

فصل نامه علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)

دوره ۱۱ شماره ۴۱، پاییز ۱۳۹۸، صص ۶۷-۳۵

تاریخ دریافت: ۹۷/۴/۲۴، تاریخ پذیرش: ۹۸/۴/۱۹

تحلیل و تفسیر تصویرگری و رمزپردازی دوزخ از اسطوره تا عرفان

دکتر لیلا امینی لاری^۱، دکتر فرح نیازکار^۲



چکیده

تصویرگری و رمزپردازی، ابزارهایی است که زبان اسطوره همچنین زبان نمادین عرفان برای بیان آموزه‌های بنیادین خویش برمی‌گزینند؛ مفهوم دوزخ نیز یکی از موضوع‌های جهان شمولی است که اسطوره و عرفان به آن پرداخته‌اند. تصاویر هولناکی که از این مکان اهریمنی و ظلمانی در اساطیر ارائه شده، بیانگر عمق اندیشه و جهان‌نگری انسان در اعصار کهن بوده، نمایانگر نیازهای عمیق دینی و اخلاقی بشر است. دوزخ، این وادی آتشین و جایگاه ابدی دگردیسی‌های هراسناک روان، در اغلب متون با کلماتی مربوط به ماده توصیف شده است. آتش دوزخ، بدکاران را کیفر می‌دهد و از بعدی دیگر، گذرگاهی است برای عروج نفس و نفس در سیر تکاملی‌اش با گذری نمادین از دوزخ آتشین، به کمال می‌رسد. همچنین از دیدگاه عرفانی معنی تمثیلی دوزخ اشاره‌ای است به مراتب بعد و غفلت از تجلیات حق و محجوب بودن به حجاب‌های نفسانی. اگر آتش دوزخ درونی خاموش شود در آرامشی بهشت‌گون مسیر کمال درنوردیده می‌شود. نگاهی بر سیر بینش انسان به مفهوم دوزخ و آموزه‌هایش، از جهان اسطوره تا عرصه عرفان، سبب گسترده‌تری دید و درک عمیق‌تر ابعاد مختلف ماجرا می‌شود.

واژه‌های کلیدی: دوزخ، آتش، شیطان، استحاله، عذاب.

l.amini@pnu.ac.ir

^۱. دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه پیام نور، ایران.

^۲. استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد مرودشت، مرودشت، ایران. (نویسنده مسوول)

مقدمه

دوزخ، مفهومی است که از اعصار کهن تا زمان حاضر، اذهان بسیاری را به خود مشغول ساخته و لرزه بر اندامها انداخته است. وادی هولناکی و ژرفایی وحشت‌انگیز با دروازه‌های آتشین که فرد نگون‌بخت را به کام خویش فرو می‌برد.

درباره مکان دوزخ، نظرها متفاوت است. به عقیده گروهی، دوزخ، حفره‌ای بزرگ در زیر زمین (مرکز زمین) است. مردابی از آتش تاریک و گوگرد. این مرداب آتش، آتشی که روشنایی ندارد، گاه مردابی خشکیده یا دریاچه و چاه و آبگیر می‌شود. هر چیزی که تصور آب‌های راکد یا زینبار را به ذهن خطور دهد پرتگاه و لجه‌ای ابدی است. طبق این نظر کوه‌های آتشفشان، بادگیرهای دوزخند. اما گروهی این فرضیه را نامحتمل دانسته‌اند. به اعتقاد ایشان، آتش سوزان دوزخ در مرکز جهان و بنابراین در خورشید یا در جهان اختران جای دارد و قلمرو شیطان است. (ر.ک: بایار، ۱۳۷۶: ۲۵۳-۲۵۰)؛ نظر اخیر را می‌توان چنین توجیه کرد که آسمان پهنه‌ای بی‌کران و از زمین گسترده‌تر است و مرکز زمین نسبت به آسمان جایگاهی تنگ است. همچنین ظواهر آتش در خورشید مشاهده می‌شود. پرتوهایش سوزان است و منبع حرارت.

اما از دیدگاه عرفانی، هنگامی که می‌گویند دوزخ در زمین سفلی است یعنی «درون پرده‌های این جهان و مخفی در حجاب‌های آن است.» (کربن، ۱۳۸۳: ۲۸۲)

زبان عرفان، زبان رمز و نماد و استعاره است. روزبهان، رمز را معنی باطن می‌داند «مخزون تحت کلام ظاهر که بدان ظفر نیابند، الا اهل او.» (روزبهان بقلی، ۱۳۶۰: ۵۶۱)؛ این زبان از باطن به حسب ظاهر سخن می‌گوید؛ حکیم ترمذی نماد را عبارت می‌داند از «سخن گفتن از غیب بر حسب شاهد.» (نویا، ۱۳۷۳: ۲۹۷)؛ یعنی سخن گفتن از آن چه از دسترس حواس بیرون است با کلمات و واقعیت‌های ظاهر: عارف سخن می‌گوید تا حضوری شهودگونه را بیان کند؛ بنابراین زبانش باید قابلیت بیان گوناگونی‌های تجربه را داشته باشد. با رمز به مفاهیمی جز مفهوم مستقیم و متعارف اشاره می‌شود و آن مفاهیم نیز همواره قابل تغییرند؛ یعنی رمز بر مفاهیمی قراردادی و قطعی اشاره نمی‌کند؛ «می‌توان رمز را نشانه‌ای پیدا از واقعیتی ناپیدا شمرد.» (پورنامداریان، ۱۳۷۵: ۲۲)؛ رمز را می‌توان به قطعه بلور تراشیده‌ای تشبیه کرد که نور مکتسب

را می‌شکند و به الوان گوناگون می‌تاباند و فقط از طریق شهود قابل درک و دریافت است؛ زیرا با این که محمل و مبنایی عینی دارد، واقعیتی ذهنی را منعکس می‌کند.» (دوبوکور، ۱۳۷۶: ۵)

اسطوره و عرفان، روایتگر جهان درونی انسانند. ذهن تصویرساز است و به هر ماده‌ای صورتی خاص می‌بخشد. زبان تمثیلی اسطوره و عرفان، متضمن رمزهایی است که هر یک جهان مخصوص خویش را می‌آفرینند و خواننده از طریق صورت‌هایی که اغلب ماهیتی تمثیلی - استعاری، دارند با دانسته‌های خویش ارتباط برقرار می‌سازد. با لطیف‌تر شدن تصاویر و گویاتر شدن توصیفات، اندیشه‌ی اساطیری و عرفانی، ماهیتی هنری نیز می‌یابد. در واقع با استفاده از تصاویری زنده و گویا و توصیفات جزئی‌نگر و دقیق، امکان بیان عینی حقایق کلی و انتزاعی فراهم شده، مجردترین مفاهیم، مجسم می‌شوند و دوزخ یکی از این مفاهیم است.

پیشینه تحقیق:

اگرچه در قرآن، تفاسیر و بسیاری از متون ادبی، از دوزخ سخن به میان آمده، همانند: اسطوره و مدرنیسم در نام دیگر دوزخ، ابراهیم محبی، کارنامه مرداد ۱۳۸۳ شماره ۴۴/ بهشت و دوزخ در دین زردشتی، علی سرگل زایی، فصلنامه دانشکده الهیات و معارف مشهد ۱۳۷۹ شماره ۴۷/ اهل دوزخ از منظر قرآن و عهد جدید، ام البنین باقری، فروغ وحدت سال ششم زمستان ۱۳۸۹ شماره ۲۲/ تحلیل عقلی جاودانگی در دوزخ (خلود) از منظر ملاصدرا و علامه طباطبایی، جعفر شاه‌نظری، انجمن معارف اسلامی سال دوم بهار ۱۳۸۵ شماره ۲/ تطبیق نشانه - معنا شناسی تصاویر دوزخ (در نگاره های معراج نامه شاه‌رخی و آثار ذره از کمندی الهی دانته) اصغر جوانی ندا وکیلی، باغ نظر سال یازدهم تابستان ۱۳۹۳ شماره ۲۹؛ ولی تا کنون تحقیقی جامع در تصویرگری و رمزپردازی دوزخ، انجام نشده است.

روش تحقیق:

در این تحقیق کوشیده شده تا به شیوه تحلیلی - توصیفی به موضوع پرداخته شود.

مبانی تحقیق

دوزخ، قلمرو شیاطین، اهریمنان و دیوان و...

بطور کلی در اندیشه هندو ایرانی، بهشت و دوزخ از روشنی خاصی بهره‌مند نیست و بویژه تصویری درباره دوزخ وجود نداشته‌است. اصولاً اندیشه ریگ ودایی به عذاب‌های دوزخ توجه اندکی دارد.

سخن از دوزخ در وداها بسیار دیر آغاز می‌گردد. قدیم‌ترین منبع آتره ودا است که از خانه‌ای در زیر زمین سخن می‌گوید که آشیانه دیو زنان و جادوگران مونث است و جهان دوزخی خوانده می‌شود و پایین‌ترین تاریکی است. تاریکی سیاه و کور. (ر.ک: بهار، ۱۳۷۸: ۴۸۴)

«جهان بودایی، چکره واله نام دارد و از سه بخش فراز، پیرامون و زیر کوه مرو تشکیل شده است. بخش زیرین، صدوسی و شش دوزخ را در خود جای داده و هر دوزخ خاص گروهی خاص از گنهکاران است. ناسزاگویان به بودا و ذمه (آیین بودا) به دوزخ آویسی، ژرف‌ترین دوزخ فرستاده می‌شوند. ارواح پس از طی دوره‌ای در یکی از این دوزخ‌ها دوباره زاده می‌شوند و هر دوره حداقل برابر پانصد سال دوزخی و هر روز دوزخی برابر پنجاه سال زمینی است. قسمت پیرامون کوه مرو جایگاه حیوانات، اشباح، اهریمنان و انسان‌هاست.» (ایونس، ۱۳۷۳: ۲۶۲)

در اساطیر ایرانی، تصور درباره گروه ضد خدایان یعنی دیوها کمال یافت و به نظامی خاص مبدل گشت و بنابراین دوزخ متصور شد. لازم به ذکر است که در اساطیر ایران، دیوان نماد آفات طبیعی و خلق و خوی بد مردم چون دروغ، رشک و آز و ... هستند.

