Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir

Meeting with the Goddess in the World's Renowned Epics Based on Campbell's Theory

Hassan Nouri[1]✉ | **Heydar Gholizadeh**[2] | **Mohammad Pashaei Mehtarlou**[3]

1. Corresponding Author, PhD Student, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran./ Email: hassannoury69@gmail.com
2. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran./ E-mail: qolizaadeh@gmail.com
3. Associate Professor, Department of Persian Language and Literature, Faculty of Literature and Humanities, Shahid Madani University of Azerbaijan, Tabriz, Iran./ E-mail: m_pashaie@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 21 July 2025
Accepted 6 September 2025
Published online 1 June 2026

Keywords:
Meeting with the Goddess; Campbell's Hero's Journey; Epic; Mysticism.

ABSTRACT

"Meeting with the Goddess" is one of the most significant stages in Campbell's seventeen-stage monomyth and represents one of the hero's most distinguished stations within the inner spiritual journey—a station that heroes of tales, legends, and epics attain only after traversing the most arduous ordeals. Employing a library-based method, the present study examines this stage across the world's most renowned epics—including Gilgamesh, the Ramayana and Mahabharata, the Iliad and Odyssey, Virgil's Aeneid, the Nibelungenlied, and Dante's Divine Comedy—which, in most of their events, share a linear narrative structure and a singular hero, analyzing these epics in light of one another. The study concludes that none of these epics is confined to external, surface-level events; rather, through symbolic language, each conveys foundational mystical concepts. Across all these epics, the shared emphasis is that if a qualified individual refuses to be content with the trivialities of a lowly existence and instead prepares for spiritual elevation and inner perfection, he will, aided by the divine assistance embedded within his own being, begin to advance. After enduring hardships and passing through crises—much like the mystic wayfarer (sālik)—he will experience, in accordance with his own capacity and perception, a manifestation of that divine truth and authentic life, appearing before him in the form of a beautiful goddess.

Cite this article: Nouri, Hassan; Gholizadeh, Heydar, and Pashaei Mahtarlou, Mohammad (2026). Meeting with the Goddess in the World's Renowned Epics Based on Campbell's Theory. *Journal of Islamic Mysticism*, 17 (2), 75-95.

© The Author(s).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

Extended Abstract

Introduction

Epic narratives, though arising from disparate historical periods and civilizations—from ancient Mesopotamia to medieval Christian Europe, from the Indian subcontinent to classical Greece and Rome—display striking structural convergences that suggest they draw upon a shared substratum of the human psyche: the collective unconscious. This study takes Joseph Campbell's monomyth, as formulated in The Hero with a Thousand Faces, as its theoretical foundation, focusing specifically on one of its most significant and recurrent stages: "Meeting with the Goddess."

Drawing on Campbell's theory together with analytical (Jungian) psychology, the article argues that ancient myths and epics are fundamentally oriented toward the inner world. Their narratives symbolically summon human beings to transcend the triviality of ordinary existence, to confront inner crises with courage, and to undertake a perilous psychological and spiritual journey toward self-knowledge and transformation. The hero withdraws from the visible, external world and turns toward the psyche and the unconscious; by overcoming inner limitations and crises, he undergoes a symbolic death and spiritual rebirth, eventually returning to the external world transformed, bearing an expanded consciousness and a divine boon.

This trajectory is explicitly compared with core concepts of Islamic mysticism (ʿirfān): the journey from the outer world (āfāq) to the inner self (anfus); the movement from form to meaning and from macrocosm to microcosm; struggle against the lower self (nafs); the principle of "die before you die" (mūtū qabl an tamūtū); spiritual death followed by rebirth; and ultimate union with the Divine and access to the world of meaning (ʿālam-i maʿnā). Within Campbell's threefold structure of Separation, Initiation, and Return, "Meeting with the Goddess" occupies a pivotal position in the Initiation phase, following the hero's road of trials. It marks his encounter with a transcendent, mysterious, symbolic aspect of truth—typically embodied in feminine form—that may signify divine truth, inner perfection, the hero's celestial self, intuitive intelligence, divine grace, the Holy Spirit, Gabriel, the Active Intellect, or the abundance and blessing of life itself. Employing a qualitative, descriptive-analytical, library-based method, the study conducts a thematic and philosophical-conceptual comparison across eight major world epics: Gilgamesh, the Rāmāyaṇa, the Mahābhārata, the Iliad, the Odyssey, the Aeneid, the Nibelungenlied, and Dante's Divine Comedy.

Research Findings

Across all eight epics, the Meeting with the Goddess recurs as a structurally shared motif, though manifested through distinct cultural forms. In Gilgamesh, the hero encounters Shamash (prophetic guidance toward the battle with Humbaba), Ishtar (whose rejected proposal transforms love into a destructive threat), and Siduri Sabitu, the wise woman who directs him toward Utnapishtim and the secret of immortality—together moving Gilgamesh from heroic action toward confrontation with death and the limits of human existence.

In the Rāmāyaṇa, Sita embodies primordial truth, beauty, and the lost paradise; her abduction into the forest symbolizes the hero's descent into the unconscious, and her recovery—following supernatural aid

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

and the defeat of Ravana—represents the reclamation of spiritual fortune. In the Mahābhārata, Krishna, as Arjuna's charioteer, delivers divine revelation at the moment of existential crisis, teaching the paths of knowledge, action, and love; Draupadi, won earlier in the bow contest, represents life's abundance and qualifies the heroes for this later spiritual instruction.

In the Iliad, the judgment of Hera, Aphrodite, and Athena sets in motion the events of the Trojan War, with goddesses functioning as principal narrative forces. In the Odyssey, Athena serves as Odysseus's guiding wisdom and divine intelligence, steering him through trials—the Lotus-Eaters, Cyclops, Circe, the underworld, Sirens, Calypso—back to Ithaca and his true identity, while Poseidon embodies instinctual resistance and the unconscious.

In the Aeneid, Venus repeatedly protects and encourages Aeneas, while his father Anchises, encountered in the underworld, reveals the nature of existence and his future destiny; this descent represents an inward journey through fear, death, and remorse, culminating in the founding of Rome as fulfillment of a higher mission. In the Nibelungenlied, Siegfried's descent into caves, his defeat of giants, dwarfs, and the dragon Fafnir, and his acquisition of magical treasures constitute a symbolic rebirth from a womb-like unconscious space; his subsequent union with Kriemhild, alongside supernatural aid from Odin, exemplifies the sacred marriage pattern. Finally, in Dante's Divine Comedy, Virgil guides Dante through Hell and Purgatory, while Beatrice—symbolizing divine beauty, wisdom, and love—leads him through the celestial spheres toward the beatific vision, after which he returns bearing the mission of guiding humanity.

Conclusion

The comparative analysis demonstrates that "Meeting with the Goddess" is a key and structurally shared stage across culturally and historically disparate epic traditions, yet one that carries profound psychological, philosophical, and mystical significance beyond mere narrative or romantic function. The Goddess-figure recurs in three principal forms: as wife or beloved (Sita, Draupadi, Kriemhild); as wise guide (Siduri, Athena, Venus); and as divine representative and spiritual guide (Beatrice, Krishna). In every epic examined, the hero's trajectory moves from external, visible reality toward a unified inner truth, with forests, caves, seas, and underworlds functioning as symbolic sites of unconscious conflict and spiritual crisis.

The study concludes that this stage marks a decisive juncture in the hero's psychological transformation: after enduring trials and transcending the boundaries of sensory reality, the hero encounters divine energy, his celestial self, and intuitive intelligence, opening the possibility of spiritual perfection. World epics, read through Campbell's monomythic lens in dialogue with Islamic mystical thought, thus preserve—beneath their surface adventures—a shared spiritual grammar: when a person rejects trivial routine, becomes prepared for spiritual elevation, and endures hardship, latent divine assistance enables progress toward inner perfection, and the hero experiences, according to his own capacity, a manifestation of divine truth and authentic life—often appearing in the beautiful form of a goddess.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75] [Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

ملاقات با خدابانو در حماسه‌های مشهور جهان براساس نظریهٔ کمپبل

حسن نوری[۱]✉ | حیدر قلی‌زاده[۲] | محمد پاشایی مهترلو[۳]

۱. نویسنده مسئول، دانشجوی دکتری، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: hassannoury69@gmail.com

۲. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: qolizaadeh@gmail.com

۳. دانشیار، گروه زبان و ادبیات فارسی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. رایانامه: m_pashaie@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۳/۱۱

کلیدواژه‌ها:
ملاقات با خدابانو،
سفر قهرمان، کمپبل،
حماسه، عرفان.

چکیده

ملاقات با خدابانو یکی از مهم‌ترین مراحل هفده‌گانهٔ کمپبل و یک از مقام‌های برجستهٔ قهرمان در سیر و سلوک درونی است که قهرمان داستان‌ها، افسانه‌ها و حماسه‌ها پس از طی وادی‌های دشوار بدان می‌رسند. پژوهش حاضر به شیوهٔ کتابخانه‌ای این مرحله را در مهم‌ترین حماسه‌های جهان، از قبیل حماسهٔ «گیلگمش»، «رامایانا و مهابهارات»، «ایلیاد و اودیسه»، «انه‌اید ویرژیل»، «نیبلونگن» و «کمدی الهی دانته»، که در غالب رویدادها، روایت خطی و قهرمان واحدی دارند، واکاوی کرده و ضمن تشریح این حماسه‌ها در سایه‌سار یک‌دیگر، به این نتیجه رسیده است که همهٔ این حماسه‌ها تنها به حوادث ظاهری و بیرونی محدود نمی‌شوند و با بیان نمادین خود، حاوی مفاهیم بنیادین عرفانی هستند. در همهٔ این حماسه‌ها تأکید بر این است که اگر آدمی مستعد، روزمرگی‌های زندگی حقیرانهٔ خویش را برنتابد و آمادهٔ ارتقای روحی و کمال درونی باشد، با امدادهای الهی که در بطن وی تعبیه شده است، شروع به پیشرفت خواهد کرد و پس از تحمل سختی‌ها و عبور از بحران‌ها، به‌مانند سالکان عارف، نمودی از آن حقیقت الهی و زندگانی راستین را متناسب با استعداد و ادراک خویش تجربه خواهد کرد که به صورت ایزدبانوی زیبایی در مقابل دیدگان وی ظاهر خواهد شد.

استناد: نوری، حسن؛ قلی‌زاده، حیدر؛ پاشایی مهترلو، محمد (۱۴۰۵). ملاقات با خدابانو در حماسه‌های مشهور جهان براساس نظریهٔ کمپبل. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۷ (۲)، ۹۵-۷۵.

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75] [Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

۱. مقدمه

حماسه‌ها در زمان‌ها و مکان‌های مختلفی پدید آمده‌اند، ولی چون ناخودآگاه ذهنی بشر مشترک است، بین این حماسه‌ها اشتراکاتی وجود دارد. یکی از این اشتراکات، «ملاقات با خدابانو» نام دارد که در الگوی «جوزف کمپبل» به صورت دقیق‌تر مطرح شده است.

جوزف کمپبل[۱] در کتاب «قهرمان هزارچهره[۲]»، با نگاهی به دیدگاه‌های روانشناسان تحلیلی، سعی کرده است که نشان دهد تقریباً چهارچوب کلی همهٔ داستان‌ها و افسانه‌های کهن حول یک مفهوم کلان، یعنی تأکید بر «دنیای درون» شکل گرفته‌اند و گذشتگان سعی کرده‌اند که در قالب افسانه‌ها و داستان‌ها، ما را به ارتقای روحی و درونی، و مواجههٔ دلیرانه با بحران‌های درونی فراخوانند تا با یاری این نمودها و راهنمایی‌ها، پیمودن طریق پرمخاطرهٔ روحی و روانی را آسان‌تر کنند.

