

## **A Comparative Analysis of the Concept of Hell from the Perspectives of Dante and Ibn Arabi**

**E. Malmir  
S. Farhadi**

### **Abstract**

The comparative analytical study of the great literary works of the world, known as comparative literature and intertextual research, is a striking and remarkable issue that addresses the essential requirements of interdisciplinary and comparative studies. Accordingly, the present study focuses on the comparison of the foundations of Hell in the Divine Comedy and Islamic Sufism and also more on the teachings of Ibn Arabi. It aims to define the principles of differences and similarities of the mentioned book and Islamic teachings. The research method in this study is descriptive analytical and is based on documents and on the content of the text. The comparison between the poems of Dante's Inferno and principles of the Qur'an, discursive, mystical and literally reveals the mysterious and secretive language of the text. In the end, the study concludes that there are apparent and substantial semantic and formal connections between the epistemological principles of Dante's hell and Islamic Sufism especially teachings of Ibn al Arabi which shows the influence of Ibn Arabi and Islamic texts on Dante. They include creation and availability of a circular board, the division of levels of hell, and conflicts of its followers. Of course, the differences between the form and nature of the ideological foundations of Dante's Divine Comedy and teachings of Ibn Arabi due to the differences among Christian sources, Greek mythology of Dante and Islamic resource of Sheykh Akbar are really notable and impressive. Some of the differences are: the discrepancy in status and geography of hell, the number of levels of hell, and immortality of it.

### **Keywords**

Hell, Dante, Ibn Arabi, the Divine Comedy, Islamic Sufism.

نشریه علمی - پژوهشی  
پژوهش‌های ادب عرفانی (گوهر گویا)  
سال یازدهم، شماره سوم، پیاپی ۳۴، پاییز ۱۳۹۶ صص ۷۶-۴۵

## بررسی و تحلیل تطبیقی مفهوم دوزخ از دیدگاه دانته و ابن عربی

محمدابراهیم مالمیر\* - سودابه فرهادی\*\*

### چکیده

مقایسه تحلیلی - تطبیقی آثار بزرگ ادبیات جهان، با عنوان ادبیات تطبیقی و تحقیقات بینامتنی شناخته شده است. ابن پژوهش‌ها، موضوعاتی ارزشمند و درخور توجه هستند. در این مقاله مبانی دوزخ در *کمدی الهی* دانته با عرفان اسلامی، باتکیه بر آموزه‌های ابن عربی مقایسه می‌شود. هدف این پژوهش آشکارکردن تفاوت‌ها و شباهت‌های مبانی اثر دانته با آموزه‌های اسلامی است. روش تحقیق در این مقاله توصیفی - تحلیلی بر مبنای روش اسنادی و برپایه تحلیل محتواست. در این پژوهش با مقایسه سروده‌های دوزخ دانته و مبانی قرآنی، عرفانی، برهانی، ادبی، زبان تأویلی و رازآلود این متن روشن می‌شود.

میان مبانی معرفت‌شناسانه دوزخ دانته و عرفان اسلامی و به‌ویژه آموزه‌های ابن عربی، اشتراکات صوری و معنایی ظاهری و ماهیتی بسیاری دیده می‌شود که نشانه تأثیرپذیری دانته از ابن عربی و متون اسلامی است؛ مخلوق و موجود بودن دوزخ، شکل دایره‌وار آن، تقسیمات درجات و مراتب دوزخ، درگیری و ستیز اهل آن، ازجمله این اشتراکات است. البته میان منابع مسیحی و اسطوره‌های یونانی دانته با منابع اسلامی شیخ اکبر اختلافاتی وجود دارد و به همین سبب گاهی مبانی عقیدتی *کمدی الهی* با آموزه‌های ابن عربی از نظر شکلی و ماهیتی مختلف است؛ اختلاف در جایگاه جغرافیایی و تعداد طبقات دوزخ، همچنین جاودانگی در آن، ازجمله این اختلافات است.

### واژه‌های کلیدی

دوزخ؛ دانته؛ ابن عربی؛ *کمدی الهی*؛ عرفان اسلامی

---

\* دانشیار گروه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه رازی کرمانشاه، کرمانشاه، ایران [dr.maalmir@gmail.com](mailto:dr.maalmir@gmail.com)  
\*\* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خرم‌آباد، خرم‌آباد، ایران [sudabe.farhadi.62@gmail.com](mailto:sudabe.farhadi.62@gmail.com)

تاریخ پذیرش ۱۶/۵/۹۶

تاریخ وصول ۱۸/۵/۱۳۹۴

## ۱- مقدمه

میل به بقا و جاودانگی یکی از عواملی است که انسان‌ها را به وجود جهانی دیگر امیدوار می‌کند. ارائه تصویری از جهان برتر در آموزه‌های پیامبران الهی جایگاه ویژه‌ای دارد و آن چیزی است که در نتیجه تجربه‌ای عینی برای آنان ایجاد شده است. در این میان، اندیشمندان و بزرگان نیز با پیروی از پیامبران الهی ادعا کرده‌اند که به مکان‌های ناآزموده و سرزمین‌های روحانی و رمزآلود در ماورای هستی سیر و سلوک داشته‌اند؛ آنان به زبان‌های گوناگون مشاهدات خود را ثبت کرده‌اند. مقایسه تطبیقی - تحلیلی این گونه گزارش‌ها و بازیافت مبانی معتقدات و انطباق آموزه‌های بنیادی آنها از ضروریات تحقیقات بین‌متنی و بین‌رشته‌ای است. با این تطابق‌ها، جنبه‌های اشتراک و اختلافات ادعاشده، همچنین گزارش مکاشفات و مشاهدات بزرگان عرفان دریافته می‌شود.

کمدی الهی، بزرگ‌ترین اثر دانته آلیگیری، شاعر ایتالیایی قرون وسطی، است. این اثر شرح سفری ماورایی است که به کمک خیال و به زبان رمز و اشاره، همچنین باتکیه بر باورهای دینی - مذهبی، در قالبی ترکیب‌شده از تأویل و باورهای اعتقادی شکل گرفته است. سفر به دوزخ و برزخ و بهشت، مجموعه سه جلدی کمدی الهی را تشکیل می‌دهد. دوزخ، بخش اول سفر، برای موضوع این مقاله انتخاب شده است.

مسئله اصلی این پژوهش، بررسی تحلیلی - تطبیقی بخش دوزخ کمدی الهی با مبانی عرفان اسلامی، به ویژه آراء و عقاید ابن‌عربی است؛ زیرا به نظر می‌رسد دانته از شیخ اکبر و زبان تأویل‌گرایانه او تأثیر پذیرفته است. درباره این موضوع پژوهش‌هایی کم‌وبیش انجام شده است که بنام‌ترین آنها پژوهشی با عنوان «همبستگی‌های ادبی در آثار دانته و ابن‌عربی» از میگوئل آسین پالاسیوس، خاورشناس بزرگ اسپانیایی، است (آسین پالاسیوس، ۱۳۴۸: ۵۰-۳۷). آسین پالاسیوس، در مبانی دانته‌شناسی، ابتدا معادشناسی اسلامی در کمدی الهی (۱۹۱۹) و سپس تأثیر اسلام در کمدی الهی (۱۹۲۴) را نوشت. بعد از وفاتش، آثار دیگری مانند دانته و اسلام (۱۹۲۷) و ریشه‌های اسلامی کمدی الهی (۱۹۳۳) منتشر شد.

هدف اصلی این پژوهش، پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱) اشتراک و همخوانی‌های مبانی دوزخ دانته با دوزخ در باور ابن‌عربی و متون اسلامی

چيست؟

۲) دوزخ دانته با دوزخ در آموزه‌های عرفان اسلامی و شیخ اکبر در چه چیزهایی اختلاف دارد؟

۳) مبنا و سرچشمه معرفتی اختلاف‌ها و اشتراک‌های دوزخ دانته و دوزخ در باور عرفانی محیی‌الدین و عرفای اسلامی کدام است؟

ارباب لغت و صاحبان فرهنگ‌های فارسی و عربی، دوزخ را «نقیض بهشت» و «جای دودناک و دودزده تیره» (محمد پادشاه، ۱۳۵۵: ذیل دوزخ) و «مقابل بهشت، محل عذاب کفار و مشرکان و گناهکاران در آن دنیا» (خلف تبریزی، ۱۳۶۲: ذیل دوزخ)؛ (نفیسی، ۱۳۵۵: ذیل دوزخ) و سرانجام برابر با جهنم می‌دانند (همان)؛ (دهخدا، ۱۳۷۷: ذیل دوزخ). صاحبان الصحاح و لسان‌العرب و تاج‌العروس نیز جهنم را از جهنم و معرب و یکی از نام‌های آتشی می‌دانند که خداوند، بندگان خود را با آن عذاب می‌کند (الجوهری، ۱۴۰۷، ج ۵: ۱۸۹۲)؛ (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۱۲: ۱۱۲)؛ (الزبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۶: ۱۲۵). باتوجه به لوازم، احوالات، درکات، مراتب و به‌طورکلی متعلقات جهنم، آن را «سختی، درشتی، کلفت و رنج» (نفیسی، ۱۳۵۵: ذیل دوزخ)؛ (خلف تبریزی، ۱۳۶۲: ذیل دوزخ)، «سقر، هاویه و... (صفی‌پور، بی‌تا: ذیل دوزخ) می‌دانند؛ اما حقیقت آن است که اینها چیزی جز وصف و بیان شکل‌ها و درجات و درکات دوزخ نیستند! چنانکه گفته‌اند: «نام درکات سبعة دوزخ چنین است: ۱) جهنم؛ جای اهل کبایر که بی‌توبه مرده‌اند؛ ۲) لظی؛ جای ستاره‌پرستان؛ ۳) حطمه؛ جای بت‌پرستان؛ ۴) سعیر؛ مکان ابلیس و پیروان او؛ ۵) سقر؛ جای ترسایان؛ ۶) جحیم؛ محل مشرکان؛ ۷) هاویه؛ منزل منافقان و زندیقان و کفار» (محمد پادشاه، ۱۳۵۵: ذیل دوزخ)؛ (رامپوری، ۱۳۶۳: ذیل دوزخ).

در بعضی از فرهنگ‌ها نیز به معانی کنایی، رمزی، نمادین و جری و تطبیق تأویلی دوزخ و جهنم اشاره شده است که درخور تأمل است؛ از آن جمله است: «اخلاق زشت» (محمد پادشاه، ۱۳۵۵: ذیل دوزخ)؛ «رشک و حسد و رقابت» (نفیسی، ۱۳۵۵: ذیل دوزخ)؛ «کنایه از صحبت ناجنس نزد عشاق و مصاحب و رفیق بد» (خلف تبریزی، ۱۳۶۲: ذیل دوزخ)؛ (نفیسی، ۱۳۵۵: ذیل دوزخ).

آنچه در این پژوهش بررسی می‌شود، معنای لغوی دوزخ یا جهنم و مترادفات و درکات آن نیست؛ بلکه مبانی معرفتی‌ای است که در اندیشه دانته و عرفان ابن عربی درباره خلقت و پیدایش جهنم، مکان و جایگاه و شکل و نقشه آن، طبقات و درکات و مراتب آن و احوالات مردم در آن بیان شده است.

