی، نامی آشناست. این  
اثر ابتدا جایگاه خود را در سرزمینی که از آن برخاسته بود؛ یعنی در ایتالیا، محکم  
کرد و به اندک زمانی به تمام زبان‌های مهم جهان ترجمه شد. دانته برای منظومه  
خود، سه معنی لفظی، استعاری و عرفانی قائل بوده است. به نظر زرین کوب،  
دانته بعد عرفانی را در نتیجه ارتباط با عرفان اسلامی، برای کمدی الهی خویش  
مسجل دانسته است. «وی برای منظومه عظیم کمدی الهی خویش، سه گونه معنی  
قائل بود: لفظی، استعاری و عرفانی. این اشاره به معنی عرفانی کلام از آن جهت  
بود که گرایش عرفانی از قرن‌ها پیش در تفکر وسطی راه یافته بود و مخصوصاً  
در دنبال نفوذ تدریجی حکمت اسلامی و تأسیس یافتن فرقه‌های مساکین در  
اروپا.» (۱۳۶۱، ج ۱: ۳۴۶)

کمدی الهی اثری است رمزی و نمادین، شاهکاری از تمثیل و استعاره که  
همین وجه معنوی و تمثیلی، عالی‌ترین جنبه و امتیاز آن است. دانته از حقیقتی  
سخن می‌گوید که آبخور آن، باورها و عقاید انسان‌هاست؛ یعنی از حیات پس  
از مرگ. باید اذعان کرد که کلیت کمدی الهی، اثری مذهبی است با عقاید خاص

مسیحی و کاتولیکی، اما در عمق این کلیت ظاهری، دنیایی از تمثیل و تأویل جریان دارد و این ذهن توانمند و روح متعالی دانته است که توانسته باورهای دینی را با بیانی تمثیلی و نمادین به جهانیان عرضه کند.

نقد و نظر در باب تأثیرپذیری دانته از آثار قبل از خود، بسیار فراوان است. یکی از جامع‌ترین منابع موجود که به فهرست مبسوطی از این آثار اشاره دارد، توضیحاتی است که در مقدمه و حواشی کتاب مذکور، توسط اولین مترجم ایرانی آن، شجاع‌الدین شفا (۱۳۸۶)، ارائه شده است. بر اساس این توضیحات، می‌توان منابع مورد استفاده دانته را به دو دسته منابع غربی [انجیل (۱۹۸۷)، ادیسه هومر (۱۳۸۱) و *انه‌اید* ویرژیل (۱۳۶۹)] و منابع شرقی [اردویراف‌نامه (۱۳۸۲)، *معراج‌نامه پیامبر، الغفران ابوالعلاء معری (۱۹۲۳)*، و اثر ادبی گران‌سنگ سنایی غزنوی، *سیر العباد الی المعاد (۱۳۷۸)*] تقسیم کرد. دیگر عامل گویای تأثیرپذیری دانته از منابع اسلامی، تاریخ زندگی خود اوست؛ یعنی اواخر قرون وسطی و آغاز دوره رنسانس و زمانی که استیلای مسلمانان تا اسپانیا هم کشیده شده و بسیاری از آثار فکر و ادب و علوم یونانی و اسلامی به زبان لاتین ترجمه شده بود.

*کمدی الهی* دانته شرح سفر به دوزخ، برزخ و بهشت است. در اولین بخش سفر، دوزخ، مسافر سرگردان هر قدر پیش می‌رود احساس خستگی و فرسودگی بیشتری می‌کند و راه قدم به قدم دشوارتر می‌شود. بعد از پشت سر گذاشتن دیار رنج و ظلمت پا به برزخ امید می‌نهد و هر قدر به طبقات بالاتر برزخ نزدیک‌تر می‌شود، احساس سبکپایی و چالاکی بیشتری می‌کند. در نهایت هنگام رسیدن به بهشت زمینی، اثری از رنج راه در خود نمی‌بیند و وقتی که به راهنمایی بتاتریس،<sup>۱</sup> یعنی با بال و پر عشق، از بهشت زمینی رهسپار عالم افلاک می‌شود، با نوشیدن دو مشت آب به دست فرشته نگهبان از دو جویبار فراموشی و خاطره، به

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی تطبیقی مفهوم خوف و رجا در دوزخ کمدی الهی دانته ... / ۱۹۵  
همراهی بئاتریس، یعنی به نیروی ایمان و خلوص، رهسپار افلاک، بهشت آسمانی، می‌شود. این سفر تمثیلی از سفر آدمی به درون روح و نفس خویش است. مرحله اول مرحله درک گناه و آشنایی با مخافت آن، مرحله دوم مرحله پشیمانی و مرحله سوم مرحله قداست و طهارت کامل است.

## آغاز بیداری، آغاز سفر

سفر دانته با حضور در جنگلی تاریک آغاز می‌شود. این جنگل تاریک، نماد آگاهی به گمراهی خویش است. او که نگران و اندیشناک، راه راست را گم کرده است؛ به دنبال راه نجات می‌گردد که ناگهان در بالای تپه‌ای، روبه‌روی خود، نور خورشید را می‌بیند و همین بارقه‌ای از نور امید را در دل او روشن می‌کند، اما این امیدواری، چندان طول نمی‌کشد؛ چون سه حیوان درنده، راه را بر او سد می‌کنند. در این هنگام، کمک غیبی به صورت ویرژیل<sup>۱</sup> خود را به دانته نشان می‌دهد و او را متقاعد می‌کند که هر سیر و سلوکی به راهبر و راهنمایی نیاز دارد و بر طبق قانون «الرَّفِيقُ ثُمَّ الطَّرِيقُ» (شیخ مفید ۱۴۱۴: ۳۳۷؛ مجلسی ۱۴۰۳، ج ۷۳: ۲۶۷) باید مرادی باشد که مرید را در پستی و بلندی‌های راه یاری کند، «لاجرم صلاح ترا چنین می‌بینم و در این تشخیص می‌دهم که به دنبال من آیی و من راهنمای تو خواهم بود و ترا از آن مکان سرمدی خواهم گذرانند.» (دانته ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۱)  
پیر را بگزین که بی پیر این سفر هست بس پر آفت و خوف و خطر  
(مولوی ۱۳۸۶ / ۱ / ۲۹۴۳)

آنچه بیش از همه، از متن سرود اوّل استنباط می‌شود، احساس ضعف و ناتوانی است؛ وضعی که دل‌کندن از گناه را دشوار می‌کند. سالک مدام خطای

خود را پیش چشم دارد؛ می‌خواهد از آن بگذرد، اما خواسته‌ها، تمایلات و آرزوها، راه بازگشت را بر او سد کرده و از اجرایی کردن تصمیم و هدف، دورش می‌سازند. همین موجب یأس و ناامیدی او می‌شود. عقلش او را به جانب راستی و درستی و هوا و هوس، او را به جانب همان خطایی که درگیرش بود، می‌کشاند و با یادآوری لذت حاصل از گناه، میل او را برای بیداری، به بی‌میلی سوق می‌دهد. این مسئله، موجب پریشانی و سستی روحش شده و هر از چند گاهی به پشت سر خویش نگاهی می‌اندازد و این امر طی طریق را برایش با تردید همراه می‌کند. به جلو قدم بر می‌دارد، اما قدم‌هایی سست؛ چون میل به ماندن بر میل بر رفتن و دل‌کندن از خطا چیرگی دارد! «حال من حال آن کس بود که دیگر آنچه را که خواسته بود نمی‌خواهد و بر اثر افکاری تازه چنان تغییر عقیده می‌دهد که یکسره از طی آن راه که در پیش گرفته بود منصرف می‌شود ... و چون نیک اندیشیدم از آنچه در بدو امر با این شتاب به پیشبازش رفته بودم انصراف جستم.» (دANTE ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۷) این ترس و تردید در دوزخ همچنان همراه دانته است. «اما من برای چه این کار را بکنم؟ کیست که چنین اجازتی به من دهد؟ من اثنا نیستم. پولس هم نیستم. نه خودم چنین شایستگی در خویش سراغ دارم و نه دیگران.» (همان: ۹۸)

## خوف و رجا

ترس را شامل ترس از آینده، ترس از عقوبت در دنیا و آخرت، ترس از خدا پس از معرفت و شناخت او، می‌دانند که بر دو گونه است: خوف عقوبت و خوف مکر. «اما خوف عقوبت، عوام مؤمنان را بود و سبب آن دو چیز است: تصدیق وعید و مطالعه جنایت ... و صاحب این خوف اگرچه ایمان به غیب دارد از اهل

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی تطبیقی مفهوم خوف و رجا در دوزخ کمدی الهی دانته ... / ۱۹۷

محبت نبود، اما خوف مکر، محبان صفات را بود که تعلق با صفات جمالی دارند؛ مانند رأفت و رحمت و لطف و رضا و امثال آن و از صفات جلالی، مانند عقوبت و قهر و سخط، خایف و محترز باشند. (عزالدین کاشانی ۱۳۸۷: ۳۹۵) با آنچه در سطور پیش رو خواهد آمد به نظر می‌رسد خوف دانته از نوع خوف عقوبت است. سخت‌گیری‌های دانته در زمینه رعایت تعالیم کلیسا چون غسل تعمید و پرستش نکردن خدا آنچنان که باید و ... و جا دادن بسیاری از ملاقات کنندگان در دوزخ صرفاً به خاطر رعایت نکردن شریعت تمام و کمال مسیحی، نشان از خوف عقوبت در کمدی الهی است.