بنا بر اساطیر زرتشتی، دوزخی تاریک در شمال و بر سطح زمین قرار دارد و اهریمن، دیوان دیو، در آن جا می‌زید. (ر.ک: بهار، ۱۳۷۸: ۳۹) و دوزخی نیز درون زمین است؛ درونی‌ترین دوزخ تاریک و تاریک‌ترین دوزخ مهلک؛ «زیر چینود پل، در بیابانی ... درون زمین.» (ارداویراف نامه، ۱۳۸۲: ۷۷)؛ دوزخ در میانه زمین آن جا است که اهریمن زمین را سوراخ کرد و از آن بر آفرینش هرمزد تاخت؛ «چنین است که از آن پس همه چیز گیتی بر گرد دو بن، نبرد دو دشمن و آمیختگی فراز و فرود پدیدار شد.» (فرنخ دادگی، ۱۳۸۰: ۵۳)

در وندیداد کوهی به اسم (arazura) آمده‌است که دیوان در آن رفت و آمد دارند. (ر.ک: مینوی خرد، ۱۳۸۰: ۹۶-۹۵)؛ همین کوه در بندهش و دادستان دینگی و روایات پهلوی دروازه دوزخ دانسته شده‌است. در بندهش، ارزور، نام کوهی دوزخی است در

سمت روم یا در شمال و جای دیوان است. «چگادی به در دوزخ است که همواره سکونت دیوان بدو است که همه دروغ ورزی آن جا کنند. چنین گوید که زمین کدام جای مستمندتر است؟ گفته شود: ارزور گریوه بر در دوزخ که سکونت دیوان بدو است.» (فرنبغ دادگی، ۱۳۸۰: ۷۲)

در آیین زرتشتی، «دوزخ نخست، اندیشه بد و دوم، گفتار بد و سوم، کردار بد است. گام چهارم شخص بدکار به تاریک‌ترین دوزخ می‌رسد و او را به نزدیکی اهرمن بدکار می‌برند. و اهرمن و دیوان او را افسوس و مسخره می‌کنند که تو را از اورمزد و امشاسپندان و بهشت خوش بوی خرم چه شکایت و گله بود که به یاد دیدار ما و دوزخ تاریک افتادی؟» (مینوی خرد، ۱۳۸۰: ۳۱-۳۰)

اندیشه ثنوی گنوسیان در سده سوم مسیحی در آیین مانی به اوج خود رسید. مانی عقیده دارد که بن روشنی از بالا یعنی از بهشت روشنی به هر سو گسترده است مگر از سوی پایین و بن تاریکی از پایین یعنی از دوزخ یا جهان تاریکی است که به هر سو گسترده است بجز از سوی بالا. جهان تاریکی به پنج قلمرو بخش گردیده که عبارتند از: ماده، هوای تار، تاریکی، زهر یا شوراب و دود. پنج گونه دیو در این قلمروها می‌زیند: دو پا، چهار پا، بال-دار، شناگر و خزنده. از هر گونه‌ای نر و ماده هم وجود دارد. شهریار جهان تاریکی اهریمن است. (ر.ک: اسماعیل پور، ۱۳۸۱: ۷۲)

در عرفان گنوسی، دوزخ میان زمین و جهان روشنی قرار دارد و همچون گذرگاهی سخت برای آزمایش ارواح نجات یافته است. (ر.ک: همان: ۲۱)

در یونان قدیم، دوزخ تنها اقامتگاه ارواح پس از مرگ بود؛ یعنی هر روحی پس از پایان دوران زندگی زمینی خود به دوزخ رهسپار می‌شد. مطابق آنچه در کتاب اودیسه آمده، عقیده داشتند که دوزخ در آخر دنیا، آن سوی زمین، آن سوی اقیانوس و در ژرفای آن واقع است. (ر.ک: هومر، ۱۳۷۵: ۲۳۶)؛ بعدها محل این دوزخ را در زیر زمین قرار دادند و راه ورود به آن را مغاره‌ها و تنگه‌های باریکی در گوشه و کناره‌های زمین دانستند؛ همچنین برخی رودخانه‌های یونان مدخل دوزخ به شمار رفتند.

دوزخ دانه به شکل مخروطی عظیم است که قاعده آن در جانب محیط زمین و راس آن

درست در نقطه مرکزی کره زمین قرار دارد و این مخروط شامل نه طبقه است که انواع گناهکاران در آن به سر می‌برند و هر طبقه از طبقه قبلی کوچک‌تر است. فرمانروای دوزخ هادس، برادر خدای خدایان است. نام دیگر او پلوتوس است و در این نام اخیر، وی خدای ثروت و گنجینه‌های پنهان شده است. دانته وی را با همین نام در دوزخ خود آورده و او را پاسدار طبقه چهارم دوزخ کرده است. ملکه دوزخ، پرسفونه، زن هادس و دختر دتمتر، خواهر خدای خدایان است. این ملکه زیبا و شوهرش امور دنیای زیر زمینی را اداره می‌کند. دانته، در سرود نهم، به ملکه دوزخ اشاره می‌کند. ملائک عذاب دوزخ پریان سنگدلی هستند به نام ارینی‌ها که دختران ظلمت لقب دارند. این دختران، شیطان‌هایی سه گانه‌اند که به جای گیسوان، مارانی بر سر دارند و در هر دست خود تازیانه و مشعلی گرفته‌اند. این سه شیطان در سرود نهم کمدی الهی، در طبقه ششم دوزخ حضور دارند: «در نقطه‌ای سه شیطان دوزخی غرق در خون که اندام و هیات زنان داشتند قد برافراشتند. کمر بندهای آنان ماران هفت سری... بودند و گیسوانشان افعیان کوچک و مارانی که پیشانی‌های خشم آلوده آنها را زیر چنبره‌های خود گرفته بودند.» (دانته، ۱۳۵۲: ۲۰۲) و در نهایت، شیطان اعظم که فرمانروای کل دوزخ است و از اقامتگاه خود در آخرین حلقه دوزخ یعنی طبقه نهم آن که مرکز ثقل عالم آفرینش و نقطه مرکزی کره زمین است، این کشور عظیم ظلمات و دیار رنج‌ها و زشتی‌ها را اداره می‌کند. (ر.ک: همان: ۲۳۳)

جان میلتون در «بهشت گمشده» ادبیات کلاسیک یونانی و مسیحیت را به شعر درهم آمیخته است. وی دوزخ را به عنوان مکانی که در مرکز زمین واقع شده، معرفی نمی‌کند. دوزخ دانته در کمدی الهی درست در مرکز زمین واقع شده بود؛ ولی میلتون دوزخ خود را در مرکز کی آس لایتناهی و بی‌پایان و در گودالی عظیم و عمیق جای می‌دهد. این امر جنبه‌ای خیالی دارد؛ در لحظه‌ای که فرشتگان عاصی به ریاست شیطان به قعر دوزخ سقوط می‌کنند، آسمان و زمین هنوز شکل نگرفته و آفریده نشده‌اند. در دنیایی که میلتون خلق کرده، پیش از آن که دوزخ و جهان هستی وجود داشته باشند تنها فضایی لایتناهی میان عرش اعلا و کی آس یا گودال ژرف و عالم هرج و مرج و آشفستگی، وجود داشت و از طریق کی آس، مکانی به نام دوزخ که باید اقامتگاه شوم شیاطین باشد، به وجود می‌آید و ناگهان پاندمونیوم که نام

کاخ بسیار باشکوه و مجلل شیطان است، از داخل آن گودال ژرف سر بیرون می آورد؛ پایتخت بزرگ شیطان و هم دستانش: «ناگه بنایی عظیم ... همچون بخاری متصاعد از زمین سر بر افراشت ...» (میلتون، ۱۳۸۳: ۵۲۳)؛ بنایی بلند با دروازه‌هایی برنزی و فضایی وسیع. «انحنای طاق تالار با جادویی بس جالب و ظریف، صفوف بی شماری از چراغ‌هایی ستاره‌ای و فانوس‌هایی درخشان و فروزان که با نفت و قیر روشن می شد همچون آسمانی نورانی، اطراف را نورافشانی می کرد.» (همان: ۵۲۴)؛ این دربار دوزخی و این کاخ باشکوه و عجیب، ماهیتی موقت، ناملموس، دست نیافتنی، غیر جسمانی، فریب دهنده، دروغین، ناپایدار و خیالی دارد و تنها به عنوان نوعی پرده محافظ برای شکنجه‌ها و رنج‌های وحشتناکی که در دوزخ هست، عمل می کند.

شیطان، مالک دوزخ، پس از سقوط به اعماق گودال ژرف، این گونه سخن می گوید: «درود بر وحشت؛ درود بر عالم دوزخ؛ و تو ای دوزخ ژرف، مالک جدیدت را ... پذیرا باش.» (همان: ۴۹۳)؛ شیطان به دروازه دوزخ می رسد و آن را بسته می یابد: «مرزهای دوزخ تا سقف طاق دار و وحشتناک آن سر برافراشت و دروازه‌های سه گانه‌ای که به سه نوبت بودند ظاهر گشتند..... آن دروازه‌ها که با سه پوشش برنجین، سه پوشش آهنین و سه پوشش از سنگ الماس بسته شده بود ... و با آتشی که ... هرگز خاموش نمی گشت، محصور می شد.» (همان: ۵۹۱)؛ سرانجام گناه و مرگ که محافظان دروازه‌اند، آن را می گشایند و شیطان از دروازه عبور کرده، به کمک فرمانروای عالم هرج و مرج از دوزخ عبور می کند و برای فریب آدم و حوا به سوی زمین می رود.

بحث

تصویرگری دوزخ

از دیدگاه عرفانی، نفس پس از مرگ، با بدن مثالی خویش، جسم لطیفی که خود با امیال و افعالش برای خویش ساخته است، در برزخ یا عالم مثال متولد می شود. عالم مثال را اقلیم هشتم نامیده‌اند؛ اقلیمی غریب که در قوس صعود و بازگشت واقع شده و جهان رویدادهای نفس است. «حکایت نفس در قبال این جهان نه در حکم تاریخ بلکه ورای تاریخ است و آگاهی تخیلی ما رویدادهای این ورای تاریخ را در می یابد.» (شایگان، ۱۳۸۴: ۲۶۳)؛ این

اقلیم، عالمی است واسطه میان جهان محسوس و عالم غیب یا عالم عقل. (ر.ک: ابن سینا، ۱۳۴۳: ۱۵۹) و (ر.ک: سهروردی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۲۵۴)؛ عالم مثال، جهان تصاویر و صور ملکوتی و مثالی است. این صور ملکوتی در نفسی آینه گون متجلی می شوند. هفت اقلیم از جمله اقلیم جغرافیایی دارای ابعاد و مقادیر کمی بوده، با حواس ظاهر قابل درک هستند؛ عالم مثال و صور این عالم نیز دارای مقدار و طول و عرض و شکل است؛ اما ماده ندارد؛ بنابراین ابعاد و مقادیر این عالم، با ادراک خیالی و حواس باطنی قابل شناخت است.