اولین قدم قهرمان هزارچهره برای رسیدن به این هدف، «تأکید بر دنیای درون به جای دنیای برون، حرکت از جهان اکبر به جهان اصغر، کناره‌گیری از نومیدی‌های سرزمین سترون و حرکت به سوی آرامش قلمرو جاودان درون» است.(کمپبل، ۱۴۰۳: ۲۷) قهرمان در نخستین کار خود، «از صحنهٔ جهان ظاهر و تأثیرات تابع آن به سوی مناطق غیرقابل‌پیش‌بینی روان، جایی که مشکلات واقعاً رسوب کرده‌اند»(همان: ۲۸) کناره‌گیری می‌کند.

تأکید بر دنیای درون یکی از بنیادی‌ترین اصول عارفان نیز است و تصوف چیزی جز باطن‌گرایی اسلام نیست. عارفان و صوفیان مدام بر سیر نفس، یعنی سلوک عرفانی از آفاق به انفس و از محیط به مرکز و از صورت به معنی، تأکید ورزیده‌اند و عالم بیرون و جهان کبیر را نسخه‌ای از نفس آدمی دانسته‌اند و بر این مبنا بیان داشته‌اند که هر کس بر نفس خود غالب شود، بر عالم خارج نیز سیطره می‌یابد و هر که تحت سلطهٔ نفس خویش باشد، مسلماً تحت تسلط و تابع کل عالم خارج است.(نصر، ۱۳۸۹: ۵۳ و ۸۴) پیام روحانی شاعرانی چون *عطار* هم تأکید بر سفر درون است، چنان‌که در هر سه منظومهٔ «الهی‌نامه»، «مصیبت‌نامه» و «منطق‌الطّیر» ما را به نوعی به سفر در درون خویش فرا می‌خواند.(عطار، ۱۳۸۸: ۳۵-۲۹)

قهرمان در این مسیر با کناره‌گیری از جهان، به روان و ناخودآگاه خود رجوع می‌کند و با شکستن محدودیت‌ها و بحران‌های روحی خود، تولدی دوباره به معنای روحانی آن می‌یابد و با زندگانی نو به سوی جهان بیرونی خویش باز می‌گردد.(کمپبل، ۱۴۰۳: ۲۶۷)

طریقت عرفانی اسلام نیز مسیری است که طی آن، آدمی به پیروی از حدیث نبوی «موتوا قبل ان تموتوا»، از زندگی بر اساس اوامر نفس امّاره می‌میرد و آن «من» پیشین خود را قربانی می‌کند و با این مرگ اختیاری، در الوهیت و در جهان معنی، رستاخیز و تولد مجدّد یافته، به وصال و اتّحاد با خداوند نائل می‌گردد.(عطار، ۱۳۸۸: ۸۱-۶۱) تعریف مشهور جنید از «تصوف» نیز نظر به این «تولّد ثانی معنوی» دارد: «تصوف آن بود که تو را خداوند از تو بمیراند و به خود زنده کند.»(عطار، ۱۳۷۰: ۲۷) *عطار* هم برای القای این منظور از تعبیر «از خویش مردن» در معنای ترک آرزوها و قطع دلبستگی از شهوات، بهره می‌برد.(همان: ۳۲).

۲. پیشینه پژوهش

تا به اکنون، مقالاتی چند، مرتبط با پژوهش حاضر نگارش یافته است که از مهم‌ترین آن‌ها به موارد ذیل می‌توان اشاره کرد: کریمی و همکاران(۱۳۹۸) در مقالهٔ «تحلیل تطبیقی اسطورهٔ گیلگمش و منطق‌الطّیر عطار»، مرحلهٔ ملاقات با الهه‌های راهنما در *گیلگمش* و *منطق‌الطّیر* را نماد ملاقات با حقیقت یا خدابانو دانسته‌اند و شاهسوندی(۱۴۰۱) در مقالهٔ «مطالعهٔ تطبیقی شخصیت گُردیه در شاهنامه با آتنا در ایلیاد»، به مقایسهٔ تطبیقی دو چهرهٔ مؤنث در دو حماسهٔ کلاسیک پرداخته و تأکید کرده است که نقش هدایت‌گر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

«زن فرهیخته» به مانند خدابانو در ساختار روایی این متون، نماد تجلی «عقل شهودی» است. در همهٔ این پژوهش‌ها به مطالعهٔ موردی آثار پرداخته شده است و بررسی حماسه‌های جهان به شکل حاضر، با نظر به ابعاد دیگر آن انجام نشده است.

پژوهش حاضر به روش کتابخانه‌ای با اشارهٔ کلی و نگاهی دقیق‌تر به ساختار حماسه‌های معروف جهان و الگوی *کمپبل*، مرحلهٔ «ملاقات با خدابانو» را بررسی می‌کند تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا رویدادهای واقع در حماسه‌ها مفاهیم دیگری ورای مسائل ظاهری آن دارد یا نه؟ و اینکه آیا مرحلهٔ «ملاقات با خدابانو» صرفا آشنایی قهرمان با یک بُعد دیگر از قابلیت‌های درونی فرد است یا این تجربه می‌تواند در بطن مسیر سلوک آدمی، نمود بیرونی هم داشته باشد؟

۳. روش پژوهش

این پژوهش در چارچوب مطالعات کیفی و در زمرهٔ پژوهش‌های توصیفی-تحلیلی، با استفاده از منابع کتابخانه‌ای صورت گرفته است. برای مقایسه و تطبیق در این پژوهش نیز از روش تحلیل موضوعی و روش فلسفی-مفهومی استفاده شده است.

روش تحلیل موضوعی یکی از رویکردهای رایج در پژوهش‌های کیفی است که برای شناسایی و تحلیل الگوهای معنادار (تم‌ها) در داده‌ها به کار می‌رود(Braun & Clarke ,2006). روش تحلیل موضوعی به‌خوبی می‌تواند برای مطالعات تطبیقی به کار رود. در این روش، پژوهشگر با مطالعه مکرر منابع، مفاهیم کلیدی را استخراج کرده، آن‌ها را دسته‌بندی نموده و در نهایت تم‌های اصلی را شناسایی می‌کند. مراحل این تحلیل شامل آشنایی با داده‌ها، کدگذاری اولیه، جست‌وجوی تم‌ها، بازبینی و تعریف تم‌ها، و تبیین آن‌ها در چارچوب مسئله پژوهش است. این روش امکان مقایسه دیدگاه‌ها و تبیین ساختارهای مفهومی را در متون مورد مطالعه فراهم می‌سازد.

روش مقایسه فلسفی-مفهومی یکی از روش‌های نظری برای تحلیل و تبیین مفاهیم بنیادی در نظام‌های فکری گوناگون است. این روش به‌ویژه در مطالعات تطبیقی در میان حوزه‌هایی مانند فلسفه، عرفان و روان‌شناسی کاربرد دارد، زیرا امکان بررسی دقیق شباهت‌ها و تفاوت‌های مفهومی، مبنایی و ساختاری را فراهم می‌سازد(Rescher,2005). در این روش، پژوهشگر با تمرکز بر مفاهیم کلیدی، به تحلیل مبانی انسان‌شناختی، هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، و روش‌شناختی هر دیدگاه پرداخته و آن‌ها را در یک چارچوب مقایسه‌ای بررسی می‌کند. مراحل این روش شامل شناسایی مفاهیم محوری، تحلیل ساختار مفهومی هر دیدگاه، تعیین وجوه اشتراک و افتراق، و تبیین نتایج نظری و فلسفی حاصل از مقایسه است. این روش امکان تحلیل عمیق و سازمان‌یافته مفاهیم و تبیین نسبت میان دیدگاه‌ها را فراهم می‌سازد.

با این حال، این پژوهش با برخی محدودیت‌ها نیز روبه‌روست؛ از جمله، تفاوت بنیادین در ماهیت منابع مورد استفاده (متون عرفانی، شاعرانه و تأویلی، در برابر منابع علمی و تجربی) می‌تواند تحلیل را با چالش‌هایی مواجه سازد. همچنین، اختلاف در زمینه‌های فرهنگی و تاریخی دو متفکر، مقایسه مستقیم را تا حدی دشوار می‌سازد.

۴. بحث و بررسی

۴-۱. ملاقات با خدابانوی کمپبل به عنوان یک اصل معرفتی

در نظر *کمپبل*، سفر اسطوره‌ای قهرمان شامل: جدایی (دعوت به آغاز سفر، ردّ دعوت، امدادهای غیبی، عبور از نخستین آستان و شکم نهنگ)، تشرّف (جادهٔ آزمون‌ها، ملاقات با خدابانو، زن در نقش وسوسه‌گر، آشتی و یگانگی با پدر، خدایگان و برکت نهایی) و بازگشت (امتناع از بازگشت، فرار جادویی، دست نجات از خارج، عبور از آستان بازگشت، ارباب دو جهان و آزاد و رها در زندگی) است که می‌توان آن را هستهٔ مرکزی «اسطوره‌ای یگانه[۳]» نامید.(کمپبل، ۱۴۰۳: ۴۰)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

یک قهرمان از زندگی روزمره دست می‌کشد و سفری مخاطره‌آمیز به حیطهٔ شگفتی‌های ماوراءالطبیعه را آغاز می‌کند. با نیروهای شگفت در آنجا روبه‌رو می‌شود و به پیروزی قطعی دست می‌یابد. هنگام بازگشت از این سفر، قهرمان نیروی آن را دارد که به یارانش برکت و فضل نازل کند.(همان: ۴۵)

مطابق با مرحلهٔ جدایی *کمپبل* در سیر و سلوک قهرمان، در عرفان نیز برای شروع طریقت، مسئلهٔ «ترک عادت» یا «از سر عادت برخاستن» مطرح است و ارزش طریقت در همین ترک عادت است. ترک عادت خود قدم نخست در جهاد با نفس است. زیرا آنچه نفس بدان عادت کرده است، باید ترک شود. حرکت و طلب با حضور درد و ترک عادت آغاز می‌شود. *عین‌القضاة* لازمهٔ دین حقیقی را طلب کردن، خروج از دین عادتی و اسلام مجازی می‌داند و این مشروط به از سر عادت برخاستن است. از مسجد به دیر و صومعه و خرابات پناه بردن، بیان شاعرانهٔ همین معنی است. در «منطق‌الطّیر» *عطار* نیز داستان «شیخ صنعان» نمونهٔ برجسته‌ای از ترک عادت و ظاهر و حرکت به سوی چالش کمال روحی و باطن طریقت است.(پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۱۵۰–۱۴۷؛ قلی‌زاده، ۱۳۸۷؛ ایروانی و همکاران، ۱۳۹۴)

سه بخش اصلی سیر قهرمان در الگوی *کمپبل* به ۱۷ فصل جداگانه تقسیم می‌شود که یکی از مهم‌ترین فصول آن، «ملاقات با خدابانو» است که در فصل «تشرّف»، پس از پشت سر گذاشتن «جادهٔ آزمون‌ها» قرار دارد.