نقشی که امید می‌تواند در سرنوشت انسان ایفا کند آنقدر مهم و حیاتی است که دانته بزرگ‌ترین مجازاتی را که برای ساکنان طبقه اول دوزخ، یعنی بزرگان دوران کهن از جمله هومر، هوراس و اووید، لوکانو، خود ویرژیل، ابوعلی سینا، افلاطون، ارسطو، سقراط و ابن رشد و صلاح‌الدین ایوبی ... در نظر می‌گیرد، ناامیدی ابدی است. ساکنان این طبقه کسانی هستند که فقط به خاطر مسیحی نبودن از راه یافتن به بهشت بازمانده‌اند و مجازات ایشان محرومیت ابدی از امید است.

«میل دارم که پیش از آنکه دورتر رفته باشیم دانسته باشی که ایشان گناهی نکردند و شاید هم حسناتی داشتند ولی این فضائل آنان را بس نیامد؛ زیرا رسم تعمید که باب آن آئینی است که تو بدان مؤمنی در مورد ایشان صورت نگرفته بود. و اگر هم پیش از مسیحیت زیسته‌اند خداوند را چنان‌که باید پرستش کرده‌اند و من خود یکی از ایشانم. بدین گناه است و نه بخاطر بزهی دیگر که ما دوزخی شده‌ایم. و تنها بدین عقاب محکوم آمده‌ایم که با آرزو اما بی‌امید زندگی کنیم.» (دانته ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۲۴)

در مکتب خوفی و زهدی، خدا در چهره مهیبی ظاهر می‌شود که آدمی هرچه به او نزدیک‌تر می‌شود، خود را حقیرتر می‌یابد. تجارب شخصی است و از طریق

تقلید. اذعان به تهیدستی و کوچکی و بی‌پناهی و عجز مطلق در برابر قادر مطلق، نهایت پیام پیروان مکتب خوف است؛ درست نقطه مقابل تصوّف مبتنی بر عشق و رجا. کوشش کردن، زهد داشتن و خائف بودن، همه خوبند! اما مرکب‌های کم سرعتی هستند که راه را در زمان رسیدن به مقصود، طولانی می‌کند. البته شیرینی وصال، زمانی مذاق آدمی را گوارا می‌کند که از هر دوی این‌ها، هم از خوف و هم از رجا برتر باشد. هجویری در بیان حال یحیی بن مُعاذ رازی گوید:

«گفتند: ایها الشیخ! مقامت، مقام رجاست و معاملتت، معاملت خایفان؟! گفت: بدان ای پسر! که ترک عبودیت، ضلالت بود و خوف و رجا دو قایمه ایمانند؛ محال باشد که کسی به برزش رکنی از ارکان ایمان به ضلالت افتد! خایف، عبادت کند ترس قطیعت را، و راجی امید وصلت را. تا عبادت، موجود نباشد؛ نه خوف، درست آید نه رجا و چون عبادت، حاصل بود؛ این خوف و رجا - جمله - عبارتی بود و آنجا که عبادت باید، عبارت هیچ سود ندارد!» (۱۳۸۴: ۱۷۷-۱۷۶)

مستی حقیقی، زمانی دست می‌دهد که انسان از اندیشه خوف و رجا فارغ شود.

بگذر از خوف و رجا با ما نشین عاشقانه خود در این دریا نشین  
قصه ماضی و مستقبل مگو حالیا با ما به حال ما نشین  
(شاه نعمت‌الله ۱۳۸۰: ۱۱۳۵)

به قول مولوی، این‌ها پرده‌ها و حجاب‌هایی هستند که هرگاه کنار روند، حقیقت مطلق خود را نمایان می‌سازد.

می‌ده گزافه ساقیا تا کم شود خوف و رجا گردن بزنی اندیشه را ما از کجا او از کجا  
(مولوی ۱۳۶۳: ۶۲)

حقّ همی خواهد که هر میر و اسیر با رجا و خوف باشند و خدیر  
این رجا و خوف در پرده بود تا پس این پرده، پرورده شود  
چون دریدی پرده، کو خوف و رجا؟ غیب را شد کرّ و فری بر ملا  
(مولوی ۱۳۸۶ / ۱ / ۳۶۲۰-۳۶۱۸)



خوف و ترس دانته از زمانی آغاز می‌شود که به خطا و گناهکاری خود پی می‌برد. در نیمه‌های زندگانی، وقتی خود را غرق در آلودگی و گناه می‌بیند. آن زمان که می‌فهمد راه راست را گم کرده است، ترس وجودش را فرا می‌گیرد. ترسی که دانته آن را تلخ و شبیه به مرگ می‌داند. «چنان تلخ است که مرگ، جز اندکی از آن تلخ‌تر نیست.» (دانته ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۱) این ترس با حضور در جنگل تاریک نمود پیدا می‌کند. «خویشتن را جنگلی تاریک یافتم؛ زیرا راه راست را گم کرده بودم و چه دشوار است وصف این جنگل وحشی و سخت و انبوه که یادش ترس را در دل بیدار می‌کند.» (همانجا) این نوع ترس زاهدانه رهبانی دانته، یادآور ترس راهبان و ترسایان است؛ چنان‌که در قاموس کتاب مقدس می‌خوانیم: «ترس و ترسیدن از خدا، در حقیقت، نعمتی است که خداوند به دارنده‌اش عطا می‌فرماید که اسم مقدس او را تمجید کرده، از غضب او که به واسطه تجاوز از شریعت مقدسش، افروخته می‌شود، ترسان باشد.» (هاکس ۱۳۴۹: ۲۵۱) و بعد از آن در برابر خود تپه‌ای می‌بیند که نور خورشید از آن تابیدن گرفته است. این تپه که شفا آن را سعادت و رستگاری و نور آن را صفای الهی دانسته است، چیزی جز رجا و امیدواری حاصل از وجدان بیدار نیست. «اما چون به پای تپه‌ای در آخر آن درّه که دل مرا چنین به وحشت افکنده بود، رسیدم، روی به بالا کردم و دامنه‌های تپه را دیدم که جامه‌ای از انوار سیّاره که در همه کوره راه‌ها راهنمای کسان است، بر تن کرده بود. آن وقت، هراس من که در تمام مدت شب، دریاچه دل مرا دستخوش چنین تلاطمی کرده بود، اندکی تسکین یافت.» (دانته ۱۳۸۶، ج ۱:

اگر بخواهیم کلیت سرود اول را دسته‌بندی کنیم، به شرح زیر خواهد بود:

۱) حضور در جنگل تاریک، وحشی، سخت و انبوه: ظلمت خطا و گناهکاری. مولوی نیز از تعبیر بیشه برای معرفی درون و وجود ناسره انسان استفاده کرده است:

بیشه‌ای آمد وجود آدمی بر حذر شو زین وجود ار آدمی  
ظاهر و باطن اگر باشد یکی نیست کس را در نجات او شکی  
در وجود ما هزاران گرگ و خوک صالح و ناصالح و خوب و خشوک  
(مولوی ۱۳۸۶/۲/۱۴۱۸-۱۴۱۶)

۲) دره‌ای در انتهای جنگل با تپه‌ای که پرنور است: این دره او را به پایین می‌کشد و تپه که همان وجدان بیدار و پاک دامنی است، او را به سوی بالا هدایت می‌کند.

کوه یا تپه نورانی در آموزه‌های عرفان اسلامی به اعتباری، کوه طور است و به اعتباری دیگر، کوه قاف. در تجلی نور از طور، نکته‌ای شگرف است که روزبهان بقلی شیرازی گوید: «چون کامل شود موحد، حقّ ازو در عالم تجلی کند به جمیع ذات و صفات، چنان‌که از طور به موسی: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ» (الاعراف/ ۱۳۹) دانی که عارف از مکان و از کوه گرامی‌تر است. علامت نور تجلی نور غیب است. در پیشانی عارف «تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ» (البقره/ ۲۷۴) از آن گوید.» (۱۳۷۴: ۱۴۰)

کوه طور از نور موسی شد به رقص صوفی کامل شد و رست او ز نقص  
(مولوی ۱۳۸۶/۱/۸۶۷)

علم معنی از وجودش همچو نور شعله می‌زد همچو نور کوه طور  
(عطار ۱۳۲۳: ۱۷۵)

عاشقان بینی بسی در غرق نور همچو موسی رفته اندر کوه طور  
(عطار ۱۳۷۶: ۴۳۲)

و در مقامات ژنده پیل می‌خوانیم: «از پیش، نظر کردم از جانب مغرب، او را دیدم بر دامن کوه قاف نشسته، و مرا چنان نمود که جامه‌ای از نور پوشیده است.» (غزنوی ۱۳۸۴: ۱۰۹) «دیگر گفت: هم از وی شنیدم که گفت: می‌خواستم که

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی تطبیقی مفهوم خوف و رجا در دوزخ کمدی الهی دانتی ... / ۲۰۱

قطب را ببینم، او را به من نمودند، بر سر کوه قاف استاده، گرد بر گرد وی چندان

نور بود که وی را دشوار می توانستم دید.» (غزنوی ۱۳۸۴: ۱۹۷)

اهل نار و اهل نور آمیخته در میانشان کوه قاف انگیخته  
(مولوی ۱۳۸۶ / ۱ / ۲۵۷۴)

۳) نمایان شدن پلنگ و شیر و ماده گرگ: حال که سالک تصمیم گرفته به ندای وجدان و روح خود پاسخ دهد و نور را بر ظلمت ترجیح دهد، شهوات و تمایلات نفسانی، غرور و خشونت و لثامت و نفس پرستی و افراط کاری او را از انجام تصمیمش منصرف می کنند.