«در قوس نزول، اقلیم هشتم یا عالم مثال، بیانگر صور ازلی است؛ اما در قوس صعود و هنگام بازگشت، نمایانگر جهان صور پس از مرگ یا برزخ غربی پس از مرگ است که از صوری که نماینده نتایج اعمال ما هستند، ساخته شده است.» (شایگان، ۱۳۸۴: ۲۵۳)؛ در قوس نزول، عالم مثال، نتیجه اعمال انسان نیست؛ بلکه تنزل نشاء مجردات عقلی است و تیرگی و آلودگی ندارد ولی در قوس صعود، برزخ صعودی، نتیجه اعمال انسان است که گاه پاک است و گاه ناپاک. زمین مثالی یا برزخ که ارواح پس از مرگ بدان جا می روند، منتهی الیهی صعودی دارد که به سوی بهشت گشوده می شود و منتهی الیهی نزولی که سقوط در دوزخ است. بنابراین پس از مرگ، مقام نفس مشخص می شود؛ یا دوزخی است و یا بهشتی. در اساطیر ایران، پل چینور یا چینود پلی است که باید همه مردم، پارسا و بدکار، پس از مرگ از آن بگذرند. در دینکرد و دادستان دیننگ و بندهش درباره جای این پل چنین آمده است: در ایرانویچ، در بالا، بر قلّه دائیتی، به بلندی یک صد مرد، پل چینود قرار دارد و در زیر آن در وسط دوزخ است. در هنگام عبور پارسایان پهنای آن نه نیزه می شود؛ هر نیزه به درازای سه نای و در هنگام عبور بدکاران مانند تیغ استره می شود. در دینکرد آمده است که ایزد اشتاد و مهر، پیروان راستی را از آن تنگی رهایی می بخشند. (ر.ک: مینوی خرد، ۱۳۸۰: ۸۲)

وقتی روان داوری شد به سوی پل چینوت روانه می شود. این پل دو رو دارد. بدین گونه: برای راستکاران عریض و آسان گذر است؛ اما برای بدکاران تغییر شکل می دهد و به صورت تیغه تیزی همانند تیغ شمشیر نمایان می شود؛ بطوری که روان در نیمه راه به قعر دوزخ فرو می افتد. (ر.ک: هینلز، ۱۳۷۵: ۹۷)؛ در بندهش پل چینوت (چینود پل) به منزله دو بازوی ترازوی ایزد رشن تصور شده است که یک بازوی آن در بن البرز در شمال و

بازوی دیگر در سر البرز در جنوب قرار دارد. پس از گذشتن سه شب اول پس از مرگ، روان را تا بن کوه البرز می‌برند و او بر آن پل عبور می‌کند تا به اوج آن قله می‌رسد. اگر بدکار است از آن جا به دوزخ فرو می‌افتد و اگر پارساست به کمک ایزدان، بازوی دیگر ترازو را طی می‌کند و به اوج کوه البرز می‌رسد و از آن جا به بهشت می‌رود: «گوید به دین که چگادی هست یکصد مرد بالای، میان جهان که چگاد دائیتی خوانند. آن یوغ ترازوی رشن ایزد است. تیغه‌ای به بن کوه البرز به سوی اباختر و تیغه‌ای به سر کوه البرز به سوی نیمروز دارد. بر میان آن، چگاد دائیتی ایستد. بدان میانه جای تیغی تیز، شمشیروار ایستاده که او رانه نیزه بالا درازا و پهناست. آن جای ایستند ایزدان مینوی که به مینوی روان پرهیزگاران را پاکیزه کنند. سگی مینوی بر سر آن پل است و دوزخ زیر آن پل.» (فرنبرگ دادگی، ۱۳۸۰: ۱۳۰-۱۲۹).

در حدود ده قرن پیش از کمندی الهی، شرح سفر ویراف مقدس به دنیای ارواح در ارداویراف نامه - از آثار معروف زرتشتی و قدیمی‌ترین سفرنامه روحانی ایرانی - آمده است. ارداویراف نامه، داستان سیر و سلوکی روحانی است. در این اثر، تصویر جامعی از دوزخ مشاهده می‌شود. ویراف را پس از بازگشت به پل چینود، به دوزخ بردند تا سرنوشت بدکاران را ببیند. آنان در سه شب نخست پس از مرگ به اندازه‌ای که کسی در تمامی زندگی در جهان آزار ببیند، دچار رنج و عذاب می‌شوند. عجزه پیری که تجسمی از وجدان فرد بدکار است، با روان فرد بدکار ملاقات کرده، او را رهبری می‌کند و او از میان جای اندیشه بد، گفتار بد و کردار بد گذشته و به دوزخ داخل می‌شود. ویراف مشاهده خود را چنین توصیف می‌کند:

«چنان سرما، زمستان، خشکی و بدبویی دیدم که هرگز در گیتی به آن گونه نه دیده و نه شنیده بودم و چون فرازتر رفتم دوزخ ترسناک را دیدم ژرف همچون سهمگین‌ترین چاه که در تنگ‌تر و بیمگین‌تر جایی فرو برده شده باشد.» (ارداویراف نامه، ۱۳۸۲: ۶۵)؛ در آن جا با سرما و گرمای شدیدی روبه‌رو گشت. تاریکی چنان غلیظ بود که می‌شد آن را با دست گرفت و تعفن چنان شدید بود که می‌شد آن را با کارد برید. او دهان آزمند دوزخ را که مانند ترسناک‌ترین چاه بود، دید. مردمان در دوزخ چنان تنگ‌تنگ هم انباشته شده‌اند که زندگی قابل تحمل نیست؛ با این همه دوزخیان گمان می‌کنند که تنها هستند و زمان چنان

به کندی می‌گذرد که پس از گذشت سه روز می‌پندارند که دوران نه هزار ساله جهان گذشته است. همه جا پر از آفریدگان نابکار است که از نظر ظاهر به بلندی کوه‌ها هستند و روان های بدکاران را می‌درند و می‌ربایند. این بخت برگشتگان از فراوانی بارش برف و گرمای آتش تند سوزان و از تعفن مسمئز کننده و سنگ و خاکستر در عذابند.

در آیین زرتشتی اهریمن و دیوان شخص بدکار را در دوزخ عذاب می‌دهند: «ما تو را عذاب دهیم و نیامرزیم و دیر زمان عذاب بینی. پس پادافره و عذاب گوناگون بدو کند. و جای‌هایی از آن از سردی همچون سردترین یخ و برف است و جای‌هایی از آن از گرمی همچون گرم‌ترین و سوزان‌ترین آتش است. در جای‌هایی از آن حیوانات مودی چنان آنان را پاره پاره کنند که سگ استخوان را و جای‌هایی از آن از بد بویی چنان است که بلرزند و بیفتند. همواره آنان را از تاریکی چنان است که به دست بتوان گرفت.» (مینوی خرد، ۱۳۸۰: ۳۰-۳۱)

در اساطیر یونان دوزخ، سرزمینی که شادی در آن نیست یا خانه هادس و پرسفون توصیف شده است. در سرود یازدهم اودیسه چنین آمده است: «برای آدمی زادگان دشوار است این جهان را ببینند. رودهای بزرگ و سیل گاه‌های هراس‌انگیز ایشان را از آن جدا کرده است. نخست اقیانوس است که با پا نمی‌توان از آن گذشت؛ باید کشتی داشت که خوب ساخته شده‌باشد.» (هومر، ۱۳۷۵: ۲۴۲)

قدیمترین نمونه سفر به دنیای ارواح در ادبیات غربی را، در کتاب اودیسه می‌توان یافت که در آن، ماجرای بازگشت پرحادثه اولیس، پهلوان یونانی، از میدان جنگ ترویا به وطن بیان شده است. اولیس و همراهانش در جزیره‌ای ناشناس به دست سیرسه جادوگر می‌افتند و این زن همراهان او را سحر می‌کند ولی اولیس از جادوی او مصون می‌ماند؛ سپس اولیس همرا با سیرسه با کشتی به دهانه دوزخ سفر می‌کنند. خانه نمناک هادس «سرزمینی است که در آن رود پیریفلزتون و کوسیت که آب‌های آن از ستیکس می‌آیند، به رود آکرون می‌ریزند. در آن جا تخته سنگی هست که آن دو رود پس از آن که به هم می‌ریزند، با بانگ بلند فرو می‌ریزند.» (همان : ۲۳۲)؛ اولیس در دوزخ، ارواح پهلوانان گذشته را با زنان و دختران ایشان می‌بیند و با آنها گفتگو می‌کند.

در «انه اید» اثر ویرژیل نیز انسانی به دنیای ارواح سفر می‌کند. انه اید، قهرمان تروایی که پس از سقوط تروا با همراهان خود آواره شهرها و دیارها شده به سرزمین لاسیوم (ایتالیا) می‌رسد و در آن جا زنی غیبگو وی را به سفر دوزخ می‌فرستد تا در آن ارواح گذشتگان و آیندگان من جمله ارواح پادشاهان روم را که باید از نسل او به دنیا بیایند، ببیند و با آنها گفتگو کند. «دوشیزه نهران گوی فریاد برآورد: ... ای انه تروایی، تو در کار برخیان و در کار نیایش‌ها درنگ روا می‌داری؛... اما این درها، درهای این کاشانه سترگ که آکنده از شگفتی و سرگستگی است، پیش از آن گشوده نخواهد شد... انه قهرمان رشته سخن را به دست می‌گیرد: ای دوشیزه... تنها آن چه از تو در می‌خواهم این است: از آن جا که می‌گویند دروازه دوزخ در این جاست، و از این جا می‌توان به قلمرو شاه دوزخ و به تالاب تیره آشرون که بر می‌آید و بر کناره‌ها می‌ریزد، راه برد؛ چنان کن که من بخت آن را داشته باشم که بدان جا بروم و چهره دل‌بند پدرم را ببینم. راه را بر من بنمای.... زن کاهن در پاسخ به وی گفت: ... فرو رفتن در آرن کاری آسان است. دروازه پلوتون سیاه، شب و روز گشوده است... آن چه آزمونی است دشوار، باز آمدن از راه رفته است و فرا آمدن به سوی روشنایی فرازین. جنگل‌ها تمامی فراخنایی را که ما را از آن جا جدا می‌دارد فرو گرفته‌اند و آب‌های کوسیت با شکنج‌های سیاه خویش بر گرد آن چنبر بسته‌اند... اگر چنین آزمند بر آنی که دوبار از خیزاب‌های استیکس بگذری، دوبار تار تار تاریک را ببینی... شاخه‌ای است که ساقه نرم و برگ‌هایش از زرند... فرو شدن در ژرفاهای زمین، پیش از آن که شاخه زرین برگ را از درخت ببرند کاری ناشدنی است... تو بیشه‌های استیکس را خواهی دید؛ نیز قلمرویی را که زندگان را راهی به درون آن نیست... اشکفتی ژرف در آن جا بود که به شگرفی فراخ همچون مگاک پهن‌اور در دل سنگ دهان گشوده بود. دریاچه‌ای سیاه و تیرگی بیشه‌ها گذریان را از نزدیک شدن به آن باز می‌داشت ... بخارهایی از آن بر می‌آمد که تا به گنبد سپهر فرا می‌رفت... سیبیل... در مگاک دهان گشاده درمی‌جهد؛ انه نیز بی‌بیم ... پای در جای پای راهنمون خویش می‌نهد.» (ویرژیل، ۱۳۸۷: ۱۹۴-۱۸۷)

سفر دوزخ دانه جالب‌ترین قسمت از قسمت‌های سه گانه سفر او به دنیای دیگر است. ویرژیل، مظهر عقل بشری، دست دانه، مظهر نوع بشر، را می‌گیرد و او را نخست از وادی

ظلمانی گناه و عصیان (دوزخ) می‌گذرانند. در این دیار ظلمت، دانته همراه با ویرژیل از منزلی به منزلی و از طبقه‌ای به طبقه‌ای می‌رود و ناظر عذاب‌های موحش دسته‌های مختلف گناهکاران می‌شود؛ عذاب‌هایی چون: محرومیت جاودانی از امید، طوفان ابدی، گنداب و لجنزار، باران آتش، ماران و افعیان، ابلیسان تازیانه بر دست، سگان درنده، مرغان شوم، قطران گداخته، بیماری‌ها و زخم‌های گوناگون، سرمای طاقت فرسا ...