ظهور خدابانو بر قهرمان را می‌توان با مقام «لَبس» یا «التباس» در عرفان مقایسه کرد. لبس در اصطلاح عرفان، ظهور حق است در صورت مخلوق آن‌گونه که «جبرئیل» در صورت «دَحیهٔ کلبی»، یکی از یاران پیامبر(ص)، بر حضرت رسول(ص) ظاهر می‌شد.(نیکلسون، ۱۳۷۴: ۵۲؛ پورنامداریان، ۱۴۰۲: ۴۰ و ۱۱۴)

همچنین در عرفان، مسئلهٔ «تألیهٔ انسان» با این مفهوم *کمپبل* ارتباط بسیار نزدیکی دارد. در سیر و سلوک عرفانی انسانِ خداشده از رهگذر ریاضت صوفیانه، واقعیت صورت الهی را که خداوند بر او افکنده، در خویش می‌یابد.(نیکلسون، ۱۳۷۴: ۶۳)

نمونهٔ دیگر، دیدار مرغان با سیمرغ در «منطق‌الطّیر» *عطار* است که به زعم تقی پورنامداریان، همان «جبرئیل» و «عقل فعال» در شریعت و فلسفه اسلامی است. (ر.ک: پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۶۵–۸۱)

مبحث کسب معرفت از «روح‌القُدس» یا «جبرئیل» یا «عقل فعال» را در مکتب «افلاطونیان جدید»، خاصه «فلوطین»، و در اندیشهٔ فیلسوفان و عرفای اسلامی چون «فارابی»، «ابن‌سینا» و «سهرودی» می‌بینیم. در نظر *فارابی* و *ابن‌سینا* و بعد *سهروردی*، از تعقل واجب‌الوجود در ذات خود، موجودی صادر می‌شود که همان عقل اوّل است. از همین عقل، عقل ثانی و از عقل ثانی، عقل ثالث و به همین ترتیب تا به عقل دهم یا عقل فعال، صدور عقول عشره صورت می‌پذیرد. این عقل فعال مدبّر و واسطهٔ فیض الهی است و عالی‌ترین درجهٔ معرفت برای انسان، در نظر این فلاسفه و عرفا آن است که آدمی نفس ناطقهٔ انسانی یا روح خود را مستعد اتّصال بدان کند. *سهروردی* روح‌القدس و جبرئیل را همان عقل فعال می‌داند.(پورنامداریان، ۱۴۰۲: ۳۱۳–۳۰۹) عقل کل سرمنشاء عقل معاش یا جزئی است و از طریق آن، تفکر به آدمی اشراق می‌شود و سامانهٔ معنوی به آن می‌بخشد.(نصر، ۱۳۸۹: ۴۹)

همچنین ملاقات سالک با «من ملکوتی» یا «شاهد آسمانی» در نوشته‌های «نجم‌الدّین کبری» و رؤیت «طباع تام» در مکتب «هرمسی»، تجلّی زیبایی در واقعه‌های عارفان و بزرگان ادبی، همه می‌تواند نظیری از این نوع دیدارها باشند که نفس روحانی اسیر در ظلمات تن با ترقّی از مرتبهٔ حیوانی به مرتبهٔ آگاهی حس و عقل و مرتبهٔ انسانیت می‌رسد و آن‌گاه که بتواند هفت‌خوان و وادی‌های دشوار طریقت را که آمیخته در لذّات و شهوات و دلبستگی‌هاست، بگذرد، از این مرتبه عروج می‌کند و به مرتبهٔ اعلی علیین نفس مطمئنّه و فراآگاهی برمی‌آید و در حضرت حقیقت، خویشتن خویش را در زیباترین صورت که خود انعکاسی از جمال

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

بی‌پایان نور الهی است رؤیت می‌کند و از معرفت، موهبت و برکت عشق الهی برخوردار می‌شود.(پورنامداریان، ۱۳۸۲: ۳۱۵ ؛ همو، ۱۴۰۲: ۴۰، ۶۳، ۸۳ ، ۱۶۳؛ کربن، ۱۳۹۲: ۴۲-۲۵)

قهرمان حماسه پس از ملاقات با خدابانو در یک مراسم نمادین به وی می‌پیوندد و در ادامهٔ سفر نیز از وی یاری‌هایی دریافت می‌کند:

> *با پشت سر گذاشتن تمام موانع و غول‌ها، به خوان آخر می‌رسیم که معمولاً ازدواج جادویی روح قهرمانِ پیروز با خدابانو، ملکهٔ جهان است و این بحرانی است که در اوج حضیض و یا در منتهی‌الیهِ زمین، در نقطهٔ مرکزیِ جهان، در محرابِ معبد و در تاریک‌ترین و عمیق‌ترین جایگاه قلب، رخ می‌دهد. ... ازدواج جادویی با خدابانو، ملکهٔ جهان، نشان‌دهندهٔ تسلط کامل قهرمان بر زندگی است؛ چون زن همان زندگی ست و قهرمان، عارف و ارباب آن است و آزمون‌های قهرمان که مقدمهٔ تجربه و علل نهایی بوده، سمبل بحران‌هایی است که در راه ادراک حقیقت برای او وجود داشته است.*(کمپبل، ۱۴۰۳: ۱۲۸-۱۱۶)

ازدواج با خدابانوی *کمپبل* را از یک دیدگاه دیگر، می‌توان با مفهوم «حامله شدن یا پر شدن از روح‌القدس» که در ادیان و منابع عرفانی و ادبی مطرح است، مقایسه کرد. باروری یا حامله شدن از روح‌القدس، حاصل دیدار و ملاقات سالک با روح‌القدس است و آن انتقال روح یا عقل از سمت روح‌القدس در وجود و قلب سالک است. (اعمال رسولان؛ ۲: ۱-۴) «و بعد از آن روح خود را بر همهٔ بشر خواهم ریخت و پسران و دختران شما نبوت خواهند نمود و پیران شما و جوانان شما رویاها خواهند دید.»(یوئیل نبی، ۲:۲۸-۳۲) و در قرآن کریم، با تعبیر «القا/ تلقّی/ تلقیه»، «نفخ» و «نزول/ تنزّل/ انزال» بیان شده است.(انبیاء: ۹۱؛ آل‌عمران: ۴۹؛ غافر: ۱۵؛ بقره: ۳۷؛ نساء: ۱۷۱؛ شعراء: ۱۹۳؛ قدر: ۴) در متون و مباحث فلسفی و عرفانی نیز با تعابیری چون «افاضهٔ فیض»، «القاء عقلی در نفس»، «حلول عقل فعال در انسان» و «اتحاد نفس یا عقل مستفاد با عقل فعال» بدین موضوع پرداخته‌اند.(ملایری، ۱۳۹۳: ۴-۱۴۳). *ابن‌عربی* هم معتقد به «تناکح در هستی»، یعنی رابطهٔ دوطرفه و نکاح و زوجیت میان روح‌القدس و همهٔ اجزای جهان هستی بود.(صادقی و قادری، ۱۳۹۲) حاملگی و بارداری از روح‌القدس را در شعر فارسی نیز می‌توان ببینیم و در این میان، *مولانا* اشارهٔ آشکارتری به حاملگی با روح‌القدس دارد. بیت «کیست که از دمدمهٔ روح قدس/ حامله چون مریم آبست نیست؟»(مولوی، ۱۳۷۶: غزل شمارهٔ ۵۱۳) و نمونه‌های دیگر(همان: غزل‌های ۶۲۱، ۱۵۹۴ و ۳۰۷۲) اشاره به کسب فیض از آگاهی و شعور الهی تحت عنوان روح‌القدس دارد. در همهٔ این موارد می‌توان گفت که سالکان یا مردان خدا و یا پیامبران با خدابانو(روح‌القدس) ملاقات می‌کردند و از وحی یا همان عقل و آگاهی و روح پر می‌شدند.

بر اساس نوشته‌های *کمپبل*، خدابانو یا ایزدبانو دو جنبهٔ متضاد دارد که یکی خالق و مهربان و دیگری قاتل و خوفناک است. اینکه قهرمان در سیر و سلوک درونی خود با کدامین جنبهٔ ایزدبانو مواجه خواهد شد، بستگی به قابلیت و ساختار روحی و نیت قهرمان سفر دارد.(کمپبل، ۱۴۰۳: ۱۲۳) همان‌طورکه در عرفان نیز تجربهٔ سالکان راه حقیقت، به نسبت استعداد و قابلیت ادراکشان، متفاوت و گاه ترسناک است.

خدایان و خدابانوان و امدادهای غیبیِ آنان را باید به عنوان تجلّیات و پاسداران آن انرژی حیات‌بخش و جاودان در نظر گرفت، ولی خود آن‌ها غایت نهایی نیستند. غایت قهرمان رفتن به سوی آن جنبهٔ تجلّی‌نیافته و ذات منزّه است، نه سوی جنبه‌های متجلّی شدهٔ او. ملاقات با خدابانو، سمبلی برای درک آن انرژی پایان‌ناپذیر هستی و درک موقت زندگی به عنوان موهبت الهی است که به شکل زن، مرد و یا اشکال گوناگون دیگر و حتّی به صورت رؤیا و خواب بر قهرمان آشکار می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

تجربهٔ رؤیا برای صوفیان نیز بهترین شاهد و نمونهٔ ارتباطی با عالم غیب و نشان‌دهندهٔ کیفیت معرفت قلبی صوفیانه است. اندیشمندان و عارفانی چون «ابن‌سینا»، «غزّالی»، «شیخ اشراق»، «ابن‌خلدون»، «ابن‌عربی» و «مولانا»، با دلایل عقلی و نقلی آن را جلوه‌ای از تجربهٔ روح در عالم غیب و دلیل وجود آن دانسته‌اند.(ابن‌عربی، ۱۳۸۹: ۴۴۶-۴۴۵ و ۶۹۰؛ پورنامداریان، ۱۴۰۲: ۵۱-۷۲ و ۳۰۷-۲۴۰).

خواب همراه است با غیرفعال شدن حواس ظاهری و فعال شدن حواس باطنی، لذا بهترین و مناسب‌ترین موقعیت برای اتّصال به عالم غیب و درک و آگاهی الهی است. پیامبران و عارفان بخش اعظمی از الهامات و وحی‌ها و آگاهی‌های خود را در خواب و رؤیا دریافت می‌کردند. بنابراین، می‌توان خواب را توفیق جبری و رحمانی برای چشیدن و درک پیامبری از سوی خداوند دانست که در اختیار انسان گذارده است. *فردوسی*، همچون عارفان و اندیشمندان بزرگ به این وجه از خواب اشاره کرده است:

نگـر خـواب را بیهـده نشمری
یکـی بهـره دانـی ز پیغمبـری
به‌ویژه که شاه جهـان بیندش
روان درخشنـده بگـــزینـدش
ستـاره زنـد رای با چـرخ و ماه
سخن‌ها پراکنـده گـردد به راه
روان‌های روشن ببیند به خواب
همه بودنی‌ها چو آتش بر آب
(فردوسی، ۱۳۸۶، ۷: ۱۶۷)

۲-۴. ملاقات با خدابانو در حماسه‌های مشهور جهان

۱-۲-۴. گیلگمش

در سه نقطهٔ اصلی از حماسهٔ «گیلگمش[۴]» با سه الهه و یا خدابانو روبه‌رو می‌شویم که در اصل، بن‌مایهٔ این حماسهٔ کهن را شکل می‌دهند:

در ابتدای داستان، «شمش[۵]»، خدای آفتاب، به *گیلگمش* دستور می‌دهد که به جنگ «خومبابا[۶]»، غولی که در جنگل «سدر» مقدّس قرار دارد و نسبت به خدایان گناه می‌کند، برود و آن را نابود کند. *شمش* همیشه با سخنان دلگرم‌کننده‌ای که به *گیلگمش* و «انکیدو[۷]»، دوست *گیلگمش*، می‌گوید و با الهاماتی که در خواب به آن دو می‌کند، از آنان حمایت می‌کند. در ضمن، این *شمش* است که *انکیدو* را به سوی *گیلگمش* راهی می‌کند و وی را رفیق و همدم و هم‌نبرد *گیلگمش* معرفی می‌کند.(گیلگمش، ۱۳۸۳: ۳۳-۴۲)

