

خدا و انسان در جهان اسطوره‌ای هم‌ر و هسیودوس

سیدنعمت‌الله عبدالرحیم‌زاده*

چکیده

هم‌ر با سرودن *ایلیاد* و *ادیسه* و هسیودوس با سرودن *تئوگونیا* و *کارها و روزها* فقط آثار ادبی ماندگار خلق نکردند، بلکه جهان اسطوره‌ای را به نظم درآوردند و فرهنگ یونانی از این نظم سربرآورد و بالنده شد. به این جهت بود که یونانیان شاعران را و به‌ویژه این دو شاعر را فقط هنرمندان خود نمی‌دانستند، بلکه آن‌ها را به چشم مریبان خود می‌دیدند. از این رو، درکی جامع از جهان اسطوره‌ای این دو شاعر و مفاهیم اساسی آن برای شناختن فرهنگ یونانی به طور عام و ادبیات و فلسفه آن به طور خاص لازم است. هدف از نگارش این مقاله بررسی این مفاهیم است تا معلوم شود فرهنگ و اندیشه یونانی بر مبنای چه تصویری از رابطه میان خدا و انسان شکل گرفت.

کلیدواژه‌ها: هم‌ر، هسیودوس، فوزیس، ثئوس، مویرا، دیکه، آنثروپومورفیسیم.

۱. مقدمه

وقتی افلاطون در *محاویره* جمهور پرسش از عدالت را مطرح می‌کرد، چه مفهومی را مد نظر داشت یا وقتی سوفوکلس در نمایش *نامه ادیپوس جبار* از تقدیر ادیپوس می‌گفت، منظورش از تقدیر چه بود؟ این پرسش‌هایی است که توجه به آن‌ها برای درک ادبیات و فلسفه یونان لازم است و برای پاسخ به این پرسش‌ها نخست باید سراغ اشعار هم‌ر و هسیودوس رفت. این دو شاعر در منظومه‌های خود جهانی را ترسیم کردند که مفاهیمی مثل عدالت، تقدیر، خدا و انسان نقش‌های اساسی آن جهان‌اند، تا آن‌جا که می‌توان گفت جهان اسطوره‌ای این دو شاعر آبخور اصلی ادبیات، فلسفه و به طور کلی فرهنگ یونانی است؛ بنابراین، لازم

* دکترای فلسفه غرب، عضو انجمن حکمت و فلسفه ایران (IPS) seyednemat@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۳

است تلاشی در فهم جهان اسطوره‌ای این دو شاعر کنیم تا معلوم شود مفاهیم مطرح در آن پرسش‌ها را چگونه می‌توان تصور کرد. مقاله حاضر گامی است در این جهت تا فتح بابی باشد برای فهم فرهنگ یونانی از سرچشمه آن.

۲. منزلت و تعلیم شاعر

آیسخولوس: ... به من بگو چیست آن دلایلی که شاعر شریف برای آن ستایش، ثائوماترین
θαυμάζειν، ما را به دست می‌آورد؟

اوریبیدس: به دلیل درایت و تدبیر، دکسوتوس کای نوئسیس (δεξότητος καὶ
νοουθεσίας)، و چون او ساکنان در پولیس را نیکوتر، بلتیوس (βελτίους)، می‌گرداند
(Aristophanes, 1927: ff/ 1008-1010).

اریستوفانس در این قطعه از زبان دو شاعر برجسته تراژدی‌نویس یونان عقیده‌ای را بیان می‌کند که بیش‌تر از آن‌که نظر شخص وی درباره شاعر و جایگاه و منزلتش باشد، حاکی از تلقی یونانی از شعر و شاعر است. به جرئت می‌توان گفت که نمی‌توان در ادبیات یونان چنین عبارت دقیق و نغز و در عین حال مختصری را در توصیف و تمجید مقام شاعر پیدا کرد. عبارت اریستوفانس، در عین زیبایی و فصاحت، درست حاصل آن نگاهی است که شعر و به طور کلی سخن را در پیوندی عمیق با اندیشیدن می‌بیند و تربیت شهروندان را از آن می‌داند. «در نظر یونانی 'اندیشیدن' به عنوان 'سخن گفتن' توصیف می‌شد ... این تلقی از اندیشه به مثابه سخن به استفاده متأخر از لوگوس (λόγος) کمک می‌رساند» (Onians, 1951: 13). به این علت است که افلاطون در ابتدای محاوره پروتاگوراس نسبت مستقیمی میان دانش یا ایستمه (ἐπιστήμη) و زبان یا لوگوس (λόγος) برقرار می‌سازد و درباره تعلیم از سوفیست‌ها هشدار می‌دهد. او برای بیان منظور خود از تمثیلی استفاده می‌کند و با مقایسه اندیشه با کالا این مسئله را مطرح می‌کند: این کالا با سایر کالاهای معمولی چه تفاوتی دارد. او معتقد است که باید در خرید کالای اندیشه احتیاط کرد، چون برخلاف سایر کالاها بررسی آن ممکن نیست و بی‌واسطه بعد از خریدن در روح و جان اثر می‌گذارد (Plato, 1952a: 314). روشن است که منظور او از خریدن کالا شنیدن سخن سوفیست است، زیرا سوفیست در ازای سخن خود پول مطالبه می‌کند. همین توجه عمیق افلاطون به رابطه میان اندیشه و زبان است که موجب می‌شود او دقت و نقد خاص خود، به‌ویژه نقد مشهورش در کتاب‌های سوم و چهارم از محاوره جمهور را درباره شاعران و شعر آن‌ها بیان کند.

در واقع، مسئله شعر و شاعر در نظر افلاطون بیش از موضوع زیباشناسی و چیزی از این قبیل است؛ شاعران در نظر او مربی شهر یا پولیس و هادیان شهروندان آن‌اند و در این باره به‌صراحت می‌گوید که شاعران «پدران ما و رهبران ما به سوی دانایی‌اند» (Plato, 1952b: 214a.1). از این نکته می‌توان دریافت که شعر در نظر او با شناخت و طریق زندگی در تمام جلوه‌هایش ارتباط دارد و گویا همان نکته‌ای را متذکر می‌شود که اریستوفانس در این قطعه و از زبان شاعر بزرگی چون اوریبیدس بیان می‌کند. حقیقت این است که شاعر در نظر یونانی نه یک سراینده صرف، بلکه مربی اوست و شعر طریقتی است که شاعر در آن راه چگونه زیستن را به او نشان داده است. از سوی دیگر، چنین طرز تلقی به شعر و شاعر مستلزم حضور مؤثر و قوی شاعر در حیات مدنی شهروندان بود. شاعر خود را فردی جدا از شهر و شهروندان نمی‌دانست تا فقط به طبع هنری خود پردازد و شعر نیز برای وی وسیله‌ای نبود تا با آن حالات و احساسات خود را بیان کند. شاعر خود را در جمع و در میان دیگران می‌دید و قصد وی از سرودن شعر، بیش از هر چیز، داشتن گفت‌وگویی با دیگران بود تا طریقت زندگی را به آنان بیاموزد، هم‌چنان که «پیندار می‌گفت وظیفه شعر یادآوری انسان‌های بزرگ و اعمال شریف است که در غیر این صورت فراموش می‌شوند» (Freeman, 1970: 181). هم‌چنان که فریمان متذکر شده، شاعران اعضای فعال جامعه بودند و اغلب درباره امور عامه طرف مشورت اغنیا قرار می‌گرفتند. حیات مدنی و اتفاقات آن مبنای اولیه و اساسی برای سرودن شعر بود و، برای مثال، آیسخولوس پس از مشارکت در جنگ سالامیس بود که با سرودن نمایش‌نامه پارسیان به آن نبرد پرداخت و البته معنای مد نظر خود از طغیان یا هوبریس (ὕβρις) و ویران‌گری یا آته (ἄτη) ناشی از آن را به مخاطبانش تعلیم می‌داد (Stroud, 1979: 33n.13). این موضوع، گذشته از شاعران، درباره سایر اندیشمندان یونانی و حتی فیلسوفان نیز صادق است، به گونه‌ای که نمی‌توان اندیشه و تفکر آنان را بدون حیات مدنی فهمید.

آن‌ها اغلب از جامعه کناره نمی‌گرفتند، برای آنان زندگی مطالعاتی صرف وجود نداشت و مطالعه‌ای به این صورت نمی‌توانست برای آنان انجام بگیرد. بیش‌تر اوقات آن‌ها در بیرون، بازار یا ورزشگاه، تجمعات عمومی، گردهم‌آیی‌ها یا جشن‌ها و در جمع هم‌شهریان سپری می‌شد تا آن‌که در خانه خود و به تنهایی بگذرد. حتی وقتی فیلسوف از جهان معمول بیرون کناره می‌گرفت، آن‌گاه آماده می‌شد تا در جمع سایر هم‌فکران خود شرکت کند. یونانیان دوست نداشتند تنها زندگی کنند؛ هر کس چنین می‌کرد فردی عجیب یا وصله‌ای ناجور بود (Freeman, 1970: 112).