«تقریباً در آغاز این بالاروی بود که پلنگی سبک پا و چالاک را که پوستی پر لکه داشت، پیش روی خویش یافتم. پلنگ از فرا روی من رد نمی شد و چنان راه را بر من بسته بود که چندین بار به عقب برگشتم تا از همان راه که آمده بودم بازگردم ... بدین جهت به خود امید می توانستم داد که این حیوان خوش خط و خال، نشان فرارسیدن روز و فصل دلپذیر است؛ اما این امید من، چندان نبود که دیدار شیری که در برابر خویش یافتم به هراسم نیفکند. چنین می نمود که این شیر، دوشادوش من در حرکت بود. سر بالا گرفته بود و چنان گرسنه و خشم آلود می نمود که پنداشتی فضا از خشمش به لرزه افتاده بود و ماده گرگی که با همه لاغر اندامی خود، گویی تمام شهوات نفسانی را که تا کنون، بسیار کسان از آن بینوا شده اند در خویش گرد آورده بود. چنان پریشانم کرد و چندان از نگاه خود به هراسم افکند که امید رسیدن به بالای تپه را از کف دادم.» (دانتی ۱۳۸۶، ج ۱: ۸۳)

ظاهراً دانتی اصل این فکر را از تورات گرفته است، چنان که در کتاب ارمیای

نبی می خوانیم: «از این جهت، شیری در جنگل، ایشان را خواهد کشت و گرگ بیابان، ایشان را تاراج خواهد کرد و پلنگ، بر شهرهای ایشان در کمین خواهد نشست و هر که از آن ها بیرون رود، دریده خواهد شد.» (کتاب مقدس ۱۹۸۷، ۱۱۰۰؛

ارمیای نبی، باب پنجم، آیه های ۶-۵)

در عرفان اسلامی نیز حیوانات نماد و سنبل خلیقات انسانی‌اند؛ چنان‌که «شیر» را «عُجَب» و «گرگ» را «حسد» و «پلنگ» را «کبر» گفته‌اند. ادهم خلخالی گوید:

«نیک‌بخت آن راهرو است که سلاسل و اغلال آمال از گردن جان و قید گل از پای بر دارد، و از سجده دیو وهم و طاعت خوک شهوت و سگ غضب، سرکشد و بیشه وجود و نیران هستی خود را از آتش عقیده بد و ظلمت جهل و ازدهای حب جاه و مار ریا و عقرب بخل و مور و موش حرص و جُعَل میل و فیل نخوت و میمون مکر و شیر عُجَب و پلنگ کبر و گرگ حسد و سایر موزیات و ناملائمات پاک ساخته، روضه رضوان نوبلده جنان گرداند.» (عزلی خلخالی ۱۳۸۱: ۱۲۲)

شیر خصمی مسلط و مغرور که بود کارش از مجامله دور  
دشمن آمد پلنگ بدکردار که بود در معاملت مکار  
یوز و کفتار و گرگ با روباه دشمنانند هر یکی بدخواه  
(سنایی ۱۳۸۳: ۱۲۴)

۴) آمدن ویرژیل: با مطالعه‌ای که از سروده‌های دوزخ انجام گرفت می‌توان به این نکته رسید که از میان عواملی که خوف دانته را کمرنگ کرده و زمینه رجا را فراهم می‌کند، دلگرمی‌ها و حمایتگری‌های ویرژیل بیشترین تأثیر را دارد. این نکته لزوم پیر و حضور مؤثر وی را در طی طریق نشان می‌دهد.

ویرژیل آدمی‌زاده‌ای که صدایش بر اثر خاموشی ممتد، نارسا شده بود. این آدمی‌زاده، همان عقل بشری است. عقل که دوست (خلیل) و راهنمای (دلیل) سالک «الْعَقْلُ خَلِيلُ الْمَرْءِ» (شیخ طوسی ۱۴۱۴: ۱۴۶؛ محمودی ۱۳۸۵: ۱۶۶/۸) «الْعَقْلُ خَيْرٌ صَاحِبٍ» (ابن حبان ۱۳۹۳، ج ۸: ۱۷۵؛ ابن عساکر ۱۴۱۵، ج ۴۲: ۵۰۹؛ خوارزمی ۱۴۱۴: ۳۶۵) نارسا بودن صدایش حاکی از آن است که انسان گنهکار، مدت‌ها صدای عقل که او را به راستی و درستی دعوت می‌کرده، نشنیده گرفته و او را به سکوت و خاموشی کشانده است.

خوف دانته برای ادامه مسیر و ضعف ناشی از آن، و عدم اطمینان برای غلبه بر سختی‌های طریق سلوک، همواره او را از ادامه مسیر منصرف و متردد می‌کند؛

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی تطبیقی مفهوم خوف و رجا در دوزخ کمدی الهی دانته .../ ۲۰۳

طوری که دست به دامان مراد خود شده و از ویرژیل می‌خواهد او را مطمئن کند که توان طی طریق دارد. «ای شاعری که راهنمای منی، به توانایی من بنگر و پیش از آنکه قدم در این راه دشوار نهاده باشم ببین که آیا برای چنین کاری چنان‌که باید نیرومند هستم؟» (دانته ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۷) این تردیدها البته به سادگی دست از سر سالک (دانته) برنمی‌دارد تا آنجا که ادامه دادن راه را دیوانگی می‌داند. «بنابراین اگر بدین سفر رضا دهم، بیم آن دارم که این کار دیوانگی بیش نباشد تو خود خردمندی و بهتر از آنچه می‌گویم منظور مرا می‌فهمی.» (همانجا) ویرژیل متوجه سستی و ترس دانته می‌شود و به او این گونه پاسخ می‌دهد: «اگر مفهوم گفته تو را خوب دریافته باشم به ناچار روح تو دستخوش زبونی و فتوری شده است که به کرات بر آدمی مستولی می‌شود چندان‌که او را از مهمی بزرگ که در پیش گرفته باز می‌دارد و همچو آن حیوانی می‌کند که از توهم خود به سوء ظن می‌افتد و می‌هراسد.» (همان: ۹۹) و او را دعوت به پیروی از خود می‌کند. ترس و خوف دانته علاوه بر ابتدای مسیر در بین مسیر نیز همراه اوست.

در سرود هشتم دوزخ وقتی دوزخیان به وجود زمینی دانته پی می‌برند و نمی‌خواهند به او اجازه ورود به عالم ارواح را دهند، و خطاب به ویرژیل می‌گویند: «تنها تو به نزد ما آی. اما این دیگری که گستاخانه پا بدین مرز و بوم نهاده است سر خویش گیرد و به تنهایی به راه جنون خود رود تا اگر می‌تواند این راه را بیازماید؛ زیرا که تو او را در این سرزمین ظلمت راهنما بوده‌ای در همینجا خواهی ماند» (همان: ۱۹۳) دوباره ترس دانته خود را نشان می‌دهد. «ای خواننده خود بیندیش که این سخنان شوم به چه اندازه پریشانم کرد؛ زیرا پنداشتم که دیگر هرگز از آنجا باز نخواهم گشت.» (همانجا) اینجا دوباره ویرژیل است که با حمایتگری خویش مریدش را آرام می‌کند. و از او می‌خواهد که با کمک امید (رجا) روح خسته خود را توان بخشد. «و آن مرشدی که مرا تا بدانجا

راهبری کرده بود به من گفت بیم مدار که هیچکس را در این راه یارای جلوگیری از ما نیست؛ زیرا که مشیت بر این تعلق گرفته است، اما تو در اینجا در انتظار بمان و به کمک امید روح خسته‌ات را تاب و توان بخش و یقین دان که در این ورطه‌ات تنها نخواهم گذاشت.» (دانته ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۹۳) به محض آنکه دانته برای صحبت با دوزخیان می‌رود باز ترس و تردید وجود دانته را فرا می‌گیرد. «بدین سان پدر مهربان رفت و مرا به حال خود گذاشت و من در این تردید باقی ماندم؛ زیرا آری و نه در سرم به کشمکش در آمدند.» (همانجا)

همچنین در سرود هفدهم همین بخش باز شاهد خوف دانته هستیم، اما این بار دلگرمی به وجود ویرژیل، این خوف را به رجا بدل می‌کند. «همچو آن بیمار نوبه‌ای که با نزدیکی لرز تب ربع پیشاپیش ناخن‌هایش از بیم کبود می‌شود و دیدار هر سایه‌ای نیم‌رنگ سراپایش را به لرزه می‌آورد، من نیز به شنیدن این سخنان به لرزه درآمدم، اما حس آزرم که همیشه خادم را در برابر آقای مهربانش دلگرمی می‌بخشد مرا از ابراز بیم مانع آمد.» (همان: ۳۰۸) پیر و مراد، همواره انسان را به بهترین طریق راه می‌برد. بهترین راه که عموماً سخت‌ترین راه نیز هست و تلاش و مجاهده بسیار می‌طلبد. ویرژیل در اینجا به دانته هشدار می‌دهد که چرا همواره به وادی پریشانی (دره) برمی‌گردد و از کوه سعادت ازلی بالا نمی‌رود؟ (همان: ۸۸) دانته نالان از ماده گرگ (لثامت و نفس پرستی) خواهش‌های نفسانی را مانع خود معرفی می‌کند و اینکه وجودش را به لرزه درآورده و او را ناتوان کرده است. «ای خردمند نامی، حیوانی را که وادار به بازگشتم کرده است ببین و از گزند او در امانم دار؛ زیرا این حیوان جمله شریان‌ها و وریدهای مرا به لرزه آورده است.» (همان: ۸۹) این گرگ همان مظهر نفس پرستی و افراط کاری است.