## ۱-۱ پیشینه و ضرورت تحقیق

درباره کمدی الهی و بخش‌های سه‌گانه آن، پژوهش‌هایی در قالب پایان‌نامه و طرح پژوهشی و مقاله انجام شده که از آن جمله است: مقایسه سفرنامه‌های تخیلی ارداویراف‌نامه، سیرالعباد، کمدی الهی و صحرائی محشر (صفایی حبیب‌لو، ۱۳۸۲)؛ بررسی مقایسه‌ای ارداویراف‌نامه و کمدی الهی (ثریا، ۱۳۶۲) و... درباره دوزخ از دیدگاه عرفان اسلامی و ابن عربی و دیگران نیز پژوهش‌ها و مقاله‌هایی انجام شده است؛ مانند: «حقیقت بهشت و دوزخ از دیدگاه محیی‌الدین ابن عربی و صدرالدین شیرازی» (عبداللهی، ۱۳۸۹)؛ «توصیف دوزخ و بازتاب آن در دیوان و حدیقه‌الحقیقه سنایی و منطق‌الطیر عطار» (شیخ‌محمدی: ۱۳۷۸) و... برپایه مطالعات و جستجوهای بسیار، تاکنون درباره آنچه در این مقاله بیان می‌شود، پژوهشی ارائه نشده است و گویا نخستین بار است که چنین موضوعی ارائه می‌شود؛ بنابراین انجام این پژوهش در زمینه‌های تحقیقات بین‌متنی و بین‌رشته‌ای بسیار ضروری است. در این پژوهش با رویکردی تطبیقی، اشتراک‌ها و اختلاف‌های گزارش‌دانه و ابن عربی درباره مشاهدات و مکاشفات دوزخ بیان می‌شود؛ این اشتراک‌ها و تفاوت‌ها هم‌صوری، شکلی، گزارشی و هم‌معنایی، محتوایی، ماهوی، تأویلی است.

## ۲- خلقت و پیدایش دوزخ

یکی از مسایل مطرح درباره جهنم، موضوع پیدایش آن است و اینکه آیا جهنم آفریده شده و یا اینکه هنوز خلق نشده است؟ ابن عربی معتقد است بهشت و جهنم هر دو خلق شده‌اند؛ اما خلقت آنها را غیر از آن خلقتی می‌داند که ما تصور می‌کنیم. او می‌گوید: «بدان، عصمنا الله و ایاک که جهنم از اعظم مخلوقات است و آن زندان خداوند است در آخرت... و او را «جهنم» گویند برای بعیدبودن قعر آن، چنانچه چاهی را که قعرش بعید است بئر «جهنم» گویند... مردمان در خلق جهنم و اینکه آیا اکنون هست یا هنوز آفریده نشده است، مختلف‌اند! این اختلاف نظرها درباره خلق آن مشهور است و هریک از دو گروه برای آن دلایلی مقبول دارند و به آنها (بودن و نبودنش در زمان حال) استدلال می‌کنند... اما نزد ما و نزد یاران ما- از صاحبان کشف و تعریف- آن دو: «مخلوقتان غیر مخلوقتین» می‌باشند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۹۷).

در باور ابن عربی، زمان آفرینش جهنم، اردیبهشت‌ماه بوده است و به همین سبب شکل آن نیز

متناسب با ثور (گاو) و جاموس (گاو میش) است. او علت درستی این مسئله را مکاشفه ابوحکم بن برّجان می‌داند که در کشفش، جهنم را به این صورت مشاهده کرده بود و در ادامه باتوجه به دیدگاه بعضی دیگر از بزرگان مانند ابوالقاسم بن قسی، آن را به مار شبیه می‌دانست: «خداوند، جهنم را به طالع و زایچهٔ «ثور (گاو)» به وجود آورد و از این روی، خلقتش در صورتی مانند صورت «جاموس (گاو میش)» است و با آن فرقی نمی‌کند. این چیزی است که نزد ما مورد وثوق و اطمینان است و ابوالحکم بن برّجان در کشفش، آن را به این صورت مشاهده کرد و آن برای برخی از صاحبان کشف به صورت ماری تمثّل و نمودار گشته و پنداشته که آن (صورت مار) همان صورتی است که خداوند آن را بر آن صورت آفریده است - مانند ابوالقاسم بن قسی و امثال او. چون خداوند، آن را آفرید، «زحل» در برج «ثور» بود و خورشید و «مریخ» در برج «قوس» و دیگر ستارگان درخشان (سیارات) در برج «جدی» بودند» (همان).

ابن عربی جهنم را تجلی مضمون حدیثی قدسی و منسوب به پروردگار می‌داند که هم در آموزه‌های اسلامی آمده و هم در انجیل به آن اشاره شده است: «خداوند، جهنم را از تجلی این سخنش که در حدیث مسلم آمده است آفرید. آنجا که فرمود: «جَعْتُ فَلَمَّ تَطَعَمَنِي وَ ظَمِئْتُ فَلَمَّ تَسْقِينِي وَ مَرَضْتُ فَلَمَّ تَعُدِنِي» (مسلم نیشابوری، بی تا، ج ۸: ۱۳ [با اختلاف]); یعنی: گرسنه بودم؛ سیرم نکردی و تشنه بودم؛ سیرابم نکردی و بیمار بودم؛ عیادتم نکردی! و این بزرگ‌ترین نزول و فرود آمدن است که خداوند در مقام لطف به بندگانش، به سوی آنان فرود آمده است! بنابراین جهنم از این حقیقت آفریده شده است؛ خداوند، ما و شما را از آن پناه بخشد؛ از این روی جهنم، جابران را در هم می‌کوبد و متکبران را هلاک می‌سازد» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۹۷).

در انجیل، هرگاه از نیکوکاران یاد می‌شود، به آنها زندگی ابدی و برخوردار از ملکوت آسمان و شریک بودن در پادشاهی و حکومت خداوند بشارت داده می‌شود؛ وعدهٔ بدکاران نیز آتش ابدی است که برای ابلیس فراهم است: «پس اصحاب طرف چپ را گوید: ای ملعونان! از من دور شوید و در آتش جاودانی که برای ابلیس و فرشتگان او مهیا شده است، درآید؛ زیرا گرسنه بودم، مرا خوراک ندادید؛ تشنه بودم، مرا آب ندادید؛ غریب بودم، مرا جا ندادید؛ عریان بودم، مرا نپوشانید؛ مریض و محبوس بودم، عیادتم نمودید!» (کتاب مقدس، انجیل متی، باب ۲۵: ۴۳-۴۱). باتوجه به این جملات، می‌توان گفت جهنم پیشتر برای ابلیس و فرشتگان او و پیروانش ساخته شده است.

شفا در حواشی خود بر کمندی الهی به همین عبارت از کتاب مقدس استناد کرده است و نکته‌ای را از دیدگاه دانتی مطرح می‌کند و آن اینکه «جهنم بر اثر سقوط شیطان اعظم در روی زمین به وجود آمد و پیدایش آن پیش از پیدایش نوع انسان بود. یعنی هنگامی صورت گرفت که هرچه در عالم خلقت بود، جاودانی و فنا[نا]پذیر بود» (آلیگیری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۰۹).

دانتی درباره این سقوط می‌گوید: «از این جانب بود که وی از آسمان فرود افتاد و زمین که در آغاز، در این سو قرار داشت، از بیم او دریا را حجاب خویش کرد و در نیمکره ما جای گرفت و شاید هم برای فرار از او بود که آن زمین که در بالای سرمان می‌بینی، به ترک این مکان گفت و خود به بالا رفت» (همان: ۵۲۷).

او در باب پیدایش جهنم پیش از پیدایش نوع انسان، جمله‌ای را بیان کرده که بر در جهنم نوشته شده است. این جمله بیانگر خلقت جهنم پیش از انسان و سایر اشیاء است: «پدیدآورنده‌ام قدرت الهی بود و عقل کل و عشق نخستین. پیش از من، هیچ چیز آفریده نشده بود» (همان: ۱۰۹). ابوالصلت هروی در کتاب /حتجاج، در پرسشی از امام رضا<sup>(ع)</sup> درباره خلق بهشت و جهنم می‌گوید: «عرض کردم ای زاده رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - آیا بهشت و دوزخ، هم‌اکنون خلق شده‌اند؟ فرمود: «آری، رسول خدا - صلی الله علیه و آله و سلم - هنگام معراج، وارد بهشت شد و جهنم را نیز دیدند.» عرض کردم: عده‌ای معتقدند که این دو فقط تقدیر شده‌اند و هنوز خلق نشده‌اند. حضرت فرمود: «نه آنان از ما می‌باشند و نه ما از ایشان! هرکه خلقت بهشت و جهنم را انکار کند؛ پیغمبر و ما را تکذیب کرده است و جزء اهل ولایت و دوستان ما به شمار نمی‌آید و برای همیشه در آتش دوزخ باقی خواهد ماند. خداوند فرماید: «این جهنمی است که مجرمین آن را انکار می‌کنند؛ بین آن و بین آبی داغ و سوزان در رفت و آمدند» (الرحمن: ۴۴-۴۳)» (طبرسی، ۱۳۸۶، ج ۲: ۱۹۱).

در آموزه‌های عرفان اسلامی نیز این مسئله با ظرافت و زیبایی ویژه‌ای توصیف شده است. دنیا و آخرت و حقایق مربوط به آن نیز در این مکتب جهان‌شمول، جایگاهی بسزا دارد. عارفان باتکیه بر اصول، در راستی و زیبایی آن، حق مطلب را ادا کرده‌اند و با عبارات روح‌انگیز خود، اندیشه‌هایی ناب و ماندگار ایجاد کرده‌اند. گفتنی است این مهم با دید و باوری متفاوت و به دور از هرگونه عقل و استدلال، با دلدادگی به پروردگار، برای بیشتر ایشان اتفاق افتاده است. لاهیجی در

شرح گلشن راز شبستری در ذیل بیت:

بگو سیمرخ و کوه قاف چبود بهشت و دوزخ و اعراف چبود

(شبستری، ۱۳۶۸: ۷۳)

وجود بهشت و جهنم را باتکیه بر اشارات و تأکیدات و توصیفات آیات و احادیث، مخلوقی می‌داند که در عوالم اعیان ثابت و علم الهی و عالم روحانی ملکوتی و حتی مراتب تأویلی جری و تطبیقی و در عالم جسمانی موجود است. او می‌گوید: «بدان که بهشت و دوزخ را مظاهر در جمیع عوالم هست؛ زیرا شک نیست ایشان صورت علمیه‌اند که در علم الهی است و در عالم روحانی پیش از وجود جسمانی نیز وجود دارند و اخراج آدم و حوا از بهشت، اشارت بدان است و دوزخ را نیز وجود در این عالم روحانی هست؛ زیرا عالم روحانی، مثال است آن چیز را که در حضرت علمیه است و احادیثی که دلالت بر وجود ایشان می‌کند، بسیار است و حضرت رسالت - صلی الله علیه و آله و سلم - اثبات وجود ایشان در دار دنیا فرموده که «اللَّذِينَ سَجَنُ الْمُؤْمِنِ وَ جَنَّةُ الْكَافِرِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۴/۶؛ مسلم نیشابوری، بی تا: ۲۱۰/۸) و در آیه کریمه می‌فرماید: «وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ» (التوبه: ۴۹؛ العنکبوت: ۵۴). و باز اثبات وجود ایشان، در برزخ مثالی فرموده که «الْقَبْرِ رَوْضَةٌ مِنْ رِيَاضِ الْجَنَّةِ أَوْ حُفْرَةٌ مِنْ حُفْرِ اللَّيْرَانِ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۰۵/۶؛ ترمذی، ۱۴۰۳: ۵۶/۴) و در عالم انسانی که منتخب همه است نیز وجود دارند؛ زیرا مرتبه روح و دل و کمالات ایشان، عین نعیم است و مقام نفس و هوا و مقتضیات ایشان، نفس حجیم و آخر مراتب مظاهر ایشان در دار آخرت است که عالم مجازات است و در احادیث و قرآن مجید اخبار از این عالم، در بسیار محل‌ها فرموده است» (لاهیجی، ۱۳۷۱: ۱۱۳).

عین القضاة همدانی با رویکردی تأویلی و برپایه قاعده جری و تطبیق در تأویلات موضوعات قرآنی می‌گوید: «بهشت و دوزخ در باطن خود باید جستن و اگر به حسد و کینه و بغض گرفتاری، در دوزخ و اگر علمی و وقاری و کرمی و لطفی [داری]، در بهشتی و کذلک، اعمال سیئه و صالح. حکما جز این، دوزخ و بهشتی نمی‌گویند. فقیهان، مردان دین و اسلام، این اعمال را نشان بهشت و دوزخ گویند. صوفیان گویند: خدا را دو دوزخ است و دو بهشت، هرکه در این دنیا به اوصاف ذمیمه موصوف است، گرفتار در دوزخ دنیا است و هموست که فردا در دوزخ افتد و آن که موصوف به اوصاف حمیده است، او در بهشت دنیا است؛ هموست که در بهشت آخرت باشد. گفتند: دنیا



نمونه آخرت است» (عین‌القضات همدانی، ۱۳۴۱: ۴۱۰).