در نوبت بعدی، پس از آنکه *گیلگمش* به یاری *انکیدو*، *خومبابا* را می‌کشد، «ایشتر[۸]»، الههٔ عشق، بر *گیلگمش* ظاهر می‌شود و از وی می‌خواهد که با وی ازدواج کند تا با یکدیگر در اوج شکوه و عظمت بر جهانیان حکم برانند؛ ولی *گیلگمش*، *ایشتر* را خیانت‌کار و جافی می‌خواند و عاقبت بد دیگر همسران *ایشتر* را به وی یادآوری می‌کند و از ازدواج با او خودداری می‌کند. به دنبال این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

بی‌احترامی، ایشتر به درگاه «آنو[۹]»، خدای آسمان و پدرش، روی می‌آورد و برای نابودی *گیلگمش* گاو آسمان را از وی می‌طلبد.(همان: ۵۱-۶۰)

در نوبت سوم، بعداز اینکه *انکیدو* بر اثر تب می‌میرد، *گیلگمش* که اکنون برای بار نخست ترس از مرگ را تجربه می‌کند، به دنبال جاودانگی، راهی سفری پرمخاطره می‌شود. در نهایت، پس از سرگردانی بسیار و دعا به درگاه *شمش*، با راهنمایی وی به نزد «سیدوری-سابیتو[۱۰]»، زن دانای کوه آسمان، می‌رود تا «اوتناپیشتیم[۱۱]» را به او نشان دهد. *گیلگمش* با راهنمایی الههٔ دانای کوه آسمان با هدایت کشتی‌بان *اوتناپیشتم* از دریا و آب‌های مرگ می‌گذرد و به نزد او می‌رود. *اوتناپیشتم* پس از نقل داستان طوفان بزرگ، به دنبال سماجت *گیلگمش*، راز بی‌مرگی و جایگاهِ گیاه جاودانگی را به او نشان می‌دهد. در نهایت، *گیلگمش* گیاه اعجاب‌آمیز بی‌مرگی را می‌یابد ولی باز نصیب وی نمی‌شود، چون طعمهٔ مار می‌شود.(همان: ۱۰۸-۶۰)

قهرمان این حماسه، *گیلگمش*، با *شمش*، خدای آفتاب، و *سیدوری*، امدادگر غیبی و راهنمای قهرمان، با *ایشتر*، خدابانوی مرگ و زن وسوسه‌گر، و همرا با *اوتناپیشتم*، نوح و خضر یا مردی که زندگی را یافته و الهه‌ای که راز زندگی جاودانی را می‌داند، ملاقات می‌کند. در اصل، این سه الهه هستند که حماسهٔ حاضر، حول محور ارادهٔ آنان جریان می‌یابد و با حوادثی که رقم می‌زنند، *گیلگمش* را به درک و معرفتی اساسی سوق می‌دهند.

۲-۲-۴. رامایانا

در حماسهٔ «رامایانا[۱۲]»، امدادهای غیبی و ملاقات با خدابانو را به دو صورت می‌بینیم: نخست به صورت فردی و در بستر حماسه، جایی‌که «برهما[۱۳]»، از کثرت عبادت و تحمّل ریاضت‌های گوناگون، بر *راون* و دو دیگر از مردمان ظاهر می‌شود و آرزوهای آنان را برآورده می‌کند.(وال‌میکی و تلسی‌داس، ۱۳۷۸: ۶۸، ۱۱۵ و ۲۳۷) و در مرحلهٔ بعدی به صورت کلّی در سرنوشت رام، به‌عنوان راهنمایی برای انسان‌ها برای یافتن اقبال و بهشت گمشدهٔ خویش بر روی زمین.

در این حماسه، «سیتا[۱۴]»، همسر *رام*، به عنوان آن حقیقت نخستین، در حضیض‌ترین مرحلهٔ قهرمان که به صورت جنگل تجسم یافته است و نمادی از ناخودآگاه قهرمان به شمار می‌رود(کمپبل، ۱۴۰۳: ۶۲؛ یونگ، ۱۳۸۷: ۱۶۰)، هم از دست می‌رود و هم دوباره به دست می‌آید. ناخودآگاه آدمی جایی است که آنجا قهرمان حماسه با دشمنان بسیاری روبه‌رو می‌شود تا آن حقیقت محض خویش را یا بازیابد و یا به شناخت راستین آن برسد. *رام* در این حماسه همچون دیگر حماسه‌ها، با نبرد با *راون* به عنوان مانع در وادی جنگل و با تحمّل ریاضت‌های بسیار، در نهایت به آن بهشت گمشده واصل می‌شود.

در این مسیر، از خود *رام* تا همهٔ حوادث و اشخاصی که بدو یاری می‌رسانند، همه با خدایان و معنویت در ارتباط هستند. در ابتدای حماسه آمده است که «ویشنو[۱۵]» به‌شکل «رام» اوتار[۱۶] می‌کند تا مردمان «کاشی[۱۷]» را نجات بخشد و *برهما* به قدرت *رام*، تمام هستی را با چندین شیوه و فنون آفریده است.(وال‌میکی و تلسی‌داس، همان: ۲۳-۲۶ و ۴۶) بنا بر این حماسه، *رام*، به عنوان قهرمان حماسه، همان خالق و همان *برهما* و ایزدی است که جهان برای اوست و وی برای کارسازی فرشته‌ها و نجات جهان از دست دیوان و *راون*، اوتار کرده است و از او با صفت‌هایی چون نور پاک، نور مجسّم، حقیقت کامل و خالق جهان در این حماسه یاد می‌شود.(همان: ۹۰، ۱۰۰، ۱۰۱ و ۱۹۴)

سیتا، همسر *رام*، نیز، مظهر اقبال و خوشبختی و زیبایی پرشکوه است(همان: ۲۵۸) که *رام* برای ازدواج با وی لازم است آزمون «شکستن کمان شیوا[۱۸]» را پشت سر بگذارد تا لیاقت و استعداد خود برای خوشبختی را ثابت کند. بعد به اعماق جنگل ناخودآگاه خود می‌رود و در پی از دست دادن سیتای خوشبختی خود، مجبور می‌شود تا با یاری *برهما* و فرشتگان(همان: ۹۴، ۲۶۲، ۳۸۵) و حیوانات گوناگونی از قبیل میمون‌ها،کرکس‌ها، گرازها و خرس‌ها(همان: ۲۴۳ و ۳۳۸) و سلاح‌های الهی چون تیر جادویی(همان: ۳۹۴) که نمودی از امدادهای غیبی هستند، سیتای اقبال را بیابد و با پل بستن روی دریا که نمودی از مراحل گذار است(همان: ۳۱۷)، با دیوها و راون‌های بحران‌های روحی و روانی خود مبارزه کند تا دوباره اقبال ازدست‌رفتهٔ خویش را بازیابد.(همان: ۲۳۷ و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

۴۰۲-۳۰۹) در واقع، این حماسه تصویری از تفکرات معنوی هندوان و الگوی الهی زندگانی آنان قلمداد می‌شود که نوع آدمی برای دستیابی به خوش‌بختی و حقیقت الهی خویش باید آن را سرلوحهٔ زندگانی خویش قرار دهد.

۳-۲-۴. مهابهارات

«مهابهارات[۱۹]»، داستان جنگ فرزندان «بهارات» بزرگ است و در این نبردی که میان عموزادگان درمی‌گیرد، «کرشنا[۲۰]» به عنوان گردونه‌بان «ارجونا[۲۱]» حاضر می‌شود و وقتی *ارجونا* را به سبب رویارویی و نبرد با خویشان خود، غرق تردید و اندوه می‌بیند، به وی دل و جرئت و انگیزه می‌دهد، حکمت و معرفت می‌آموزد و چرایی این اتفاقات و نبرد را بر وی آشکار می‌کند.(گیتا، ۱۳۸۵: ۱۳-۹)

کرشنا جلوه و مظهر «برهمن[۲۲]»، حقیقت راستین و کمال مطلوب عالمیان است که در نقش «گردونه‌بان ارجونا» به یاری وی آمده است و ضمن گفت‌وگو با او، با سخنان گیرای خویش، سه راه وصول به حق را که «راه علم»، «راه عمل» و «راه عشق» است، می‌آموزد و زندگی حقیقی و خوشی‌های جاودان را به او ابراز می‌دارد. به این ترتیب، امداد خدایان و ملاقات با خدابانو یا درک موقتی زندگی جاودان را در این مفاوضات ،که به «گیتا[۲۳]» معروف است، می‌توانیم ببینیم. این‌که چرا *کرشنا*، از میان تمام برادران، گردونه‌بان *ارجونا* می‌شود و به وی تعلیم می‌دهد، می‌تواند طبق الگوی *کمپبل*، ریشه در ماجرایی داشته باشد که در دوران پناه به جنگل، برای وی رخ افتاده است.

ارجونا و برادران وی پس از اینکه از نقشهٔ قتل خود، جان سالم به‌در می‌برند، به سوی جنگل می‌گریزند و سال‌ها در آنجا به سختی سر می‌کنند. تا آن‌گاه که یکی از شهریاران آن نواحی می‌خواهد جوانی را برای همسری دختر خود برگزینند. این افتخار نصیب کسی خواهد بود که بتواند کمان بزرگ آن شهریار را بکشد. از میان برادران، «بهیما[۲۴]»، پهلوانی سترگ، و *ارجونا* کمانداری نیرومند است. هنگام آزمایش فرامی‌رسد. ارجونا به آسانی کمان بزرگ را می‌کشد و تیر به هدف می‌خورد، بدین‌گونه «دروپادی[۲۵]» شاه‌دخت زیبا نصیب برادران می‌شود. او را به جنگل نزد مادرشان می‌برند و بانگ می‌زنند: «مادر ببین چه گنجی آورده‌ایم.» مادر بی‌آنکه مقصود آنان را دریابد، می‌گوید: «هرچه هست یکسان میان خود قسمت کنید.» سخن وی مقدّس است و بی‌چون‌وچرا باید به کار بسته شود. گرچه وی پس از دیدن دختر از گفتهٔ خود پشیمان می‌شود؛ لیکن تیر از کمان جسته است و چاره نمی‌توان کرد. دروپادی را هر پنج برادر به زنی می‌گیرند.(همان: ۱۰-۹)

مطابق الگو و تفسیر *کمپبل*، این ازدواج تحت عنوان «ملاقات با خدابانو» مطرح می‌شود و در تاریک‌ترین و ژرف‌ترین اعماق وجود رخ می‌دهد. زن نمادی از برکت زندگی است و ازدواج با وی، چیزی جز به‌دست‌آوردن آن نیست. بدین ترتیب، *ارجونا*، قهرمانی که با قابلیت خویش توانسته در تاریک‌ترین دوران زندگی خود بدان موهبت نائل شود، چنین شایستگی را نیز می‌یابد که در دوراهی بزرگ روحی خود، *کرشنا* بر وی ظاهر شود و امداد و حکمت خود را نصیب وی کند.