نکته دیگر این است که شعر در نظر شاعر یونانی به معنای بیان تخیلات و تصورات خود وی نبود، بلکه او شعر را بیان حقیقت می‌دانست و از این رو بود که در فرهنگ یونانی به شعر موثوس (μῦθος) گفته می‌شد. موثوس به معنای داستان و حکایت است و، در اصل، به معنای هر آن چیزی است که با کلمات از دهان ادا می‌شود و یونانیان حتی به پند و اندرز و نصیحت هم موثوس می‌گفتند. نکته جالب توجه در ارتباط میان موثوس با حقیقت در اندیشه یونانی است.

در واقع، شاعر هر آنچه دوست داشت را ابداع نمی‌کرد. او باور داشت که به حوادث و انسان‌های واقعی می‌پردازد و آن چیزهایی را ضبط می‌کند و توضیح می‌دهد که ارزش دارند؛ به این علت که بیش از هر چیز فرض بر این بود که آن‌ها حقیقی‌اند (Murray, 1961: 173).

واژه موثوس به معنای منفی افسانه‌پردازی در قرن پنجم و پیش‌تر تحت تأثیر نهضت فرهنگی سوفیست‌ها ایجاد شد. توسیدیدس در این دوره و تحت تأثیر این جریان بود که نقل تاریخی خود را از داستان‌های شاعران جدا کرد و آن را بیان حقیقت نامید، در حالی که به گفته وی سخن شاعران عاری از حقیقت و اعتمادکردنی است (Thucydides, 1956: xxii). ارسطو از هسیودوس و پیروان وی، که به شناخت خدایان می‌پردازند، با عنوان پروتوی ثئولوگساتنس، πρῶτοι θεολογήσαντες یاد می‌کند و آنان را در برابر فیلسوفان با عنوان پروتوی فیلسوفساتنس، πρῶτοι φιλοσοφήσαντες قرار می‌دهد. ارسطو در مقایسه این دو گروه یک وجه مشترک و یک وجه تمایز را بیان می‌کند؛ به این نحو که هر دو گروه به دنبال بیان کردن نظرات معینی، یعنی سوفیزونتای (σοφίζονται)، هستند؛ اما گروه نخست، برخلاف دوم، این کار را به صورت اسطوره‌ای، موثیکوس (μυθικῶς)، انجام می‌دهد. در نظر ارسطو

پیروان هسیودوس و همه کسان دیگری که به شناخت خدایان پرداخته‌اند فقط به چیزهایی اندیشیده‌اند که برای خودشان ابداع کننده بوده است و به ما اندک توجهی نداشته‌اند ... اما درباره این افسانه‌ها، موثیکوس (μυθικῶς)، نمی‌توان نگاه جدی موشکافانه، سوفی‌ترومونون (σοφίζομένων)، به آن‌ها داشت، ما باید کسانی را که برهانی، اپودیکس‌ئوس (ἀποδείξεως)، برای سخنانشان ارائه می‌دهند بررسی دقیق بکنیم (Aristotle, 1956: 1000a9-20).

در واقع، ارسطو معتقد نیست که شاعران اولیه فقط به دنبال افسانه‌پردازی صرف بوده‌اند، بلکه غرض آن‌ها یافتن دانایی بوده، اما سخن یا موثوس آن‌ها دیگر برای او حاکی

از حقیقت نیست. قبل از این دوره، موثوس در نظر شاعران و مخاطبان‌شان بیان و حکایت حقیقت بود که درست با مقتضیات مدنی آنان پیوند داشت. موثوس حکایت مؤثر و محترمی را برای تأیید نهادهای فرهنگی و اعمال و رفتارها داشت. به قول مایکل اندرسون، موثوس، با بیان اصول و بنیان‌های مذهب و آیین و عقاید مربوط به خدایان، نقشه‌ای از روابط اجتماعی و سلسله مراتب در آن را ارائه می‌داد و با اشاره به رفتارهای درست و غلط دایره حیات انسانی را ترسیم می‌کرد (Anderson, 2005: 122). شاعران در شعر خود گستره وسیعی از جهان‌شناسی تا رفتار اجتماعی را بیان می‌کردند تا با آموزش دادن به شهروندان آنان را برای رفتار متناسب با آن جهان‌شناسی در شهر یا پولیس تربیت کنند و، به این ترتیب، شهروندان کسانی شوند که هم با کیهان تناسب دارند و هم در پولیس به افرادی با شایستگی اخلاقی و توانایی عملی مبدل شوند. اشاره افلاطون به شاعران به عنوان پدران و رهبران راه‌نما به سوی دانایی از همین جهت است. او همواره قبول دارد که تربیت پولیس به دست شاعران است و روشن است که منظور او بیش از هر کس متوجه هم‌راه‌سازان است.

هم‌راه‌سازان، سراینده/بیلید و/ادیسه، نه تنها راه‌بر شاعران پس از خود بود، بلکه او را باید راه‌بر فرهنگ و اندیشه هلنی دانست. در بررسی یونان باستان همواره تقابل‌های منطقه‌ای دیده می‌شود. این تقابل‌ها موجب بروز اختلاف‌ها میان طوایف و پولیس‌های یونانی می‌شدند، اما در توجه به هم‌راه‌سازان بود که گویا جوامع یونانی به چنان نقطه مشترکی می‌رسیدند که به واسطه آن تقابل‌ها برطرف می‌شد و وحدتی ایجاد می‌شد که کل جامعه یونانی را در بر می‌گرفت. از این رو، هم‌راه‌سازان جایی از جهان هلنی حضور داشت و عنصر وحدت‌بخش در این جهان فرهنگی بود.

مذهب منطقه‌ای، افسانه منطقه‌ای، تعارض طایفه‌ای میان یونانی و یونانی؛ این امور چیزهایی‌اند که به طور کلی در هم‌راه‌سازان جایگاهی ندارند. خواننده حتی در نگاه نخست ویژگی همه - یونانی (Pan-Hellenism) هم‌راه‌سازان را متوجه می‌شود ... آن‌ها (نقلان هم‌راه‌سازان) تمام یونانیان را نشان می‌دهند که با هم در تلاش‌اند و همه آن‌ها را به صورت مستحکمی به تصویر می‌کشند تا همگی انسان‌هایی خوب و درست باشند (Murray, 1961: 145).

با نگاهی کلی به حماسه/بیلید، می‌توان دریافت که نبرد میان دو گروه شاکله اولیه این حماسه را تشکیل داده است؛ نبرد میان یونانیان و ترواییان. هرچند هم‌راه‌سازان یونانیان به نام آخایی (Ἀχαιοί) نام می‌برد و نه یونانی، هلنیکوس (Ἑλληνικός) اشاره‌های او به قوم هلن و کنار گذاشتن این قوم در کنار قوم آخایی (Homer, 1954a: 2/ 531, 683) نشان

می‌دهد که منظور او از جبههٔ آخایی همان کسانی‌اند که همگی خود را به نام هلنی یا یونانی می‌شناختند. همین امر موجب شد تا قهرمانان آخایی به قهرمانان ملی تمام یونانیان مبدل شوند و هم‌ر در هر کدام از آنان الگویی را بیان کرد که در او ارزش‌های مد نظرش از انسان یونانی را بیان کرده بود. البته اهمیت هم‌ر در نزد یونانیان به سبب همین الگوها بود که از او می‌آموختند. از سوی دیگر، هسیودوس با دو اثر *ثئوگونیا* یا *زایش خدایان* و *کارها و روزها* نقطهٔ شروعی برای آن نوع از جهان‌شناسی و رفتار انسانی بود که به واسطهٔ آن ارسطو از وی و تمام کسانی که به دنبال او بودند با عنوان خدانشناسان یا، به عبارت بهتر، خداگویان، *ثئولوگوی* (θεολόγοι)، یاد کرد (Aristotle, 1956: 1000a10). با وجود آن‌که ارسطو خدانشناسی هسیودوس و پیروانش را بی‌اعتبار می‌دانست، باید توجه داشت که *ثئوگونیا*ی هسیودوس صرف یک تبارنامه‌نویسی دربارهٔ خدایان یونانی و اسطوره‌نویسی محض نبود، بلکه این نوشته نقطهٔ شروع تأمل در جهان بود؛ به صورتی که او در این نوشته جهان تجربی را با زبان اسطوره‌ای تبیین کرد و کیهان‌شناسی بعد از وی نیز بنا بر همین تأمل به وجود آمد. البته ارسطو به این نکته واقف بود و به این علت معتقد بود که او و پیروانش متوجه پرسش و بررسی زایش و تباهی موجودات شده بودند، اما پاسخ آن‌ها را مکفی نمی‌دانست.