عطار در منطق‌الطیر خود به حدیثی قدسی استناد می‌کند و بر این باور است که خداوند کار و بار آدمیان را در وجود بهشت و دوزخ می‌داند:

حق تعالی گفت: ای داوود پاک      بندگانم را بگو کای مشیت خای  
گر نه دوزخ نه بهشتستی مرا      بندگی کردن نه زشت استی مرا  
گر نبودی هیچ نور و هیچ نار      نیستی با من شما را هیچ کار  
(عطار، ۱۳۸۸: ۳۷۱)

مولوی نیز در تعبیری تأویلی، دوزخ را در همین دنیا و در افعال و اعمال ما حاضر می‌بیند:

این عصائی بود، این دم ازدهاست      تا نگیوی دوزخ یزدان کجاست  
ظاهر است این دوزخ، اما بر دلت      هست پوشیده، یقین، ز آب و گلت  
هر کجا خواهد خدا، دوزخ کند      اوج را بر مرغ، دام و فسخ کند  
هم ز دندانت برآرد دردها      تا بگوی دوزخ است و ازدها  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۵۹۹)

به عقیده خواجه نصیرالدین طوسی، اگر آن بهشت و دوزخی که اکنون برپایه آموزه‌های پیامبران و تعالیم دینی شناخته شده است، تنها حقیقت موجود باشد، پس آن دنیا با این دنیا هیچ تفاوتی ندارد. آنچه پیامبران از دوزخ و بهشت جسمانی برای بندگان آورده‌اند، همه سخن‌هایی برای برانگیختن و ترساندن است و هرکس به میزان عقل و خرد خود از آن بهره خواهد برد؛ تا عوام به آن سبب به طاعت حق روی آورند و از گناه پرهیز کنند و خواص بر اسرار و حقایق آن آگاهی یابند: «دوزخ حقیقی هم بیش از یکی نیست و آن عقوبت ابدی و خذلان سرمدی و عدم مثناهی است و معنی اینها همه از خدای بیفتادن است به همه وجوه و اگر بهشت و دوزخ حقیقی - چنان‌که اعتقاد بیشتری از اهل اسلام است - جایگاهی بود معمول از مواد جسمانی و مرکب از اشیای هیولانی، مثلاً بهشت، باغی و بوستانی با فضایی هرچه بی‌اندازه‌تر؛ مزین به انهار و اشجار و حور و قصور و آب و شیر و انگبین و شراب و دیگر نعمت‌های گوناگون از اطعمه و اشربه که ایشان برمی‌شمارند و مثلاً دوزخ، مگاک با طول و عرض و عمق هرچه عظیم‌تر؛ ابداً دائماً پر آتش و ماران و کژدمان سهمناک بی‌قیاس که دندان و نیش می‌زنند و زنجیرها چنان‌که گفته‌اند به آتش تافته‌اند و سرخ کرده و گرهی بر آن چون کوهی بزرگ و دوزخیان را چون در آتش اندازند و به آن عذاب کنند، هیچ فرق نبودی میان

دنیا و آخرت! بلکه حالت بهشت در اعلی‌العالین و حالت دوزخ در اسفل‌السافلین هرچه عظیم‌تر است و وهم و فکر هیچ‌کس در آن نمی‌رسد و پیغمبران که از بهشت و دوزخ به این اوصاف جسمانی خبر داده و آگاه نموده‌اند، همه سخن‌هایی است برحسب مقادیر عقول که از برای ترغیب و ترهیب گفته‌اند تا عوام به آن سبب به طاعت میل کنند و از معصیت بپرهیزند و خواص، بر اسرار و حقایق آن واقف باشند» (طوسی، ۱۳۷۴: ۴۷)؛ (همان، ۱۳۶۳: ۴۸-۴۷).

باتوجه‌به آنچه گفته شد، می‌توان دریافت که اعتقاد به جهنم مانند اعتقاد به بهشت، از امور ایمانی و نشانه اسلام و ایمان مسلمان است. دیگر آنکه برپایه متن صریح آیات و روایات و معتقدات ابن‌عربی و شاگردان او و آموزه‌های بیان‌شده در *کمدی الهی* دانه، جهنم از نوع وجودی و مخلوق و موجود است. همچنین برپایه ظاهر آیات و روایات، جهنم و بهشت، وجود مخلوقی دارند؛ اما ارض و متعلقات آنها مهیا و آبادان نیست؛ بلکه آبادانی ارض جهنم و بهشت به عمل بنده است و در عالم واقع، اجزاء و مراتب جهنم و بهشت، صورت اعمال انسانی و خلیقات و درونیات اوست. امام خمینی<sup>(ره)</sup> در این باره گوید: «و عالم جهنم و بهشت گرچه مخلوق هستند، تعمیر دار جنت و مواد جهنم تابع اعمال اهل آن است. در روایت است که زمین بهشت ساده است و مواد تعمیر آن اعمال بنی‌الانسان است. (احسائی، ۱۴۰۵: ۸/۴؛ مبارکفوری، ۱۴۱۰: ۳۰۹/۹)» (خمینی، ۱۳۷۸: ۳۶۲).

درواقع به قول علامه حسن‌زاده آملی، «جهنم و بهشت، باطن انسان است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۳۶۸)؛ بنابراین «دوزخی، دوزخ را با خود می‌برد» (همان، ۱۳۶۵: ۷۰۰)؛ (همان، ۱۳۷۵: ۵۸۱). در این معنی امام خمینی<sup>(ره)</sup> می‌گوید: «بالجمله، صورت بهشت و جهنم جسمانی، همان صور اعمال و افعال حسنه و سیئه بنی‌آدم است که در آن عالم به آنها رجوع کنند؛ چنانچه در آیات شریفه نیز به آن اشاره و تلویح شده، مثل قول خدای تعالی: «وَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا» (الکهف، آیه ۴۹)؛ و قوله ص: «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ إِلَيْكُمْ» (الجعفی، ۱۴۰۴: ص ۵۰؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۶: ج ۱، ص ۲۳۸) و تواند بود که عالم بهشت و جهنم، دو نشئه و دار مستقلی باشند که بنی‌آدم به حرکات جوهریه و سوق‌های ملکوتی و حرکات ارادیه عملیه و خلیقه به سوی آنها مسافرت می‌کنند؛ گرچه هریک از آنها حظوظشان از صور اعمال خودشان باشد» (خمینی، ۱۳۷۸: ۳۶۳-۳۶۲). به همین سبب است که حکمای الهی گفته‌اند: «جهنم، صورت دنیاست از آن حیث که دنیاست و حاصل در نفس است» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۴۰۱).

### ۳- مکان دوزخ

از اختلاف‌های میان آموزه‌های اسلامی و مطالب *کمدی الهی*، مکان دوزخ است. جایگاه دوزخ در *کمدی الهی*، مطابق با باورهای یونان قدیم، زیر زمین است؛ مثلاً هادس نام و خداوند دوزخ است که در اعماق زمین قرار دارد (دیکسن کندی، ۱۳۸۵: ۳۸۲-۳۸۱). البته کسانی مثل عبدالرزاق کاشانی و کاشفی سبزواری نیز معتقدند که دوزخ در طبقات زمین است و برای مثال سجین در زیر زمین هفتم است (کاشانی، ۱۳۸۰: ۳۱۶)؛ (کاشفی، ۱۳۶۹: ۳۲۷).

در تعالیم اسلامی و برپایه باور ابن عربی، مکان دوزخ در ظواهر این عالم نیست؛ بلکه داخل حجاب‌های آسمان و زمین و فراگیر آنهاست. در مکتب ابن عربی، مکان بهشت و دوزخ به سبب غیرمادی بودن آن، محسوس و از ظواهر این عالم نیست؛ اما شیخ اکبر در *فتوحات مکیه*، مکان آن را میان آسمان و زمین از انتهای گودی فلک ستارگان ثابت تا پایین‌ترین نقطه آسمان می‌داند: «مکان بهشت و دوزخ در ظواهر این عالم نیست؛ چون موجودات این عالم با حواس ظاهری ادراک می‌شوند و به اعتبار نحوه وجود، محسوس‌اند و وجود جنت و نار از جمله موجودات محسوس به حواس ظاهری نیستند؛ زیرا مراتب بهشت در عوالم معنی، اعم از روحانی و مثالی و برزخی قرار دارند. حقیقت بهشت و دوزخ در داخل حجب سماوات و ارض قرار دارند و در این عالم مظاهری دارند و اخباری که در تعیین محل از برای بهشت و دوزخ ذکر شده است، محمول بر مراتب جنت و جهنم است» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۷۶۹)؛ «بدان! جهنم فراگیر آسمان‌ها و زمین، بر آن گونه که آسمان‌ها و زمین بر آن‌اند، می‌باشد؛ چون «كَانَتْ رَتْقًا» (الانبیاء: ۳۰)؛ یعنی آن دو به هم پیوسته بودند. پس به صفت خودشان که رتق و به هم پیوستگی است، بازگشتند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۴۰)؛ «محدوده جهنم - پس از فارغ شدن از حساب و دخول بهشتیان به بهشت - از مقعر (گودی) فلک ستارگان ثابت تا اسفل السافلین یا پایین‌ترین طبقات می‌باشد» (همان، ج ۱: ۲۹۹).

دائمه در طرح دوزخ، بیش از هر چیز از اسطوره‌های یونان و روم قدیم الهام گرفته است. دوزخ در یونان قدیم تنها اقامتگاه ارواح پس از مرگ بود؛ یعنی هر روحی پس از پایان دوران زندگی زمینی به آنجا رهسپار می‌شد. یونانیان جهان پس از مرگ را هادس می‌نامیدند و جایگاه آن را نخست در دوردست‌ترین نقطه زمین، در آن سوی اقیانوس گسترده می‌دانستند؛ اما بعدها جای آن را در اعماق زمین تصور کردند. در باور آنان، برخی نقاط زمین به این دوزخ زیرزمینی راه داشت؛

جاهایی مانند شکاف‌های عمیق، برخی غارهای خاص و جایی که آب چشمه‌ها و جوی‌ها به درون زمین فرومی‌رفت (شروود فاکس، ۱۹۶۴، ج ۱: ۱۴۳-۱۴۲). در آن زمان معتقد بودند که دنیا مسطح و ثابت است و از اطراف با رود بسیار پهناوری به نام اقیانوس فراگرفته شده است؛ سرزمین خشک و شوم دوزخ در آن طرف آن قرار دارد؛ در این سرزمین تاریک و سنگلاخ، هیچ موجود زنده‌ای نمی‌تواند زندگی کند؛ زیرا خورشید از آن بسیار دور است و نوری به آن نمی‌افشاند و تنها گیاهان آن نیز درختان بید و کاج‌های سیاه و علف‌های گورستان‌اند. بعدها محل این دوزخ را در زیر زمین قرار دادند و راه ورود به آن را مغاره‌ها و تنگه‌های باریکی در گوشه و کنارهای زمین دانستند (آلیگیری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۵۲).

#### ۴- شکل دوزخ

از اشتراکات عرفان اسلامی و کمدی الهی دانتِه در مسئله دوزخ، کشیدن نقشه دوزخ به شکل دایره است. با این تفاوت که در دوزخ دانتِه، رأس زمین، نقطه پایان طبقات دوزخ است و آخرین طبقه، یعنی طبقه نهم، در مرکز زمین قرار دارد؛ اما در تعالیم اسلامی، مرکز زمین، نقطه آغاز نخستین طبقه از طبقات دوزخ است. در باب عرفان اسلامی در فتوحات مکیه ابن عربی درباره شیوه شکل دایره‌ای و سبب وجود آن، این‌گونه آمده است: «جسم، چون فراگیر خلأ شد، نخستین چیزی که می‌پذیرد، شکل دایره‌ای است و آن دایره، فلک نامیده می‌شود و در آن دایره‌ها، تمام صور عالم - پایین و بالا و لطیف و متراکمش و آنچه از آنکه مکان‌گیر است و آنچه که مکان‌گیر نیست - ظاهر گشت» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۱۹)؛ نیز (ر.ک: همان، ۳۱۹، ج ۲: ۴۳۳، ۴۳۵، ۶۴۷).