۴-۲-۴. ایلیاد و اودیسهٔ هومر

خدایان و خدابانوان در حماسهٔ «ایلیاد[۲۶] و اودیسهٔ[۲۷] هومر[۲۸]» که شرح نبرد یونانیان با مردمان شهر «تروا[۲۹]» و ماجرای بازگشت «اولیس[۳۰]» به سرزمین خود «ایتاک[۳۱]» است، در رأس حوادث قرار دارند. در اصل، ماجرای *ایلیاد*، داستان نبرد خدایان و خدابانوان و ماجرای *اولیس*، سرگذشت بازگشت *اولیس* به وطن خود به یاری «آتنه[۳۲]»، الههٔ خرد و تدبیر است. این ماجرا نیز دنبالهٔ داستان *ایلیاد* است.

داستان *ایلیاد* از آن‌جایی آغاز می‌گیرد که «هرا[۳۳]»، همسر «زئوس[۳۴]»، «آفرودیت[۳۵]»، الههٔ زیبایی و عشق، و «آتنه»، خدابانوی خرد و تدبیر برای داوری دربارهٔ زیباترین الهه، به نزد «پاریس[۳۶]»، فرزند «پریام[۳۷]»، فروانروای شهر *تروا*، می‌روند و *پاریس* از میان آن سه الهه، *آفرودیت* را برمی‌گزیند. این داوری سرآغاز ماجراهایی مثل ربودن «هلن[۳۸]»، ملکهٔ یونان، توسط پاریس، و نبردهایی خونین بین *تروا* و یونانیان می‌شود. در این میان، الهه‌گان بازیگران اصلی این نبرد به شمار می‌روند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

زئوس تقریباً موضع بی‌طرفی، *هرا* و *آتنه* موضع دشمنی مردمان *تروا*، و *آفرودیت* در موضع حامی آن شهر قرار می‌گیرند. یاری‌ها و خویش‌کاری‌ها و تجلّی‌های گوناگون این الهه‌گان در بطن داستان به وضوح دیده می‌شود. به عنوان مثال، *آتنه* به یونانیان آموزش ساختن اسب چوبین می‌دهد. در میان این الهه‌گان، خدای *زئوس* و «پوزیدون[۳۹]»، خدای دریاها و آب‌ها نیز خویش‌کاری‌های خاص خود را دارند. امّا برجسته‌تر از *ایلیاد*، در «اودیسه» است که *آتنه*، به عنوان خدابانوی خرد و تدبیر، با یاری‌ها و خویش‌کاری‌های خود *اولیس* را در راه رسیدن به وطن و همسرش امداد می‌کند.

اولیس در *اودیسه* پس از نبرد *تروا*، عزم بازگشت به دیار خود می‌کند، ولی کبر و غرور وی، *پوزیدون* را علیه او برمی‌انگیزد. پس *پوزیدون* با انواع مانع‌تراشی‌ها و حوادث بر آن است که *اولیس* را از بازگشتن به *ایتاک* بازدارد. سرانجام، *اولیس* با یاری *آتنه* و طی وادی‌های خطرناک بسیار، به سرزمین خود بازمی‌گردد و به همسر خود می‌پیوندد.(هومر، ۱۳۷۸: ۲۹–۱۸)

در این داستان «اولیس»، قهرمان اصلی داستان، کسی است که به غربتِ حقیقتِ وطنِ خویش گرفتار آمده است و از همسر خود، آن برکت الهی، دور افتاده است و «آتنه» امدادگر، چاره‌گر و مدبّر هستیِ قهرمان به شمار می‌رود و «پوزیدون» به عنوان نمادی از احساسات، غریزه، خشم و مجموعه‌ای از سایه‌های ناخودآگاه و دریا به عنوان نمادی از ناخودآگاه قهرمان، با هر یک از وادی‌ها (افتادن به سرزمین کُنارخوارن، میوه فراموشی، جزیرهٔ غولان تک‌چشم، «سیکلوپ‌ها[۴۰]»، رها شدن باد و طوفان، افتادن به جزیرهٔ غولان آدمخوار، دیدار با زن جادوگر، سفر به جهان زیرین و دیار ارواح مردگان، گذشتن از پس «سیرن‌ها[۴۱]»، گذشتن از طوفان آفتاب، رهیدن از چنگ «کالیپسو[۴۲]»، زن وسوسه‌گر و نبرد با خواستگاران همسرش) کشمکش‌ها، بحران‌ها و حجاب‌هایی هستند که *اولیس* را از رسیدن به آن حقیقت و برکت خویش مانع می‌گردند و یا در مسیر معرفت همچون امتحان‌ها و چالش‌ها قلمداد می‌شوند.

آتنه وقتی رنج و تلاش رقّت‌بار *اولیس* را مشاهده می‌کند، به عنوان میانجی‌گر، از خدایان، درخواست بازگشت وی را می‌کند(همان: ۹، ۱۳ و ۱۰۶)، بعد به صورت «منتس[۴۳]»، یکی از دوستان *اولیس* و دیگر صورت‌ها بر فرزند وی، «تلماک»، ظاهر می‌شود و وی را دلیر می‌کند که در جست‌جوی پدر برآید و در این جست‌وجو همراه اوست و او را یاری می‌کند.(همان: ۹، ۱۴، ۲۸، ۴۸، ۵۱، ۶۹، ۱۰۳ و ۴۲۲). همچنین، به‌شکل‌های گوناگون به *اولیس* هم یاری می‌رساند: با دادن طلسم برای گذر از خطرات (همان: ۱۰۶)، به خواب بردن وی برای بازیافتن آرامش(همان: ۱۲۷ و ۴۵۰)، با همراهی در میدان نبردها(همان: ۱۴۳ و ۴۲۲)، با وعدهٔ وصال به ایتاک(همان: ۳۲۸)، نبرد برای او(همان: ۴۹۰)، و باز پس دادن سیمای نخستین *اولیس* در بخش پایانی داستان(همان: ۳۵۳).

آتنه علاوه بر خویش‌کاری‌های ذکرشده، در پایان داستان، با رایزنی با خدایان، صلح را بین *اولیس* و خواستگاران که دشمن وی هستند، برقرار می‌کند.

در مجموع، *آتنه*، خدای خرد و تدبیر، امدادگر قهرمان و میانجی خدایان با قهرمان داستان است و همچون روح‌القدس یا جبرئیل یا عقل کلّ، واسطه‌ای است که فیض و برکت و رحمت خدایان را به قهرمان داستان می‌رساند و تدبیر امور قهرمان را به عهده دارد.

۵–۲–۴. انه‌اید ویرژیل

حماسهٔ «انه‌اید[۴۴]»، داستان بازگشت «انه‌اید» از نبرد یونانیان و ترواییان است. وی برای بنیاد نهادن «رم[۴۵]» و برای رسیدن به «لاتیوم[۴۶]»، سرزمینی که به وی نوید داده‌اند، راهی سفری دور و دراز و پرمخاطره می‌شود.(ویرژیل، ۱۳۶۹: ۱۵–۱۰) سرنوشت *انه‌اید* از همان آغاز با سرنوشت خدایان درآمیخته است و «ویرژیل[۴۷]» در این حماسه بارها به عناصر الهی و معنوی اشاره می‌کند که به یاری او می‌آیند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

مادر *انه‌اید*، «ونوس[۴۸]»، همتای یونانی «آفرودیت»، الههٔ عشق و زیبایی است و نام پدر وی «آنشیز[۴۹]» است که در جهان زیرین بر *انه‌اید* ظاهر می‌شود و از چگونگی جهان و عاقبت کار او را باخبر می‌سازد؛ بدین ترتیب، پدر و مادر *انه‌اید* شخصیتی الهی و معنویی دارند.(همان: ۱۲ و ۱۵)

در این سفر، *ونوس*، دختر «ژوپیتر[۵۰]» و مادر *انه*، به همراه پدرش، با امدادها و نویدهای خود گام‌های *انه* را استوار می‌دارند و در نقطه‌مقابل آن، «ژونون[۵۱]»، خواهر و همسر *ژوپیتر* که بر *انه* و ترواییان کین می‌ورزید، می‌کوشد که *انه* را از رسیدن به ایتالیا بازدارد و حتّی خدابانوان و پهلوانانی را برای مبارزه با او برمی‌انگیزد.(همان: ۲۶ و ۴۰-۳۶)

در میان طوفان‌های بسیاری که بر *انه* و یاران وی، به سبب کینه‌توزی *ژونون* رخ داده است و بسیاری از یاران وی را نابود کرده است، ناگهان *ونوس* با چهره‌ای زیبا و درخشان، بر *انه* ظاهر می‌شود و با معرفی خود و با دلگرمی و وعدهٔ حمایت خدایان و خویش، *انه* را به ادامهٔ مسیر و رسیدن به هدف وعده‌داده‌شده، ترغیب و تشویق می‌کند(همان: ۴۲)؛ یا جایی‌که *ونوس* با نیرنگ *ژونون*، «دیدون[۵۲]» را که در نقش زن وسوسه‌گری است و *انه* را از ادامهٔ مسیر بازداشته است، دلباختهٔ *انه* می‌کند، *ژوپیتر* به‌وسیلهٔ «مرکور[۵۳]»، فرزندش، *انه* را می‌نکوهد و هدف والای او را به وی یادآوری می‌کند و انه را از دام *دیدون* رهایی می‌بخشد(همان: ۱۶۸-۱۳۶).

از عناصر الهی و رخدادهای معنوی دیگر، برآمدن ماری رخشان و رنگارنگ از گور *آنشیز*، پدر *انه*، در سالگرد *آنشیز* است. درحالی‌که *انه* به همراه یاران خود، غرق در اندوهی ژرف، سالگرد پدرش را گرامی می‌دارد، ماری لاژوردین با فلس‌هایی که به خال‌های زرّین آراسته است از گور به درمی‌آید؛ ارمغان‌ها را لمس می‌کند و بی‌آنکه آزاری به کسی برساند، به زیر زمین باز می‌رود.(همان: ۱۷۵-۱۷۶) *انه* آن مار را به فال نیک می‌گیرد و گمان بر آن دارد که آن مار یا خدای نگهبان آن زمین است یا پرستار و خدمت‌کار پدرش. این رخداد دل‌ها را استوار و آسوده می‌گرداند و دل‌گرمی خاصی به *انه* برای اجرای ادامهٔ مراسم می‌دهد و برای رسیدن به هدف غایی خود امیدوارتر می‌سازد.