اولین منزل پس از ورود به قلمرو زیر زمین، منطقه مقدماتی دوزخ است که از کاج‌های سیاه رنگ و بید پوشیده شده. آن‌گاه مسافر دوزخ به دروازه اصلی جهنم می‌رسد که مدخل قلمرو هادس، رب النوع دوزخ است. در سرود سوم کم‌دی الهی، دروازه دوزخ و کتیبه‌ای که بر بالای این دروازه نوشته شده، توصیف شده است. این کتیبه چنین است:

« از من داخل شهر آلام می‌شوند؛ از من به سوی رنج ابد می‌روند؛

از من پا به جرگه گم گشتگان می‌گذارند.

عدالت، صانع‌الای مرا به ساختنم برانگیخت؛ پدید آرنده‌ام قدرت الهی بود و عقل کل و عشق نخستین.

پیش از من هیچ چیز آفریده نشده بود که جاوید نباشد و من خود عمر جاودان دارم.

شما که داخل می‌شوید، دست از هر امیدی بشوید.» (دانته، ۱۳۵۲: ۱۱۰-۱۰۹)

پاسدار این دروازه کربروس، سگ غول پیکری است که پنجاه سر و پا به روایتی سه سر دارد. این حیوان به همین نام و با سرهای سه گانه پاسدار طبقه ششم دوزخ دانته است. کربروس هر کسی را که قصد ورود به دوزخ را دارد، اجازه دخول می‌دهد ولی به هیچ کس اجازه خروج نمی‌دهد و همیشه در مقابل نان آغشته به عسل، رام می‌شود. در داخل دوزخ رودهای زیرزمینی یعنی رودخانه‌های دوزخ جاری هستند.

در اوایل، یونانیان دوزخ را جایی می‌پنداشتند که در آن ارواح برای همیشه از نور و حرارت محرومند؛ اما عذابی نیز نمی‌بینند. در سرود چهارم کم‌دی الهی، طبقه اول دوزخ (لیمبو)، چنین توصیف شده است: «در آن جا... ناله‌ای بجز زمزمه آه‌هایی ملایم... شنیده نمی‌شد. این آه‌ها از رنج بی‌شکنجه‌ای می‌آمد که جماعتی بسیار از کودکان و زنان و مردان بدان دچار بودند.» ؛ ویرژیل که خود نیز یکی از ساکنان این طبقه از دوزخ است به دانته می‌گوید: «تنها بدین

عقاب محکوم آمده‌ایم که با آرزو اما بی امید، زندگی کنیم.» (دANTE، ۱۳۵۲: ۱۲۵-۱۲۴) ولی بعدها دوزخ کامل تر شد و به صورت مکانی درآمد که در آن افراد کیفر گناهان خود را می بینند. قاضی این محکمه مینوس بود که عینا همین ماموریت را در سرود پنجم دوزخ دانته دارد. در این سرود طبقه دوم دوزخ توصیف شده است و دوزخ واقعی از این طبقه آغاز می شود. دانته، مینوس را به صورت شیطانی دم دار و زشت رو درآورده است. این زشتی مظهر وجدان معذب گناهکارانی است که باید برای تعیین سرنوشت خود در برابر این شیطان حاضر شوند. مینوس «گناهان کسان را به هنگام ورودشان می سنجد و درباره آنها قضاوت می کند و با حلقه کردن دم خویش هر کس را به جای مناسب او می فرستد.» (همان: ۱۳۷)

طبقه دوم دوزخ دانته مختص شهوت رانان و نفس پرستان است. دوزخیان این طبقه در معرض طوفانی ابدی قرار دارند؛ طوفانی که رمز امیال و شهوات نفسانی آنهاست و در فضایی ظلمانی به سر می برند؛ ظلمتی که مظهر محرومیت از روشنی عقل و فروغ صفای الهی است. و در نهایت «آخرین حلقه دوزخ (طبقه نهم) که مرکز ثقل عالم آفرینش است... عذاب گاه ابدی آن کسی است که مرتکب گناه خیانت شده باشد.» (همان: ۲۳۳)

به هر تقدیر باید گفت ورود به دوزخ و پایین رفتن در آن آسان است ولی بازگشتن از دوزخ و به سوی نور صعود کردن، رنج بسیار دارد؛ یعنی آسان می توان مرتکب گناه شد؛ ولی ترک گناه مستلزم مجاهدت و کوششی بسیار است.

دوزخ میلتنون، گودالی شوم و سیاه، مکانی اندوهبار، متروک، ویران و خالی است. غاری تاریک و نفرت آور که مظهر شرم و سرافکنندگی است. مغاک انهدام و نابودی وحشتناک. دشتی خشک و متروک و وحشی؛ اقامتگاه ویرانی و پریشانی. زمینی خشک و لم یزرع که پیوسته با آتشی شدید می سوزد و دریاچه ای سوزان در آن جاری است؛ دریاچه ای که با آتشی مایع می سوزد. هوایی سوزان مزین به طاقی آتشین؛ آبشارهایی آتشین، وحشتناک و معلق از آسمان دوزخی جاری است. دنیایی آکنده از تاریکی و ظلمت؛ دخمه ای وسیع و پهناور دارای دروازه هایی از الماس سوزان؛ «دژی وحشتناک که از هر سو دایره وار گسترده است و چون کوره ای عظیم، پیوسته از آن آتش سوزان شعله ور است. لیک در آن شعله ها هیچ

نشانی از نور نیست. بلکه ظلمتی که تنها در آن مناظری از بدبختی آشکار می‌گردد؛ مناطقی از رنج و ظلمت شکنجه‌آوری که صلح و آرامش را هرگز در آن یارای سکونت نیست و در آن جا هرگز امید... جایی ندارد؛ اما آن جا شکنجه‌هایی بی پایان و توفانی آتشین است که دود آن از گوگردی که همواره به گونه‌ای پایان‌ناپذیر می‌سوزد، بی آن که فروکش کند، تامین می‌گردد.» (میلتون، ۱۳۸۳: ۴۸۳)

آن جا به اندازه سه نوبت بیش از فاصله‌ای که مرکز عالم هستی از دورترین قطب فاصله دارد، از خدا و نور آسمان دور بود. «تاریکی یکنواخت در برابر آن نور آسمانی» (همان: ۴۹۲)؛ «جایی که هیچ خیر و برکتی وجود ندارد. جایی که هیچ نزاعی در بین گروهک‌ها صورت نمی‌بندد؛ زیرا هیچ کسی نیست که خواهان اول بودن در دوزخ باشد...» (میلتون، ۱۳۸۳: ۵۶۴)

در این دوزخ چهار رود جاری است: «رودهای دوزخی که امواج شوم و سیاه خود را در دریاچه ای سوزان فرو می‌ریختند: استیکس نفرت انگیز، رود تنفر مرگبار؛ آکرون غم انگیز، رود عمیق و سیاه درد و رنج؛ کوسیت کز ناله‌ها و ضجه‌های زیادی که می‌توان بر امواج سوگوارش شنید، چنین نامیده می‌شود و سرانجام فلژتون گدازان که امواج سیلاب گونه آتشینش با شور و خشم مشتعل می‌گردد...» (همان: ۵۸۷-۵۸۶)؛ دور از این رودها، نه‌ری کند و ساکت جاری بود: «لته، مظهر فراموشی که... هر آن کس کز آبش بنوشد، در دم، حالت پیشین و نیز هستی خود را به دست فراموشی می‌سپارد و هم زمان شادی و درد و لذت و اندوه از خاطرش زوده می‌گردد. فراسوی لته، قاره‌ای منجمد، تاریک و وحشی گسترده می‌شد که پیوسته با توفان‌هایی بی وقفه، با گردبادها و تگرگ‌هایی وحشتناک... مورد آزار قرار می‌گرفت. در هر سو برف سنگین و یخ ... به چشم می‌خورد.» (همان)؛ چندین دشت تاریک و خلوت، چندین منطقه دردناک بر فراز چندین کوه یخی و چندین کوه آتشین، صخره‌ها، غارها، دریاچه‌ها، مرداب‌ها، گودال‌ها، کنام‌ها و سایه‌هایی مرگبار. «عالمی مرگبار که خداوند با لعنت خود آن را بد آفرید. گونه‌ای که تنها برای بدی، خوب و مهیا بود. عالمی که هر هستی به نیستی می‌گراید و هر مرده‌ای در قید حیات است. جایی که طبیعت خبیث، چیزهایی هیولایی، چیزهایی عجیب و شگفتی آور، نفرت‌انگیز و وصف‌ناپذیر، ... خلق کرده است.» (همان: ۵۹۰)

در اساطیر بین‌النهرین، اینانای سومری - ایزدبانوی آب، عشق و جنگ، الهه مادر و بانوی آسمان - همسر دموزی است. «منظومه دوزخ سومریان»، حکایت هبوط اینانا به دوزخ و مواجه شدن وی با ملکه دوزخ، ارشکی گال است. در این منظومه دوزخ توصیف شده است. دوزخ سومری، جهانی زیرزمینی است. شهری بزرگ و سرزمینی بازگشت‌ناپذیر است. سرزمینی بیگانه و دورافتاده. نقشه دقیق این دوزخ مشخص نیست. در این دوزخ ظلمت هست اما ظلمتی جاودانی نیست؛ زیرا اتو، ایزد خورشید، پس از آن که در زمین غروب کرد، تمام شب را تا سپیده دم در زیر زمین سفر می‌کند، مردگان را نیز در اقامتگاه موقتی خویش به قضاوت می‌نشیند و پادافره یا پاداش می‌دهد. این مردگان همه به یک شکل رفتار نمی‌کنند؛ افراد شریر پادافره می‌بینند؛ در حالی که ارواح پرهیزگار پیش از قضاوت هراسی به دل راه نمی‌دهند:

«اتو (خورشید)، داور دادگر است... و خانه‌ای در زیر کوه جهان است

جاده‌ای سوی پایین می‌رود، کوه می‌پوشاندش و هیچ انسانی راهش را نمی‌شناسد.
خانه‌ای است که بدکاران با طناب در آن زندانی‌اند و در یک فضای باریک نگاه داشته می‌شوند.