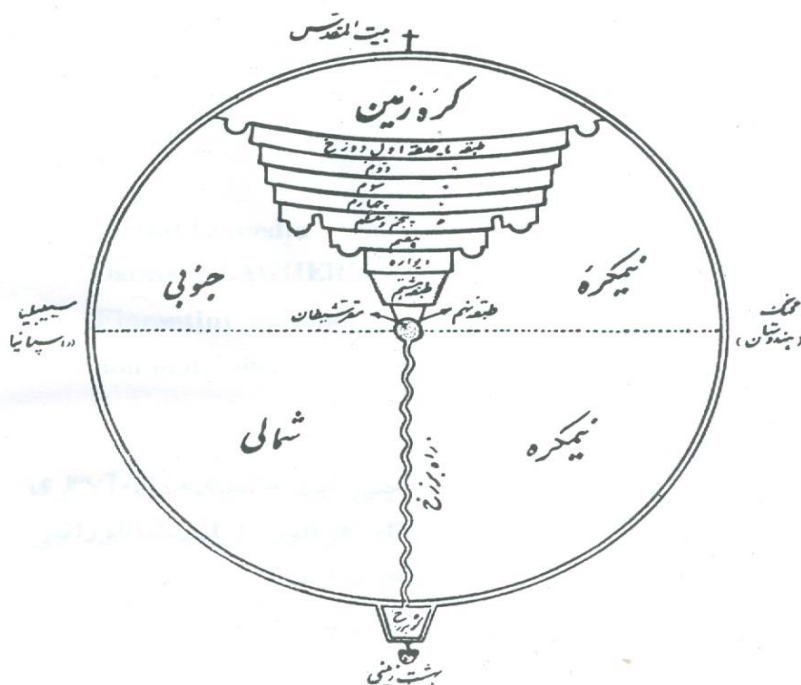
در کمدی الهی نیز آغاز سفر، یعنی دوزخ در درون حفره‌ای بزرگ رخ می‌دهد. قسمت اول این سفر در زیر زمین، یعنی در ظلمات پیموده می‌شود. این آن قسمتی از سفر است که به دوزخ ارتباط دارد؛ زیرا دوزخ دانتِه از زیر پوسته زمین شروع می‌شود و به نقطه مرکزی کره خاک پایان می‌پذیرد؛ یعنی در آنجا که شیطان، فرمانروای دیار رنج، مکان دارد و قلمرو بزرگ خود را اداره می‌کند. این حفره بزرگ، دوزخ، خانه ظلمت و سرما و کینه و جهل و ترس و ضعف و زشتی است؛ یعنی همه آثار شری که از جانب اهرمن می‌آید و به اهرمن بازمی‌گردد (آلیگیری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۰).

#### ۴-۱ نقشه خیالی جغرافیایی برای دوزخ در باور دانتِه

«دوزخ دانتِه به شکل مخروط عظیمی است که قاعده آن در جانب محیط زمین و رأس آن

درست در نقطه مرکزی کره 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» (همان: ۷۵).

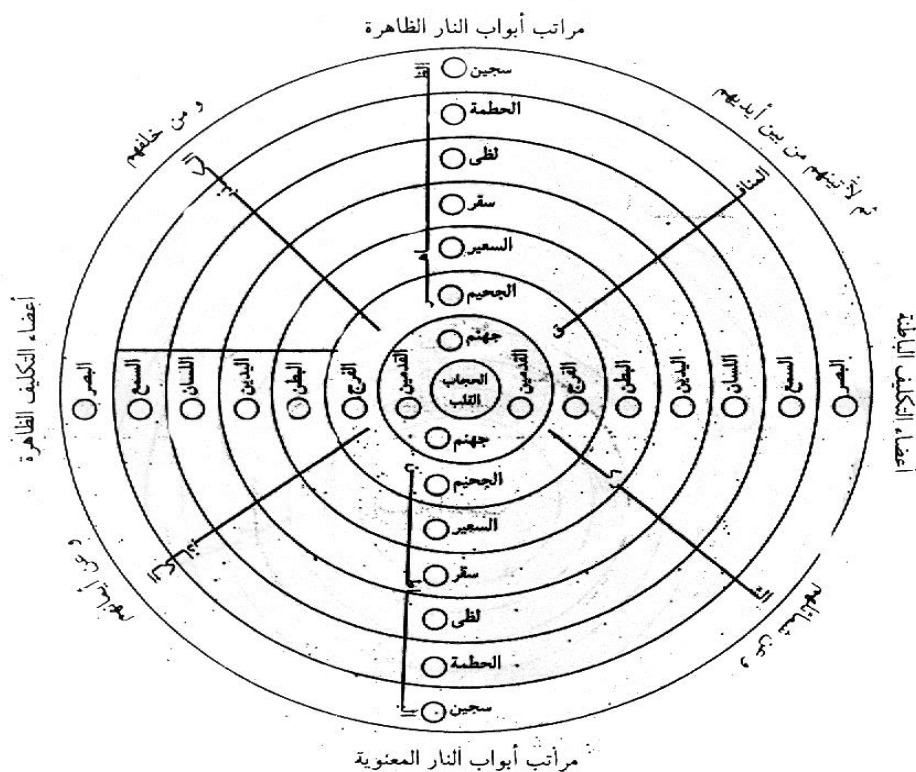
دانه دوزخی نه طبقه یا نه حلقه را در مرکز زمین شرح می‌دهد که از مسیری پیاپیچ به مشاهده هریک از آنها رفته است. پنج طبقه نخست این نه طبقه، جهنم بالایی نامیده می‌شود و ویژه گناهکارانی با گناهان سبک‌تر است؛ چنانکه حلقه نخست، ویژه تعمیدنیاختگان و مشرکان درستکار است که در آن عذابی وجود ندارد. این همان جهنمی است که مسیح در نزول خود به دوزخ، در فاصله مرگ بر صلیب و رستاخیزش به آنجا رفت و ساکنان آن را موعظه کرد. طبقات دوم، سوم، چهارم و پنجم جهنم بالایی نیز به ترتیب برای شهوت‌رانان و شکم‌پرستان و خسیسان و مسرفان و غضب‌ورزان است. جهنم بالایی با رودخانه‌ای از جهنم پایینی - تشکیل شده از چهار دوزخ دیگر - جدا می‌شود؛ نام این رودخانه به پیروی از دوزخ یونانی، استوکس است. آتش یکی از عذاب‌های این منطقه است؛ اینجا ویژه گناهکارانی با گناهان سنگین است؛ چنانکه در طبقات آن به ترتیب بدعت‌گزاران و متجاوزان و حيله‌گران و خائنان با انواع شکنجه‌ها عذاب می‌شوند (مک‌گراث، ۱۹۹۹: ۵۵۳).



#### ۲-۴ نقشه دوزخ و اعیان و مراتب دنیا و آخرت در باور ابن عربی

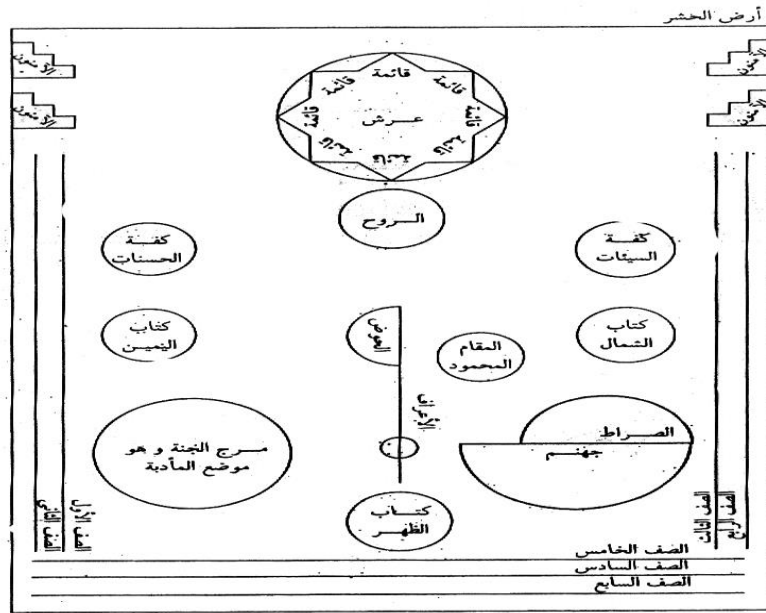
«و از آن جمله: صورت جهنم درها و منازل و درکات و گودال‌های آن است» (ابن عربی، بی‌تا،

ج ۳: ۴۲۶).



با کمی دقت تفاوت در طبقات آغازین دو شکل را می‌توان دریافت. جهنم، نخستین طبقه از طبقات دوزخ اسلامی، در مرکز زمین قرار گرفته است؛ اما در شکل بالا از کمالی الهی، طبقه نهم، یعنی آخرین طبقه، در مرکز زمین است. در شکل‌های ارائه‌شده از دوزخ در فتوحات مکیه ابن عربی، جایگاه آن در مرکز زمین است؛ شکل زیر نمونه‌ای از آن است که خود ابن عربی درباره‌اش این‌گونه توضیح می‌دهد: «و از آن جمله صورت زمین محشر و آنچه از اعیان و مراتب و عرش فصل و قضا و حاملان عرش و صف‌های فرشتگان را فرا گرفته است و محل چراگاه بهشت و سفره‌خانه‌ای که مابین سطح فلک مکوکب و بهشت اولی که سرای مقام است؛ همان‌گونه که پیش

از اعراف است و پیشتر محل کشتار و مرگ و هر دو فوق سطح مکوکب است و نیز جهنم تحت مکوکب تا نقطه مرکز عالم است» (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۲۵، ۴۳۸).



#### ۳-۴ تاریکی اجرام آسمانی

گفتنی است به نبود نور و گرمای خورشید و ماه و ستارگان هم در دوزخ دانته و هم در جهنم عرفان اسلامی اشاره شده است. در کمدی الهی خورشید از دوزخ دور است و هیچ نوری را به آن نمی تاباند. در سیر و سفر دانته به طبقات دوزخ، نشان داده شده است که دانته هرچه به مرکز زمین و حلقه‌های درونی تر دوزخ نزدیک تر می شود، آنجا را سردتر می یابد و این نشانه آن است که با بیشتر شدن گناه و شدت آن، نور و فروغ ایزدی کمتر و کمتر خواهد شد. دانته در این باره می گوید: «آنجا، در فضایی که هیچ اختری در آن نمی درخشید» (آلیگیری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۱۰).

در باورهای اسلامی نیز در دوزخ، ستارگان و خورشید و ماه، همگی اجرامی تاریک اند که دیدگان جهنمیان آنها را نمی بیند. این تاریکی از حجابی نشان دارد که در برابر دیدگان دوزخیان قرار می گیرد و مانع دریافت نور این اجرام می شود.

ابن عربی در این باره می گوید: «تمام ستارگان در جهنم، اجرامی تاریک و خلقتی بزرگ دارند و

همین طور خورشید و ماه که در جهنم پیوسته طلوع و غروب دارند؛ خورشید جهنم طلوع کننده است؛ ولی تابان نیست! پس ذات ستارگان در آنجا (جهنم) صورتشان، صورت کسوف است در نزد ما - فرقی نمی‌کند- جز آنکه میزان آن حرکات در آن سرا، خلاف میزان امروزشان است؛ زیرا کسوف آنها هیچ وقت انجلا پیدا نمی‌کند؛ چون آن کسوف، در ذات آنهاست - نه در دیدگان ما- و هوا در آنها گردش کرده و متراکم می‌گردد و بین دیدگان و ادراک، تمام انوار حایل می‌شود. از این روی دیدگان، ستارگان را فروپاشیده و دارای اجرایی تاریک می‌بینند» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۲۲۹).