مورد دیگر، پیشگویی «آپولون[۵۴]» است که امدادهای الهی در ادامهٔ مسیر را پیشگویی می‌کند.(همان: ۲۱۹-۲۱۵)

مورد دیگر و بسیار مهم، رفتن *انه* به «جهان زیرین» و مردگان برای دیدار با پدر خویش، *آنشیز*، است. در این«آیین گذار»، *انه* بعد از به خاک سپردن لاشهٔ یکی از یارانش و بعد از به دست آوردن شاخهٔ رازآمیز زرّین و با نیایش، دروازهٔ دوزخ‌ها را به روی خود گشوده می‌بیند. در آنجا روان مردگان، بیماری‌ها، پشیمانی‌ها، گرسنگی، پیری، بیم، بینوایی، مرگ، رنج، خواب، آن برادر مرگ، شادی‌های گناه‌آمیز جان، جنگ، دیوهای دروغین، ناسازی و ناهمداستانی، شراره‌های آتش، رؤیاهای بیهوده، «گورگون[۵۵]»، «هارپیان[۵۶]» و دیگر موجودات خطرناک و زشت، سایه‌ای که سه پیکر دارد، و دیگر جانداران بیم‌انگیز قرار دارند. *انه* در آنجا به خیزاب‌های رود «آشرون[۵۷]» می‌رسد و با زورق‌بانی دهشت‌انگیز، یعنی «شارون[۵۸]» که چهره‌ای سخت پلید و دل‌آشوب دارد و نگاهبان این آب‌ها و رود است، به سوی دیگر رود می‌رود. سرانجام *انه* پس از طی مسیر و دیدار با ارواح گوناگون نزد روان پدر خود می‌رسد. در آنجا دربارهٔ روان مردگان و اساس جهان هستی پرسش و پاسخی رد و بدل می‌شود و در نهایت *آنشیز* دربارهٔ آیندهٔ رم پیشگویی‌های خود را بیان می‌کند و *انه* و کاهن همراه وی، *سیبیل* را از دروازهٔ عاجی فیل راهی جهان فرازین می‌کند:

> *دو دروازهٔ خواب است: یکی، می‌گویند شاخی است و سایه‌های راستین به آسانی از آن به در می‌آیند؛ دیگری تابان است و از عاجی بس سپید و رخشان ساخته شده است؛ امّا روان‌های دودمانی، از این دروازه، تنها پیکره‌هایی پندارین را به سوی جهان فرازین می‌فرستند. آنشیز، در آن هنگام که بدین‌سان سخن می‌گفت، انه و سیبیل را راه نمود و آنان را از دروازهٔ عاجی بیرون فرستاد.*(ویرژیل، همان: ۲۵۱-۲۱۳)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

چنان‌که از تمامی این توصیفات و سرنخ‌هایی که *ویرژیل* می‌دهد برمی‌آید، این جهان زیرین، همان عالم خواب و عالم مربوط به ناخودآگاه قهرمان است که *انه* با غور در آن و بعد از طی وادی‌های خطرناک و سایه‌ها، به روان پاک پدر خویش می‌رسد و از زبان وی به سرانجام نیکوی خویش پی می‌برد.

بدین‌ترتیب، *انه‌اید*، قهرمان حماسه، با یاری *ونوس* و *آنشیز* و رؤیا (امدادهای غیبی)، با گذر از دریا و رویدادهای آن (جادهٔ آزمون و بحران‌های درونی و مربوط به ناخودآگاه)، به ملاقات ایزدبانوی *ونوس* (برکت زندگی) نائل می‌شود و در آخر، سفر وی، به بنیاد نهادن رم (کسب حقیقت) می‌انجامد.

۶-۲-۴. نیبلونگن

بر اساس سرود «نیبلونگن[۵۹]»، «زیگفرید[۶۰]» که شخصیت اصلی این حماسه و قهرمان بزرگ اساطیر ژرمنی و اسکاندیناوی، پسر شاه «زیگموند[۶۱]» است، تا سرزمین‌های آخرین، آنجا که دریا خود را به ساحل شعله‌ها می‌کوبد، کشتی می‌راند و در ساحل به درون ژرف‌ترین غارها و جهان زیرین که «سرزمین مِه» نام دارد و قلمرو فرمانروایی «نیبلونگن» است و کسی از آن آگاه نیست، می‌رود. آنجا غول‌ها و کوتوله‌ها، نگهبانان گنجینه‌هایشان و پسران پادشاه تاریکی‌ها زندگی می‌کردند که *زیگفرید* یک‌تنه بر آن‌ها پیروز می‌شود. *زیگفرید* درون غار بر «آلبریک[۶۲]»، کوتوله‌ای که از مرده‌ریگ فرمانروایان خود پاسداری می‌کرد، غالب می‌شود و بر «شنل جادوییِ» او که هر که آن را بپوشد نامرئی می‌شود، دست می‌یابد. غول‌ها به نشانهٔ فرمانبرداری، گنجینه‌های بسیاری از قبیل شمشیر سحرآمیز که دسته‌اش از سنگ یشم بود و در دل خاک نهان مانده بود، تقدیم *زیگفرید* می‌کنند و قهرمان جوان، شاه *نیبلونگن‌ها* می‌شود. *زیگفرید* در این میان با اژدهای شب، «فافنیر[۶۳]» روبه‌رو می‌شود و با کشتن آن و غوطه‌ور شدن در خونش رویین‌تن می‌شود و تنها یک نقطه از بدن وی، میان دو کتفش، به‌سبب چسبیدن برگ «زیزفون[۶۴]» بر آن، آسیب‌پذیر باقی می‌ماند. پس از آن است که نخست *زیگفرید* و جنگاورانش و سپس اقوام همسر *زیگفرید*، نام *نیبلونگن* را برای خود برمی‌گزینند.(نیبلونگن، ۱۳۸۱: ۳۵-۱)

زیگفرید پس از مدّتی آوازهٔ زیبایی «کریمهلد[۶۵]» را می‌شنود و به عشق وی دل می‌بازد. بی‌درنگ و بی‌پروا به «ورمس[۶۶]»، تخت فرمانروایی *بورگوندی‌ها* می‌رود تا از او خواستگاری کند. *بورگندی‌ها* که ماجرای دلاوری‌های وی را شنیده‌اند، از وی به گرمی استقبال می‌کنند. *زیگفرید* در آنجا می‌ماند و در نهایت در جشنی یکدیگر را دیدار می‌کنند و *کریمهلد* نیز بدو دل می‌بازد.

کریمهلد سه برادر دارد که یکی از آن‌ها به دختر شگفت‌انگیزی به نام «برونهیلده[۶۷]» دل سپرده است که شهربانوی کشور زنان است و در سرزمین آخرین سکنا دارد. *برونهیل* برای ازدواج با مردان آزمونی ترتیب می‌دهد که سه مرحلهٔ دشوار و ناشدنی دارد. شرطی شوم میان *زیگفرید* و وی گذاشته می‌شود: *زیگفرید* وی را در پیروزی بر *برونهیلد* یاری دهد و وی نیز با ازدواج خواهرش با وی موافقت کند.

زیگفرید از داشته‌های جادویی خود استفاده می‌کند و بر *برونهیلد* چیره می‌شود. ازدواج دو زوج در یک روز روی می‌دهد. سال‌ها می‌گذرد و طی مشاجره‌ای زنانه، *کریمهلد* برتری‌جویی‌های *برونهیلد* را برنمی‌تابد و وی را بر نیرنگی که در حقش روا داشته‌اند واقف می‌سازد. *برونهیلد* در پی خشمی بسیار، کینه‌ای ژرف به دل می‌گیرد، نزد «هاگن[۶۸]»، یکی از قهرمانان دربار *بورگوندی‌ها*، به شکوه و گلایه می‌پردازد و او را که سرسپردهٔ وی است به قتل *زیگفرید* ترغیب می‌کند. *هاگن* با فریب *کریمهلد* از آسیب‌جای بدن *زیگفرید* آگاه می‌شود و با همراهی *گونتر* که به وی وعدهٔ دست‌یابی به گنجینهٔ *زیگفرید* را داده است، او را به قتل می‌رساند.

قهرمان این حماسه نیز، که شخصیتی خدای‌گون دارد، پسی از طی مراحل دشوار و پیروزی در آزمون‌ها، به گنجینه‌ها و پاداش‌ها و همسر مورد علاقهٔ خود می‌رسد.

در قسمت نخست حماسه، *زیگفرید* از جهانی که در آن زندگی می‌کند، خارج می‌شود و با پشت سر گذاشتن همهٔ انگاره‌ها و وابستگی‌های پیشین، به عالم درون و ناخودآگاه خود که به شکل غار نمود یافته و همچون زُهدانی برای تولد دوبارهٔ قهرمان است

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

(کمپبل،۱۴۰۳: ۸۲؛ Cirlot, 1971: 40) وارد می‌شود و بعداز رویارویی با نیروهای روانی مقاوم و ناسازگار و با چیرگی بر آنان، به گنجینه‌هایی که تمثیلی برای معرفت و درک عمیقی از جهان هستی است، دست می‌یابد. پس از آن، قهرمان حماسه، برای به دست آوردن موهبت عشق و حقیقت الهی، راهی سرزمین *ورمس* می‌شود و با پیروزی در آزمون‌ها، که در این داستان به صورت «شرط برونهیلد برای ازدواج» نشان داده می‌شود، به تعبیر *کمپبل* به ملاقات با خدابانو می‌رسد و ازدواج مقدّس می‌کند.

در متون اسکاندیناوی، امدادهای غیبی شامل حال *زیگفرید* می‌شود، چون *زیگفرید* از تبار خدایان است و اصل و نسب وی به خدای «اُدین[۶۹]»، یکی از خدایان ژرمنی، می‌رسد. این خدا، وی را برای چیرگی بر *نیبلونگن‌ها* و برای به دست آوردن گنجینه‌ها و داشته‌های جادویی راهنمایی می‌کند(بهجت، ۱۴۰۰ به نقل از Tetzner, 2000: 211-112)

۷-۲-۴. کمدی الهی دانته

«کمدی الهی[۷۰]»، اثر برجستهٔ «دانته آلیگیری[۷۱]»، شرح سفر روحانی خود *دانته* است که در آن از دوزخ، برزخ و بهشت به سوی حقیقت محض الهی رهسپار است. وی در این سفر، با یاری و راهنمایی «ویرژیل[۷۲]» و «بئاتریس[۷۳]»، از وادی‌ها و مقامات گوناگون که هر یک برآمده از سه مرحلهٔ دوزخ، برزخ و بهشت است، می‌گذرد و به عالم انوار ابدی نائل می‌شود.(دانته، ۱۳۷۸، ۱: ۳۶-۳۳)

دانته بعد از طی دوزخ، قسمت مهمی از منطقهٔ مقدماتی برزخ را به یاری یک قدیسهٔ مسیحی طی می‌کند و در ادامهٔ سفر به همراه *ویرژیل* به طبقات هفت‌گانهٔ اصلی می‌رسد. *دانته* این فاصله را در عالم خواب و به یاری سه رؤیای صادقه می‌گذراند و «بئاتریس»، در بهشت زمینی، برای دانته ظاهر می‌شود و او را در ادامهٔ سفر یاری می‌رساند.(همان، ۲: ۵۶۹-۵۵۷) او پس از پایان مرحلهٔ «برزخی»، سفر دور و دراز خود را به سوی بهشت که لایتناهی و ابدی است، در پیش می‌گیرد. سفر *دانته* در طبقات ده‌گانهٔ بهشت، مرحله به مرحله چنان صورت می‌گیرد که وی هر بار از انتقال خود به مرحلهٔ بعدی بی‌خبر می‌ماند و فقط زمانی متوجّه سفر خویش از مرحله‌ای به مرحلهٔ دیگر می‌شود که چهرهٔ *بئاتریس* را زیباتر و فروغ دیدگان او را تابناک‌تر می‌یابد. در آسمان عرش الهی، *بئاتریس* راهنمای فلکی و ملکوتی *دانته*، وی را ترک می‌گوید و به جایگاه ازلی خود در زیر مَسند «مریم» می‌رود و در آخرین صحنه‌های بهشت، روح پیرمرد پارسایی راهنمایی *دانته* را به عهده می‌گیرد. وی نیز به یاری «مریم مقدّس» توانایی «خدابینی» می‌یابد و در اینجاست که سفر *دانته* پایان می‌یابد. *دانته* از این سفر با دست‌آورد «سرّ ازلی»، یعنی «عشق»، راهی هدایت مردم و مأمور نگارش *کمدی الهی* می‌شود.(همان، ۳: ۱۰۳۲-۱۰۱۵)

در این حماسهٔ عرفانی و باشکوه، *دانته* به عنوان نوع انسانی، سفر درونی و معنوی خود را برای رهایی از تاریکی‌های گناه و فراق الهی به سوی روشنایی ابدی طی می‌کند. همین‌که *دانته* احساس گناه می‌کند و عزم سفر در سر دارد و نخستین گام‌های ترقی را برمی‌دارد، امدادهای غیبی و الهی مناسب با هر مرحلهٔ روحی و قابلیت نفسانی و روحانی او بر وی ظاهر می‌شود. به صورت کلی، *دانته* در این سفر از چهار راهنمای اصلی بهره‌مند می‌شود: *ویرژیل*، *بئاتریس*، قدیسان، و برخی رخدادهای معنوی مانند آمدن فرشتهٔ نجات و دیدن رؤیاهای صادقه.