آنچه در شعر هم‌ر و هسیودوس بیان شده مسئلهٔ انسان و رابطهٔ او با خدا و طبیعت یا به بیان یونانی فوزیس (φύσις) است؛ به همان اندازه که ارتباط با انسان‌های دیگر نیز در سروده‌های این دو مد نظر است. این نگاه مشترک در هر دو شاعر وجود دارد، اما باید گفت که نگاه خود را از دو جنبهٔ متفاوت بیان کرده‌اند. هم‌ر به روایت دورهٔ پهلوانی یا شاهی توجه دارد و نگاه هسیودوس به دوران بعد از این دوره است. چنان‌که هسیودوس، در بیان خود از ادوار پنج‌گانهٔ تاریخ انسان، دورهٔ اشراف و شاهان هم‌ری را مرحلهٔ چهارم و زمان خود را مربوط به واپسین مرحله یا دورهٔ آهن می‌داند (Hesiod, 2006: 156-201). هم‌ر در شعر خود به اشراف و اعمال پهلوانان می‌پردازد و هسیودوس زمان خود را پس از دورهٔ آن‌گونه اشراف می‌بیند و بیش‌تر به رفتار انسان‌های عادی در پولیس توجه دارد؛ انسان‌هایی که برخلاف اشراف هم‌ری چنان رفتار شگرف و قهرمانانه‌ای انجام نمی‌دهند، بلکه به اعمال عادی و روزمره از قبیل کشاورزی و ساختن ابزار و وسایل می‌پردازند. اختلاف رفتار و کردار قهرمانان و انسان‌های عادی موجب نمی‌شود تا در نگرش هم‌ر و هسیودوس اختلاف بنیادی ایجاد شود، بلکه اصل رفتار انسان از نظر هر دو رفتاری است که در هماهنگی با طبیعت یا فوزیس و منطبق بر ارزش‌های شهر یا پولیس باشد. این نوع نگاه به سبب پیوند

کاملی است که هر دو شاعر میان فوزیس و پولیس می‌بینند، به نحوی که هر دو با توجه به فوزیس تعریف خود از رفتار انسان شایسته در پولیس را بیان می‌کنند. به عبارت دیگر، مسئله اساسی در شعر این دو جایگاه و موقعیت انسان در فوزیس است تا معلوم شود او در شهر چگونه رفتاری را باید داشته باشد و همین مسئله است که سبب می‌شود تلقی هر دو از فوزیس اهمیت خاصی داشته باشد.

۳. فوزیس یا طبیعت

طبیعت یا nature واژه‌ای مأخوذ از واژه لاتینی ناتورا (natura) است به معنای تولد و به دنیا آمدن.

آن واژه لاتینی آشکارا مأخوذ از nasci به معنای 'به دنیا آمدن' (geborenwerden) است که به‌ویژه در نوشته‌های مربوط به دام‌داری یا حوزه‌های کشاورزی استفاده می‌شد. به معنای دقیق کلمه، ناتورا دهانه رحم در حیوان ماده یا محلی است که تولد از آن انجام می‌گیرد (Schadewaldt, 1987: 202).

شادوالدت، بعد از بیان این ریشه‌شناسی، ترجمه فوزیس یونانی به ناتورا را بررسی می‌کند و به نظر وی در فرایند این ترجمه نه واژه‌سازی جدید، بلکه فاصله گرفتن واژه‌ای از خاستگاه اصلی خود برای بیان تصویری بیگانه اتفاق افتاده است.

طبیعت یونانی طبیعت به معنایی نبود که علم تجربی مد نظر دارد، بلکه چیزی که یونانیان باستان در نظر داشتند همان چیزی بود که به عنوان واقعیت طبیعی در جهان پیرامونی‌شان با آن مواجه می‌شدند. بیان کامل آن به این صورت است: جهان پیرامونی تاریخی یونانیان جهان عینی مد نظر ما نیست، بلکه 'جهان — تمثیل' (world-representation) آن هاست؛ یعنی ارزش ذهنی خود آن‌ها با تمام واقعیاتی که برای آنان در آن جهان معتبرند و شامل چیزهایی از قبیل خدایان، مردم، و غیره می‌شوند (Husserl, 1970: 93).

به عبارت دیگر، در فوزیس آن گسستی که در طبیعت به معنای مدرن و میان انسان و طبیعت دیده می‌شود وجود نداشت، بلکه انسان یونانی، علاوه بر آن‌که خود را در ارتباط مستقیم با طبیعت می‌دانست، ارزش‌ها، آرزوها، و آرمان‌های خود را نیز در فوزیس می‌دید. این تفاوت بنیادین میان تلقی یونانی و مدرن از طبیعت فقط در همین حد باقی نمی‌ماند، بلکه به حیات اجتماعی و زندگی در پولیس نیز مربوط می‌شود، به نحوی که همواره ارتباط مستقیم میان فوزیس و پولیس مسئله اصلی فرهنگ یونانی بود.

یونانیان برای بیان طبیعت از دو واژه گنسیس (γένεσις) و فوزیس (φύσις) استفاده

می‌کردند و این دو واژه معنایی نزدیکی به یکدیگر دارند (Gigon, 1935: 101). واژه گنسیس از فوزیس قدیمی‌تر است؛ چنان‌که همر واژه گنسیس را در *ایلپاد* دو بار (Homer, 1954a: 14/ 201, 246) به کار برده، در حالی که از واژه فوزیس در *ادیسه* فقط یک بار استفاده کرده که آن هم درباره رشد گیاه از زمین است (Homer, 1954b: 10/ 302-3). لازم است به این نکته توجه شود که *ادیسه* به نظر قاطع محققان سروده‌ای متأخر از *ایلپاد* است و همین امر نیز نشان می‌دهد که فوزیس واژه‌ای متأخر است. به طور کلی این دو واژه بر دو معنا دلالت می‌کنند:

الف) زایش و فرایند رشد و نمو: منظور به وجود آمدن چیزی و جریان رشد آن است، چنان‌که فوزیس آشکارا بر عمل فونای ($\phi\upsilon\nu\nu\alpha\iota$) یعنی فرایند رشد و ظهور دلالت دارد. در این معناست که یونانیان اغلب از آن در وجه اضافی فوزیس تون اوتتون ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \tau\omega\nu\ \delta\upsilon\tau\omega\omega\nu$) به معنی رشد و نمو چیزهایی که در اطراف خود می‌یابیم استفاده می‌کردند. واژه گنسیس نیز در اصل به معنی تولد، زایش، و تولید کردن است، چنان‌که به پدر گتس ($\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\eta\varsigma$) و به مادر گتته‌ایرا ($\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\epsilon\iota\pi\alpha$) به معنای زاینده گفته می‌شده است. همر در *ایلپاد* از اکثانوس به مثابه زاینده خدایان یاد می‌کند (Homer, 1954a: 14/ 201). واژه ضد گنسیس فتورا ($\phi\theta\omicron\rho\acute{\alpha}$) به معنای فساد است و دو واژه گنسیس و فتورا، به معنای کون و فساد، یکی از موضوعات مهم اندیشه یونانی را تشکیل می‌دهند. کاربرد واژه گنسیس و واژگان مرتبط با آن نشان می‌دهد که در نظر یونانیان کل فوزیس و اجزای آن هماهنگ با هم و یک‌سان عمل می‌کنند. این هماهنگی یک‌سان به صورت عادی در طبیعت مشاهده می‌شود؛ یک درخت از زمین سربرآورده و رشد می‌کند، حیوان زاده و فرجه می‌شود یا با توجه به منطقه جغرافیایی یونان چشمه‌ای از خاک سرمی‌زند و راه خود را از خشکی به سوی دریا پیش می‌گیرد. طبیعت نیز در نظر آنان چنین چیزی است، مجموعه‌ای از زاده شدن، رشد، و نمو. به عبارت روشن‌تر، همان‌گونه که هر موجودی در چنین فرایندی است، فوزیس به مثابه کل جامعی از موجودات نیز چنین است و، همانند موجودات، فوزیس نیز در یک فرایند دائمی از رشد و نمو است.

ب) اصل و بن ظهور: زایش و نمو متضمن آن چیزی است که زایش از آن است. برنت معتقد است که معنای اصلی فوزیس ماده‌ای است که چیزی از آن ساخته می‌شود (Burnet, 1960: 20). چیزی در پس زایش و رشد فوزیس هست که بنیان این زایش و رشد است و موجودات از آن ظهور و بروز می‌یابند. همر از زایش هر چیز یا پانتسی ($\pi\alpha\nu\tau\acute{\epsilon}\sigma\sigma\iota$) یاد می‌کند و این زاینده‌گی را به اکثانوس نسبت می‌دهد. رابطه زایش با اصل و

منشأ برای هم‌ر و سایر یونانیان رابطه‌ای آشنا بود. این رابطه قبل از هر چیز در پولیس و به صورت پدر و فرزندی دیده می‌شد. اکتانوس پدر هر چیزی است و در توصیف سپر آخیلوس دیده شد که هم‌ر اکتانوس را به گونه‌ای توصیف کرد که تمام موجودات را در بر گرفته است (Homer, 1954a: 18/ 468-607). کرک سعی دارد که نشان دهد نقش پدری برای اکتانوس در بیان هم‌ر بیش‌تر یک توسع شعری است و می‌توان آن را به ضرورت آب برای حیات تعبیر کرد (Kirk and Raven, 1962: 16)؛ به‌ویژه این‌که اکتانوس پدر چشمه‌ها و رودها نیز دانسته می‌شد که لازمه حیات گیاهان و حیوانات است.