خانه‌ای است که بدکاران و راست‌کاران را از هم جدا می‌کند

این است خانه‌ای که هیچ کس نتواند از آن گریخت؛

اما دادگران پیش از داوری نترسند

چه در این رودخانه ارواح در گذشته

راست‌کاران هرگز نمیرند؛ هر چند بدکاران هلاک شوند...

اما چه کسی درون مغاک را خواهد دید؟

...خانه‌ای که فرو می‌پوشاند، ارواحی را که پا بدان گذارند.

خانه آفتاب مغرب است؛ ایزد پریده رنگ با درخششی کبودفام.

آستانه‌اش غولی است با آرواره‌هایی که از هم باز می‌شود

چارچوب‌هایش، چاقوی تیزند که مردان بدکار را می‌درد.

دو کناره رودخانه دوزخ

شمشیر سخمه زنده و حشت.

شیر گرانی بر آن خانه نگاهبانی دهد و چه کسی می‌تواند خشمش را برتابد؟» (ساندرز، ۱۳۸۲: ۱۵۴-۱۵۳ و ۲۱۵)

دروازه هراس انگیز دوزخ به گونه‌های با آرواره‌هایی باز تصویر شده؛ گویی هر لحظه آماده بلعیدن موجودات نگون بختی است که به آن نزدیک می‌شوند. اینانا برای ورود به کاخ ارشکی گال - بزرگ شه بانوی جهان تاریکی، ملکه دوزخ و جهان مردگان - که از سنگ لاجورد تیره ساخته شده است، ناگزیر شد از هفت دروازه هفت دیوار شهر بگذرد:

«از چکادهای آسمان به مغاک نگریست

او ایزدی بر چکادهای آسمان بود... بانو زمین و آسمان را ترک کرد و به مغاک فرود آمد...
به دوزخ فرود آمد...

چون اینانا به تالارهای لاجوردین دوزخ رسید... گفت: ای دربان، در خانه بگشای...
منم اینانا، از سپیده دمان فرود آمده‌ام.

... چرا به سرزمین بی بازگشت گام نهاده‌ای؟

برای چه به مسیری گام سپرده‌ای که هیچ مسافری را از آن بازگشتی نیست؟

... و اینانا پاسخ می‌دهد: ... من برای واپسین تشریفات آمده‌ام...

نتی دروازه بان ... گوش به فرمان ملکه سپرد

کلید در قفل‌های هفت دروازه دوزخ چرخاند.» (همان: ۱۹۰-۱۸۳)

سفر اینانا به دوزخ، از نخستین سفرهای اندوهناک به دوزخ است و دارای بن مایه‌ای ساده و جهان شمول بوده، نیاز به تفسیر ویژه ای ندارد. اینانا سراپا مسلح به دوزخ فرو می‌شود؛ گویی قصد دارد رویاروی همه قوانین و نیروهای جهان زیرین بایستد، مبارزه کند و ملکه دوزخ و در نهایت مرگ را شکست دهد و اورنگ ملکه را تصاحب کند ولی در این قدرت نمایی از پای در می‌آید و تسلیم می‌شود. رمزی از شکست‌ناپذیری مرگ و قانون ازلی حیات. اینانا بار دیگر به زندگی باز می‌گردد ولی بنا بر قانون جهان زیرین باید کس دیگری را به جای خود به آن جهان بفرستد. و این گونه است که دموزی به جای وی به دوزخ برده می‌شود. در اساطیر بین‌النهرین، مرگ ایزد دموزی، مرگ جهان گیاهی و حیات مجدد او،

رمز سرسبزی و حیات دوباره طبیعت است. دموزی هر ساله در آغاز تابستان کشته می شود و به دوزخ یا جهان مردگان می رود و در بهار بازمی گردد. امری ازلی که هر سال در این «اسطوره مرگ و باززایی» اتفاق می افتد.

دگردیسی و استحاله روان در دوزخ

با مطالعه اساطیر ملل مختلف موارد متعددی از تغییر و دگردیسی به هیأت های مختلف مشاهده می شود. این دگردیسی ها گاه جنبه مثبت و گاه جنبه ای منفی دارند و اغلب میان شخصیت اسطوره ای و وضعیت جدید دگردیسی شده اش رابطه ای نمادین وجود دارد.

همان گونه که بیان شد درون مایه اصلی منظومه بلند سفر اینانا، ایزد بانوی زمین حاصل خیز، به دوزخ، آن تاریک شهر، به صورت کهن الگو است. این جهان زیر زمینی، همان دوزخ (خانه ظلمت جاودان) توصیف شده در اشعار اکدی نیست که انکیدو، دوست گیل گمش در اساطیر سومری، پیش از مرگ در رویا می بیند:

انکیدو را بعد از آن علت فزونی گرفت و در بستر بیماری خویش بی رمق بخشید
و اندوه دل به یار خویش بر می گشود و به زمزمه او را چنین می گفت:
«دوش خوابی دیدم، دوست من.

... پسر بچه ای سیاه چرده و بد رخسار در مقابلم پدید آمد... و مرا جامه از تن برکند

پس به چنگال خویش گرفت و راه تنفسم می بست،
تا آن جا که نفس بایستاد

اندام مرا تغییر می داد

و دست هایم را بدل می کرد

به بال هایی همچون پرنندگان. پوشیده از پر.

آن گاه در من نگرست و به خانه ظلمت راهم نمود، به مسکن ایوکالا.

به خانه ای که از آن، آنان که وارد شدند هرگز باز نگشته اند.

به جاده ای که هیچ راه برگشت ندارد.

به خانه ای که ساکنانش از نور محرومند.

آن جا که ریگ‌ها طعامند و گِل‌ها قوت آدمی.

و آنها همانند پرندگان،

بال‌هایی از پر دارند

به تاریکی زیست می‌کنند و نوری نمی‌بینند...» (حماسه گیل گمش، ۱۳۷۸: ۸۶-۸۵)

استحاله و دگردیسی روح به شکل پرنده از بن مایه‌های اصلی و بنیادین در اساطیر و عرفان است. روح بهشتی پرهیزگار به شکل پرنده‌ای زیبا و رنگین و اغلب سفید رنگ در می‌آید و روان فرد دوزخی به پرنده‌ای سیاه و مهیب تبدیل می‌شود.

در رمز پردازی عرفانی، پرندگان، مظاهر رمزی روح و جان به شمار می‌روند و نماد تعالی روح و قوای روحانی‌اند. بنابراین در داستان‌های نمادین، ارواح متعالی به شکل پرندگانی مصور می‌شوند که قصد پیوستن به مبدأ و اصل خویش را دارند. در حدیثی از پیامبر (ص) ارواح انسانی، پرندگانی آسمانی تلقی شده‌اند و اصل رهاکننده آنها از قفس‌های جسم، فطرت وجودی است: «الارواح طیور سماویه فی اقصای البشریه اذا التفت بالعلم صارت ملائکه و اذا التفت بالجهل صارت حشرات الارض» (حسن زاده آملی، ۱۳۵۶: ۲۹۵). در باورهای اسلامی، جان‌های مؤمنان روی درخت حیات می‌زیند؛ اما جان‌های ملحدان به بدن پرندگان شکاری وارد می‌شوند. (ر.ک: کوپر، ۱۳۷۹: ۷۲)

در سرود دوازدهم کمدی الهی نیز به گونه‌ای استحاله اشاره شده است. ویرژیل و دانته به طبقه هفتم دوزخ وارد می‌شوند و از رودخانه خون جوشان می‌گذرند و به منطقه دوم طبقه هفتم می‌رسند و به جنگلی قدم می‌گذارند که «پرگ‌ها رنگ سبز نداشتند بلکه رنگی تیره داشتند و شاخه‌ها نرم و صاف نبودند بلکه همه پر گره و به هم پیچیده بودند... همه جا پر از خارهای زهرآگین بود.» (دانته، ۱۳۵۲: ۲۵۳)؛ ارواح انتحارکنندگان در این جنگل به سر می‌برند. این ارواح به صورت درختی خشک درآمده‌اند. این درخت‌ها در معرض تپاول پرندگان شوم آدمی رویی قرار دارند که شاخه‌های آنها را می‌شکنند و چون هر شاخه در حقیقت عضوی از اعضای تن این دوزخیان است از جای شکستگی خون می‌آید. این افراد چون خود را کشته و شکل و صورت انسانی خود را به دست خویش از میان برده‌اند، در دوزخ شکل بشری از ایشان گرفته شده است.

می توان گفت افکار دانته شباهت بسیاری با اندیشه های عرفانی دارد. وی اساسا جهان را حول همان احوال معنوی که عرفا به آن پرداخته اند، منتها بر پایه باورهای مسیحیت، تصویر و ترسیم کرده است.

طبق دیدگاه عرفانی، تاثیرات لطیف نفس که زاییده اخلاق، صور اعمال و نتایج افعالند و در خزانه باطن وی گرد آمده اند، پس از مرگ به صورت نمادهایی که سیما و شکلی متناسب با کیفیت آن اعمال و افعال دارند، آشکار می شوند و هر صفتی که در دنیا بر نفس غالب باشد، خوب یا بد، به صورتی مناسب، هولناک یا زیبا و لطیف، پدیدار می گردد. این تصاویر بیانگر نماهایی از بهشت و دوزخ جهان برزخی اند. بیانگر خوشی رستگاران و رنج و عذاب بدکاران.