ویرژیل از او می‌خواهد تغییر مسیر دهد؛ «وقتی که گریانم دید پاسخ داد: اگر می‌خواهی از این تنگنا خلاص یابی باید راهی دیگر در پیش گیری» (همانجا) و

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی تطبیقی مفهوم خوف و رجا در دوزخ کمدی الهی دانته .../ ۲۰۵

خود را به این ماده گرگ نسپارد. او توضیح می‌دهد برای نابودی گرگ سگی شکاری لازم است، تا او را از پای درآورد. خصیصه اصلی این سگ شکاری، بهره‌مندی او از عشق و خرد و تقواست؛ یعنی همان چیزی که میل و هوا را به بند می‌کشد: «غذای این تازی نه خاک خواهد بود و نه قلع سوده، بلکه خرد و عشق و تقوای.» (دانته ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۰۹) در نهایت، ویرژیل صلاح دانته را در آن می‌داند که دنبالش بیاید. اینجاست که دانته باید سرسپرده پیر خود شود و راه و هدایت را بدو بسپارد.

«ابویزید بسطامی گفته است: «مَنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ أُسْتَاذٌ فَإِمَامُهُ الشَّيْطَانُ» [هرکه استادی نداشته باشد، امام او شیطان است.] و عمرو بن سنان‌المنبجی که از بزرگان مشایخ است گفت: «مَنْ لَمْ يَتَدَبَّرْ بِأُسْتَاذٍ فَهُوَ بَطَالٌ» (سلمی [از ابراهیم بن شیبان دینوری]؛ انصاری، [از کتانی]؛ محمد بن منور [از ابی سعید ابی‌الخیر]) [آن که استادی او را ادب نکند، باطل است.] ارباب حقیقت از صوفیه، اجماع دارند که «مَنْ لَا شَيْخَ لَهُ فَلَا دِينَ لَهُ» (عین‌القضات همدانی ۱۳۴۱: ۲۸، ۱۱)؛ [بی‌پیر، بی‌دین است.]» (عین‌القضات همدانی ۱۳۸۵: ۳۰)

گر امان خواهی ز شیطان لعین	رو بجو جا در پناه شیخ دین
حالمن لا شیخ له را گوش کن	شیخه الشیطان ز دانا گوش کن
هرکه شد در سایه اهل خدا	گشت جانش آینه نور بقا

(اسیری لاهیجی ۱۳۶۸: ۱۱۲)

بنا بر آنچه در سطور پیش رو خواهد آمد و با اشاره‌ای که پیشتر شد، ویرژیل به خواست بانویی آسمانی، بئاتریس، که مظهر عشق و رحمت الهی است به یاری دانته می‌شتابد. «و لاجرم چنان‌که او خواسته بود به نزد تو آمدم و ترا از چنگ آن حیوانی که نگذاشت اقصی راه را به سوی کوهستان زیبا در پیش‌گیری رهانیدم. در این صورت ترا چه می‌شود چرا؟ چرا ایستاده‌ای؟ برای چه دل را چنین به دست زبونی و سستی می‌سپاری؟ برای چه نه حرارتی نشان می‌دهی نه قدرت تصمیمی.» (دانته ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۰۴)

و این سخنان چنان تأثیری در دانتته دارد که خوف و بیم او را به رجا و امید بدل می‌کند. «تو با گفته خود چنان شائق پیروی از خویشم کردی که هم اکنون به نیت نخستین بازگشته‌ام. پس پیش افت؛ زیرا اکنون دیگر ما هر دو خواستی واحد داریم. تو مرا راهنمایی. آقایی. استادی. این بدو گفتم و چون وی به راه افتاد پای به جاده دشوار وحشی نهادم.» (دانتته ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۰۴)

قصد ویرژیل آن است که ارواح نالان و شاکی را به دانتته نشان دهد و این همان تذکر عقل است. عقل عاقبت‌بین که با یادآوری تجربیات و با مرور خطاهایی که از خود فرد یا دیگران سرزده و ایشان را به تباهی کشانده، به بیداری انسان کمک می‌کند و عاقبت راه را به او نشان می‌دهد.

از حریمی عاقبت نادیدن است بر دل و بر عقل خود خندیدن است عاقبت‌بین است عقل از خاصیت نفس باشد، کو نبیند عاقبت (مولوی ۱۳۸۶ / ۲ / ۱۵۴۸-۱۵۴۷)

ویرژیل در ادامه به دسته‌بندی از ارواحی که قرار است با همراهی دانتته آن‌ها را ملاقات کنند، اشاره می‌کند. با نگاهی به این دسته‌بندی می‌توان به صورت سمبلیک قائلان به خوف و رجا را در این دو گروه مشاهده کرد. شاید بتوان گفت این تنها موردی در بخش دوزخ کمدی الهی است که نشان اندکی از رجا دیده می‌شود. گروه اول که هیچ‌گونه امیدی ندارند؛ ارواح نالان و شاکی که هر کدام با فریادهای خود تمنای مرگ دوباره دارند، دارندگان حال خوف. و گروه دوم، دارندگان مقام رجا، کسانی که با وجود بودن در دوزخ (ظلمت خطا و گناهکاری) در میان آتش خرسندند؛ زیرا امید آن دارند که روزی پا به جرگه ارواح مسعود بگذارند که می‌تواند یادآور بحث سبقه رحمت بر غضب و یکی از نشانه‌های رجا در عرفان اسلامی باشد.

«لاجرم صلاح ترا چنین می‌بینم و در این تشخیص می‌دهم که به دنبال من آیی و من راهنمای تو خواهم بود و تو را از آن مکان سرمدی خواهم گذراند که در آن،



س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی تطبیقی مفهوم خوف و رجا در دوزخ کمدی الهی دانته .../ ۲۰۷

بس غریوهای نومیدی خواهی شنید و ارواح نالان و شاکی کهن را خواهی دید که هر کدام با فریادهای خود، تمنای مرگی دومین می‌کنند. سپس آن‌هایی را خواهی دید که در میان آتش خرسندند؛ زیرا امید آن دارند که روزی پا به جرگه ارواح مسعود گذارند.» (دانته ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۱)

در مورد دسته اول: پشیمانی و اظهار عجز دوزخیان و تقاضای پیاپی آنان برای رهایی از آن عذاب‌های جانکاه و خروج از جهنم و بازگشت به گذشته و تلاش برای جبران، آیات فراوانی در قرآن آمده است: «قَالُوا رَبَّنَا غَلَبَتْ عَلَيْنَا شِقْوَتُنَا وَ كُنَّا قَوْمًا ضَالِّينَ» \* «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا فَإِنْ عُدْنَا فَإِنَّا ظَالِمُونَ» \* «قَالَ أَحْسَبُ فِيهَا وَ لَا تُكَلِّمُونَ» (المؤمنون/ ۱۰۸-۱۰۶) می‌گویند: ای پروردگار ما، بدبختی ما بر ما چیره شد و گروهی گمراه بودیم، ای پروردگار ما، ما را از اینجا بیرون آور، اگر به گمراهی باز گردیم، ستمکار خواهیم بود. به آن‌ها پاسخ داده می‌شود: گم شوید در آن و با من سخن نگوئید. در این هنگام از هر خیر و خوبی نومید می‌شوند و صدا به گفتن دریغ و افسوس و واویلا بلند می‌کنند. (فیض کاشانی ۱۳۷۲: ۴۲۱)

دسته دوم، در مبانی عرفان اسلامی و بر اساس تعالیم ابن عربی از عذاب خود لذت می‌برند و این عذاب برای ایشان عین عذب و شیرینی و گوارایی است. طولانی شدن مدت عذاب بر دوزخیان، باعث می‌شود با آن خو بگیرند و از آن لذت ببرند. دلایل ابن عربی را می‌توان به شرح زیر برشمرد:

(۱) «شخص دوزخی، جزای عقوبت و درد و رنج را موازی مدت عمرش که در دنیا مشرک بوده است، می‌کشد و چون زمان به پایان رسید، برایش در دوزخ، نعیمی قرار داده می‌شود که اگر وارد بهشت شود - به سبب عدم موافقت مزاجی که خداوند در او ترکیب کرده است {آن را تحمل نمی‌تواند کرد}» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۲: ۶۴۷)

(۲) بنا بر این استدلال که خداوند برای مؤمنان برخوردار جلودانه از نعمت‌های بهشتی را تضمین کرده و خود در حق آنان فرموده: «خَالِدِينَ فِيهَا»

(التغابن / ۹) اما برای دوزخیان این چنین وعده‌ای نداده است، دوزخیان در عذاب جاودانه نخواهند بود. (همانجا)

۳) ابن عربی، دلیل دیگر را سبقت رحمت الهی بر غضب او می‌داند و معتقد است جهنم به عدل و بهشت به فضل عمل می‌کند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۷۷، ۲۵، ۷) اشاره دارد به حدیث قدسی «رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي» (شیخ صدوق ۱۳۶۸: ۱۰؛ بخاری ۱۴۰۱، ج ۸: ۱۷۶)

سبق رحمت بر غضب هست ای فتا لطف غالب بود در وصف خدا (مولوی ۱۳۸۶ / ۵ / ۱۵۹۲)

سبق رحمت گشت غالب بر غضب ای بدیع افعال و نیکوکار رب (همان / ۱۶۴۹)

رحمت در لغت، به معنی رِقَّت قلب و انعطافی است که مستلزم بخشش و احسان است؛ (تهانوی ۱۹۹۶، ج ۱: ۸۴۷) همچنین رحمت، به اراده کردن و رساندن خیر (جرجانی ۱۳۷۰: ۴۸) و یا توجّه به دیگران به قصد تخفیف دردهای آنان، اطلاق می‌شود. (دغیم ۲۰۰۱: ۳۴۷) که این معنی در کلمه‌ی الهی به شکل آمدن بناتریس برای یاری رساندن به دانه قابل مشاهده است.