دانته وقتی در نیمه‌راه زندگانی ما، راه راست را گم می‌کند و خویشتن را در جنگلی تاریک می‌یابد، روی به سوی تپه‌ای می‌کند که جامه‌ای از انوار آن سیاره، یعنی خورشید[۷۴]، که در همهٔ کوره‌راه‌ها راهنمای کسان است، بر تن کرده است. تقریباً در آغاز این بالاروی است که سه موجود مخوف راه را بر وی می‌بندند: پلنگ، شیر و ماده گرگ[۷۵]. اینجاست که *دانته* در عین نومیدی و ترس، شبح «ویرژیل» را در برابر دیدگان خود ظاهر می‌بیند و بدو می‌گوید که برای راهنمایی وی آمده است و او را تا بهشت زمینی راهنمایی خواهد کرد و اگر به مسیر خود ادامه دهد و نزد ارواح پاک رود، بعد از *ویرژیل*، روحی شایسته‌تر یعنی «بئاتریس» به یاری وی خواهد آمد.(همان، ۱: ۹۲-۸۱)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

ویرژیل به *دانته* توضیح می‌دهد که ما دو نفر برحسب تصادف در جنگل با یکدیگر برخورد نکرده‌ایم، بلکه *ویرژیل*[۷۶] از جانب سه بانوی آسمانی، «مریم مقدّس[۷۷]»، «سنتالوچیا[۷۸]» و «راحیل[۷۹]» که توسط *بئاتریس*[۸۰] برای نجات او اقدام کرده، فرستاده شده است تا *دانته* را با تائید ایشان از وادی ظلمت بیرون آرد.(همان: ۹۵ و ۱۰۱–۹۸)

دانته، به همراه *ویرژیل* به راه خود ادامه می‌دهد و در طبقهٔ پنجم دوزخ در شهر شیطان با مقاومت غیرمنتظره و عجیبی از طرف شیطان مواجه می‌شود. در اینجاست که برای اولین بار *ویرژیل* عاجز می‌شود و به *دانته* اعتراف می‌کند که برای عبور از این مرحله باید سروش آسمانی به یاری آن‌ها بیاید. در نهایت، مقاومت شیطان با دخالت پیک آسمانی و امداد غیبی به پایان می‌رسد و *دانته* و *ویرژیل* به راه خود ادامه می‌دهند و از دوزخ گذشته به برزخ می‌رسند.

آن‌ها از جزیرهٔ برزخ می‌گذرند و به طبقهٔ مقدماتی برزخ می‌رسند؛ در این طبقه است که با قدیسهٔ مسیحی دیدار می‌کنند و قسمت مهمی از این مرحله را به یاری این قدّیس طی می‌کنند.(همان، ۲: ۵۵۸) اینجاست که *دانته* برای اولین بار خوابی صادقانه می‌بیند و از آن قوّت و یاری می‌یابد(همان: *685*) و بعد از طی طبقهٔ مقدماتی وارد هفت طبقهٔ اصلی برزخ می‌شوند. در این مرحله، *دانته* دو رؤیای صادقانهٔ دیگر را تجربه می‌کند(همان: ۸۰۲ و ۸۱۵) و با امداد از این رؤیاها به مسیر خود ادامه می‌دهد. سپس با «استاتیوس[۸۱]» به عنوان ترکیبی از عقل و عشق که زبانش زبانی است که در آن منطق انسانی با حقیقتی که از راه مذهب و احساسات متجلّی می‌شود درآمیخته است، دیدار می‌کنند و برخی از مسائل مربوط به علوم طبیعه و فلسفه را از وی می‌آموزند(همان: ۸۹۵–۹۰۸).

آن‌ها پس از طی طبقات هفت‌گانهٔ برزخ وارد بهشت زمینی می‌شوند و در آنجاست که *دانته* به «بئاتریس» می‌پیوندد و *ویرژیل* او را ترک می‌کند.(همان: ۹۶۲) *دانته* سفر خود از بهشت زمینی تا عرش الهی را به یاری *بئاتریس* انجام می‌دهد و در نهایت بدان حقیقت محض الهی وصل می‌شود.

در میان انواع امداد الهی، «بئاتریس» از همه بیشتر جلوه‌گری می‌کند و به عنوان الههٔ‌ای مینوی و خدابانویی مقدّس نقش اساسی و اصلی را در هدایت *دانته* به سوی حقیقت الهی دارد. *ویرژیل* به عنوان مظهری از عقل پاک آدمی، قدّیسان و ارواح مقدّس الهی و حتّی رؤیاهای صادقانه، امدادهای غیبی‌ای هستند که از سوی *بئاتریس* به یاری *دانته* فرستاده می‌شوند.

از توصیفات *دانته* در *کمدی الهی* دربارهٔ *بئاتریس* چنین برمی‌آید که *بئاتریس* آن اصل آسمانی آدمی است که با زیبایی و دانایی الهی، سالک راه حقیقت را از ظلمات جهل و فراق نجات می‌دهد و با وساطت خود، وی را بدان حقیقت نخستین و الهی خویش متّصل می‌کند. چنان‌که دانته در بهشت ترقی خود از مرحلهٔ پایین‌تر به مرحله‌های بالاتر را از چشمان بئاتریس درمی‌یابد و آنجایی که دانته به آخرین طبقات بهشت می‌رسد، بئاتریس را در نهایت زیبایی مشاهده می‌کند (همان، ۳: ۱۱۳۲، ۱۵۶۶ و ۱۵۶۹) و در هر کجا که دانته به مشکلی دچار می‌آید، بئاتریس به جای وی لب به سخن می‌گشاید و پاسخ می‌دهد.(همان: ۱۴۸۰، ۱۴۸۷ و ۱۵۵۵) دانته خود بئاتریس را «خورشید دیدگان من» خطاب می‌کند(همان: ۱۵۷۴) و آن را عزیزی از وجود خود می‌داند.

۵. نتیجه‌گیری

مرحلهٔ «ملاقات با خدابانو» در الگوی «سفر قهرمانِ» *جوزف کمپبل* یکی از مراحل کلیدی و تعیّن‌بخش در فرایند تحوّل روانی و سلوک معنوی و باطنی قهرمان تلقّی می‌شود. در این مرحله، قهرمان پس از طی بحران‌ها و گذر از مرزهای واقعیت محسوس، با وجهی متعالی، نمادین و رازآلود از حقیقت مواجه می‌گردد که در قالب «خدابانو» یا «ایزدبانو» متجلّی می‌شود. این مواجهه، بسته به آمادگی روحی، نیت درونی و استعداد و توانایی شهودی قهرمان، می‌تواند به صورت چهره‌ای مهربان و راهنما، یا هولناک و آزمون‌گر ظاهر شود.

واکاوی تطبیقی حماسه‌های بزرگ جهان، مثل «گیلگمش»، «رامایانا» و «مهابهارات»، «ایلیاد» و «اودیسه»، «انه‌اید»، «نیبلونگن» و «کمدی الهی دانته» نشان می‌دهد که این مرحله نه تنها ساختاری مشترک میان روایت‌های حماسی متنوع دارد، بلکه لایه‌های

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

عمیق عرفانی، روان‌شناختی و فلسفی نیز دارد. در واقع، این پژوهش حرکت از واقعیت‌های محسوس بیرونی به حقیقت واحد درونی را به ما نشان می‌دهد. در حماسه‌ها، خدابانو پس از آزمون‌های بسیار، به عنوان حقیقتی الهی و بُعد درونی و منِ ملکوتی قهرمان، گاهی به صورت همسر یا معشوق قهرمان مانند *سیتا* در *رامایانا*، شاه‌دخت *دروپادی* در *مهابهارات* و *کریمهلد* در *نیلبونگن* و گاهی به صورت الههٔ خرد مانند *اوتناپیشتم* در *گیلگمش*، *آتنه* در *ایلیاد* و *اودیسه* و *ونوس* در *انه‌اید* و گاهی به صورت نماینده‌ای زیبا از طرف خداوند مانند *بئاتریس* بر قهرمان ظاهر می‌شوند.

این ظهور و تجلّی مشابهت نزدیکی با مقام «لبس» یا مشاهدهٔ «شاهد آسمانی» و یا اتصال به «عقل کل» یا «روح‌القدس» در عرفان و ادیان دارد که در آنجا نیز سالک پس از طی وادی‌های دشوار به نسبت استعداد و ادراک معنوی خویش، با بُعد معنوی و الهی خویش روبه‌رو می‌شود و بر اساس واقعه‌ها و روایات عرفا نیز می‌توان گفت که پس از تحمل ریاضت‌ها و اهتمام در راه معرفت، احتمال رؤیت حق در لباس شاهدی زیبارو نیز وجود دارد.

در روان‌شناسی تحلیلی نیز این مرحله بازتاب مواجهه خودآگاه با هر آنچه در ناخودآگاه به عنوان حقیقت زندگی است، شناخته می‌شود. به این ترتیب، «ملاقات باخدابانو» نه فقط یک مؤلفهٔ نمادین یا روایی، بلکه مرحله‌ای سرنوشت‌ساز در تحول درونی قهرمان است که او را به مرحلهٔ شهود نهایی، دریافت موهبت کیهانی و بازتاب هویت متعالی خویش رهنمون می‌سازد. ازاین‌رو، در نظام اسطوره‌شناسی تطبیقی و عرفان تطبیقی این مرحله به مثابهٔ یکی از ژرف‌ترین سطوح تجربهٔ انسانی، شایستهٔ تأمّل و بازخوانی‌های میان‌رشته‌ای است.

پی‌نوشت

1. Joseph Campbell
2. The Hero with a Thousand Face (First published in 1949)
3. Monomyth
4. Gilgamesh
5. Shamash
6. Xumbaba
7. Enkidu
8. Ishtar
9. Anu
10. Siduri Sabitu
11. Utnapishtim
12. Ramayana

۱۳. Brahma: ایزد آفرینش، فرد اول از خدایان سه‌گانهٔ هندو.

14. Sita

۱۵. Vishnu: دومین ایزد از ایزدان سه‌گانهٔ هندو و جنبهٔ نفوذگر و حفاظت‌گر خداوند است.

۱۶. Avatara : تجسم، ظهور یا نزول هر ایزدی به زمین زمین به صور یا اشکال مختلف.

17. Kasha

۱۸. Shiva: سومین ایزد از ایزدان سه‌گانه و جنبهٔ نگه‌دار آسمان و زمین خداوند و نابودگر اهریمان است.

19. Mahabharat
20. Krishna
21. Arjuna
22. Brahman
23. Gita
24. Bhima
25. Drupadi
26. Iliad
27. Odyssey
28. Homer

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

29. Troy
30. Uliysse
31. Ithac
32. Athene
33. Hera
34. Zeus
35. Aphrudit
36. Paris
37. Pariyam
38. Helen
39. Poseidon
40. Cyclopes

۴۱. Sirens: نیف دریایی و موجودی با بدن یک پرنده و سر یک زن بودند که ملوانان را با آوازهای احساس‌برانگیز خود طلسم کرده و به کام مرگ می‌کشاندند.