## ۵- ابواب و طبقات و درکات دوزخ

از دیگر اختلاف‌های میان تعالیم اسلامی و کم‌دی الهی تعداد طبقات دوزخ است. در آموزه‌های اسلامی برای دوزخ هفت طبقه در نظر گرفته شده است که با واژه «در» یا «باب» نیز از آن یاد می‌شود؛ اما در کم‌دی الهی، نه طبقه بیان شده است که به همراه طبقه مقدماتی، در مجموع ده طبقه می‌شود.

در میان هفت دریا دامن تو خشک کو      در میان هفت دوزخ عنصر تو سرد کو  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۸۲۵)

هفت بستان کرده بهر دوستانش پرنعیم      هفت زندان از برای دشمنانش پرزحیر  
(عراقی، ۱۳۶۳: ۸۳)

در قرآن کریم از واژه باب (در) برای جهنم استفاده شده است؛ یعنی گفته شده است جهنم هفت باب (در) دارد: «لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَّقْسُومٌ» (الحجر: ۲۴)؛ برای آن هفت در است و از هر دری، بخشی معین از آنان [وارد شوند]. عارفان اسلامی به این هفت در اشاره داشته‌اند و گاه با دیدی تأویلی به آن نگریسته‌اند و در اشاره به اسرار و جری و تطبیق آن به نفس انسان گفته‌اند:

در ره خُلق خوب و سیرت زشت      هفت دوزخ تویی و هشت بهشت  
(سنایی، ۱۳۸۳: ۳۷۴)

هفت در دوزخ‌اند در تن تو      ساخته نفسشان درو در بند  
(همان، ۱۳۶۲: ۱۵۳)



به زیر هر عدد سری نهفته است      از آن درهای دوزخ نیز هفت است  
(شبستری، ۱۳۶۸: ۹۲)

صورت نفس ار بجویی ای پسر      قصه دوزخ بخوان با هفت در  
(مولوی ۱۳۷۳: ۳۳)

تا که با نفسم فرود هفت دوزخ مانده‌ام      چوم نماند نفس شوم از هشت جنت برترم  
(عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۸۰۶)

این طبقات و ابواب، در شکل دایره‌ای در صفحات پیشین به‌طور کامل مشخص است. در فتوحات مکیه نیز به درهای دوزخ اشاره شده است؛ البته ابن عربی افزون‌بر این هفت باب، به در هشتمی نیز اشاره می‌کند: «خداوند برای جهنم هفت در آفریده و برای هر دری بخشی از عالمیان و پاره‌ای از عذاب قسمت شده است و این درهای هفتگانه، همواره باز و مفتوح‌اند و برای آن (جهنم) در هشتمی نیز هست که همیشه بسته و قفل است و باز نمی‌شود و آن باب حجاب از رؤیت حق - تعالی - است و بر در هر بابی، فرشته‌ای از فرشتگان آسمان‌های هفتگانه قرار دارند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۲۹). عارفان دیگر نیز به اینکه دوزخ پرده و حجاب نور است اشارت کرده‌اند:

هفت در دوزخ‌اند در پرده      عاقلان نامشان چنین کرده  
(سنایی، ۱۳۸۳: ۳۹۷)

از آنک آتشی‌اند وز عنصر دوزخ      عدو لطف جنان و حجاب نور جنان  
(مولوی، ۱۳۸۴: ۷۷۷)

در باور ابن عربی، جهنم صد درک دارد و در برابر هر درک از دوزخ، درجه‌ای در بهشت نیز تصور شده است. (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۰۹، ۳۱۹)؛ (همان، ج ۲: ۴۴۷)؛ (همان، ج ۴: ۴۸). به این ترتیب که اگر انسان به دستورات الهی پایبند باشد، درجه‌ای در بهشت برای او تعیین خواهد شد و در برابرِ رویگردانی از آن عمل، درکی به درکات دوزخ اضافه خواهد شد: «بدان! خداوند در جهنم یک‌صد درک (گودال) در مقابل درج (مراتب) بهشت قرار داده است و هر یک از آن درکات مخصوص گروهی می‌باشد و آنان را از غضب الهی که بر ایشان وارد می‌شود، درد و رنج مخصوصی است» (همان، ج ۱: ۳۰۰، ۳۰۲). او همچون می‌گوید: «بدان - که خداوند، ما و تو را توفیق عطا دهد! درجات بهشت بر شمار درکات و گودال‌های دوزخ می‌باشد، هیچ درجه‌ای نیست،

مگر آنکه در مقابلش درک و گودالی از دوزخ باشد؛ این بدان جهت است که انسان در امر و نهی، خالی از آن نیست که یا به امر و فرمان عمل می‌کند و یا نه! اگر عمل بدان فرمان می‌کند، وی را در بهشت درجه معینی برای آن عمل به‌خصوص می‌باشد و در موازنه این درجه مخصوص به این عمل خاص، وقتی انسان آن را ترک کرد، درکی در دوزخ است که اگر سنگریزه‌ای از آن درجه در بهشت، فروافتد، مستقیماً در این درک، در دوزخ خواهد افتاد» (همان، ج ۲: ۶۷۹).

خاقانی نیز درکات جهنم را تمثیل خیانت‌های انسان و مخالفت‌های امر و نهی الهی معرفی می‌کند:

چه آتش و چه خیانت از روی صفات      خائن رهد از آتش دوزخ؟ هیهات!  
 یک شعله از آتش و زمینی خرمن      یک ذره خیانت و جهانی درکات  
 (خاقانی، ۱۳۶۸: ۷۰۵)

«صورت درجات بهشت و درکات دوزخ است و اعراف، دیوار و سوری است که باطنش در آن رحمت است و برون آن از روبرویش، عذاب و رقایق نازل و صاعد (فروآینده و بالارونده)» (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۶۸۰).

درجات بهشت

درجات نهمین علیون	درجات ایمان به نماز	درجات ایمان به زکات	درجات ایمان به روزه و صیام	درجات ایمان به حج
اعراف	فرود اعراف	فرود اعراف	فرود اعراف	فرود
ذکر شرک رقیقہ فرود و صعود	رقیقہ فرود و صعود	رقیقہ فرود و صعود	رقیقہ فرود و صعود	صعود
ذکر اسفل	ذکر کفر بدین	ذکر کفر بدین	ذکر کفر بدین	ذکر کفر بدین

درکات دوزخ

از درکات جحیم باخبر و بی‌خبر در عرفات نعیم سرخوش بنشستی  
(فیض کاشانی، ۱۳۸۱، ج ۲: ۱۳۰۲)  
چون سفها خویش را بی‌جهت افکنده‌ام از عرفات جنان در درکات سقر  
(هاتف اصفهانی، ۱۳۴۷: ۳۱)

میبدی در حدیثی از رسول خدا<sup>(ص)</sup> خطاب به فاطمه زهرا<sup>(س)</sup> درباره درکات دوزخ می‌گوید:  
«بدانک: در هر دری از آن درهای دوزخ، یعنی در هر درکی از آن درکات دوزخ، هفتاد هزار وادی  
است؛ در هر وادی، هفتاد هزار شارستان؛ در هر شارستانی، هفتاد هزار سرای؛ در هر سرایی، هفتاد  
هزار خانه؛ در هر خانه‌ای، هفتاد هزار صندوق؛ در هر صندوقی، هفتاد هزار گونه عذاب! فاطمه<sup>س</sup>  
چون این بشنید، بیفتاد و بی‌هوش شد. چون به هوش باز آمد، همی گفت: «الْوَيْلُ! الْوَيْلُ! لِمَنْ دَخَلَ  
النَّارَ» (سید ابن طاووس، ۱۴۱۴: ۲۷۶-۲۷۵) (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۳۳۱).

حسن‌زاده آملی در تأویلی، حواس پنجگانه ظاهر و خیال و وهم را اگر به درک کلیات و  
مجردات نینجامند، ابواب سبعة جهنم معرفی می‌کند و می‌گوید: «مدارک سبعة که حواس خمسسه و  
خیال و وهم‌اند، ابواب سبعة جهنم می‌شوند؛ چنان‌که در تحت تصرف عقل به سوی دیار مرسلات  
و اسمای حسنی و علیای جمال و جلال مطلق روی آورند، ابواب ثمانیه بهشت می‌گردند»  
(حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۶: ۳۳۳).

این سخن از ملا هادی سبزواری در شرح مثنوی است که می‌گوید: «هرگاه مدارک آدمی در  
ادراک آیات الله صرف نشود و ادراک جزئیات به جهت نیل کلیات و مجردات نباشد، چون ابواب  
سبعة جهنم می‌شوند؛ چنان‌که هرگاه مدارک سبعة در ادراک آیات الله صرف شود و به تمکین  
رسند و عقل هم که باب هشتم است بالفعل شود، چون ابواب ثمانیه هشت بهشت شوند»  
(سبزواری، ۱۳۷۴، ج ۱: ۴۲۵).

خواجه نصیرالدین طوسی نیز در فصل چهاردهم آغاز و انجام در اشاره به ابواب جنت و نار، پنج  
حس ظاهر حیوانی همراه با قوه وهم و خیال را اگر مطیع عاقله نباشند، ابواب هفتگانه جهنم می‌شمارد  
و اگر مطیع باشند، همراه با عاقله، هشت در بهشت معرفی می‌کند (طوسی، ۱۳۷۴: ۵۸-۵۷).

#### ۱-۵ وجود دری بسته در جهنم

از دیگر نکات جالب توجه در کمدی الهی و تعالیم ابن عربی، در هشتم است؛ دری در جهنم که

به بهشت باز می‌شود و بر دوزخیان بسته است. ابن عربی معتقد است: «اما در بسته‌ای که هیچ کس بدان وارد نمی‌شود، در دیوار بهشت است که در درونش رحمت است؛ به سبب اقرارش به وجود خدا که «رب» اوست و عبودیتش به پروردگارش و برون آن، از روبرویش عذاب می‌باشد و آن «الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْنَدَةِ» (الهمزه: ۷). آتشی که بر دل‌ها مسلط است؛ اما منازل و درکات و گودال‌ها و دریچه‌هایش آن‌گونه است که درباره بهشت بیان داشتیم، فرقی نمی‌کند؛ نه کمی دارد و نه افزونی» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۴۰). شاید اشاره به این در بسته است که حافظ گوید:

به صفای دل رندان صبحی‌زدگان بس در بسته به مفتاح دعا بگشایند

(حافظ ۱۳۸۵: ۳۳۰)

در متن سرود اول کمدی الهی نیز زمانی که دانته خود را تسلیم اراده ویرژیل می‌کند و از او می‌خواهد راهنمایش باشد و او را با خود همراه کند تا دروازه پطرس مقدس را ببیند. در ابتدای ورود، دری است که با خطی سیاه، جملاتی از زبان دوزخ بر آن نوشته شده است. این در توجه ویرژیل و دانته را به خود جلب می‌کند. همان‌گونه که در بخش‌های پیش اشاره شد، دانته از همین سرود، زمان آفرینش دوزخ را به پیش از آفرینش انسان نسبت داده است: «این سخنان را با خطی تیره، بالای دری نوشته دیدم. گفتم: استاد، درک مفهوم آنها مرا سخت دشوار است و او چون کسی که به کنه اندیشه من پی برده باشد، پاسخ داد: «اینجا باید هرگونه بدگمانی را کنار گذاشت و با هرگونه زبونی وداع گفت. اکنون به جایی رسیده‌ایم که همچنان که گفتم، تیره‌روزانی را که نعمت خود را از کف داده‌اند، در آن خواهی دید. از من داخل شهر آلام می‌شوند. از من به سوی رنج ابد می‌روند. از من پا به جرگه گم‌گشتگان می‌گذارند. عدالت، صانع والای مرا به ساختنم برانگیخت. پدیدآورنده‌ام قدرت الهی بود و عقل کل و عشق نخستین. پیش از من، هیچ چیز آفریده نشده بود که جاوید نباشد و من خود عمر جاویدان دارم. شما که وارد می‌شوید، دست از هر امیدی بشوید» (آلیگیری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۹).