به نظر می‌رسد که مسئله به این‌جا ختم نمی‌شود و اگر نقش سپر آخیلوس به معنای تصویر کلی فوزیس از نظر هم‌ر تلقی شود، آن‌گاه می‌توان حضور اکتانوس بر گرداگرد سپر را به معنای گنتس تلقی کرد. در این صورت اکتانوس پدری است که تمام آن نقوش را در بر گرفته و همگی از او پدید آمده‌اند و البته روشن است که این تعبیر با توصیف ذکرشده از هم‌ر درباره اکتانوس هم‌خوانی دارد.

در هر صورت، فوزیس در خود واجد دو وجه است: یکی اصل، بن یا منشأ زایش؛ و وجه دیگر آن زایش، رشد و نمو موجودات و کل فوزیس است. وجه زایش، رشد و نمو آن وجهی از فوزیس است که در ظاهر دیده می‌شود و می‌توان آن را ظهور و بروز فوزیس دانست. وجه دوم فوزیس درون و بن آن است که وجه ظاهر از آن سر زده است. در واقع، این دو وجه حاکی از دو صورت تغییر و ثبات فوزیس‌اند، به نحوی که یکی مدام در تغییر و در معرض کون و فساد است و دیگری بدون تغییر و ثابت است. می‌توان گفت که دو تعبیر از میرا یا ثاناتوس (θάνατος) و نامیرا یا آثاناتوس (ἀθάνατος) هر کدام بیانی از این دو وجه فوزیس‌اند. شایان ذکر است که مرگ یکی از بزرگ‌ترین نشانه‌های تغییر در فوزیس است و ثاناتوس آن موجودی است که در معرض این تغییر قرار می‌گیرد، حال آن‌که آثاناتوس موجودی مبرا از این تغییر است. خدایان آثاناتوس‌اند و، از این جهت، آنان وجه ثبات فوزیس‌اند و برخلاف خدایان، انسان‌ها و سایر موجودات ثاناتوس یا وجوه تغییر در فوزیس‌اند.

شاید در وهله اول به نظر رسد که این دو وجه در تضاد با یک‌دیگرند و فوزیس از دو بخش متضاد تشکیل شده و، از این رو، در خود تضاد بنیادینی دارد. قبل از هر چیز باید توجه داشت که فوزیس در نظر یونانی یک واقعیت بیش‌تر نیست؛ این نکته‌ای است که همواره اصل مفروض اندیشه یونانی بوده و، در این صورت، باید این دو وجه معارض را بر مبنای واقعیت یگانه‌ای از فوزیس درک کرد. مسئله را می‌توان با توجه به معنای گنوس

(γένος)، که یکی از عناصر اصلی پولیس است، بهتر درک کرد. گنوس از افراد متعددی تشکیل شده و این افراد به لحاظ جنس، سن، حرمت‌ها، شئون و مرتبت و موارد متعدد دیگر با یکدیگر فرق دارند، اما یک چیز این تمایزها را در گنوس از بین می‌برد و وحدت جامعی را در سراسر آن ایجاد می‌کند و آن داشتن نیای مشترک است. شایان ذکر است که نیای مشترک در تلقی سنتی از آن امری اعتباری نبود، بلکه نیا در این تلقی حضور حقیقی دارد و تمام افراد گنوس بیان‌گر حضور آن نیایند، به‌خصوص رئیس گنوس که جانشین آن نیا و در واقع تبلور حضور عینی او در گنوس است. به همین وجه است که همر در *ایلیاد* همواره قهرمانان خود را با نسبت آن‌ها به نیای اصلی شناسایی می‌کند، به نحوی که شناختن آن نیا برای شناسایی قهرمان ضرورت دارد. پس، گنوس هم به معنای حضور افراد مختلف در کنار یکدیگر و هم به معنای حضور آن نیا در وجود تمام این افراد است. از این جهت، گنوس در خود عامل وحدت‌بخشی دارد که افراد را به هم پیوند می‌دهد تا آن حد که هر فرد در گنوس هیچ هویتی خارج از این هویت جمعی ندارد. هر فرد با زایش در گنوس در خود علت ارتباط با دیگران را دارد و همراه با دیگران متعلق به یک درخت واحد خانوادگی است. چنین وحدت جامعی در فوزیس نیز وجود دارد که موجب وحدت میان اجزا و موجودات در آن می‌شود. این وحدت در زبان اسطوره‌ای و با نام زئوس بیان می‌شود که، در شعر همر و هسیودوس، نه تنها برترین خداست، بلکه ملقب به پدر خدایان و انسان‌ها، ثئون پاتر اد کای آندرون (θεῶν πατέρ ἢ δὲ καὶ ἀνδρῶν)، نیز هست. زئوس با این لقب هم منشأ و هم حاکم بر خدایان و انسان‌هاست و با وضع قوانین بر هر دو حکومت می‌کند و اختلاف‌های میان آن‌ها را رفع می‌کند و به وحدت می‌رساند. اگر او خشمگین شود، خروشی بلند و ترس‌ناک برمی‌آورد که طنین آن در هر جایی از زمین و همچنین در آسمان‌ها، دریاها، آب‌های اقیانوس و اعماق تارتاروس بلند می‌شود و هنگامی که او برمی‌خیزد، المپ بزرگ در زیر گام‌های او به لرزه درمی‌آید (Morford, 2003: 79). این قاعده، همان‌گونه که در فوزیس جاری است، بر پولیس نیز حاکم است و همان‌گونه که او برترین خدا در میان خدایان و حکمش جاری در تمام فوزیس است و با حکم و قانونش نظم را در فوزیس برقرار و حفظ می‌کند، در پولیس نیز به همین صورت نظم و هماهنگی را برقرار می‌سازد. «نظمی در اشیا و اندازه و تناسب (moros) دقیقی در اشیا وجود دارد که زئوس آن را تنظیم کرده و مراقب آن است» (ibid: 74). به این صورت است که دو وجه متضاد فوزیس به هماهنگی می‌رسد تا فوزیس از ثبات و استحکام برخوردار باشد.

۴. تقدیر و عدالت

تغییر و ثبات دو وجه اساسی از اندیشه یونانی درباره جهان پیرامون و حیات مدنی‌اش در پولیس است که با دو مفهوم اساسی تقدیر و عدالت پیوند دارد. اهمیت و موقعیت این دو مفهوم برای آگاهی از فرهنگ یونانی و به‌خصوص وجوه ادبی و فلسفی این فرهنگ پوشیده نیست، به نحوی که می‌توان تصور کرد این دو مفهوم دو وجه بنیادین از رابطه انسان با خدا را در این فرهنگ تشکیل می‌دهند. همان‌گونه که انسان یونانی زندگی خود را پیوندخورده به تقدیری می‌داند که از سوی خدایان رقم خورده، این پرسش را نیز در نظر دارد که تقدیر او بر مبنای عدالت است یا نه؟ بنابراین، برای درک بهتر از رابطه انسان با خدا در جهان اسطوره‌ای یونانی و فرهنگ حاصل از آن باید توجه خاصی به این دو مفهوم داشت.

۱.۴ تقدیر

مویرا (Μοῖρα) در *ایلیاد* هم‌همواره نام ایزدبانوی تقدیر است که از ابتدای تولد آدمی رشته زندگی او را می‌ریسد (Homer, 1954a: 24/ 209). هسیودوس برای این مفهوم از اسم جمع مویرای (Μοῖραι) استفاده می‌کند و منظور او سه خواهرزاده از شب یا نوکس (Νύξ) هستند به نام‌های کلوثو (Κλωθώ)، لاکسیس (Λάχσις)، و آتروپوس (Ἄτροπος).

کلوثو (ریسنده) نخ حیات را می‌ریسد که با ریسندن او تقدیر هر انسانی از زمان تولدش معلوم می‌شود. لاکسیس (تقسیم‌کننده) اندازه نخ را تعیین می‌کند و آتروپوس (انعطاف‌ناپذیر) که گاهی به صورت کوچک‌ترین و وحشتناک‌ترین خواهر توصیف می‌شود نخ را قطع می‌کند و زندگی را به پایان می‌رساند (Morford, 2003: 71).