بیشه ای آمد وجود آدمی
بر حذر شو زین وجود ار زان دمی
در وجود ما هزاران گرگ و خوک
صالح و ناصالح و خوب و خشوک
حکم آن خو راست کان غالب تر است
چون که زر بیش از مس آمد آن زر است
سیرتی کان بر وجودت غالب است
هم بر آن تصویر حشرت واجب است
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۲۳)

ای دریده پوستین یوسفان
گشته گرگان یک به یک خواهی تو
گرگ بر خیزی از این خواب گران
می درانند از غضب اعضای تو
(همان، ج ۲: ۴۹۵)

حشر تو بر صورت اعمال توست
هر چه بینی نیک و بد احوال توست
(لاهیجی، ۱۳۷۴: ۴۴۴)

دوزخ های انفسی

از دیدگاه عرفانی، انسان صغیر، نمودار انسان کبیر است و هرچه در آفاق است در انسان نیز هست و بالعکس. نمونه آن چه در آسمان و زمین است در انسان نیز موجود است «و هر چه در لوح و قلم و بهشت آفریده است مانند آن در نهاد و باطن تو آفریده است. هر چه در عالم الهی است عکس آن در جان تو پدید کرده است.» (عین القضاة، ۱۳۷۷: ۲۸۷)؛ «هرچه

در آن کتاب بزرگ بود در این کتاب خرد نوشت بی زیادت و نقصان تا هر که این کتاب خرد را بخواند، آن کتاب بزرگ را خوانده باشد.» (نسفی، ۱۳۶۳: ۱۰۶)؛ بنابراین تطبیق و برابر کردن آفاق با انفس از آموزه‌های عام عرفانی بوده، گذر از مفهوم اشاری یک لفظ به مفهومی دیگر امکان پذیر می‌شود و زبان نمادین عرفان قابلیت بیان این مفاهیم را دارد:

دوزخ، رمزی از نفس اماره و صفات مذموم نفسانی

این امر که بهشت و جهنم در درون ماست، دریافت بزرگ اوپانیشادهای هندی در قرن نهم قبل از میلاد است. (ر.ک: کمبل، ۱۳۷۷: ۷۲)

میلتون نیز علاوه بر توصیف دوزخ به عنوان مکانی وحشت‌زا، نفرین شده و اهریمنی که غرق در شعله‌های آتش است، به دوزخ باطنی و انفسی نیز اشاره کرده است؛ دوزخی که اصل و حقیقت دوزخ آفاقی است: «نفرت و تردید، افکار پریشان و آشفته شیطان را از هم می‌درید و دوزخی را که در ژرفنای وجود خویش نهفته داشت به بالا می‌کشید؛ زیرا دوزخ را در وجود خود و بر گرد خویش همراه داشت؛ نه یارای گریز از باطن خویش را داشت؛ نه نیرویی که اقامتگاه دوزخی خود را تغییر دهد.» (میلتون، ۱۳۸۳: ۶۸۷)؛ شیطان با ناامیدی چنین می‌گوید: «من خود مظهر دوزخم؛ در ژرف ترین گودال، گودالی باز هم ژرف تر در وجودم، با دهانه‌ای بس گشاد و بس عریض که پیوسته مرا به بلعیدن تهدید می‌کند؛ چونان که در کنار آن، دوزخی که اینک از آن در رنج و عذابم، همچون آسمان به نظر می‌رسد.» (همان: ۶۹۰-۶۸۹) سر تاماس بران می‌نویسد: «قلب مردان، در جایی است که شیطان در آن سکنی دارد. من حتی برخی از مواقع، دوزخ را در اندرون خود نیز حس می‌کنم.» ژاکب بوهم نیز در این باره می‌گوید: «هر انسانی، دوزخ مخصوص خود را دارد و با هیچ زهری مبتلا نمی‌شود مگر با سم باطنی خویش...» (همان: ۷۳۳)

بنابراین هفت دوزخ یعنی حواس ظاهری و خیال و وهم، اگر به فرمان عقل نباشند:

هفت دوزخ چیست اخلاق بدت هشت جنت چیست اعمال خودت

(لاهیجی، ۱۳۷۴: ۴۴۴)

جهنم، جحیم و دوزخ در متون ادبی - عرفانی، رمزی از نفس اماره و صفات مذموم آن، نفس و هوا و طبیعت نفسانی ظلمانی است. امام جعفر صادق (ع) می فرماید: «... ان الفجار لفی جحیم... الجحیما لنفوس فان لها نیران تنقد.» (سلمی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۳۷۸) و (روزبهان، ۱۳۱۵، ج ۲: ۳۶۴).

مولوی با اشاره به آیه ۱۵ سوره جن: «و اما القاسطون فکانوا لجهنم حطبا»، می گوید:
پیش بینایان کنی ترک ادب
نار شهوت را از آن گشتی حطب
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۲۸)

و با اشاره به آیه های ۴۳ و ۴۴ سوره حجر: «و ان جهنم لموعدهم اجمعین. لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم»، جهنم را رمز نفس اماره می داند:

صورت نفس ار بجویی ای پسر
قصه دوزخ بخوان با هفت در
دوزخ است آن نفس و دوزخ ازدهاست
کو به دریاها نگردد کم و کاست
(همان: ۴۸)

مار بودی ازدها گشتی مگر
یک سرت بود این زمانی هفت سر
ازدهای هفت سر دوزخ بود
حرص تو دانه است و دوزخ فح بود
(همان، ج ۳: ۵۴۲)

دوزخ در نظر کلی اهل عرفان، صورت تمام گناهان است و نفس و صفات ذمیه آن چون حرص، ریا، بخل، حسد، کبر، غفلت، جهل، کسالت، ملالت، شهوت، نفاق، خشم، عجب و منی و خودبینی، حقد، سبکساری و ... رمز دوزخ (جهنم) است.

بی تو گل مسجد است و با تو کنشت
با تو دل دوزخ است و بی تو بهشت
(سنایی، ۱۳۷۷: ۹۱)

«دوزخ همین منی است.» (بهاء ولد، ۱۳۵۲: ج ۱: ۳۶۴)

دوزخی در شکم که این آز است
سگی اندر جگر که این ناز است
(سنایی، ۱۳۷۷: ۳۹۹)

«حرص تو درکه دوزخ است.» (بهاء ولد، ۱۳۵۲، ج ۱: ۲۷۱)

خشم، دوزخ است:

دوزخ آن خشم است خصمی بایدش
تا زید ورنه رحیمی بکشش
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۳۴۲)

خشم تو تخم سعیر دوزخ است
هین بکش این دوزخت را کین فغ است
(همان: ۱۹۸)

و کینه دوزخ است:

اصل کینه دوزخ است و کین تو
جزو آن کل است و خصم دین تو
(همان، ج ۱: ۲۶۲)

و نفس و هوا دوزخ است:
هزار بار به یک روز عقل را ز صراط
به قعر دوزخ نفس و هوا فرو فکنم
(عطار، ۱۳۷۵: ۴۶۲)

«و دوزخ به حقیقت در تو است و آن صفات ذمیمه نفس اماره است.» (نجم الدین رازی، ۱۳۷۴: ۳۵۵)

چون شما این نفس دوزخ خوی را
آتش گبر فتنه جوی را
جهدها کردید و او شد پر صفا
نار را کشتید از بهر خدا
آتش شهوت که شعله می زد
سبزه تقوا شد و نور هدی
آتش خشم از شما هم حلم شد
ظلمت جهل از شما هم علم شد
آتش حرص از شما ایشار شد
و آن حسد چون خار بد گلزار شد
چون شما این جمله آتش های خویش
بهر حق کشتید جمله پیش
نفس ناری را چو باغی ساختید
اندر او تخم وفا انداختید
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۳۸۷)

صفات مذموم نفسانی باطن و «دل» را دوزخی سوزان می گرداند:
بهشت و دوزخت با توسل در باطن نگر تا تو
سقرها در جگر یابی جنان ها در جنان بینی
(سنایی، ۱۳۶۲: ۷۰۸)

در جحیم تن و «جهنم دل»
ای فرو مانده زاروار و خجل
(سنایی، ۱۳۷۷: ۲۰۵)

دوزخ، رمزی از مجادله و معارضه

در جامع الاسرار با اشاره به آیه ۱۰ و یا ۸۶ سوره مائده و یا آیه ۱۹ سوره حدید: «و الذین كفروا و كذبوا بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم»، جحیم رمزی است از مجادله و معارضه و ظلمت آنها: «المجادله و المعارضه و ظلماتها التي هي الجحيم بالحقیقه.» (آملی، ۱۳۶۸: ۲۵۴)

دوزخ، رمزی از تفرقه و کثرت

در المصباح فی التصوف، با اشاره به آیات ۳۸ و ۳۹ سوره نازعات: «... و اثر الحیاه الدنیا. فان الجحیم هی الماوا»، جحیم رمزی از تفرقه و کثرت است: «... چون میل به ماسوی الله کرد، محل او و متوای او در جحیم تفرقه باشد... و اصل جحیم... تفرقه است و... کثرت...» (حمویه، ۱۳۶۲: ۷۶-۷۵)

دوزخ، رمزی از اندیشه و خیال

آتش دوزخ رمزی است از خیال. ابوعلی سینا خیال را به آتش تشبیه کرده است. در شرح جمله‌ای از شیخ که «همانند موجودات آتشی باشید که به آسانی و اعتماد در آتش شوند» (ابن سینا، ۱۳۷۰: ۳۷) چنین آمده: «قوت وهمی را مانند کرده به آتش افروخته و انسان را بدان حیوان آتشی. چه انسان تا در این عالم عالم بود، از این قوا مفارق نشود و این قوا از او مفارق نشود و قوت وهمی به غایت برنده و باز دارنده است از ادراک معقولات و بدان لابد حاجت آید و چنان که نور آتش جایی بود که منفعت رساند و جایی بود که مضرت رساند.» (همان: ۳۹-۴۰)

خیال را به آتش تشبیه کرده‌اند؛ همچون آتش، گرم و خشک و جسور و روشنگر. خیال گرم است و خشک و «این کنایه از آن است که خیال صورت‌های ادراکی را که از حس مشترک دریافتن می‌دارد حفظ کرده و در عین حال بر آنها تاثیراتی را که خود می‌خواهد، می‌گذارد»؛ آتش چابک است و سبک و «این کنایه از آن است که خیال در کار خود به سرعت عمل می‌کند. خیال در یک لحظه از این سر عالم به آن سر عالم می‌رود.» (عباسی داکانی، ۱۳۸۰: ۲۹۴)

در معارف بهاء ولد با وام‌گیری واژگانی از قرآن (شیوه ترجمه) و اشاره ضمنی به آیه

۱۷۹ سوره اعراف: «و لقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن و الانس» و یا آیه ۱۱۹ سوره هود: «و تمت کلمه ربک لاملان جهنم من الجنه و الناس اجمعین» و یا آیه ۱۳ سوره سجده: «و لکن حق القول منی لاملان جهنم من الجنه و الناس اجمعین»، چنین آمده است: «باز می‌اندیشم که این اندیشه‌ها که الله می‌دهد به منزله دوزخ است تا الله را در عین این دوزخ‌ها و رنج‌ها یاد می‌کنم و می‌نالم... کم کسی باشد که از دوزخ این اندیشه‌ها خالی باشد در این جهان؛ پس گویی مقوی این سخن است که از هزار کس نهصد و نود و نه کس به دوزخ می‌رود...» (بهاء ولد، ۱۳۵۲، ج ۱: ۳۹۳)