چند نکته مهم از این جملات دریافته می‌شود: (۱) ابدی بودن رنج دوزخ؛ (۲) دوزخ، تجلی عدالت الهی است؛ (۳) جاودان بودن دوزخ؛ (۴) ناامیدی مطلق.

نوشته داربودن در دوزخ، نکته مشابه دیگری میان کمدی الهی با مشهودات پیامبر<sup>(ص)</sup> در شب معراج است. گفته شده است جبرئیل در شب معراج، پس از جلب توجه پیامبر<sup>(ص)</sup> نسبت به

جملات نوشته‌شده بر درهای دوزخ، او را به خواندن آنها ترغیب کرد. این جملات عوامل رسیدن به بخشش‌ها و کمالاتی را بیان می‌کنند که بر این مضمون است:

بر روی در اول، عامل برهنه و تشنه و گرسنه‌نبودن در روز قیامت، پوشاندن و سیراب‌کردن و طعام‌دادن برهنگان و تشنگان و گرسنگان در دنیا معرفی شده است.

بر روی در دوم، سعادت‌مندی و حفظ از حوادث، نتیجه امیدواری به خدا و ترس از او معرفی شده و در مقابل، امیدواری به غیرخدا و ترس از آن، نشانه ناپودی و غرور بیان شده است.

در باب سوم، دروغگویان و بخیلان و ستمگران، افراد لعنت‌شده خداوند به شمار آمده‌اند.

در باب چهارم، نوشته است: آن کس که به اسلام و خاندان جلیل پیامبر علیهم‌السلام اهانت کند و ستمکار را در ستم او بر دیگران یاری دهد، خداوند او را ذلیل و خوار می‌کند.

در باب پنجم، درباره پرهیز از پیروی هوا و هوس در برابر ایمان و دوری از گفتار بی‌ارزش و سخنان بسیار بی‌فایده و یاوری ظالم سخن گفته شده است.

در باب ششم، از زبان جهنم می‌گوید: من بر انسان‌هایی که در راه کسب معاش و سعادت و آبروی خود می‌کوشند و به امور خیر و احسان و انفاق کمک می‌کنند، حرام هستم.

بر روی در هفتم به محاسبه و سرزنش خود قبل از حساب و سرزنش خدا و یاد خداوند پیش از حضور در محکمه الهی ترغیب شده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸: ۱۴۵).

دانته می‌گوید: «و من بدو گفتم: «ای شاعر، به نام همان خدایی که تواش نشناختی، از تو تقاضا دارم که برای نجات من از این رنج و از رنجی که بدتر از آن، مرا بدانجا که هم‌اکنون وصفش را کردی راهنما آیی؛ چنانچه دروازه پطرس مقدس را ببینم و آنهایی را که چنین اسیر رنجشان خواندی بنگرم» (آلیگیری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۹۱).

در آیین کاتولیک عقیده دارند پطرس مقدس، کلیددار بهشت است (کتاب مقدس، انجیل متی، باب ۱۶، ۱۸ و ۱۹)؛ (مک‌براین، ۱۹۸۷: ۴۴۵-۴۲۹)؛ اما دانته در *کمدی الهی*، دری برای بهشت در نظر نگرفته است؛ بنابراین، باید این دروازه را در ورودی برزخ دانست که فرشته نگهبان برای کلیدهای پطرس در آنجاست. این دو نظر با هم مخالف نیست؛ زیرا در ورودی برزخ، درحقیقت، دری است که به بهشت باز می‌شود.

ابن عربی در باوری تأویل‌گونه معتقد است این هفت در، از زمانی به وجود می‌آیند که انسان به

بندگی خود و به خدایی پروردگارش اقرار نکرده باشد. در این صورت، هفت درِ مرگ و نادانی و ناتوانی و بی میلی و کوری و گنگی - یعنی مراتب تقابلی صفات سبعة الهیه (حیات، علم، قدرت، اراده، سمع، بصر، کلام) - بر او باز می‌شوند و درهای آن، برپایه شمار اعضای تکلیف ظاهری (پیشانی، کفین، دو زانو و دو شست پا)، هفت است؛ زیرا درِ قلب بر او مَهر شده و از هنگامی که خداوند بر او مَهر زده - یعنی از آن لحظه که به خدایی پروردگارش و بندگی خودش اقرار نکرده است - دیگر درِ قلب را باز نکرده است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۴۴۰).

در باور تأویلی عرفانی «امهات صفات مذموم هفت است و درکات دوزخ هفت. هر صفتی به درکه‌ای تعلق دارد و خداوند آن صفت در آن درکه مأوی دارد» (ابوالروح، ۱۸۹۹: ۱۷). لاهیجی در شرح گلشن راز، این درکات را نتیجه هفت نقص از صفات تقابلی اوصاف الهی در انسان می‌داند و می‌گوید: «درکات هفت گانه دوزخ، اشارت به نقایص صفات سبعة ذاتیه الهیه مذکوره باشد که موت و جهل و عجز و کراهت و صمم (کوری) و عمی (کوری) و خرس (گنگی) است.

هفت دوزخ چیست؟ اخلاق بدت	هشت جنت چیست؟ اعمال خودت
حشر تو بر صورت اعمال تو است	هرچه بینی نیک و بد، احوال تو است
جمله اخلاق و اوصاف، ای پسر	هر زمان گرد ممثل در صور
گاه نارت می‌نماید، گاه نور	گاه دوزخ، گاه جنات است و حور
لاله و گل‌ها و ریحان و سمن	جمله طاعات است و اخلاق حسن
حور و غلمان، جملگی اوصاف تو است	مهر و مه، روح است و قلب صاف تو است
قصر مروارید و درهای ثمین	شد دل پر نور تو، ای مرد دین
جوی خمر و جوی آب و جوی شیر	زینهار! ای جان من از وی گریز
گر ز آتش، صورت فعل بد است	روح را از وی، عذاب سرمد است
مالک دوزخ، قوای نفسی است	مانع لذات روح قدسی است
طاعت و اوراد با روی و ریا	گشت زقوم و حمیم، اندر جزا»

(لاهیجی، ۱۳۷۱: ۴۴۵-۴۴۴)

در کشف‌الاسرار میبیدی نیز، به نقل از خواجه عبدالله انصاری، درکات دوزخ این‌گونه معرفی

شده است: «درک اول، جهنم است؛ درک دوم، لظی است... «كَلَّا إِنَّهَا لَلْظَى» \* «نَزَاعَةٌ لِلشَّوَى» (المعارج: ۱۶-۱۵)؛ درک سوم، حطمه است... «لَيُنَبَذَنَّ فِي الْحُطْمَةِ» (الهمزة: ۴)؛ درک چهارم، سعیر است... «فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ» (الملک: ۱۱)؛ درک پنجم، سقر است... «مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ» \* «قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» (المدثر: ۴۳-۴۲)؛ درک ششم، جحیم است... «وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ» (الانفطار: ۱۴)؛ درک هفتم، هاویه است... «إِنَّ الْمُتَنَفِّقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ» (النساء: ۱۴۵) و از عظیمی و صعبی که این هاویه هست رب العالمین در وصف آن مبالغت کرد گفت: «فَأُمَةٌ هَاوِيَةٌ» \* «وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةٌ» \* «نَارٌ حَامِيَةٌ» (القارعة: ۱۱-۹) (میبدی، ۱۳۷۱، ج ۵: ۳۱۸).

در مثنوی نیز بسیار به نام‌های دوزخ و درکات آن، البته به جز «حطمه»، اشاره شده است:

چون جهنم گریه آرد یاد آن      پس جهنم خوش‌تر آید ز جنان  
(مولوی، ۱۳۷۳: ۸۷۷)

امشب چه باشد قرن‌ها نشانند آن نار و لظی      من آب گشتم از حیا ساکن نشد این نار من  
(همان، ۱۳۸۴: ۶۷۵)

خشم تو تخم سعیر دوزخ است      هین بکش این دوزخت را کاین فح است  
(همان، ۱۳۷۳: ۴۳۹)

چون عبادت بود مقصود بشر      شد عبادتگاه گردن‌کش سقر  
(همان: ۴۲۰)

مصطفی فرمود از گفت جحیم      کوبه مؤمن لابه‌گر گردد ز بیم  
(همان: ۲۰۷)

بازگونه رفت خواهی همچنین      سوی دوزخ اسفل اندر سافلین  
(همان: ۵۴۱)

این کسی دیده است کز یک راویه      سرد گردد سوز چندان هاویه  
(همان: ۴۲۶)

ابن عربی نیز با اختلاف در ترتیب و نام، به این اسامی اشاره می‌کند و می‌گوید: «(باب جحیم) و «باب سقر» و «باب سعیر» و «باب حطمه» و «باب لظی» و «باب حامیه» و «باب هاویه». این باب‌ها به صفات آنچه آن سوی آنها از عذاب که برای واردشونده تهیه و آماده شده، نامیده شده است و

واردشوندگان در آن (جهنم)، بدانچه خداوند فرموده، توصیف شده‌اند، مانند فرموده‌اش درباره لظی: «كَلَّا إِنَّهَا لَلظَىٰ» \* «نَزَاعَةُ لِّلشَّوَىٰ» \* «تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّىٰ» \* «وَ جَمَعَ فَأَوْعَىٰ» (المعارج: ۱۵-۱۸) هرکه را پشت کرده و روی بگردانیده و مال فراهم کرده و انفاق نکرده همی‌خواند و درباره «سقر» می‌فرماید: که چون به آنان (در جهنم) گفته می‌شود: «مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ» \* «قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ» \* «وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ الْمِسْكِينِ» \* «وَكُنَّا نَحْوُضُ مَعَ الْخَائِضِينَ» \* «وَكُنَّا نَكْذِبُ بِيَوْمِ الدِّينِ» (المدثر: ۴۶-۴۲) یعنی چه چیز شما را به سقر درآورد؟ گویند: ما نمازگزار نبودیم و مستمند را غذا نمی‌دادیم و با یاوه‌گویان، یاوه می‌گفتم و روز جزا را تکذیب می‌کردیم. درباره اهل «جحیم» گوید که روز جزا را تکذیب می‌کند: «وَمَا يُكْذِبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدِ أَثِيمٍ» (المطففين: ۱۲) یعنی و جز ستمگر گنهکار، تکذیب آن روز نمی‌کند او را به گناه و ستم (تجاوز)، توصیف کرده است. سپس درباره آنان فرموده: «ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ» \* «ثُمَّ يُقَالُ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تُكْذِبُونَ» (المطففين: ۱۷-۱۶)؛ یعنی آنگاه وارد جهنم شوند و به آنان گویند: این آن چیزی است که تکذیبش می‌کردید و همین‌طور، درباره «حطمه» و «سعیر» و غیر اینها که در قرآن و سنت آمده است» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۳۰۳).

در کمدی الهی دانتِه نیز این‌گونه به طبقات و مراتب آن اشاره می‌کند: «دوزخ و برزخ و بهشت، هرکدام شامل ده طبقه‌اند که عبارت است از: طبقات نه‌گانه جهنم (به‌اضافه طبقه مقدماتی آن)؛ طبقات هفت‌گانه برزخ (به‌اضافه جزیره برزخ و طبقه مقدماتی آن و بهشت زمینی)؛ و طبقات نه‌گانه بهشت (به‌اضافه عرش اعلی)؛ بنابراین دانتِه به‌طورکلی سی طبقه را از اول تا به آخر سفر خود طی می‌کند» (آلیگیری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۴۰).

به‌طورکلی در سراسر این کتاب، دو عدد ۳ و ۱۰ اهمیت ویژه‌ای دارد؛ اولی مظهر «ثلیث» مسیحی و دومی مظهر «واحد» مقیاس، یعنی وحدت است. کتاب به سه جلد تقسیم شده است و هر جلد، ۳۳ سروده دارد. هر سرود به صورت بندهای سه‌بیتی تدوین شده است و از آن بخشی که بناتریس، مظهر عشق، پا به میدان می‌گذارد تا آخر کتاب، ۳۳ سرود فاصله است و سفر آن جهانی دانتِه ده روز به طول می‌انجامد.