۴۲. Calypso: کالیپسو به اولیس دل می‌بندد و هفت سال وی را در نزد خود نگه می‌دارد و عاقبت با یاری زئوس از او رهایی می‌یابد.

43. Mentes
44. Telemachus
45. Eneide
46. Rome
47. Latium
48. Virgil
49. Venus
50. Anchises
51. Jupiter
52. Junun
53. Didon
54. Merkur

۵۵. :Apollo یکی از خدایان المپ، خدای روشنایی، هنر و پیشگویی.

56. Gorgon
57. Harps
58. Acheron
59. Charon
60. Nibelungen
61. Siegfred
62. Siegmund
63. Alberic
64. Fafnir
65. Lindenblatt
66. Kriemhild
67. Worms
68. Brunhild
69. Hagen
70. Odin
71. The Divine Comedy
72. Dante Alighieri
73. Virgil
74. Beatrice

۷۵. در این گفتهٔ دانته، خورشید مظهر خداوند است. (دانته، ۱: ۸۲)

۷۶. مفسران کمدی، پلنگ را نماد شهوات و تمایلات نفسانی، شیر را غرور و خشونت و ماده گرگ را تمثیلی از لئامت، نفس‌پرستی و افراط‌کاری می‌دانند. (همان: ۸۶-۸۵)

۷۷. مظهر عقل انسانی که از آلایش گناهان مبرا است.

۷۸. مظهر ترحم و شفقت.

۷۹. مظهر فروغ الهی.

۸۰. مظهر جذبه و تامل.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

۸۱. مظهر عشق و مهر خداوند.

۸۲. Statius: از شاعران رومی

منابع

قرآن کریم

- ابن‌عربی، محی‌الدین (۱۳۸۹). *فصوص‌الحکم*. توضیح و تحلیل: محمّدعلی موحّد و صمد موحّد. چاپ چهارم. تهران: نشر کارنامه.
- هومر (۱۳۷۸). *اودیسه*. برگردان سعید نفیسی. چاپ دوازدهم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- هومر (۱۳۷۸). *ایلیاد*. برگردان سعید نفیسی. چاپ سیزدهم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ایروانی، فاطمه؛ حاتمی، سعید و شاکری، جلیل (۱۳۹۴). «تحلیل داستان شیخ صنعان در منطق‌الطّیر عطار بر اساس کهن‌الگوی «سفر قهرمانِ» جوزف کمپبل». *پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی*. هشتمین همایش پژوهش‌های زبان و ادبیات فارسی. ۲۴۰-۲۳۱.
- بهجت، حمیده (۱۴۰۰). «بررسی و نقد کتاب سرود نیبلونگن». *پژوهشنامهٔ انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی*. ۲۱ (۱۰)، ۷۸-۵۵.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۲). *دیدار با سیمرغ: شعر و عرفان و اندیشه‌های عطار*. چاپ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- پورنامداریان، تقی (۱۴۰۲). *رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی*. چاپ دهم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دانته، آلیگیری (۱۳۷۸). *کمدی الهی: دوزخ، برزخ و بهشت*. ترجمهٔ شجاع‌الدین شفا. چاپ هفتم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نیبلونگن (۱۳۸۱). ترجمهٔ اسماعیل سعادت. چ سوم. تهران: سروش.
- صادقی، مجید و قادری، سیدجعفر (۱۳۹۲). «تقابل اسماء و صفات الهی در عرفان ابن‌عربی». *آیین حکمت*. ۵ (۱۷)، ۸۸_۶۷.
- عطار، فریدالدّین (۱۳۸۸). *الهی‌نامه*. به همّت محمّدرضا شفیعی کدکنی. چاپ پنجم. تهران: نشر سخن.
- عطار، فریدالدّین (۱۳۷۰). *تذکره الاولیاء*. تصحیح نیکلسون. چاپ سوم. تهران: انتشارات دنیای کتاب.
- فردوسی، ابوالقاسم (1387). *شاهنامه*. تصحیح جلال خالقی مطلق. جلد هفتم. تهران: انتشارات مرکز دائره‌المعارف بزرگ اسلامی.
- قلی‌زاده، حیدر (۱۳۸۷). «بازخوانی داستان شیخ صنعان». *کاوش‌نامه*. ۹ (۱۶)، ۱۶۳-۱۲۹.
- *کتاب مقدّس* (۲۰۱۵). مقدمه و توضیحات طبق ترجمهٔ بین‌الکلیسایی کتاب مقدّس. تهران: کانون یوحنای رسول.
- کربن، هانری (۱۳۹۲). *انسان نورانی در تصوّف ایرانی*. ترجمهٔ فرامرز جواهری. چاپ سوم. تهران: انتشارات گلبان.
- کمپبل، جوزف (۱۴۰۳). *قهرمان هزارچهره*. برگردان: شادی خسروپناه. چاپ پانزدهم. مشهد: نشر گل آفتاب.
- گیتا (۱۳۸۵). ترجمهٔ محمّدعلی موحّد. چاپ سوم. تهران: انتشارات خوارزمی.
- گیلگمش (۱۳۸۳). برگردان: دکتر داوود منشی‌زاده. چاپ اول. تهران: نشر اختران.
- ملایری، موسی (۱۳۹۳). *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*. چاپ سوم. قم: نشر کتاب طه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

- مولوی، جلال‌الدّین محمّد (۱۳۷۶). *کلّیات شمس تبریزی*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. چاپ چهاردهم. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- نصر، سیدحسین (۱۳۸۹). *آموزه‌های صوفیان از دیروز تا امروز*. چاپ پنجم. تهران: نشر قصیده‌سرا.
- نیکلسون، رینولد (۱۳۷۴). *تصوف اسلامی و رابطهٔ انسان و خدا*. ترجمهٔ محمّدرضا شفیعی کدکنی. چاپ دوم. تهران: انتشارات سخن.
- وال‌میکی و تلسی‌داس (۱۳۷۸). *رامایانا*. ترجمهٔ امر سنکهه و امر پرکاش. تهران: موسسهٔ فرهنگی، هنری، سینمایی الست فردا.
- ویرژیل (۱۳۶۹). *انه‌اید*. ترجمهٔ میرجلال‌الدّین کزازی. تهران: نشر مرکز.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۷). *انسان و سمبول‌هایش*. ترجمهٔ حسن اکبری طبری. چاپ سوم. تهران: نشر دایره.
- Cirlot, J.E. (1971). A dictionary of symbols. Translated from the Spanish by Jack Sage. Second edition. London: Routledge.

References

The Holy Quran

Attar, Farid al-Din (1991). *Tazkirah al-Awliya*. Edited by R. A. Nicholson. Third edition. Tehran: Donyayeh Kitab Publications. [In Persian]

Attar, Farid al-Din (2009). *Ilahi Nameh*, by Mohammad Reza Shafi'i Kadkani. Fifth edition. Tehran: Sokhan Publishing. [In Persian]

Behjat, Hamida (2021). "Review and Criticism of the Nibelungen Hymn". *Critical Research Journal of Humanities Texts and Programs*. 21 (10), 55-78. [In Persian]

Campbell, Joseph (2024). *The Hero with a Thousand Face*. Translated by Shadi Khosropanah. Fifteenth Edition. Mashhad: Gol Aftab Publishing House. [In Persian]

Cirlot, J.E. (1971). "A dictionary of symbols". Translated from the Spanish by Jack Sage. Second edition. London: Routledge.

Corbin, Henry (2013). *The Luminous Man in Iranian Sufism*. Translated by Faramarz Javaheri. Third Edition. Tehran: Golban Publishing House. [In Persian]

Dante, Alighieri (1999). *The Divine Comedy: Hell, Purgatory and Heaven*. Translated by Shojaeddin Shafa. Seventh edition. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]

Firdausi, Abolghasem (2007). *Shahnameh*. Jalal Khaleghi Motlagh. Vol. 7. Tehran: Center for the Great Islamic Encyclopedia. [In Persian]

Gholizadeh, Heydar (1999). "Rereading the Story of Sheikh Sanan". *Kavashnameh*. 9 (16): 129-163. [In Persian]

Gilgamesh (2004). Translated by Dr. Davood Monshizadeh. First edition. Akhtaran Publications: Tehran. [In Persian]

Gita (2006). Translated by Muhammad Ali Mowahhid. Third Edition. Khwarizmi Publications: Tehran. [In Persian]

Ibn Arabi, Mohyeddin (2010). *Fusūs-al-Ḥakim*. Explanation and analysis of MuhammadAli Muwahhid and Samad Muwahhid. Fourth edition. Tehran: Karname Publishing House. [In Persian]

Irvani, Fatemeh; Hatami, Saeed and Shakeri, Jalil (2015). "Analysis of the Story of Sheikh San'an in Mantiq al-Tayr Attar Based on the Archetype of Joseph Campbell's "Hero's Journey". *Institute for Humanities and Cultural Studies*. Conference on Persian Language and Literature Research: 231-240. [In Persian]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]

Jung, Carl Gustav (2008). *Man and His Symbols*. Translated by Hassan Akbari Tabari. Third edition. Tehran: Dayreh Publishing. [In Persian]

Malayari, Musa (2014). *Philosophical Explanation of Revelation from Farabi to Mulla Sadra*. Third edition. Qom: Taha Book Publishing. [In Persian]

Molavi, Jalaluddin Muhammad (1997). *The Complete Works of Shams Tabrizi*. Corrected by Badi'uzzaman Forozanfar. Fourteenth edition. Tehran: Amir Kabir Publications. [In Persian]

Nasr, Seyyed Hossein (2010). *The Teachings of the Sufis from Yesterday to Today*. Fifth edition. Tehran: Qaseeda-Sara Publications. [In Persian]

Nicholson, Reynolds (1995).*The idea of Personality in Sufism (Islamic Sufism and the Relationship between Man and God)*. Translated by MohammadReza Shafi'i Kadkani. Second edition. Tehran: Sokhan Publications. [In Persian]

Pournamdarian, Taghi (2003). *The vision of Simurgh Attar. Poetry and Mysticism and the Thoughts of Attar*. Third Edition. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

Pournamdarian, Taghi (1402/2023). *Secrets and Secret Stories in Persian Literature*. Tenth Edition. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Persian]

Sadeghi, Majid and Qaderi, Seyyed Jafar (2013). "The Comparison of Divine Names and Attributes in Ibn Arabi's Mysticism". *Aiyin Hekmat*. 5 (17): 67-88. [In Persian]

The Bible (2015). Introduction and Explanations According to the Inter-Church Translation of the Bible. Tehran: Kanun Yohannai Rasool. [In Persian]

Homer (1999). *The Iliad*. Translated by Saeed Nafisi. Thirteenth Edition. Scientific and Cultural Publishing House: Tehran. [In Persian]

Homer (1999). *The Odyssey*. Translated by Saeed Nafisi. Twelfth Edition. Scientific and Cultural Publishing Company: Tehran. [In Persian]

The Nibelungen Hymn (2002). Translated by Ismail Saadat. Third edition. Tehran: Sorush. [In Persian]

Val-Miki and Tulsi Das (1378/1999). *Ramayana*. Translated by Amr Sankeh and Amr Parkash. Tehran: Elsat Farda Cultural, Artistic, and Cinematic Institute. [In Persian]

Virgil (1369/1990). *Aeneid*. Translated by Mir Jalal-al-din Kazzazi. Tehran: Markaz [In Persian]

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.75]