هرچند زئوس، که برترین خدا در سروده هم‌هم است، پیوند خاصی با مویرا دارد، چنان‌که ترازوی او مرگ هکتور را رقم می‌زند (Homera, 1954a: 22/ 209)، باید توجه داشت که او هم دور از حکم تقدیر نیست و همراه با سایر خدایان باید به حکم تقدیر گردن بنهد، چنان‌که او نمی‌تواند حکم مرگ فرزند محبوبش، سارپدون، را تغییر دهد (Homer, 1954a: 16/ 433). واژه مرتبط به مویرا موروس (μῦρος) است که در *ایلیاد* و *ادیسه* به معنی اجل یا سرنوشت محتوم فرد به کار رفته (Homer, 1954a, 19/ 421; Homer, 1954b, 1/ 34) و به صورت Μῦρος در *ثئوگونیا*ی هسیودوس نام پسر شب است. معنای دیگر لفظ مورس سهم فرد از حیات است که اغلب به معنای تقدیر بد به کار می‌رفت، اما می‌توانست معنای تقدیر نیک نیز داشته باشد. مویرا در اصل به معنی بخش و جزء در برابر کل،

بخشی از زمین یا منطقه، سهم، قسمت، دسته نظامی و سهمی از غنائم، غذا، اسلحه و ... است که به فرد می‌رسد و در عبارت ه تو پاتروس مویرا (ἡ τοῦ πατρὸς μοῖρα) به معنی سهم ارث پدری است. همر بارها از عبارت کاتا مویران (κατὰ μοῖραν) استفاده می‌کند تا به طریق درست و بر مبنای نظم تأکید کرده باشد (Homer, 1954a: 16/ 367; ibid, 1/ 286). مویرا در معنای تقدیر و به صورت اخص برای مرگ محتوم فرد به کار می‌رفت. البته مویرا بر وقایعی که رخ می‌دهند نیز دلالت داشت و حاکی از نظم حاکم بر امور اشیا بود که می‌توانست خیر یا نیک باشد.

در نظر همر، مویرا ورای تمام خدایان و انسان‌ها حدود هر کدام را معین کرده و به واسطه آن است که هر چیزی حدی مشخص دارد. در مفهوم مویرا «اما نه با یک تقدیر تیره و تار، بلکه با اصل یک توزیع بزرگ روبه‌رویم. فکر مبنایی این است که یک موجود برای آن که بتواند هم‌چون چنین موجودی ظهور بیابد، باید به نحوی متمایز باشد» (Schadewaldt, 1978: 90). شادوالدت قبل از بیان این مطلب تعجب خود را از این نکته بیان می‌کند که در نظر یونانیان مویرا در ورای خدایان قرار دارد. در واقع، تمایزها و تفاوت‌ها با مویرا تعیین می‌یابند و به سبب این نقش مویرا در فوزیس است که هر موجود، اعم از خدایان یا هر موجود دیگری، به عنوان چیزی خاص در فوزیس جایگاهی متفاوت با سایر موجودات دارد؛ به عبارت روشن‌تر، تعیین حدود هر موجود است که موجب تمایز و اختلاف آن با سایر موجودات می‌شود و مویرا با حرف کوچک (μοῖρα) معنای بخش، سهم، و قسمت را دارد تا بخش و سهم هر موجودی نسبت به موجودات دیگر مشخص شود تا بتواند حد و حدود معینی داشته و متمایز از دیگر موجودات باشد. در این جا باید به واژه اندازه یا مترون (μέτρον) اشاره کرد که با مویرا و نقش آن در فوزیس رابطه نزدیکی دارد. فوزیس کل واحدی است که اجزای آن از یک‌دیگر جدا شده‌اند، اما تقسیم آن‌ها به صورتی آشفته و بی‌قاعده نیست، بلکه هر کدام از اجزا برای تعیین حد و حدود خود اندازه‌ای دارد و همین اندازه است که به تقسیم اجزا نظم و ترتیبی مشخص داده است. هر موجودی در فوزیس به عنوان یک جزء حد خاص و متفاوتی با سایر اجزا دارد که بر مبنای اندازه‌ای مشخص است و نمی‌تواند از حد خود تجاوز کند. نتیجه این نظم و ترتیب ارتباط و استحکام درونی فوزیس است که، فراتر از انسان یا سایر موجودات فناپذیر، حتی شامل حال خدایان نیز می‌شود، زیرا خدایان نیز همانند هر موجود دیگری حد و حدودی با اندازه‌ای مشخص دارند و نمی‌توانند از حدود خود تخطی کنند.

۲.۴ عدالت

واژه‌ای که در زبان یونانی برای مفهوم عدالت به کار می‌رود دیکه (δίκη) است. معنی دیکه در اصل طریق و شیوه است و، به یقین، معنای اولیه آن طریقی است که طبقه معینی از مردم به طور معمول بر اساس آن عمل می‌کنند، یا آن طریق و شیوه متداولی است که در فوزیس جریان دارد و به همین دلیل معنای عادت و حتی کاربرد را نیز دارد. پنه‌لوپه، همسر اودیستوس، در سرود چهارم/دیسه شوهر خود را فردی توصیف می‌کند که در سرزمین خود نسبت به هیچ کس، چه در کلام و چه در عمل، مرتکب خطایی نشده، هم‌چنان که این شیوه معمول یا دیکه (δίκη) شاهان خدایی است (Homer, 1954b: 4/ 691).

دیکه در سرود چهاردهم/دیسه و برای توصیف طریق و شیوه زندگی فردی اویمایوس، خوکبان پیر اودیستوس، بیان می‌شود. اویمایوس کسی است که بهتر از سایر خدمت‌کاران اودیستوس است و در غیابش از اموال وی محافظت کرده است. اویمایوس با وجود آن‌که هنگام بازگشت اودیستوس ارباب خود را به جا نمی‌آورد و او را بیگانه می‌پندارد، باز به گرمی از او استقبال می‌کند و با ذبح دو بچه‌خوک و آماده ساختن کبابی از گوشت آن‌ها از اودیستوس پذیرایی مفصلی می‌کند. هم‌ر این عمل اویمایوس را دیکه خدمت‌گذاران می‌نامد که به معنای شیوه آنان در پذیرایی از میهمانان است (ibid: 14/ 59). این معنا از دیکه درست بر مبنای فهم یونانی از فوزیس به دست می‌آید، چرا که عمل بر اساس شیوه و طریق معمول همان عملی است که بر اساس حد و اندازه فرد در فوزیس انجام می‌شود؛ به عبارت روشن‌تر، دیکه در این معنای اولیه بر مبنای حد و اندازه موجودات فهمیده می‌شود؛ در این صورت دیکه یا عدالت آن نوع رابطه‌ای است که در فوزیس و میان موجودات درون آن برقرار می‌شود. از مثال‌های پنه‌لوپه و خدمت‌کار اودیستوس می‌توان دریافت که دیکه یونانی درست به شیوه و طریقت رفتار طبیعی افراد ارتباط دارد و از این جهت است که یکی دیگر از معانی دیکه آداب، رسوم، و سنت‌ها است. آداب، رسوم و سنت‌ها شیوه رفتار مردم و نحوه زندگی آنان در پولیس است و البته نحوه زندگی مردم در پولیس بر اساس حدودی است که در پولیس دارند؛ چنان‌که اگر به اندازه حدود خود عمل کنند رفتار عادلانه‌ای دارند. این معنا از دیکه درباره اشیا نیز صادق است، زیرا هر شیء بنا بر حدودش کاربرد مشخصی دارد. اگر یک شیء طبق حدودش کاربرد داشته باشد، واجد دیکه است و در غیر این صورت دیگر نمی‌توان گفت دیکه دارد، زیرا فاقد کاربرد معمول و متداول است. این معنا از عدالت را می‌توان با مقایسه دیکه و مفهوم عدالت در سنت هند - ایرانی روشن‌تر کرد.

مفهوم عدالت در اندیشه هند - ایرانی با واژگانی از قبیل آرته، اشه، یا رته (atr, aša, arta) بیان می‌شد. این مفاهیم

در نظر آریاییان ایران و هند به معنای نظام و آیینی بوده که سراسر عالم هستی را به هم پیوسته و بر همه امور کلی، جزئی و بر همه اشیا، خرد و بزرگ، حاکم بوده است و نظام کلی جهان در کیهان بزرگ و در جهان کوچک انسانی (که نموداری از کیهان اعظم تصور می‌شده است)، نظام طبیعی، نظام اجتماعی، نظام اخلاقی، و نظام آیین‌های دینی همگی جلوه‌های آن در عوالم مختلف به شمار می‌آمده‌اند. در نظر ایرانیان 'راستی'، atšra که معنی آن به 'عدالت' نزدیک‌تر است تا به 'سخن راست' هماهنگ شدن با نظام اخلاقی و اجتماعی بوده و ظلم و دروغ (dvuj-drauga) شکستن و بر هم زدن آیین (مجتبایی، ۱۳۵۲: ۳۰-۳۱).