مقصود از اندیشه در سخن بهاء‌ولد، نه فکر و اندیشه مثبت و سازنده بلکه خیال و ظن و گمان‌های بی اساس است. مولوی نیز فکر و اندیشه را در معانی متعددی به کار برده و یکی از این معانی، خیال است:

جمله خلقان سخره اندیشه‌اند

زین سبب خسته دل و غم پیشه‌اند

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴۴۷)

روح را تابان کن از انوار ماه

که ز آسیب ذنب جان شد سیاه

ز خیال و وهم و ظن بازش رهان

از چه و جور رسن بازش رهان

(همان، ج ۳: ۴۳۱)

گر گل است اندیشه تو گلشنی

ور بود خاری تو هیمه گلخنی

(همان، ج ۱: ۲۶۲)

آن اندیشه‌ای که به منزله دوزخ است، خیال و وهم و ظن می باشد و کج‌اندیشی و بدبینی:

ور خیالاتش نماید ناخوشی

می‌گدازد همچو موم از آتشی

(همان: ۲۷۹)

دوزخ، رمزی از محبت و عشق

تربستان می‌گوید: «من به خاطر عشقم با کمال میل عقوبت‌های جهنم را می‌پذیرم.» (کمبل، ۱۳۷۷: ۲۹۸). در زندگی بدترین جهنمی که می‌توان شناخت جدا افتادن از کسی است که دوستش دارید؛ بنابراین هنگامی که دوزخ توصیف می‌شود از دیدگاه عارف عاشق، بدترین دردهای جهنم، غیاب معشوق یعنی خداوند است.

اما نسبت دادن صفت سوزندگی به عشق و محبت و اصطلاح آتش عشق، در ادب عرفانی، مضمونی متداول و رایج است. «حرارت، صفت آتش است و آتش، مایه محبت است... و محبت، آتش سوزان است.» (نجم الدین رازی، ۱۳۷۴: ۴۰ و ۵۹)

در متون عرفانی و در اندیشه عرفا، عشق به آتش تشبیه می‌شود؛ آتشی که رو به بالا متصاعد شده، نفس را در سیری صعودی از خاک به افلاک بر می‌کشد:

آتشی عشق است کاندر نی فتاد
جوشش عشق است کاندر می فتاد
جسم خاک از عشق بر افلاک شد
کوه در رقص آمد و چالاک شد
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۱: ۴-۳)

و دوزخ آتشین، رمز عشق است. اوصاف عاشق در آتش تطهیر کننده عشق می‌سوزد:
دوزخ اوصاف او عشق است و او
سوخت مر اوصاف خود را مو به مو

(همان، ج ۲: ۱۱۰)

در عبهر العاشقین با اشاره به آیه ۳۰ سوره ق: «یوم نقول لجهنم هل امتلات و تقول هل من مزید»، چنین آمده است: «دوزخ محبت هل من مزید می‌زند.» (روزبهان بقلی، ۱۳۴۹: ۹۸) که اشاره ای است به آتش عشق:

عشق آن شعله است کو چون برفروخت
هر چه جز معشوق باقی جمله سوخت
(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۳: ۳۹)

عروج نفس، گذری از دوزخ

هزار توی جهنم مکان کسانی است که به امیال و ترس‌های خود چسبیده‌اند و نمی‌توانند رهسپار جاودانگی شوند. (ر.ک: کمبل، ۱۳۷۷: ۱۸۰)؛ دانه شجاعانه به گذر از دوزخ، تن درمی‌دهد. وی مراحل سلوک عرفانی خود را در قالب سفری ماورایی به سه منطقه دوزخ، برزخ و بهشت که نشانگر سیر تکاملی روح بشر برای رسیدن به حیات ابدی و معشوق ازلی است، به تصویر کشیده است. در کمدی الهی، گذر نفس از دوزخ و سیر عروجی‌اش به زیبایی تصویر شده است. ویرژیل به عنوان تجسم بینش شاعرانه ظاهر می‌شود و دانه را از میان هزار توی جهنم عبور می‌دهد و به جزیره برزخ می‌رساند.

جزیرهٔ برزخ، در وسط اقیانوسی عظیم و غیر قابل عبور واقع شده است و در وسط جزیره، کوه برزخ که کوهیست بسیار بزرگ و بلند، قرار دارد. دانه در سفر به دنیای دیگر، پس از طی نه طبقهٔ دوزخ، همراه ویرژیل پای از دوزخ بیرون می‌نهد تا کفی آب از جویبار فراموشی بنوشد و زندگی گناه آلودهٔ پیشین را از یاد ببرد و از دنیای ظلمت و عدم، وارد برزخ یا سر منزل توبه و پشیمانی که منزل مقدماتی دنیای عشق است، شود و از این پس، مسافران به جای فرود آمدن باید پیوسته رو به بالا بروند.

ویرژیل و دانه از در تنگ برزخ می‌گذرند و به طبقات هفت گانهٔ اصلی آن وارد می‌شوند. «دربانی را دیدم... سپس دو لنگه در مقدس را گشود و گفت: داخل شوید؛ اما هش دارید که به پشت سر منگرید و آگه باشید که آن کس که چنین کند به بیرون از این در باز خواهد گشت.» (دانه، ۱۳۵۲: ۶۹۶-۶۹۰).

در طبقات هفت گانهٔ برزخ، دانه و ویرژیل با هفت طبقه از گناهکاران مواجه می‌شوند. گناهکاران برزخی کسانی هستند که پیش از مرگ از خطا توبه کرده‌اند؛ ولی هنوز از آرایش‌ها منزه نشده‌اند. لازم به ذکر است که برزخ، کوهی است که روی به بالا دارد - بر خلاف ورطهٔ دوزخ که رو به پایین داشت - و هر چه بالاتر می‌رود ساکنانش پاک‌تر و بی‌آلایش‌تر می‌شوند؛ بنابراین جایگاه گناهکاران با گناهان سنگین‌تر در دامنهٔ کوه برزخ است و گناهکاران با گناهان سبک‌تر در بالا جای می‌گیرند و چون ملاک کار، سیر به سوی پاکی و تزکیهٔ نفس است، طبعاً روح برزخی هر قدر بالاتر رود سبک‌تر و پاک‌تر می‌شود؛ «در این کوه خاصیتی است که از جانب پایین و به هنگام آغاز بالاروی طی آن بسی سخت می‌نماید؛ اما هر قدر بالاتر روند، این کار را رنجی کمتر است.» (همان: ۶۲۱).

دانه، برزخ را چنین توصیف می‌کند: «و اینک من دربارهٔ این قلمرو دومین نغمه ساز خواهم کرد که در آن روح آدمی تصفیه می‌شود و شایستگی صعود به آسمان را پیدا می‌کند.» (همان: ۵۷۹)؛ دیگر آن که در کوهستان برزخ «شبا هنگام بالا نمی‌توان رفت.» (همان: ۶۵۹)؛ تنها در روشنایی روز و پس از طلوع خورشید می‌توان صعود کرد؛ یعنی در تاریکی جهل و بی‌خبری نمی‌توان به سوی رستگاری معنوی و کمال گام برداشت. تاریکی، مظهر آرایش و خطا، مانع صعود آزادانهٔ روح به سوی کمال است و این سیر باید در روشنایی و نور انجام

گیرد.

گذر از دوزخ، اندیشه‌ای عرفانی است. نفس با گذر کردن از دوزخ آتشین، اعتلا می‌یابد و عروج می‌کند. گویی نفس برای رسیدن به بهشت باید نخست از دیوار آتشین دوزخ بگذرد و اگر نسوخت می‌تواند به راهش ادامه دهد.

بن مایه اصلی دوزخ، آتش است. آتش پدیده‌ای است که آشکارا جامع اضداد و گردآورنده خیر و شر است؛ از سویی مایه لذت است و از سوی دیگر موجب عقوبت و محنت. راحت است و عذاب. «در بهشت می‌درخشد؛ در دوزخ می‌سوزد.» (باشلار، ۱۳۷۸: ۶۸)؛ نفسی که در دوزخ سقوط می‌کند با جنبه ویرانگر آتش مواجه می‌شود. این آتش سیری ناپذیر همه چیز را می‌بلعد و به کام در می‌کشد؛ ولی همان گونه که ذکر شد آتش جنبه‌ای مثبت و تعالی‌دهنده نیز دارد. عنصر آتش، استحاله‌کننده است و جسم ناقص را به کمال می‌رساند. «آتش دوزخ را با آذرخش قیاس کرده‌اند. این آتش آسمانی قدرتی پاک‌کننده و زداینده دارد.» (بایار، ۱۳۷۶: ۲۴۸)

بنابراین، معراج نفس یعنی گذر از آتشی زداینده و استحاله‌کننده و برآمدن نفس از اعماق وجود جمادی تا مقام بشری. «عروجی راستین از جحیم‌هایی که تاریخ استحاله‌های روان است و رسیدن نفس به مقام بشری و قلمرو انسانی.» (شایگان، ۱۳۸۴: ۲۴۴)؛ همان‌گونه که مولانا توصیف کرده است:

از جمادی مردم و نامی شدم	وز نما مردم به حیوان بر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم	پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حمله دیگر بمیرم از بشر	تا برآرم از ملائک بال و پر
بار دیگر از ملک قربان شوم	آن چه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون	گویدم کانا الیه راجعون

(مولوی، ۱۳۶۳، ج ۲: ۲۲۲)

در عروج نفس، حرکت کردن از دوزخ به سمت بهشت، سفر از ظلمت به روشنایی الهی است. این سیر از دوزخی آتشین آغاز شده، به برزخ می‌رسد و سرانجام به بهشت نور ختم می‌شود.

نتیجه گیری

ذهن سیال انسان در طی تاریخ و در سیری تکاملی از مرحله تفکر اساطیری می‌گذرد و به آستانه اندیشه فلسفی و عرفانی گام می‌نهد. در این مسیر زبان نمادین و توصیفی، از مهم‌ترین ابزارها برای بیان آموزه‌ها و دستاوردهای مختلف است.