ابن عربی بر اساس سبقت رحمت خدا بر غضب او، بر این باور است که هر کس گمراهی و هدایت را بفهمد، دوران زندگی بر او طولانی نمی‌گردد و خواهد فهمید که خداوند، خلقتش را بیهوده رها نساخته و از همان ابتدا، ترکشان نمی‌کند و هرچند که او را به منازل سعادت‌مندان فرود نیاورده، اما به رحمتش که تمام موجودات را فراگرفته است، عذاب را بر او سرمدی نمی‌کند، چگونه سرمدی کند؟! در حالی که خودش عین عذاب و هلاک است: «وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ» (الاحزاب / ۴) خداست که سخن درست می‌گوید و همو به راه راست هدایت می‌کند. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۹)

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی تطبیقی مفهوم خوف و رجا در دوزخ کمدی الهی دانته ... / ۲۰۹

البته بر این آراء ابن عربی، مبتنی بر جاودانه نبودن عذاب بر دوزخیان، نقدهایی نیز وارد است: اولاً، بعضی گمان کرده‌اند که اولین کسی که قائل به انقطاع عذاب است، شیخ اکبر است و گفته‌اند: «أَوَّلُ مَنْ أَبْدَعَ هَذِهِ الشُّبُهَةَ الشَّيْطَانِيَّةَ مُمِيتُ الدِّينِ ابْنُ عَرَبِيٍّ» و برخی این گفته را به استاد مشایخ عرفان و حکمت، آخوند نوری نسبت داده‌اند. (آشتیانی ۱۳۸۱: ۴۷۸) در حالی که اولین و تنها کسی که این گونه باور داشت، ابن عربی نیست و بسیاری از عرفا صراحتاً به این موضوع اقرار کرده‌اند، از آن جمله مولوی گوید:

اصل نقدش، داد و لطف و بخشش است      قهر بر وی چون غباری از غش است  
(مولوی ۱۳۸۶/۲/۲۶۳۲)

بر من گذشت عشق و من اندر عقب شدم      واگشت و لقمه کرد و مرا خورد چون عقاب  
برخوردم از زمانه چو او خورد مر مرا      در بحر عذب رفتم و وارستم از عذاب  
(مولوی ۱۳۶۳: ۱۶۱)

بهاء‌الدین سلطان ولد (پسر مولوی) گوید:

می‌نگنجد در زبان وصف جحیم      صورت آن سوز و رنج آن حمیم  
لیک لطف حقّ فزون آمد ز قهر      قهر حقّ همچون که قطره لطف بحر  
(۱۳۷۶: ۲۵۱)

## هدایتگری عشق راهی برای رهایی از خوف

دومین راهنمای دانته در سیر و سلوکش، بئاتریس، عشق دوران کودکی اوست که قرار است در سفر بهشت، راهنمای دانته باشد؛ زیرا ویرژیل توان رفتن به بهشت را ندارد. دانته در دوران کودکی و در سن نه سالگی، عاشق بئاتریس می‌شود، ولی این عشق، به وصال نینجامد؛ زیرا بئاتریس با مردی دیگر ازدواج می‌کند و مدتی بعد - در سن بیست و چهار سالگی - از دنیا می‌رود. مرگ نابهنگام بئاتریس، روح دانته را تکان می‌دهد و او را که هنوز شاعری تازه‌کار بود، چنان آماده

شاعری کرد که عاقبت به صورت یکی از بزرگ‌ترین شاعران تاریخ جهان در آمد. دانته در کمدی الهی به بناتریس، مقام مظهر حق و نماینده لطف الهی داده و او را تا به حد فرشتگان بالا برده است؛ تا جایی که هادی او در بهشت، کسی جز بناتریس نیست.

در متن سرود دوم دوزخ، وقتی ویرژیل باز تردید و دودلی دانته را برای ادامه سفر می‌بیند، وی را به عشق وعده می‌دهد و به بیان گفت‌وگو و اظهار بندگی و تسلیم شدن خود که نماد عقل است، در برابر بناتریس که نماد عشق است می‌پردازد. «و اگر بعد از آن خواسته باشی که خود به نزد این ارواح روی، روحی شایسته‌تر از مرا رهنمای خویش خواهی یافت و من هنگام عزیمت خود، تو را به دست او خواهم سپرد؛ زیرا آن امپراتوری که در اعلی علین حکومت می‌کند، خداوند، مرا که نسبت به آیین او عاصی بوده‌ام، اجازت آن نمی‌دهد که کسی را به شهرش، بهشت، راهنمون آیم.» (دانته ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۱)

ناتوانی عقل در برابر عشق، یکی از محوری‌ترین مبانی ادبیات عرفانی فارسی

است:

عقل رهبر و لیک تا در او فضل او مر ترا برد بر او  
به دلیلی عقل ره نبری خیره چون دیگران مکن تو خری  
فضل او در طریق رهبر ماست صنع او سوی او دلیل و گواست  
(سنایی ۱۳۸۳: ۶۳)

که گوششان بگرفتست عشق می‌آرد ز راه‌های نهانی که عقل رهبر نیست  
(مولوی ۱۳۶۳: ۲۱۷)

مجوی جانب جانان ز عقل راهبری که عشق دوست بود سوی دوست راهنما  
(خوارزمی ۱۳۷۹: ۳۴۷)

عقل را تقلید باشد دائماً عشق گشته عارفان را رهنا  
(عطار ۱۳۷۶: ۴۷۳)

پیش دانا عشق رهبر آمده پیش نادان عقل پی بر آمده  
(عطار ۱۳۲۳: ۳۳۲)

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی تطبیقی مفهوم خوف و رجا در دوزخ کمدی الهی دانته ... / ۲۱۱

عین‌القضات گوید: «اول سرمایه‌ای که طالب سالک را باید، عشق باشد که شیخ ما گفت: «لَا شَيْخَ أَبْلَغُ مِنَ الْعَشْقِ» ... هر که را پیر عشق نباشد، او رونده راه نباشد. عاشق، به معشوق، به عشق تواند رسیدن و معشوق را بر قدر عشق، بیند. هر چند که عشق، به کمال‌تر دارد، معشوق را به جمال‌تر بیند.» (عین‌القضات همدانی ۱۳۴۱: ۲۸۴-۲۸۳)

### شفاعت عنصر دیگر برای رجا و امیدواری

شفاعت به معنی درخواست عفو و گذشت از کسی است که در حق او جنایت یا گناه و خطایی رخ داده است. (جرجانی ۱۳۷۰: ۵۶) شفاعت مختص اهل جاه و منزلت نزد خداست و جاه منزلت، به واسطه توجه افزایش می‌یابد و عظمت توجه، به میزان محبت و عشق است و محبت، بر حسب عنایت سابقه است که «يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (المائدة/ ۵۴؛ ابن‌عجیبه ۱۴۱۹، ج ۵: ۸۵) پس در واقع، شفاعت ظهور عشق و ولایت است.

وسيله عشق و لوا عشق و عشق، حوض و شفاعت      درخت طوبی عشقست و عشق دار مقامت  
(فیض کاشانی ۱۳۸۱، ج ۱: ۵۷۵)  
عمریست تا من در طلب هر روز گامی می‌زنم      دست شفاعت هر زمان در نیکنامی می‌زنم  
(حافظ ۱۳۶۲: ۲۳۶)

شفاعت را دو دسته دانسته‌اند:

۱- شفاعت «رهبری» یا شفاعت «عمل»؛ ۲- شفاعت «مغفرت» یا شفاعت «فضل».