به طور کلی، اشه به معنای موضع و جایگاه درست موجودات در نظام کیهانی است که هر موجودی بنا بر آن موضع و جایگاه به وجود می‌آید. این موضع و جایگاه نه در خود شیء بلکه برگرفته از منبع متعالی و الهی است، به صورتی که عدالت و واژگان مرتبط به آن در آیین باستانی ایران و هند بیش از هر چیز از ویژگی‌های اساسی آن منبع متعالی یا الهی است و به واسطه آن است که کل کیهان از عدالت برخوردار می‌شود. بنا بر این تعبیر، هر چیز بر اساس یک طرح الهی از وضع و جایگاه خاصی در کیهان برخوردار است و عدالت درست به معنای قرار گرفتن هر چیز در موضع و جایگاه خاص آن و منطبق بر چنان طرحی است. نقطه مقابل این معنا از عدالت دروغ است، چرا که دروغ به معنی خروج موجود از موضع معین آن در نظام الهی است، به نحوی که موجود با خروج از این موضع مبدل به امری ضد خدایی و شیطانی یا دروغین می‌شود. اشته الهی یا به عبارت دیگر اهورایی است که از پیش تعیین می‌کند موجود در سلسله نظام کیهانی چه جایگاهی داشته باشد یا فرد باید چه عمل و رفتاری را در خانواده و جامعه داشته باشد.

با توجه به نمونه‌های پنه‌لویه یا اویمایوس و کاربردهای دیگر دیکه می‌توان گفت که این مفهوم با آن معنا از عدالت در اندیشه هند - ایرانی تفاوت بنیادین دارد، چرا که دیکه طرحی خارج از فوزیس نیست که بر اساس آن هر موجود در فوزیس جایگاه و موقعیت مشخصی داشته باشد، بلکه دیکه برآمده از حدود خود شیء و نسبتی است که با حدود سایر موجودات در فوزیس دارد. این معنا از عدالت شامل خدایان نیز می‌شود، زیرا خدایان هم چون انسان‌ها در فوزیس حدودی دارند و باید حدود خود را رعایت کنند تا بتوان گفت عمل آن‌ها منطبق بر دیکه است. زئوس گرچه قدرت‌مندترین خداست، بر حدود برادرش

پوزئیدون، خدای دریاها، توانایی ندارد و نمی‌تواند به آن تخطی و تجاوز کند. به همین دلیل است که زئوس نمی‌تواند برای نجات اودیستوس از سرگشتگی در دریا کاری انجام دهد، زیرا حکومت بر دریا در حدود پوزئیدون است و نجات اودیستوس فقط با رضایت این خدا تحقق‌پذیر است. او تنها کاری که می‌تواند بکند این است که به دختر خود، آتنا، اجازه بدهد تا طرح و تدبیری برای نجات اودیستوس بیندیشد و اجرا کند. در این صورت، دیکه از منبعی خارج فوزیس یا طبیعت بر آن وضع نشده، چنان‌که حتی زئوس نیز منبع عدالت نیست و عدالت درباره او هم مثل سایر موجودات فهمیده می‌شود. مسئله اساسی در این جا توجه به حدود و اندازه داشتن موجودات است و همین نیز مبنای حقوقی دیکه را تشکیل می‌دهد. در اصطلاح حقوقی گفته می‌شد قاضی دیکه را از یک طرف دعوا می‌گیرد و به طرف دیگر می‌دهد. در واقع، بروز اختلاف و دعوا به علت تخطی و تجاوزی است که فردی به حدود دیگری وارد کرده و قاضی با حکم خود این تجاوز را مجازات می‌کند تا حدود افراد در پولیس حفظ شود. دیکه همین حفظ حدود است و مجازات مجرم علاوه بر تنبیه او به علت تجاوز و تخطی‌اش به معنای حفظ حدود افراد در پولیس نیز بوده است. باید توجه داشت که این موضوع به یک نحو در فوزیس و پولیس صادق است و خدایان و انسان‌ها به یک نحو با حفظ حدود به دیکه عمل می‌کنند، تا آن‌جا که موضوع مجازات و توان دادن به علت تخطی به حدود دیگران به یک نحو درباره خدایان و انسان به کار می‌رود. پرومته‌ئوس که خود یک خداست به علت تخطی از حدود و رساندن دزدکی آتش به انسان از سوی زئوس مجازات می‌شود و وقتی آسکلپیوس، پسر آپولون، در پزشکی آن‌قدر مهارت پیدا می‌کند که می‌تواند مرده را زنده کند، این تخطی از حدود زندگی و مرگ با مجازات زئوس و مرگ آسکلپیوس تاوان داده می‌شود (March, 2001: 114; Graf, 2009: 78).

۵. خدا و انسان

پیش از این گفته شد که نامیرا و میرا یا آثاناتوس (ἄθάνατος) و ثاناتوس (θάνατος) دو وجه از فوزیس‌اند و، به تعبیر دقیق‌تر، دو حد متفاوت از ثبات و تغییر در فوزیس را تشکیل می‌دهند. خدایان آثاناتوس‌اند و بقیه موجودات ثاناتوس. این دو وجه بنیادین‌ترین وجوه فوزیس‌اند که حیات و مرگ را در نگرش یونانی نشان می‌دهند. از آن‌جا که انسان موجودی میراست، رابطه‌اش با وجه نامیرا در فوزیس اساسی‌ترین مسئله را در اندیشه یونانی تشکیل می‌داد، به نحوی که وجود خود را در نسبت با این رابطه تصور می‌کرد.

۱.۵ ثئوس

برای درک واژه خدا یا ثئوس (θεός) باید مفهوم فوزیس را در نظر داشت، به صورتی که توجه به این مفهوم تضمینی است تا میان تصور یونانی از خدا با غیر یونانی خلط نشود. در واقع، «یونانیان، برخلاف مسیحیت یا یهود، نخست یک خدای موجود را در نظر نمی‌گرفتند تا اوصاف آن را بیان کنند» (Burnet, 1961: 11). یونانیان چون یهودیان و مسیحیان نمی‌گفتند خدا در ابتدا آسمان و زمین را آفرید. شادوالدت تأکید دارد که نمی‌توان واژگان ثئوس یا دایمون یونانی (δαίμων) را به «خدا» (Gott) ترجمه کرد، «زیرا تصور ما از خدا چنان منقوش به مفهوم مسیحی خداست که ما همواره آن را به صورت ناخودآگاه به عالم قبل از مسیحیت هم تعمیم می‌دهیم و در نتیجه فهممان را از مسئله دشوار می‌کنیم». وی در ادامه، با اشاره به رفتار مهیب خدایان یونانی، آن‌ها را نه خیر مطلق و نه دارای علم مطلق توصیف می‌کند، چرا که احتمال خطا در آن‌ها وجود دارد و این تصویر با آنچه از الوهیت تصور می‌شود ناسازگار است (Schadewaldt, 1978: 88). نکته‌ای که شادوالدت به آن اشاره می‌کند درخور توجه است و در بررسی یک فرهنگ و اندیشه همواره باید بستر آن را مد نظر داشت تا این بررسی بدون دخالت عناصر فرهنگی دیگر انجام شود. از این رو، می‌توان گفت که ترجمه ثئوس یونانی به خدا به جز در حد یک ترجمه لفظی نمی‌تواند دلالت دیگری داشته باشد. در واقع، خدایان یونانی، هر قدر هم که قدرت زیادی داشته باشند، باز در تقسیمات درون فوزیس قرار دارند و محدود به حدی اند و تخطی از حد موجب بروز بی‌عدالتی یا آدیکوس (ἄδικος) از سوی آنان می‌شود. در صورت وقوع چنین امری از سوی خدایان، آنان نیز همانند هر موجود دیگری باید دیکه به معنای غرامت بپردازند، چنان‌که آپولون برای انتقام کشته شدن فرزندش آسکلپیوس به دست زئوس سیکلوپی را می‌کشد و به تاوان چنین جرمی از سوی زئوس محکوم به شبانی گله‌های انسانی به نام آدمت می‌شود (Graf, 2009: 99). کرونوس پدر زئوس نیز حدودی دارد، چون از «زمین و آسمان پرستاره شنیده که بر او مقدر است تا مغلوب یکی از فرزندان خود شود» (Hesiod, 2006: 463-465)؛ این همان تقدیری است که زئوس انتظارش را می‌کشد و از آن می‌ترسد. محکومیت خدایان یونانی به اصول و قواعد فوزیس با آن تصور غیر یونانی از خدا به مثابه موجود قادر بر طبیعت تفاوت بنیادین دارد.