تقسیم‌بندی دانتِه از دوزخ در کمدی الهی یادآور کلام ابن عربی در باب تقسیم منازل دنیوی و اخروی است. شیخ اکبر در این تقسیم‌بندی به تبدیل سرای دنیا به آتش و پیوستن آن به محدوده



جهنم اشاره می‌کند و می‌گوید: «و منازل سه‌اند: دنیا و برزخ و آخرت. آنجا چهارمی وجود ندارد. هر منزلی از این منازل را چهار است که ناگزیر آنان را حکم در اهل این منازل می‌باشد و چون سه را در چهار ضرب کردی، حاصل ضرب، دوازده می‌شود؛ از این روی دوازده برج هستند. پس وقتی دنیا در آخرت به آتش برمی‌گردد، پس احکام چهارگانه بر آن باقی است... همین‌طور برزخ دارای سنبله است؛ اما ناگزیر، باقی را در آن حکم است و دیگر منزل سومی وجود ندارد، مگر به سبب تبدیل یافتن دنیا به آتش؛ زیرا صاحب دنیا به حکم اصل، سرطان است و چون آتش گردید، سرطان عزل گشته و برج میزان، والی و حاکم آن شده و باقی، وی را در حکم پیروی می‌کنند. بنگر که این چه شگفت‌انگیز است!» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۴۳۳).

بنابراین از نظر طبقه‌بندی کلی و ابواب و درکات، دوزخ داتنه به دوزخ عرفان اسلامی شبیه است؛ البته تفاوت‌های اندکی نیز وجود دارد؛ مانند آنکه دوزخ مسلمانان به جای نه طبقه، هفت طبقه دارد و درکات آن در تقسیمات اهل آن گوناگون است.

## ۶- جنگ و ستیز دوزخیان

در کمادی الهی بارها و در طبقات مختلف، به جنگ و ستیز دوزخیان با یکدیگر اشاره شده است: «همه جا آه‌ها و ندبه‌ها و ناله‌های سوزان طنین‌انداز بود؛ چنانکه شنیدن آنها مرا هنگام ورودم به گریه انداخت و زبان‌های عجیب و غریب، کفرگویی‌های دهشت‌زا، سخنان رنج‌آلوده، فریادهای خشم، صداها بلند و خفه که با صدای برهم‌خوردن دست‌ها همراه بود؛ غوغایی به پا کرده بود که ظلمت جاودان این فضا، همچون شنی که دستخوش گردبادی شده باشد، پیوسته به دور خود می‌چرخید» (آلیگیری، ۱۳۸۶، ج ۱: ۱۱۱).

«اما ارواح خسته و برهنه، به شنیدن این سخنان سنگدلانه، رنگ‌به‌رنگ شدند و از فرط بیم، دندان بر هم سائیدند. کفرگویان به فریاد پرداختند و خداوند و والدین خود و نوع بشر و مکان و زمان و اصل و نسب و نطفه خویش را به ناسزا گرفتند» (همان: ۱۱۷).

«وقتی که اینان در برابر آوار می‌رسند، فضا یکسره از فریاد و از ناله و ندبه آکنده می‌شود؛ زیرا جمله این ارواح، قدرت الهی را به باد کفرگویی می‌گیرند» (همان: ۱۳۷).

«اندکی پس از این گفتگو، چنان رفتاری از جانب دوزخیان لجنزار با وی دیدم که هنوز خدای

را از این بابت پاس می‌دارم و سپاس می‌گزارم. همه فریاد می‌زدند: «فیلیپو ارجنتی را بگیریدا!» و روح تندخوی این فلورانسی، از فرط خشم، خویشتن را به دندان می‌گزید» (همان: ۱۸۹).

در متون دینی و آثار عارفان و صوفیه اسلامی نیز بسیار به جنگ و ستیز دوزخیان با یکدیگر، کفرگویی آنها و فریادهای خشم‌آلود ایشان، اشاره و تأکید و گزارش شده است.

ابن عربی در مکاشفه‌های خود جنگ و ستیز دوزخیان با یکدیگر را دیده است و آنها را این‌گونه گزارش می‌دهد: «از خداوند خواستم که کار جهنم را - آن‌گونه که خود خواهد- برایم متمثل گرداند؛ لذا حالت ستیز آنان در آنجا برایم متمثل گشت و آن بیان الهی است که: «إِنَّ ذَٰلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ» (الصاد: ۶۴)؛ این درست مناقشه و [ستیز] دوزخیان است و فرمود: «قَالُوا وَ هُمْ فِيهَا يَخْتَصِمُونَ» \* «تَاللَّهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ» (الشعراء: ۹۷-۹۶)؛ در آنجا با هم ستیز و مناقشه کنند و گویند: سوگند به خدا که محققاً در گمراهی آشکاری بودیم» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۹۸).

«در این رؤیت و مکاشفه بود که درکات (گودال‌های) جهنمیان را - از آن جهت که جهنم است، نه از آن حیث که آتش است- مشاهده کردم. البته آن مقداری را که خداوند اراده داشت مرا از آن آگاهی بخشد! در آن، موضعی را دیدم که به نام «مظلمه» نامیده می‌شد؛ در پنج درجه‌ای آن فرود آمده و هلاکت‌گاه‌های آن را مشاهده کردم. سپس به سوی بالا- در آب- پرتاب شدم و در آن نفوذ کردم. شگفتی‌ها و عجایبی دیدم و حالات ستیز و گفتگویشان را در جهنم- هنگامی که با یکدیگر مناقشه و اختصام می‌نمودند- دانستم و فهمیدم که این خصام و ستیز، عین عذابشان در آن حال است و اینکه عذابشان در جهنم، از جهنم نیست! بلکه جهنم، فقط سرای سکونت و زندانشان است و این خداوند است که در آنان - هرگاه بخواهد - دردها و رنج‌ها را می‌آفریند؛ بنابراین، عذابشان از خداست و ایشان، محل آن عذاب‌اند» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱: ۲۹۹).

## ۷- نتیجه‌گیری

مبانی معرفتی و گزارش‌ها و توصیفات دانته از دوزخ با مبانی دینی و عرفانی اسلام و گزارش‌های اهل کشف و شهود بسیار سازگار است و از آنها تأثیر گرفته است. آثاری قبل از دانته، با موضوع سفر به دنیای دیگر نوشته شده که از آن جمله است: *ارداویراف‌نامه*، *معراج‌نامه پیامبر اکرم (ص)*، *رساله الغفران* از ابوالعلائی معری و *سیر العباد الی المعاد* از سنایی و *الاسراء الی مقام الاسری* و

رسالة المعراج و تنزیل حرف الإدخال و الإخراج از محیی‌الدین ابن عربی. در زمان دانتته، ترجمه لاتین معراج‌نامه پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> و همچنین الغفران ابوالعلائی معری وجود داشته است و باتوجه‌به چیرگی مسلمانان تا اندلس، بی‌شک دانتته از این آثار بهره برده است و همین پژوهشگران را بر آن می‌دارد که این نویسنده از عرفان اسلامی تأثیر پذیرفته است.

از بررسی‌های تطبیقی دوزخ دانتته و دوزخ در عرفان اسلامی، با تمرکز بر اندیشه ابن عربی، شباهت‌ها و اختلاف‌هایی مشاهده می‌شود که مهم‌ترین آنها در ادامه بیان می‌شود.

#### الف) اشتراک‌ها

- خلقت قطعی جهنم یکی از این اشتراکات است. برپایه متن روشن آیات و روایات و معتقدات ابن عربی و شاگردان او و آموزه‌های مطرح در کمدی الهی دانتته، جهنم مخلوق و موجود است. در باور دانتته، جهنم بعد از سرکشی شیطان و با سقوط او از آسمان به زمین شکل گرفت و در باورهای اسلامی نیز زمین جهنم مخلوق و برای آبادانی با عمل بندگان آماده است.

- کشیدن شکلی دایره‌وار برای دوزخ از اشتراکات دیگر عرفان اسلامی و دوزخ دانتته است.

- تقسیم‌بندی مراتب و درجات دوزخ در کمدی الهی، شباهت‌های معنی‌داری با تقسیمات ابن عربی دارد و دسته‌بندی‌های شیخ اکبر را برای مراتب و درجات دوزخ یادآور می‌شود.

- گزارش از وجود دری بسته که رو به بهشت باز می‌شود، از اشتراکات دیگر دانتته و ابن عربی و متون اسلامی است؛ با این تفاوت که در کمدی الهی، جایگاه آن در برزخ است و در باور ابن عربی، که نمایانگر آموزه‌های اسلامی است، در دوزخ قرار دارد.

- تاریک‌بودن دوزخ و بی‌نوربودن خورشید و ستارگان که نشانه ظلمت نفسانی، تیرگی اعمال دوزخیان و حجاب‌هایی است که در آن قرار دارند و نیز نشان‌دهنده نبودن نور الهی در آنجاست.

- گزارش از جنگ و ستیز دوزخیان با یکدیگر، سرزنش دوزخیان نسبت به خود و اعمالی که انجام داده‌اند، خوگیری دوزخیان به عذاب خود، نداشتن هیچ‌گونه حس دلسوزی و مهربانی نسبت به دوزخیان، از مبانی ایمانی و اعتقادی مشترک میان دوزخ دانتته و تعالیم اسلامی است.

#### ب) اختلاف‌ها

- مکان دوزخ از اختلافات باور دانتته و ابن عربی و مبانی اسلامی است. دوزخ در کمدی الهی، مبتنی بر اسطوره‌های یونانی، در زیر زمین قرار دارد؛ اما دوزخ در تعالیم اسلامی و برپایه باور

ابن عربی، از گودی فلک ستارگان ثابت شروع می‌شود و تا پایین‌ترین طبقات آسمان ادامه می‌یابد. البته گاهی نیز ابن عربی و سایر عارفان و صوفیان، مکان دوزخ را اعماق و مرکز زمین دانسته‌اند.

- تعداد طبقات دوزخ نیز اختلاف دیگر میان دوزخ دانه و باور ابن عربی و آموزه‌های اسلامی است؛ به گونه‌ای که دوزخ کمدی الهی نه طبقه دارد که با طبقه مقدماتی، ده طبقه می‌شود؛ اما در گزارش ابن عربی و تعالیم اسلامی، دوزخ هفت در یا هفت طبقه دارد؛ البته افزون‌بر آن درکات و درجاتی برای آنها گزارش شده است که در دوزخ دانه نشانی از آنها نیست.

- در گزارش دانه، دوزخ تجلی عدالت الهی و موجودی ابدی است که در آن ناامیدی مطلق وجود دارد و جاودانگی در آن همیشگی است؛ اما در باور ابن عربی، دوزخ محل تجلی قهاریت خداست و دوزخیان نیز از پیشی گرفتن رحمت الهی بر غضب او ناامید نیستند؛ همچنین در باور ابن عربی همه در جهنم جاودان نیستند و جاودانی در جهنم، غیر از جاودانی در عذاب است؛ در نتیجه اهل دوزخ همیشه در عذاب پایدار نخواهند بود.

- ابن عربی و همه عارفان و صوفیان در مسئله معاد و گزارش از دوزخ، سازگار با شریعت نظر داده‌اند و کمتر به تأویل پرداخته‌اند. آنان بر این موضوع تأکید دارند که «وَهُوَ الَّذِي شَرَعَهُ اللَّهُ لَنَا وَ مَا لَنَا طَرِيقٌ إِلَى اللَّهِ إِلَّا مَا شَرَعَهُ» (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۶۶۳)؛ «وَمَا لَنَا طَرِيقٌ إِلَى اللَّهِ إِلَّا عَلَى الْوَجْهِ الْمَشْرُوعِ» (همان، ج ۲: ۱۸۸)؛ «فَالْأُولَى بِكُلِّ نَاصِحٍ نَفْسُهُ الرَّجُوعُ إِلَى مَا قَالَتْهُ الْأَنْبِيَاءُ وَالرُّسُلُ عَلَى الْوَجْهِينِ الْمَعْقُولِ وَالْمَحْسُوسِ. إِذْ لَا دَلِيلَ لِلْعَقْلِ يُجِيلُ مَا جَاءَتْ بِهِ الشَّرَائِعُ عَلَى تَأْوِيلِ مُثَيَّتِي الْمَحْسُوسِ مِنْ ذَلِكَ وَالْمَعْقُولِ» (همان، ج ۱: ۳۱۲)؛ اما تأویلاتی نیز از ابن عربی و سایر عارفان و صوفیه در این باره دیده می‌شود؛ برای مثال هفت در جهنم را با امهات صفات مذموم و یا صفات تقابلی صفات سبعة ذاتیه و نیز حواس خمسسه افزون‌بر خیال و وهم ناتوان از درک مجردات و کلیات تطبیق داده‌اند و جهنم را نفس و تمثلات دنیا و اعمال انسان می‌شمرند که در دوزخ کمدی الهی، کمتر این رویکرد تأویلی مشاهده می‌شود.