نوع اول، شفاعتی است که شامل نجات از عذاب و نیل به حسنات و حتی بالا رفتن درجات می‌باشد و نوع دوم، شفاعتی است که تأثیر آن در از بین بردن عذاب و در مغفرت گناهان است و حداکثر ممکن است، سبب وصول به حسنات

و ثواب‌ها هم بشود؛ ولی بالا برنده درجه شخص نخواهد بود و این همان است که درباره آن رسول اکرم - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلَّمَ - فرموده است: «إِنَّمَا ادَّخَرْتُ شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي فَأَمَّا الْمُحْسِنُونَ فَمَا عَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ» (شیخ طوسی ۱۴۰۹، ج ۱: ۲۱۴-۲۱۳؛ باقلانی ۱۴۱۴: ۴۱۶)

نوع اول شفاعت را می‌توان در یاری رساندن بناتریس به دانته جای داد؛ زیرا در آخرت، نه تنها اعمال، تجسم پیدا می‌کنند، بلکه «روابط» نیز مجسم می‌گردد. روابطی معنوی که در این جهان بین مردم برقرار است، در آن جهان، صورت عینی و ملکوتی پیدا می‌کنند. «زمانی که یک انسان، سبب هدایت انسانی دیگر می‌شود؛ رابطه رهبری و پیروی در میان آنان در رستاخیز به صورت عینی در می‌آید و «هادی» به صورت پیشوا و امام و «هدایت یافته» به صورت پیرو و مأموم ظاهر می‌گردد. در مورد گمراه ساختن و اغواء هم، همین طور است. قرآن کریم می‌فرماید: «يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمَامِهِمْ» (الاسراء / ۷۱) روزی که هر مردمی را با پیشوای ایشان می‌خوانیم؛ یعنی هرکسی با پیشوای خودش، با همان کس که عملاً الگو و الهام بخش او بوده است، محشور می‌گردد.» (مطهری ۱۳۷۱، ج ۱: ۲۶۲)

هنگام غروب، دانته در خود احساس ضعف و تردید می‌کند؛ زیرا جرأت کافی برای عبور از دوزخ، آن هم در تاریکی شب، در خود نمی‌یابد. به خصوص آنکه راهنمای او، ویرژیل، که تردید او را دریافته، به وی توضیح می‌دهد که این دو نفر، بر حسب تصادف در جنگل با هم برخورد نکرده‌اند، بلکه ویرژیل از جانب سه بانوی آسمانی برای کمک بدو که راه را گم کرده بود، فرستاده شده است. این سه بانو، عبارت‌اند از: مریم مقدس (مظهر ترحم و شفقت)، ستا لوجیا (مظهر فروغ الهی)، راحیل (مظهر جذبه و تأمل) که توسط بناتریس (مظهر عشق و مهر خداوندی) برای نجات او اقدام کرده و ویرژیل (مظهر عقل انسانی) را به

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی تطبیقی مفهوم خوف و رجا در دوزخ کمدی الهی دانته .../ ۲۱۳  
یاری اش فرستاده‌اند تا او را با تأیید ایشان، از وادی ظلمت (گناه و خطا) بیرون  
آورد. (دانته ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۵)

خود دانته نیز در متن سرود دوم از فرشتگان و از روح ویرژیل کمک و یاری  
می‌خواهد. «ای فرشتگان الهام بخش، ای نبوغ بلند پایه، اکنون به کمک من آید.»  
(همان: ۹۶) و ویرژیل در برابر ترس و بیم دانته و تردید و دودلی او برای انصراف  
از سفر به شفاعت و تأیید او توسط فرشتگان و ارواح طیبه اشاره می‌کند.

«در جمع ارواح بی سرو سامان نشسته بودم که بانویی صدایم کرد. بانویی  
نیک‌بخت و زیبا بود، چنان‌که من، خود، از او خواستم که اوامرش را به من  
بفرماید. دیدگانی از اختر تابناک فروزان‌تر داشت. با صدایی فرشته‌آسا، به شیرینی  
و سادگی با من به زبان خود، چنین آغاز سخن کرد: ای روح آراسته‌مانتویی که  
آوازه نامت هنوز در جهان باقی است و تا جهان هست، باقی خواهد بود؛ دوست  
من که طالع با او از در دوستی در نیامده، در سرایشی بی‌حاصلی بر جای ایستاده  
و از فرط هراس، آهنگ بازگشت کرده است و بیم آن دارم که هم اکنون، راه را  
چنان گم کرده باشد که من که وصف این گرفتاری او را در آسمان شنیدم، بسیار  
دیرتر از آنچه باید به کمکش شتافته باشم. پس برو و با نیروی فصاحت خود و با  
هر وسیله دیگری که برای نجاتش لازم آید، به کمکش بشتاب تا مرا تسلای  
خاطر بخشیده باشی. من که تو را می‌فرستم، بئاتریس هستم؛ از جایی می‌آیم که  
مایلم بدان بازگردم و فقط عشق که مرا به سخن وا داشته، از آنجا دورم کرده  
است. هنگامی که پیش روی خداوندگار خود بازگشته باشم، غالباً تو را در  
پیشگاهش خواهم ستود.» (همان: ۱۰۰)

در جایی دیگر از متن کمدی الهی یعنی در سرود چهارم برزخ از زبان یکی از  
برزخیان به بحث شفاعت اشاره می‌گردد. «من تا پایان عمر دست به استغفار  
آمرزش بخش ندم؛ مگر آنکه پیش از برسیدن این دوران دعای خیری از جانب  
دلی که مستظهر به رحمت خداوندی باشد به یاریم آید؛ آن ادعیه دیگر که آسمان  
را بر ایشان گوش شنوا نیست به چه کار آید.» (همان، ج ۲: ۶۳۵) ابن عربی، شفاعت

را به «شفاعت انبیاء و مؤمنین» و «شفاعت فرشتگان» تقسیم می‌کند: «و مسافری بین این دو وجود دارد که او را آسایش و رفاهیت بهشتی و سختی و تنگی دوزخی نمی‌باشد، او بین راحت و سختی قرار دارد، این‌ها طایفه‌ای هستند که با شفاعت فرشتگان از دوزخ بیرون آورده شده‌اند. انبیا و مؤمنان درباره اهل ایمان، شفاعت می‌کنند ... اما فرشتگان درباره کسی که در دنیا بر مکارم اخلاق بوده شفاعت می‌کنند - اگرچه مؤمن نباشد - و دیگر، شفاعت‌کننده چهارمی وجود ندارد.» (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۶۳-۴۶۲)

گفت پیغمبر که روز رستخیز کی گذارم مجرمان را اشک ریز  
من شفیع عاصیان باشم به جان تا رهانمشان ز اشکنجه جهان  
عاصیان و اهل کبایر را به جهد وا رهانم از عتاب نقض عهد  
... هیچ وازر، وزر غیری بر نداشت من نیم وازر، خدایم بر فراشت  
(مولوی ۱۳۸۶ / ۳ / ۱۷۸۹ و ۱۷۸۶-۱۷۸۴)

بندگان صالح خدا (به جز پیامبران) نیز می‌توانند شفاعت کنند:

صالحان ائمتم خود فارغند از شفاعتهای من روز گزند  
بلکه ایشان را شفاعتها بود گفتشان چون حکم نافذ می‌رود  
(همان: ۱۷۸۸-۱۷۸۷)

اما این شفاعت هم به اذن خدا انجام می‌گیرد.

آن شفاعت و آن دعا نه از رحم خود می‌کند آن بنده صاحب رشد  
(همان: ۱۹۲۱)

در مورد شفاعت، شبهات و تردیدهایی مطرح شده و مولوی این‌گونه به آن تردیدها پاسخ داده است که عفو همه بندگان به رحمت سابقه ازی صورت بندد و از سر لطف اوست که به گزیدگان خود، مقام شفاعت بخشیده است و این به جهت تکریم مقام آنان است و الا مگر ممکن است رحمت بنده که رحمتی حادث و عاریتی است، از رحمت حق که رحمتی ازی و ذاتی است، قوی‌تر و



س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی تطبیقی مفهوم خوف و رجا در دوزخ کم‌دی الهی دانه ... / ۲۱۵

واسع‌تر باشد؟! پس، شفاعت بدین معنی است که خدا رحمت مقدر خود را از طریق بندگان منخلص خود، صورت می‌دهد تا آنان را گرامی و مجلل دارد:

هیچ کس را تو کسی انگاشتی  
همچو خورشیدش به نور افراستی  
چون کسم کردی، اگر لابه کنم  
مستمع شو، لابه‌ام را از کرم  
زانکه از نقشم چو بیرون برده‌ای  
آن شفاعت هم تو خود را کرده‌ای  
چون ز رخت من، تهی‌گشت این وطن  
تر و خشک خانه، نبود آن من  
(مولوی ۱۳۸۶ / ۵ / ۴۱۶۵-۴۱۶۲)

### نتیجه

با توجه به آنچه بیان شد، مشابهت‌های فراوانی میان تعالیم دانه و تعالیم برگرفته از عرفان اسلامی وجود دارد و دانه، بسیاری از مبانی قرآنی، برهانی و عرفانی اسلامی را در تدوین کم‌دی الهی در نظر داشته است.

- نیاز به رفیق طریق و پیر و راهنما در سلوک از حسیض نفسانیات تا اوج وصل در سیر الی‌الله و وصال در سیر فی‌الله؛ رهنمایی پیر خرد و عقل (ویرژیل) و فرمانبرداری از آن در آغاز سفر.

- بیان سمبلیک خلیقات و صور نفسانیات به صورت حیوانات که اگرچه دانه این رویکرد را از کتاب مقدس هم گرفته است، اما مطابقت گفتار او با مبانی قرآنی و فرقانی و عرفان اسلامی بیشتر است.

- سلوک حبیبی و تاسی به پیر عشق (بئاتریس) و تصعید به همراهی او تا غایت وصال، پس از پی سپاری در طریق حصول معرفت عقلی و برهانی و قصور عقل و ممنوعیت او در حریم عشق و محبت.

- بیان سلوک تصعیدی و ارتقایی از حسیض دره هولناک نفسانیات تا اوج قلّه کوه تجلی که یادآور کوه طور و کوه قاف در سلوک عرفانی اسلامی است و نیز نورانیّت هادی و رهنما به سوی حضرت نور است.