غیر از آن‌که خدایان در اندیشه همر و هسیودوس در فوزیس و محکوم به اصول آن‌اند، اموری نیز به نام ثئوس خوانده می‌شوند که وجه عینی ندارند. به نظر گاتری، یونانیان در

زندگی یا طبیعت از چیزهایی متأثر یا بهت‌زده می‌شدند که موجب شادی یا ترس آن‌ها می‌شد و به آن چیزها می‌گفتند «این خداست» یا «آن خداست». در این جا اختلاف عبارت بنیادینی میان بیان دینی یونانی و غیر یونانی وجود دارد؛ به نحوی که مسیحی می‌گوید: «خدا عشق است»، اما یونانی می‌گوید: «عشق ثئوس است» (Guthrie, 1960: 10-11). در نگرش مسیحی، این موجود یا شخصیت الهی است که اوصاف گوناگونی چون علم، قدرت، حیات و غیره به آن نسبت داده می‌شود و سعی متکلم در این است تا با نقل و عقل این انتساب‌ها را اثبات، تعبیر و تفسیر کند. اما، در نگرش یونانی، ثئوس صفتی بود که به وجهی از فوزیس داده می‌شد و انتساب این صفت تا آن جا گسترش می‌یافت که به تمام قدرت‌های تأثیرگذار در زندگی اطلاق می‌شد؛ به عبارت دیگر، خدا در دین غیر یونانی اسم ذات است که بر موجودی خاص دلالت دارد، اما ثئوس یونانی صفتی است که بر موجودات گوناگون و متنوع و حتی احساسات درونی انسان حمل می‌شود. به این جهت است که شادوالدت ترجیح می‌دهد تا به جای به کار بردن واژه خدایان از واژه قدرت‌ها (Mächten) برای خدایان یونانی استفاده کند که شامل تمام امور قدرت‌مند در زندگی می‌شود؛ اموری که به صورت عواطف و احساسات همانند عشق و نفرت درون انسان‌اند و فقط اموری انفعالی نیستند، بلکه هم‌چون قدرت‌های درونی بر انسان تأثیرگذارند. شادوالدت در ادامه به بیتی از اورپیدس استناد می‌کند که گفته بود «هم‌چنین وقتی که آدمی یک دوست را می‌شناسد، آن یک خدا است» (Schadewaldt, 1978: 88). فوزیس در نگاه یونانی یک دستگاه مکانیکی نیست که بر اساس روابط میان اجزای یک ماشین کار کند، بلکه در جهان وی امور مادی و معنوی به گونه‌ای درهم تنیده شده‌اند که تفکیک آن‌ها از یک‌دیگر غیرممکن است. به این صورت، جهان یونانی زنده و پویاست و با تمام خصائل انسانی پیوند خورده است. تصور یونانی از خدا متکی بر چنین تصویری از فوزیس بود که خدا را درون آن می‌دید و حتی در اندیشه فلسفی یونان نیز همین تلقی از خدا تداوم یافت. همین نگاه موجب می‌شد تا خدا همان قدرت درونی فوزیس تصور شود که سبب رشد و نمو و تمام شئون گوناگون آن است. خدا در نگرش یونانی، برخلاف ادیان شرقی، نه تنها خالق و موجد فوزیس نیست، بلکه همانند سایر موجودات خود در فوزیس و محکوم به قواعد و قوانین جاری در آن است. این تصور از خدا چنان موازنه‌ای با تصور انسان از خود دارد که متضمن نوعی انسان‌انگاری از خدایان است. در جهان اسطوره‌ای همر، هسیودوس و سایر شاعران، خدایان همانند انسان‌ها ترسیم می‌شوند، با تصویری انسان‌انگارانه (anthropomorphism) از آن‌ها.

۲.۵ خداشناسی و انسان‌نگاری

ژئوس در مقام رئیس دارای قدرت کامل است، اما به هیچ روی علم کاملی ندارد و همیشه پدری مهربان است. او، به همراه همسر حسودش هرا، پسران و دختران زیبایش که گاهی مطیع وی، اما اکثر مواقع شورشی و فریب‌کارند، به هیچ وجه با یک خاندان انسانی منفرد، به جز از جنبه قدرت زیاد و نامیرایی‌شان، تفاوت دیگری ندارند (Freeman, 1970: 9). آنچه در این نما از ژئوس و خاندانش دیده می‌شود یک گنوس است. المپ یک پولیس یا به بیان بهتر یک آکروپولیس تحت سلطه گنوس ژئوس است. ژئوس، با خلع دست پدرش کرونوس از قدرت، نه تنها قدرت وی را به دست آورده، بلکه توانسته قدرت خود را بر سایر خدایان نیز گسترش دهد و به این وسیله خود و خاندانش در المپ را مبدل به قدرت‌مندان بی‌رقیب فوزیس کند. توسعه قدرت ژئوس در اسطوره گاه رنگ و بوی غیراخلاقی می‌گیرد، اما در جهان اسطوره‌ای هم‌ر و هسیودوس چنین اعمالی مشروع و به حق است، چون این اعمال برخاسته از وجوه مختلف تقدیر و حد ژئوس‌اند، هرچند در ظاهر امر متعارض و حتی غیراخلاقی تصور شوند. از سوی دیگر، این وجوه نشان‌دهنده بسط قدرت ژئوس برای انقیاد سایر موجودات تحت سلطه اوست. این وجوه متعارض و انسان‌انگارانه بعدتر دست‌مایه نقد تند کسنوفانس بر هم‌ر و هسیودوس شد و نقد او راهی را گشود که افلاطون در همین راه نقد مشهور خود را به هنر شاعری و حتی شخص هم‌ر بیان کرد.

سواى خداشناسی هم‌ر و هسیودوس، این سؤال را می‌توان طرح کرد که آیا این خداشناسی تنها نگرش آیینی و دینی یونان باستان بود یا نگرش‌های دیگری در کنار آن وجود داشت. «باید کثرت آیین‌ها، الهگان و مناسک را به یاد داشت که در سراسر ادوار تاریخی جهان یونانی وجود داشته و هر شهر و روستا از تنوع خاص خود در این موارد برخوردار بوده» (ibid: 10). تلقی انسان‌انگارانه یونانی از خدایانش به او اجازه می‌داد تا در هر پولیس افزایش و کاهش در بدنه اسطوره‌های متداول ایجاد کند و بنا بر اقتضای خاص پولیس خود روایت مخصوصی از خدایان را داشته باشد. شاید این امر تا اندازه‌ای ناشی از تخیل پربار آن‌ها بود، اما بیش از هر چیز به علت این واقعیت بود که آن‌ها در پولیس‌های جدا و مستقلی زندگی می‌کردند و استقلال آن‌ها سبب می‌شد تا تصورات و آیین‌های دینی خاص خود را داشته باشند؛ برای نمونه، یکی از ادعاهای اسطوره‌ای در یونان باستان زمین‌زاد، گگتس (γηγενέτης) بودن انسان بود که بر مبنای آن گفته می‌شد انسان از زمین زاده شده، اما این اسطوره در پولیس‌های متفاوت به یک نحو بیان نمی‌شد؛ برای مثال، آتنیان

مدعی بودند که بانی آتن، شاه ککروپس (Κέκροψ)، بود که از زمین متولد شده بود و از این رو نیم بدن او به شکل مرد و نیم دیگر به شکل مار بود. نامش مقلوب کلمه ککروپس (κέρκωψ) به معنی «آدم دم‌دار» است که از واژه دم یا ککروس (κέρκος) به دست آمده است. ککروپس در نزاع بین آتنا و پوزئیدون بر سر تسلط بر آکروپولیس به نفع آتنا حکم کرد و به این علت آتنا حامی شهر آتن شد. آتنیان به این علت خود را زمین‌زاد یا گگنتس می‌نامیدند و برای خود تباری از زمین قائل بودند و حتی به آتنیان ککروپی‌ها و ککروپیوی (Κεκρόπιοι) نیز گفته می‌شد (فاطمی، ۱۳۴۷: ۲۸۸). حکایت پایه‌گذاری شهر تبا‌ی به دست کادموس با کمک زمین‌زادگان روایت دیگری از این دست است. کادموس مار عظیم متعلق به آرس، خدای جنگ، را کشت و به توصیه آتنا دندان‌هایش را در زمین کاشت. زمین‌زادگان همان دندان‌ها بودند که به صورت انسان از زمین سر برآوردند، تحت امر کادموس شهر تبا‌ی را ساختند و از نسل آن‌ها اشراف این شهر به وجود آمدند (Sacks, 2005: 73). روشن است که اسطوره زمین‌زادگی در این موارد، چه در اجزا و چه در کل اسطوره، تفاوتی آشکار با روایت آتنی دارد و از این مقایسه معلوم می‌شود که هر پولیس به علت استقلالش اسطوره‌های خاص خود را ساخته بود و با آن نظام موجود در پولیسش را تبیین می‌کرد. رابطه نزدیک میان پولیس و خدایان از همین دو نمونه مربوط به پولیس‌های آتن و تبا‌ی معلوم می‌شود. پرستش یا ابراز نیاز یونانی به درگاه خدایان فقط برای رفع نیاز شخصی نبود، بلکه برای پولیسی بود که در آن زندگی می‌کرد؛ به بیان دیگر، آیین‌ها در پولیس یونانی برای بزرگ‌داشت و احترام خدای پرورش‌دهنده و حامی پولیس بود و بیش از آن که اعمال فردی برای تزکیه نفس و ارتقای نفسانی باشد، آیین جمعی برای حفظ پولیس بود.