رمزپردازی، تجریدگرایی ذهن نیست بلکه جستجویی است در جهت معرفت و شناخت دقیق‌تر و عمیق‌تر و دریافتن جنبه‌هایی که به ندرت آشکار می‌شود. آموزه‌های نمادین اساطیر و عرفان، اغلب جهان شمول است و کشف راز این آموزه‌ها می‌تواند بسیار سودمند باشد. درون مایه‌ها و تصاویر اساطیری در تشریح جهان بینی و حالات درونی انسان بسیار سودمندند و حتی می‌توان گفت گاهی ارزش آموزشی اسطوره بیشتر محدود به توصیفات آن است و نه توجهات پیرامونش. تصاویر موحشی که از دوزخ در اساطیر مشاهده می‌شود به احتمال بسیار نشأت یافته از آن چیزهایی است که انسان‌ها پیرامون مرگ و چگونگی آن دیده یا آموخته‌اند. در اساطیر، دوزخ مکانی اهریمنی و قلمرو شیاطین است. نظرهای متفاوتی درباره مکان و نقشه دوزخ به چشم می‌خورد ولی اغلب دوزخ را در مرکز زمین تصور کرده‌اند. جایگاهی با ظلمتی جاودان و بی بهره از نور؛ تنها در اساطیر بین‌النهرین، ظلمت دوزخ، جاودان نیست. همچنین قبول این اصل که آیات خداوند در آفاق، در انفس نیز تعبیه شده‌است، سبب شده که دوزخ نزد عرفا دارای ابعادی نمادین گردد. البته رمزها در بینش‌های مختلف دارای معانی متفاوتی می‌شوند. واژه دوزخ از جمله واژگانی است که بر اهل دل، معانی یکسانی القاء نکرده و ابعاد گوناگونی از معنی را در سطوح گوناگون پذیرفته است؛ این امر نتیجه تنوع کشف و شهودات و تجارب روحانی و تجلیات مختلف یک لفظ در آینه دل عارف است.

همچنین آتش دوزخ نیز از دو دیدگاه قابل بررسی است و دو چهره دارد: آتشی تیره و تار و ویرانگر که ضد آتش آسمانی و بهشتی است و گناهکاران را پس از مرگ به کام در می‌کشد و آتشی زداینده و پاک‌کننده که بدی‌ها و شر و گناه را نابود می‌سازد و نفس در عروج از آن می‌گذرد؛ در حقیقت نفس برای ورود به بهشت باید از میان آتش بگذرد تا پاک و مطهر شود. به بیان دیگر تنها کسی که با آتش تطهیر شده، می‌تواند وارد بهشت شود. اما

ماجرای نفس پس از مرگ با عروج متفاوت است.

با مرگ، موانع جسمانی از میان بر می‌خیزد و نفس به عالم مثال یا برزخ می‌پیوندد و با اتصال به این عالم، بهشت یا دوزخ خود را که در حقیقت ساخته خود اوست، نظاره و ادراک می‌کند. در آن عالم، خلق و خواها، عادات، افکار، امیال و نتایج اعمال به صورت موجودات و اشیای خیر و شر و زشت و زیبا ظهور عینی یافته و بهشت و دوزخ هر کس را به وجود می‌آورد. با این دو دیدگاه سقوط در دوزخ پس از مرگ و گذر از دوزخ با یکدیگر متفاوت است.

در انتها باید گفت چنین آموزه‌هایی از باورهایی دیرپا حکایت می‌کنند و دستاوردهای اخلاقی - انسانی را متجلی می‌سازند. توجه به این آموزه‌ها در عصر حاضر نیز، رهنمودهایی عملی است برای چگونه زیستن و بیانگر خرد اخلاقی.



منابع

۱. قرآن مجید. ترجمه محمد مهدی فولادوند. تهران: دارالقرآن الکریم.
۲. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸) جامع الاسرار و منبع الانوار. با تصحیحات هنری کربن و عثمان اسماعیل. تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه و علمی و فرهنگی.
۳. ابن سینا (۱۳۷۰) رساله الطیر. تصحیح محمد حسین اکبری. تهران: الزهرا.
۴. ابن سینا (۱۳۴۳) حی بی یقضان. ترجمه بدیع الزمان فروزانفر. تهران: ترجمه و نشر کتاب.
۵. ارداویراف (۱۳۸۲) ارداویراف نامه. ترجمه ژاله آموزگار. تهران: معین.
۶. اسماعیل پور، ابوالقاسم (۱۳۸۱) اسطوره آفرینش در آیین مانی با گفتاری در عرفان مانوی. تهران: کاروان.
۷. ایونس، ورونیکا (۱۳۷۳) شناخت اساطیر هند. ترجمه باجلان فرخی. تهران: اساطیر.
۸. باشلار، گاستون (۱۳۷۸) روانکاوی آتش. ترجمه جلال ستاری. تهران: توس.
۹. بایار، ژان- پیر (۱۳۷۶) رمزپردازی آتش. ترجمه جلال ستاری. تهران: مرکز.
۱۰. بهاء الدین ولد، محمدبن حسین خطیبی (۱۳۵۲) معارف، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر. تهران: طهوری.
۱۱. بهار، مهرداد (۱۳۷۸) پژوهشی در اساطیر ایران. تهران: آگاه.
۱۲. بی نام (۱۳۷۸) حماسه گیل گمش. ترجمه مهدی مقصودی. مشهد: گل آفتاب.
۱۳. بی نام (۱۳۸۰) مینوی خرد. ترجمه احمد تفضلی. به کوشش ژاله آموزگار. تهران: توس.
۱۴. پورنامداریان، تقی (۱۳۷۵) رمز و داستان های رمزی در ادب فارسی. تهران: علمی و فرهنگی.
۱۵. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۵۶) نصوص الحکم بر فصوص الحکم. تهران: رجا.
۱۶. حمویه، سعدالدین (۱۳۶۲) المصباح فی التصوف. مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی. تهران: مولی.
۱۷. دانته آلیگیری (۱۳۵۲) کمدی الهی. ترجمه شجاع الدین شفا. تهران: امیرکبیر.

۱۸. دوبوکور، مونیک (۱۳۷۶) رمزهای زنده جان، ترجمه جلال ستاری، تهران: مرکز.
۱۹. روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۱۵) عرائس البیان فی حقایق القرآن. لکهنو: چاپ سنگی.
۲۰. روزبهان بقلی شیرازی (۱۳۴۹) عبهرالعاشقین. به سعی جواد نوربخش. تهران: خانقاه نعمت اللهی.
۲۱. روزبهان بقلی شیرازی. (۱۳۶۰) شرح شطحیات، تصحیح و مقدمه هنری کربن. تهران: انجمن ایران شناسی فرانسه.
۲۲. ساندرز، ن. ک (۱۳۸۲) بهشت و دوزخ در اساطیر بین النهرین. ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: کاروان.
۲۳. سلمی، ابی عبدالرحمان محمد (۱۴۲۱) حقایق التفسیر. تحقیق سید عمران. بیروت - لبنان: دارالکتب العلمیه.
۲۴. سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم (۱۳۷۷) حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه. تصحیح مدرس رضوی. تهران: دانشگاه تهران.
۲۵. سنایی، ابوالمجد مجدودبن آدم (۱۳۶۲) دیوان. به سعی مدرس رضوی. بی جا: کتابخانه سنایی.
۲۶. سهروردی، شهاب الدین یحیی (۱۳۸۰) مجموعه مصنفات. تصحیح و تحشیه سید حسن نصر. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۷. شایگان، داریوش (۱۳۸۴) هانری کربن آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی. ترجمه باقر پرهام. تهران: فرزانه.
۲۸. عباسی داکانی، پرویز (۱۳۸۰) شرح قصه غربت غربی. تهران: تندیس.
۲۹. عطار، فریدالدین محمد (۱۳۷۵) دیوان. تصحیح تقی تفضلی. تهران: علمی و فرهنگی.
۳۰. عین القضاة، ابوالعالی عبدالله بن محمد (۱۳۷۷) تمهیدات. با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران. تهران: منوچهری.
۳۱. فرنیغ دادگی (۱۳۸۰) بندهش. گزارنده مهرداد بهار. تهران: توس.
۳۲. کربن، هانری (۱۳۸۳) ارض ملکوت. ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری. تهران: طهوری.

۳۳. کوپر، جی سی (۱۳۷۹) فرهنگ مصور نمادهای سنتی. ترجمه ملیحه کرباسیان. تهران: فرشاد.
۳۴. کمبل، جوزف (۱۳۷۷) قدرت اسطوره. ترجمه عباس مخبر. تهران: مرکز.
۳۵. لاهیجی، شمس الدین محمد (۱۳۷۴) مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز. مقدمه و تصحیح و تعلیقات محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی. تهران: زوار.
۳۶. مولوی، جلال الدین محمد (۱۳۶۳) مثنوی معنوی. تصحیح نیکلسون. به اهتمام نصرالله پورجوادی. تهران: امیرکبیر.
۳۷. میلتنون، جان (۱۳۸۳) بهشت گمشده. ترجمه فریده مهدوی دامغانی. تهران: تیر.
۳۸. نجم الدین رازی، ابوبکر بن محمد (۱۳۷۴) مرصادالعباد. به اهتمام محمد امین ریاحی. تهران: علمی و فرهنگی.
۳۹. نسفی، عزیزالدین (۱۳۶۳) زبده الحقایق. تصحیح حق وردی ناصری. تهران: طهوری.
۴۰. نوپا، پل (۱۳۷۳) تفسیر قرآنی و زبان عرفانی. ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: نشر دانشگاهی.
۴۱. ویرژیل (۱۳۸۷) انه اید. ترجمه میر جلال الدین کزازی. تهران: مرکز.
۴۲. هومر (۱۳۷۵) ادیسه. ترجمه سعید نفیسی. تهران: علمی و فرهنگی.
۴۳. هینلز، جان (۱۳۷۵) شناخت اساطیر ایران. ترجمه ژاله آموزگار و احمد تفضلی. تهران: چشمه.

Imagination and symbolism of hell from myth to mysticism

Dr. Leila Amini Lari¹, Dr. Farah Niazkar²

Abstract

Imagination and symbolism are tools that mythology language and mystic language choose for expressing their fundamental teachings. The concept of hell is one of the universal topics that mythology and mysticism have attention to this. Terrible images that has presented from this evil and dark place in the mythology, expresses human's depth of thought and world review in old ages and shows the man's deep religious and moral needs. The hell- this valley of fire and eternal of the spirit's fearful metamorphosis- has described in most texts with the words are related to material. The hell's fire punishes evils and from another dimension, is a passage way for the ascent of the soul and the soul attains perfection with symbolic passage from fiery hell in its evolution. Also from a mystical view, the allegorical of hell is a point to degrees of separation and neglect from manifestations of God and to be cover sensual veil. If we die out the fire of internal hell, we can travel the path to perfection in a heavenly relaxation. With a look to the process of human's insight to the hell's concepts and its teachings, from the mythology world to mysticism's arena, causes the extent of vision and a deeper understanding of different dimension of the adventure.

Key words: Hell, Fire, Devil, Metamorphosis, Torment.

-
- ¹ . Associate Professor of Persian Language and Literature, Payame Noor University, Iran.
 - ² . Assistant Professor of Persian Language and Literature, Islamic Azad University, Marvdasht Branch, Marvdasht, Iran. (Responsible Author)