- باور به عذاب عذاب عده‌ای از دوزخیان که دقیقاً این نکته را از مکتب

ابن عربی و عرفان اسلامی و عرفایی چون مولوی و دیگران گرفته است.

- باور به شفاعت الهی و انبیا و اولیا و مؤمنان که ظهور ولایت و نتیجه محبت

و حاصل از فیض اذن الهی به حسب استعداد و استعدادی کسانی است که عهد

الهی را پاس داشته و عامل به احکام شارع مقدس‌اند که توسط سفرای الهی ابلاغ

شده است.

اما به جهت اختلاف مشرب و دیگر مآخذی که دانتی از آن‌ها در تدوین سفر

خود بهره جسته است اختلافاتی میان باورهای او و مبانی عرفانی و برهانی و

قرآنی در مسئله خوف و رجا وجود دارد که از آن جمله‌اند:

- از آنجایی که دانتی فردی مذهبی و مقید بوده است، به جهت دین و مذهب

خود، تعالیم برگرفته از کلیسا را مد نظر دارد و ازین جهت، در سروده‌های دوزخ

او خوف و ترس رهبانی ترسایی موج می‌زند و بیشتر مواقع یأس و نومیدی بر او

غلبه دارد که در باور قرآنی و فرقان و عرفانی اسلامی مورد پسند نیست و یأس

از رحمت خدا دومین گناه کبیره بعد از شرک دانسته شده است. البته این خوف

در سروده‌های پایانی برزخ و در بهشت به رجا نزدیک می‌شود که موضوع مقاله

حاضر فقط بخش دوزخ کمدی الهی بود.

- در بخش دوزخ دانتی، نشانی از عشق و محبت نیست! خوف بیش از رجا

خودنمایی می‌کند. دوزخیان به رحمت و بخشش امیدوار نیستند. فقط بعضی از

آن‌ها انتظار می‌کشند که با آمدن نفر بعدی، اندکی از عذابشان کم شود.

- در همه جا، خشم و غضب و ترس و دلهره بر دوزخیان حاکم است و حتی

احوال ساکنان طبقات گوناگون دوزخ، به دانتی و ویرژیل که مسافران این دیار

رنج‌اند، انتقال پیدا می‌کند.

س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی تطبیقی مفهوم خوف و رجا در دوزخ کمدی الهی دانه ... / ۲۱۷

- غلبه رحمت بر غضب و رحمت دانستن دوزخ، مسئله‌ای است که هم در عرفان اسلامی و هم در ادبیات عرفانی اسلامی تجلی گسترده‌ای دارد، اما در دوزخ دانه چنین باوری بسیار بسیار ضعیف است.

- در دوزخ دانه خوف عقوبت بسیار بیشتر از خوف مکر است در حالی که در مبانی قرآنی و فرقانی و عرفانی اسلامی خوف مکر بیشتر از خوف عقوبت است.

- در دوزخ دانه، به دلیل غلبه باور رهبانی و ترسائی، شفاعت رهبری بسیار بیشتر از شفاعت فضل و مغفرت است.

## کتابنامه

قرآن کریم:

- کتاب مقدس. ۱۹۸۷. ج ۲. تهران: انجمن کتاب مقدس ایران.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین. ۱۳۸۱. شرح بر زاد/المسافر. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد. ۱۳۹۳. الثقات. الطبعة الأولى. بیروت: الکتب الثقافیة.
- ابن عجبیه، احمد الحسنی. ۱۴۱۹. البحر الممدید. تصحیح احمد عبدالله قرشی. الطبعة الأولى. قاهره: حسن عباس زکی.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد. بی تا. الفتوحات المکیة. الطبعة الأولى. بیروت: دار الصادر.
- ابن عساکر، علی بن الحسن. ۱۴۱۵. تاریخ مدینة دمشق. تحقیق علی شیری. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.
- اسیری لاهیجی، شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۸. أسرار الشهود فی معرفة الحق المعبود. تصحیح سیدعلی آل داود. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- باقلانی، قاضی ابوبکر محمد بن الطیب. ۱۴۱۴. تمهید الأوائیل وتلخیص الدلائل. تحقیق الشیخ عمادالدین أحمد حیدر. ج ۳. بیروت: الکتب الثقافیة.
- بخاری، أبو عبدالله محمد بن إسماعیل. ۱۴۰۱. صحیح البخاری. بیروت: دارالفکر للطباعة والنشر والتوزیع.

- ۲۱۸ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی — محمد ابراهیم مال میر - سودابه فرهادی - ایوب امیدى
- بقلى شیرازی، روزبهان. ۱۳۷۴. شرح شطحیات. تحقیق و تصحیح هانری کرین. چ ۳. تهران: طهوری.
- تهانوی، محمدعلی. ۱۹۹۶. کشف اصطلاحات الفنون و العلوم. الطبعة الأولى. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- جرجانی، میر سید شریف. علی بن محمد. ۱۳۷۰. کتاب التعریفات. چ ۴. تهران: ناصر خسرو.
- حافظ، شمس‌الدین محمد. ۱۳۶۲. دیوان. به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی. چ ۴. تهران: زوآر.
- خوارزمی، الموفق بن أحمد. ۱۴۱۴. المناقب. تحقیق الشیخ مالک المحمودی. الطبعة الثانية. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین. ۱۳۷۹. شرح فصوص الحکم. تصحیح علامه حسن‌زاده آملی. چ ۲. قم: بوستان کتاب.
- دانته آلیگیری. ۱۳۸۶. کمدی الهی (ج ۱: دوزخ). ترجمه شجاع‌الدین شفا. چ ۱۶. تهران: امیرکبیر.
- دغیم، سمیح. ۲۰۰۱. موسوعة مصطلحات الامام فخرالدین الرازی. الطبعة الأولى. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. ۱۳۶۱. نقد ادبی. تهران: اساطیر.
- سلطان ولد. ۱۳۷۶. انتها نامه. به کوشش محمدعلی خزانه‌دار لو. چ ۱. تهران: روزنه.
- سنایی، مجدود بن آدم. ۱۳۸۳. حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة. تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. چ ۶. تهران: دانشگاه تهران.
- شاه نعمت‌الله ولی کرمانی. ۱۳۸۰. دیوان. تصحیح عباس خیاط‌زاده. چ ۱. کرمان: خانقاه نعمت‌اللهی.
- شیخ صدوق، أبی‌جعفر محمد بن یعقوب بن إسحاق. ۱۳۶۸. ثواب الأعمال. به کوشش سید محمد مهدی السید حسن الخراسان. الطبعة الثانية. قم: منشورات الشریف الرضی.
- شیخ طوسی، أبو جعفر محمد بن الحسن. ۱۴۰۹. التبیان فی تفسیر القرآن. به کوشش أحمد حبیب قصیر العاملی. الطبعة الأولى. مکتب الإعلام الإسلامی.
- \_\_\_\_\_ . ۱۴۱۴. الأمالی. الطبعة الأولى. قم: دار الثقافة.
- شیخ مفید، محمد بن محمد بن النعمان. ۱۴۱۴. الاختصاص. تحقیق علی‌اکبر الغفاری. و السید محمود الزندی. الطبعة الثانية. بیروت: دار المفید للطباعة والنشر والتوزیع.

- س ۱۵ - ش ۵۴ - بهار ۹۸ - بررسی تطبیقی مفهوم خوف و رجا در دوزخ کمدی الهی دانته ... / ۲۱۹
- عزالدین کاشانی، محمود. ۱۳۸۷. *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*. به تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: هما.
- عزلی خلخالی، ادهم. ۱۳۸۱. *رسائل فارسی ادهم خلخالی*. تحقیق و تصحیح عبدالله نورانی. چ ۱. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- عطار نیشابوری، فریدالدین. ۱۳۲۳. *مظهر العجائب و مظهر الاسرار*. تهران: بی‌نا.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۷۶. *لسان الغیب*. تصحیح حسین حیدرخانی. چ ۱. تهران: سنائی.
- عین‌القضات همدانی. ۱۳۴۱. *تمهیدات*. تصحیح غفیف عسیران. چ ۱. تهران: دانشگاه تهران.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۵. *دفاعیات (شکوی الغریب)*. ترجمه قاسم انصاری. تهران: منوچهری.
- غزنوی، سدیدالدین محمد. ۱۳۸۴. *مقامات ژنده پیل*. تصحیح حشمت مؤید. چ ۳. تهران: علمی و فرهنگی.
- فیض کاشانی، محمد محسن. ۱۳۷۲. *راه روشن*. به کوشش سید محمد صادق عارف. مشهد: آستان قدس رضوی.
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۱. *دیوان*. تصحیح مصطفی فیض کاشانی. چ ۲. قم: اسوه.
- مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳. *بحار الأنوار*. تحقیق عبدالرحیم الربانی. الطبعة الثالثة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محمودی، محمد باقر. ۱۳۸۵. *نهج السعادة فی مستدرک نهج البلاغة*. الطبعة الأولى. بیروت: مؤسسه التضامن الفکری.
- مطهری، مرتضی. ۱۳۷۱. *یادداشت‌ها*. تهران: صدرا.
- مولوی، جلال‌الدین محمد. ۱۳۶۳. *کلیات شمس تبریزی*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چ ۱۰. تهران: امیرکبیر
- \_\_\_\_\_ . ۱۳۸۶. *مثنوی معنوی*. به کوشش و اهتمام رینولد نیکلسون. چ ۱۳. تهران: شهزاد.
- هاکس، جیمز. ۱۳۴۹. *قاموس کتاب مقدس*. تهران: طهوری و نور جهان.
- هجویری، ابو الحسن علی. ۱۳۸۴. *کشف‌المحجوب*. به کوشش محمود عابدی. چ ۲. تهران: سروش.