نزدیک‌ترین احساسی که او (یونانی) به شوق مذهبی داشت برای دولت - شهر (پولیس) و خدای حامی آن بود. آتنا از آتن حمایت می‌کرد و به این علت برای آتنیان محترم بود، اما آن‌چه وی از آنان انتظار داشت نه حیات طیبه، بلکه خدمت بود؛ یعنی میل وقف حیات شخصی در جهت امنیت و رفاه شهر مادری خود (Freeman, 1970: 71).

عناصر مهم و بنیادین چنین رابطه‌ای میان خدا و انسان بر مبنای نوعی خداشناسی انسان‌انگارانه بود. روشن است که در مذاهب باستانی دیگر هم‌چون اسطوره‌های مصری یا بین‌النهرینی نمونه‌های دیگری از انسان‌انگاری خدایان یافت می‌شود، اما باید توجه داشت که در چنان مذاهبی همواره خدایان ماورای انسان بودند و مرز تقدس آنان را از انسان‌ها جدا می‌کرد. این مرز در اسطوره‌های یونانی به صورت آن نوع غیر یونانی ترسیم‌شدنی

نیست، چرا که خدایان یونانی هم‌چون انسان در فوزیس و محکوم به قواعد و حدود خاصی بودند، تا آن‌جا که خدایان زیستی هم‌چون انسان داشتند. به همین علت است که افلاطون در *محاورة پروتاگوراس* و از زبان این سوفیست بزرگ می‌گوید که انسان به علت داشتن آتش هفایستوس و فن ابزارسازی آتنا از بهره‌ خدایی یا به عبارت دقیق‌تر، حد خدایی، ثیاس مویراس (θείας μοίρας)، برخوردار شد (Plato, 1952a: 322a4). همین نزدیکی انسان به خدا در فرهنگ یونانی بود که مجال اندیشیدن درباره‌ خدایان و تأمل در ماهیت آن‌ها و اعمال و خصایصشان را به اندیشمند یونانی می‌داد و در چنین حال و هوایی بود که واژه‌هایی چون خداشناسی یا ثئولوگیا (θεολογία) و خداشناس یا ثئولوگوس (θεολόγος) به وجود آمدند و اندیشه‌ تشبیه یا آنالوگیا (ἀναλογία) میان خدایان و انسان‌ها مطرح شد. در این‌جا باید توجه داشت که رابطه‌ خدا و انسان در نگرش انسان‌نگارانه‌ یونانی رابطه‌ای شخصی نیست که او با خدای خویش داشته باشد. یکی از نکات بسیار مهم در بنیان انسان‌نگاری یونانی وجه جمعی حیات خدایان است. یونانی حیات خود را در پولیس و بسته به آن می‌دانست و خدایان را نیز در حیات جمعی تصور می‌کرد، به گونه‌ای که خدایان در المپ در نقش اعضای پولیس جایگاهی دارند که باید مراقب جایگاه خود باشند تا آن‌را از دست ندهند. همان‌گونه که از دست دادن جایگاه در پولیس برای انسان موجب کسر شأن و منزلت انسانی او می‌شود، به همین صورت، اگر خدایان المپ پروای جایگاه خود را نداشته باشند و آن‌را از دست دهند، فقط جایگاه اجتماعی خود در المپ را از دست نداده‌اند، بلکه آن شأن و منزلت شایسته‌ خدایی خود را نیز از دست داده‌اند. به همین نحو، هم انسان و هم خدا در پولیس و فوزیس وضعیت مشابهی از حدود و مراقبت آن دارند تا از منزلت شایسته‌ خود برخوردار باشند.

۶. نتیجه‌گیری

جهان اسطوره‌ای یونانی در سخن شاعران او زاده و پرورده شد و بیش‌ترین نقش را باید به همر و هسیودوس داد. یونانیان این دو شاعر را، همانند سایر شاعران، مربیان خود می‌دانستند، چون نحوه‌ زندگی و تربیت خود را از آنان می‌آموختند. جهان در تعلیم همر و هسیودوس به نام‌های گنسیس و فوزیس خوانده می‌شود که از دو وجه مرتبط به هم تغییر و ثبات برخوردار است و این دو وجه نیز متکی بر قواعد بنیادینی چون تقدیر و عدالت است. این قواعد به نوبه‌ خود به حدود و اندازه‌ تمام موجودات از خدایان تا انسان‌ها و سایر

سید نعمت‌الله عبدالرحیم‌زاده ۱۰۳

موجودات مربوط می‌شوند. هر موجودی فقط بنا به حدود و اندازه‌اش وجود دارد، به گونه‌ای که در صورت تخطی از حدود خود باید تاوان این تخطی را بپردازد. این نوع نگاه به خدا سبب شد تا تصور یونانی از خدا با تصور غیر یونانی تفاوت بنیادی داشته باشد. تا این‌جا نوعی تناظر میان خدا و انسان در جهان اسطوره‌ای یونانی شکل گرفت و روایتی انسان‌انگارانه از خدا پدید آمد. زیست خدایان در این جهان، همانند انسان، زیستی در خانواده و شهر بود و خدایان نیز، همانند انسان، باید تحت حکومت فرد مقتدر و بر اساس قوانین جمعی زندگی می‌کردند. هرچند تنوع و استقلال پولیس‌های یونانی اجازه رشد و نمو اسطوره‌های گوناگون را می‌داد، همگی بر مبنای مشترکی از چنین رابطه‌ای میان انسان و خدا شکل گرفتند.

منابع

فاطمی، سعید (۱۳۷۴). *اساطیر یونان و روم*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
 مجتبیایی، فتح‌الله (۱۳۵۲). *شهر زیبای افلاطونی و شاهی آرمانی در ایران باستان*، تهران: انجمن فرهنگ ایران باستان.

- Anderson, Michael J. (2005). 'Myth', in *the A companion to Greek tragedy*, Justina Gregory (ed.), Blackwell Publishing Ltd.
- Aristophanes (1927). *The Peace, the Birds, the Frogs*, trans. Benjamin Bickley Rogers, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Aristotle (1956). *The Metaphysics*, trans. H. Tredennick, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Burnet, John (1961). *Greek Philosophy*, London: Macmillan and Co, Ltd.
- Cornford, Francis Macdonald (1912). *From Religion to Philosophy*, Princeton University Press.
- Freeman, Kathleen (1970). *God Man and State: Greek concepts*, Greenwood Press.
- Gigon, O. (1935). *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig: Dieterich.
- Graf, Fritz (2009). *Apollo*, Routledge, Taylor and Francis Group.
- Guthrie, William Keith Chambers (1960). *The Greek Philosophers from Tales to Aristotle*, Harpre and Brothers.
- Hesiod (2006). *Theogony, Works and Days and Testimonia*, trans. Glenn W. Most, Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Hesiod (2006). *Theogony, Works and Days and Testimonia*, trans. Glenn W. Most, Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Homer (1954a). *The Iliad*, trans. A. T. Murray, The Loeb Classical Library, Harvard University Press .

- Homer (1954b). *The Odyssey*, trans. A. T. Murray, The Loeb Classical Library, Harvard University Press .
- Husserl, Edmund (1970). 'The Vienna Lecture', in *the Crisis if European Sciences and Transcendental Phenomenology*, North Western University Press.
- Kirk, G. s. and J. E. Raven (1962). *The Presocratic Philosophers*, Cambridge: Cambridge University Press .
- March, Jenny (2001). *Cassell's Dictionary of Clssical Mythology*, Cassell and Co.
- Morford, Mark and Lenardon Robert (2003). *Classical mythology*, Oxford: Oxford University Press.
- Murray, Gilbert (1961). *The Rise of the Greek Epic*, Oxford: Oxford University Press.
- Onians, Richard Broxton (1951). *The Origins of European Thought*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Plato (1952a). *Protagoras*, trans. W. R. M. Lamb, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Plato (1952b). *Laches*, trans. W. R. M. Lamb, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Sacks, David (2005). *Encyclopedia o f the ancient Greek World*, Facts On File Inc.
- Schadewaldt, Wolfgang (1978). *Die Anfänge der Pilosophie bei den Griechen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Stroud, Ronald and Levine Philip (1979). *California Studies in Classical Antiquity*, V. 10, University of California Press.
- Thucydides (1956). *History of the Peloponnesian War*, trans. Charles Forster Smith, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.