باتوجه به آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت گزارش‌های دانه بیشتر مبتنی بر متون مسیحی و برگرفته از اسطوره‌های یونان باستان است؛ اما آشنایی اش با ابن عربی و متون اسلامی او را بسیار تحت تأثیر معارف شیخ اکبر و متون روایی و عرفانی اسلامی قرار داد؛ در نتیجه باورهای او با مبانی عرفان و تعالیم اسلامی مشترکات بسیاری دارد. در واقع می‌توان گفت معرفت راستین و حیانی -

عرفانی اسلام و مسلمین، محدودیت‌های زمانی و مکانی را درهم می‌شکند و مانند ندایی رسا در پیکره تاریخ و متون و مبانی اهل کشف و شهود طنین‌انداز و جلوه‌گر می‌شود؛ این ندا هر وجدان بیداری را بر آن می‌دارد تا از آن به شیوه‌ای نیکو بهره گیرد.

## منابع

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- کتاب مقدس، انجیل متی (۱۹۸۷). تهران: انجمن کتاب مقدس ایران، چاپ دوم.
- ۳- آسین پالاسیوس، میگوئل (۱۳۴۸). «همبستگی‌های ادبی در آثار دانته و ابن عربی»، معارف اسلامی، شماره ۱۰، ۳۷-۵۰.
- ۴- ----- (۱۹۱۹). معادشناسی اسلامی در کمدی الهی، مادرید: آکادمی سلطنتی اسپانیا.
- ۵- ----- (۱۹۲۴). تأثیر اسلام در کمدی الهی، مادرید: بولتن آکادمی سلطنتی اسپانیایی.
- ۶- ----- (۱۹۲۷). دانته و اسلام، مادرید: آکادمی سلطنتی اسپانیایی.
- ۷- ----- (۱۹۳۳). ریشه‌های اسلامی کمدی الهی، مادرید: آکادمی سلطنتی اسپانیایی.
- ۸- آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
- ۹- آلیگیری، دانته (۱۳۸۶). کمدی الهی (ج ۱: دوزخ)، ترجمه شجاع‌الدین شفا، تهران: امیرکبیر، چاپ شانزدهم.
- ۱۰- ابن عربی، محیی‌الدین محمد (بی‌تا). الفتوحات المکیه، بیروت: دارالصادر.
- ۱۱- ابن منظور، ابوالفضل جمال‌الدین محمد (۱۴۰۵). لسان العرب، قم: آداب حوزه.
- ۱۲- ابوالروح، لطف‌الله بن ابی سعید (۱۸۹۹). حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، بطرزبورغ (سن بطرزبورگ): الیاس میرزا بوراغانسکی.
- ۱۳- احسائی، محمد بن علی بن ابراهیم (ابن ابی‌جمهور) (۱۴۰۵). عوالی اللئالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیّه، تحقیق مجتبی‌العراقی، قم: مطبعه سید الشهداء (علیه‌السلام)، چاپ افسست.

- ۱۴- ترمذی، ابو عیسی محمد بن عیسی (۱۴۰۳). سنن الترمذی، بیروت: دارالفکر لطباعه و النشر و التوزیع، چاپ دوم.
- ۱۵- ثریا، پانته آ (۱۳۶۲). بررسی مقایسه‌ای ارداویراف‌نامه و کمندی الهی (پایان‌نامه)، شیراز: دانشگاه شیراز.
- ۱۶- جعفری، المفضل بن عمر (۱۴۰۴). التوحید، تحقیق و تعلیق: کاظم المظفر، بیروت: مؤسسه الوفاء، چاپ دوم.
- ۱۷- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷). الصحاح فی اللغة، تحقیق احمد عبدالغفور العطار، بیروت: دارالعلم للملایین، چاپ چهارم.
- ۱۸- حافظ شیرازی، خواجه شمس‌الدین محمد (۱۳۸۵). دیوان حافظ، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران: انتشارات زوار، چاپ چهارم.
- ۱۹- حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۶۶). اتحاد عاقل به معقول، تهران: حکمت، چاپ دوم.
- ۲۰- ----- (۱۳۶۵). هزار و یک نکته، تهران: رجاء، چاپ پنجم.
- ۲۱- ----- (۱۳۷۵). نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران: رجاء، چاپ دوم.
- ۲۲- خاقانی شروانی، افضل‌الدین بدیل (۱۳۶۸). دیوان خاقانی شروانی، به کوشش ضیاء‌الدین سجادی، تهران: انتشارات زوار، چاپ سوم.
- ۲۳- خلف تبریزی، محمد بن حسین (۱۳۶۲). برهان قاطع، تصحیح محمد معین، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
- ۲۴- خمینی، روح‌الله الموسوی (۱۳۷۸). چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی<sup>(ره)</sup>، چاپ بیستم.
- ۲۵- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه، زیر نظر محمد معین، جعفر شهیدی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران - مؤسسه لغت‌نامه دهخدا، چاپ دوم.
- ۲۶- دیکسن کندی، مایک (۱۳۸۵). دانشنامه اساطیر یونان و روم، ترجمه رقیه بهزادی، تهران: طهوری.
- ۲۷- رامپوری، غیاث‌الدین (۱۳۶۳). غیاث اللغات، به کوشش منصور ثروت، تهران: امیرکبیر.
- ۲۸- زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴). تاج العروس، علی شیری، بیروت: دارالفکر.

- ۲۹- سبزواری، ملا هادی (۱۳۷۴). شرح مثنوی، به کوشش مصطفی بروجردی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ۳۰- سنایی، ابوالمجد مجدود بن آدم (۱۳۶۲). دیوان ابوالمجد مجدود بن آدم سنائی غزنوی، به اهتمام و با مقدمه و حواشی مدرس رضوی، تهران: انتشارات کتابخانه سنایی، چاپ سوم.
- ۳۱- ----- (۱۳۸۳). حدیقه الحقیقه و شریعه الطریقه، تصحیح مدرس رضوی، تهران: دانشگاه تهران، چاپ ششم.
- ۳۲- سید ابن طاووس، رضی‌الدین سید علی بن موسی بن طاووس (۱۴۱۴). الدرر المعانی، قم: مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لإحياء التراث.
- ۳۳- شبستری، شیخ محمود (۱۳۶۸). گلشن راز، تصحیح صمد موحد، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۳۴- شروود فاکس (۱۹۶۴). ایران و روم، نیویورک: گری.
- ۳۵- شیخ محمدی، نبی‌الله (۱۳۸۷). توصیف دوزخ و بازتاب آن در دیوان و حدیقه الحقیقه سنایی و منطق الطیر عطار (پایان‌نامه)، استاد راهنما: محمدرضا نصر اصفهانی، استاد مشاور: سید مهدی نوریان، اصفهان: دانشگاه اصفهان.
- ۳۶- صفایی حبیب‌لو، محمد (۱۳۸۲). مقایسه سفرنامه‌های تخیلی ارداویراف‌نامه، سیرالعباد، کمادی الهی و صحرائی محشر (پایان‌نامه)، استاد راهنما: عبدالله نصرتی، استاد مشاور: جهانگیر صفری، همدان: دانشگاه بوعلی‌سینا.
- ۳۷- صفی‌پور، عبدالرحیم بن عبد‌الکریم (بی‌تا). منتهی‌الارب فی لغة العرب، تهران: سنائی.
- ۳۸- طبرسی، احمد بن علی (۱۳۸۶). الاحتجاج، محمدتقی جعفری، نجف: دارالنعمان للطباعة و النشر.
- ۳۹- طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۶۳). تصورات (روضه‌التسلیم)، تصحیح ایوانف، تهران: نشر جامی.
- ۴۰- ----- (۱۳۷۴). آغاز و انجام، مقدمه و شرح و تعلیقات از آیت‌الله حسن‌زاده آملی، تهران: انتشارات فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ چهارم.
- ۴۱- عبداله‌ی، امیرحسین (۱۳۸۹). حقیقت بهشت و دوزخ از دیدگاه محیی‌الدین ابن عربی و صدرالدین شیرازی (پایان‌نامه)، استاد راهنما: رسول شربینانی، استاد مشاور: فتاح مرتضوی، قزوین:

- دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره).
- ۴۲- عراقی، فخرالدین ابراهیم (۱۳۶۳). کلیات عراقی، به کوشش سعید نفیسی، تهران: کتابخانه سنایی، چاپ چهارم.
- ۴۳- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد (۱۳۸۴). دیوان عطار، تصحیح تقی تفضلی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ یازدهم.
- ۴۴- ----- (۱۳۸۸). منطق الطیر، مقدمه، تصحیح و تعلیقات از محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: سخن، ویرایش سوم چاپ ششم.
- ۴۵- عین‌القضات همدانی، ابوالمعالی عبدالله بن ابی بکر المیانجی (۱۳۴۱). تمهیدات، تصحیح و مقدمه و تشحیه عقیف عسیران، تهران: اساطیر.
- ۴۶- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۶). التفسیر الصافی، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم.
- ۴۷- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق (۱۳۸۰). رساله‌ای مختصر پیرامون مبدأ و معاد، مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، مقدمه و تصحیح و تعلیق از مجید هادی‌زاده، تهران: میراث مکتوب، چاپ دوم.
- ۴۸- کاشفی سبزواری، حسین بن علی (۱۳۶۹). مواهب علیه، تصحیح سید محمدرضا جلالی نائین، تهران: سازمان چاپ و انتشارات اقبال.
- ۴۹- لاهیجی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۱). مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- ۵۰- مبارکفور، ابوالعلا محمد بن عبدالرحمن (۱۴۱۰). تحفه الأحوذی، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ۵۱- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳). بحار الأنوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- ۵۲- محمد پادشاه (۱۳۵۵). فرهنگ آندراج، زیر نظر محمد دبیرسیاقی، تهران: انتشارات کتابخانه خیام.
- ۵۳- مسلم نیشابوری، ابوالحسین مسلم بن حجاج (بی‌تا). صحیح مسلم، بیروت: دارالفکر.
- ۵۴- مک‌براین، ریچارد. پی (۱۹۸۷). آیین کاتولیک روم، دائرةالمعارف دین (مذهب)، نیویورک.
- ۵۵- مک‌گراس، ا. ای (۱۹۹۹). الهیات مسیحی، آکسفورد: انتشارات دانشگاه آکسفورد.
- ۵۶- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۳۷۳). مثنوی معنوی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.



- ۵۷- ----- (۱۳۸۴). دیوان کبیر شمس، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران: طلایه.
- ۵۸- میبدی، رشیدالدین (۱۳۷۱). کشف الاسرار و عدّه‌الابرار، به اهتمام علی اصغر حکمت، تهران: امیرکبیر، چاپ پنجم.
- ۵۹- نفیسی، ناظم‌الاطباء علی اکبر کرمانی (۱۳۵۵). فرهنگ نفیسی (ناظم‌الاطباء)، تهران: کتابفروشی خیام.
- ۶۰- هاتف اصفهانی، سید احمد (۱۳۴۷). دیوان هاتف اصفهانی، تصحیح وحید دستگردی با مقدمه عباس اقبال آشتیانی، تهران: کتابخانه ابن‌سینا.