## References

*Holy Qor'ān.*

*Ketāb-e Moqaddas.* (1987). 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Anjoman-e Ketābe Moqaddas-e Īrān.

Asīrī Lāhījī. Šams al-dīn Mohammad. (1989/1368SH). *Asrār al-šohūd fi ma'rafat al-haq al-ma'būd.* Ed. by Seyyed Alī Āle Dāvūd. Tehrān: Mo'asseseye Motāle'āt va Tahqīqāt-e Farhangī.

Āštiyānī, Seyyed Jalāl al-dīn. (2002/1381SH). *Šarh bar zād al-mosāferīn.* Qom: Daftar-e Tablīqāt-e Eslāmī.

Attār-e Neyšābūrī, Farīd al-dīn. (1944/1323SH). *Mazhar al-ajāyeb va mazhar al-asrār.* Tehrān: No Publisher.

\_\_\_\_\_. (1997/1376SH). *Lesān al-qeyb.* Ed. by Hossein Heydar Xānī. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Sanāeī.

Bāqelānī, Qāzī Abūbakr ebn-e Esmā'īl. (1414). *Tamhīd al-aval va talxīs al-dalāyel.* With The effort of Al-šeyx Emād al-dīn Ahmad Heydar. 3<sup>rd</sup> ed. Beirut: Al-kotob al-seqāfiyat.

Baqlī Šīrāzī, Rūzbahān. (1995/1374SH). *Šarh-e šathiyāt.* Ed. by Henry Corbin. 3<sup>rd</sup> ed. Tehrān: Tahūrī.

Boxārī, Abū Abdollāh Mohammad ebn-e Esmā'īl. (1401). *Sahīh-e boxārī.* Beirut: Dār al-fekr leltebā'at va al-našr va al-tozī'.

Dante Alighieri. (2007/1386SH). *Komedī elāhī (La Divina Commedia).* Vol. 1. Tr. by Šojā' al-dīn Šafz. 16<sup>th</sup> ed. Tehrān: Amīrkabīr.

Deqīm. Samīh. (2001/1380SH). *Mosū'āt mostalahā al-emām faxr al-dīn al-rāzī,* 1<sup>st</sup> ed. Beirut: Lebanon Nāšerūn.

Ebn-e Ajība, Ahmad al-hasanī. (1419). *Al-bahr al-madīd.* Ed. by Ahmad Abdollāh Qarašī. 1<sup>st</sup> ed. Cairo: Hasan Abbās Zakī.

Ebn-e Arabī, Mohī al-dīn Mohammad. (no date). *Al-fotūhāt al-makīyat.* 1<sup>st</sup> ed. Beirut: Dār al-sāder.

Ebn-e Asāker. Alī ebn-e al-hasan. (1994/1415AH). *Tārīx-a madīne-ye damešq.* With The effort of Alī Bašīrī. Beirut: Dār al-fekr leltebā'at va al-našr va al-tozī'.

Ebn-e Habbān, Abū Hātam Mohammad ebn-e Habbān ebn-e Ahmad. (2014/1393SH). *Al-seqāt.* 1<sup>st</sup> ed. Beirut: Al-kotob al-seqāfat.

Eynolqozzāt Hamedānī. (1962/1341SH). *Tamhīdāte.* Ed. by Afīf Oseyrān. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Dānešgāh-e Tehrān.

\_\_\_\_\_. (2006/1385SH). *Defā'iyāt (Šekvā al-qarīb).* Tr. by Qāsem Ansārī. Tehrān: Manūčehrī.

Ezzoddīn Kāšānī. (2008/1387SH). *Mesbāh al-hedāyat va meftāh al-kefāyat*. Ed. by Jalāl al-dīn Homāeī. Tehrān: Homā.

Feyz Kāšānī, Mohammad Mohsen. (1993/1372SH). *Rāh-e rowšan*. With the Effort of Seyyed Mohammad Sādeq Āref. Mashhad: Āstān-e Qods-e Razavī.

\_\_\_\_\_. (2002/1381SH). *Dīvān*. Ed. by Mostafā Feyz Kāšānī. 2<sup>nd</sup> ed. Qom: Osve.

Hāfez, Šams al-dīn Mohammad. (1983/1362SH). *Dīvān*. With The effort of Mohammad Qzvīnī & Qāsem Qanī. 4<sup>th</sup> ed. Tehrān: Zavvār.

Hawkes, James. (1970/1349SH). *Qāmūs-e ketāb-e moqaddas*. Tehrān: Tahūrī & Nūrjahān.

Hojvīrī, Abolhasan Alī. (2005/1384SH). *Kašf al-mahjūb*. With the effort of Mahmūd Ābedī. 2<sup>nd</sup> ed. Tehrān: Soruš.

Jorjānī, Mīr Seyyed Šarīf, Alī ebn-e Mohammad. (1997/1370SH). *Ketāb al-ta'rifāt*. 4<sup>th</sup> ed. Tehrān: Nāser Xosrow.

Mahmūdī, Mohammad Bāqer. (2006/1385SH). *Nahj al-sa'adat fi mosdadrak nahj al-balāqat*. Beirūt: Mo'assesat al-tazāmen al-fekrī.

Majlesī, Mohamad Bāqer. (1983/1403AH). *Behār al-anvār*. With the effort of Abdolrahīm al-rabbānī. 3<sup>rd</sup> ed. Beirūt: Dāre Ehyā-ye Torās al-arabī.

Molavī, Jalāl al-dīn Mohammad. (1984/1363SH). *Kolīyāt-e šams-e tabrīzī*. Ed. by Badī' al-zamān Forūzānfar. 10<sup>th</sup> ed. Tehrān: Amīrkabīr.

\_\_\_\_\_. (2007/1386SH). *Masnavī-ye ma'navī*. With the effort of Reynold Nikolson. 13<sup>th</sup> ed. Tehrān: Šahrzād.

Motaharī, Morteżā. (1992/1371SH). *Yād-dāšt-hā*. Tehrān: Sadrā.

Ozlatī Xalxālī, Adham. (2002/1381SH). *Rasā'el-e fārsī-ye adham xalxālī*. With the Effort of Abdollāh Nūrānī. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Anjoman.

Qaznavī, Sadīddodīn Mohammad. (2005/1384SH). *Maqāmāt-e žende pīl*. Ed. by Hešmat Mo'ayyed Zāde. 3<sup>rd</sup> ed. Tehrān: Elmī Farhangī.

Šāh ne'matollāh Valī Kermānī. (2001/1380SH). *Dīvān*. Ed. by Abbās Xayyāt Zāde. 1<sup>st</sup> ed. Kerman: Xāneqāh-e Nematollāhī.

Sanāeī, Majdūd ebn-e Ādam. (2004/1383SH). *Hadīgat al-haqīqat va šarī'at al-tarīqat*. Ed. by Mohammad Taqī Moddarres Razavī. 6<sup>th</sup> ed. Tehrān: Dānešgah-e Tehrān.

Šeyx Mofīd, Mohammad ebn-e Mohammad ebn-e al-no'mān. (1989/1368SH). *Al-extesās*. With the Effort of Alīakbar Qaffārī & al-seyyed Mahmūd al-zarandī. 2<sup>nd</sup> ed. Beirūt: Dār al-mofīd Leltebā'at va al-našr va al-tozī'.

Šeyx Sadūq, Abī Ja'far Mohammad ebn-e Ya'qūb ebn-e Eshāq. (1989/1368SH). *Savāb al-a'māl*. With the Effort of Seyyed Mohammad Mahdī al-seyyed Hasan Al-xorāsān. 2<sup>nd</sup> ed. Qom: Manšūrāt al-šarīf al-razī.

Šeyx Tūsī, Abū Ja'far Mohammad ebn-e Hasan. (1988/1409 AH). *Al-tebiyān fī tafsīr-e al-qor'ān*. With the Effort of Ahmad Habīb Qasīr al-āmolī. 1<sup>st</sup> ed. Maktab al-a'lām al-eslāmī.

\_\_\_\_\_ . (1993/1414AH). *Al-amālī*. 1<sup>st</sup> ed. Qom: Dār al-seqāfat.

Soltān Valad. (1997/1376SH). *Entehā-nāme*. With the Effort of Mohammad Alī Xazānedārlū. 1<sup>st</sup> ed. Tehrān: Rozane.

Tahānavī, Mohammad Alī. (1996/1417AH). *Kašāf-e estelāhāt al-fonūn va al-olūm*. 1<sup>st</sup> ed. Beirut: Lebanon Nāšerūn.

Xārazmī, Al-Movafaq ebn-e Ahmad. (1993/1414AH). *Al-Mināhqīb*. Research Al-Šayx Mālek al-Mahmūdī. 2<sup>nd</sup> ed. Qom: Našr al-eslāmī.

Xārazmī, Tājoddīn Hossein. (2000/1379SH). *Šarh-e fosūs al-hekam*. Ed. by Allāmeḥ Hasanzādeh Āmolī. 2<sup>nd</sup> ed. Qom: Būstān-e Ketāb.

Zarrīnkūb, Abdolhossein. (1982/1361SH). *Naqd-e adabī*. Tehrān: Asāfīr.