

خدا و انسان در جهان اسطوره‌ای همر و هسیودوس

سید نعمت‌الله عبدالرحیم‌زاده^۱

چکیده:

همر با سرودن ایلپاد و ادیسه و هسیودوس با سرودن ثئوگونیا و کارها و روزها تنها آثار ادبی ماندگار خلق نکردند بلکه جهان اسطوره‌ای را به نظم آوردند که فرهنگ یونانی از این نظم سربرآورد و بالنده شد. به این جهت بود که یونانیان شاعران را و به ویژه این دو شاعر را فقط هنرمندان خود نمی‌دانستند بلکه آنها را به چشم مربیان 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 این مقاله بررسی این مفاهیم است تا آن که معلوم شود، فرهنگ و اندیشه یونانی بر مبنای چه تصویری از رابطه بین خدا و انسان شکل گرفت.

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

۱. مقدمه

وقتی که افلاطون در محاوره جمهور پرسش از عدالت را مطرح می‌کرد، چه مفهومی را مد نظر داشت یا وقتی که سوفوکلس در نمایشنامه ادیپوس جبار از تقدیر ادیپوس می‌گفت، منظورش از تقدیر چه بود؟ این پرسش‌هایی است که توجه به آنها برای درک ادبیات و

^۱ دکترای فلسفه غرب، عضو انجمن حکمت و فلسفه ایران (IPS) seyednemat@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۱۲، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۳۰

فلسفه یونان لازم هستند و برای پاسخ به این پرسش‌ها، نخست باید سراغ اشعار هم‌ و هسیودوس رفت. این دو شاعر در منظومه‌های خود جهانی را ترسیم کردند که مفاهیمی مثل عدالت، تقدیر، خدا و انسان نقش‌های اساسی این جهان هستند تا آنجا که می‌توان گفت جهان اسطوره‌ای این دو شاعر آبخور اصلی ادبیات، فلسفه و به طور کلی فرهنگ یونانی است. بنابر این، لازم است تا تلاشی در فهم جهان اسطوره‌ای این دو شاعر کرد تا آن که معلوم شود مفاهیم مطرح در آن پرسش‌ها را چگونه می‌توان تصور کرد. مقاله حاضر گامی است در این جهت تا آن که 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 به خاطر آن ستایش، ثائوماترئین $\theta\alpha\upsilon\mu\acute{\alpha}\zeta\epsilon\upsilon\iota\nu$ ، ما را به دست می‌آورد؟»

اوریبیدس: به دلیل درایت و تدبیر، دکسوتتوس کای نوشتیس $\delta\epsilon\acute{\xi}\acute{o}\tau\eta\tau\omicron\varsigma$ και $\nu\omicron\upsilon\theta\epsilon\sigma\acute{\iota}\varsigma$ ، و چون او ساکنان در پولیس را نیکوتر، بلتیوس $\beta\epsilon\lambda\tau\acute{\iota}\omicron\upsilon\varsigma$ ، می‌گرداند.»
(Aristophanes, 1927, f. 1008-1010)

اریستوفانس در این قطعه از زبان دو شاعر برجسته تراژدی‌نویس یونان عقیده‌ای را بیان می‌کند که بیشتر از آن که نظر شخص وی در مورد شاعر و جایگاه و منزلتش باشد، حاکی از تلقی یونانی در مورد شعر و شاعر است. به جرأت 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 عنوان سخن به استفاده متاخر از لوگوس، $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ کمک می‌رساند.»
(Onians, 1951, 13) به این دلیل است که افلاطون در ابتدای محاوره پروتاگوراس نسبت مستقیمی بین دانش یا ایپستمه، $\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ، و زبان یا لوگوس، $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ برقرار

می‌سازد و نسبت به تعلیم از سوفیست‌ها هشدار می‌دهد. او برای بیان منظور خود از تمثیلی استفاده می‌کند که با مقایسه اندیشه با کالا، این مسئله را مطرح می‌کند: این کالا با دیگر کالاهای معمولی چه تفاوتی دارد. او معتقد است که باید در خرید کالای اندیشه احتیاط کرد چون بر خلاف دیگر کالاها امکان بررسی آن وجود ندارد و بی‌واسطه بعد از خریدن در روح و جان اثر می‌گذارد. (Protagoras, 314) روشن است که منظور او از خریدن کالا شنیدن سخن سوفیست است زیرا سوفیست در ازای سخن خود مطالبه پول می‌کند همین توجه عمیق افلاطون به رابطه بین اندیشه و زبان است که باعث می‌شود او دقت و نقد خاص خود، به خصوص نقد مشهورش در کتاب‌های سوم و چهارم از محاوره جمهور، را در مورد شاعران و شعر آنها بیان کند.

در واقع، مسئله شعر و شاعر در نظر افلاطون پیش از موضوع زیباشناسی و چیزی از این قبیل است، بلکه شاعران در نظر او مربی شهر یا پولیس و هادیان شهروندان آن هستند و در این مورد به صراحت می‌گوید که شاعران «پدران ما و رهبران ما به سوی دانایی هستند». (Lysis, 214a1) از این نکته می‌توان دریافت که شعر در نظر او به 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 اورپیدس بیان می‌کند. حقیقت این است که شاعر در نظر یونانی نه یک سراینده صرف بلکه مربی او و شعر طریقتی است که شاعر در آن راه چگونگی زیستن را به او نشان داده است. از سوی دیگر، چنین طرز تلقی نسبت به شعر و شاعر مستلزم حضور موثر و قوی شاعر در حیات مدنی شهروندان بود. شاعر خود را فردی جدای از شهر و شهروندان نمی‌دانست تا آن که 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 انجام گفت‌وگویی با دیگران بود تا آن که طریقت زندگی را به آنان بیاموزد هم چنان 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 از سوی اغنیا و در مورد امور عامه طرف مشورت 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 مورد نظر خود از طغیان یا هوبریس، $\beta\rho\iota\varsigma$ ، و ویرانگری یا آته، $\tau\eta$ ، ناشی از آن را به مخاطبانش تعلیم می‌داد. (Stroud, 1979, 33 n.13) این موضوع گذشته از شاعران، در مورد دیگر 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 و 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 آن که در خانه خود و به تنهایی بگذرد. حتی وقتی که فیلسوف از جهان معمول بیرون کناره می‌گرفت، آن گاه آماده می‌شد تا در جمع دیگر هم‌فکران خود شرکت کند. یونانیان دوست نداشتند تا تنها زندگی کنند. هر کس که 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 نیست بلکه او شعر را به مثابه بیان حقیقت می‌دانست و از این رو بود که در فرهنگ یونانی به شعر موثوس، $\mu\theta\omicron\varsigma$ ، گفته می‌شد. موثوس به معنای داستان و حکایت است و در اصل، به معنای هر آن چیزی است که به وسیله کلمات از دهان ادا می‌شود و یونانیان حتی به پند و اندرز و نصیحت هم موثوس می‌گفتند. نکته قابل توجه در ارتباط بین موثوس با حقیقت در اندیشه یونانی است. «در واقع، شاعر هر آنچه دوست داشت را ابداع نمی‌کرد. او اعتقاد داشت که به حوادث و انسان‌های واقعی می‌پردازد و آن چیزهایی را ضبط و توضیح می‌دهد که ارزش دارند به این دلیل که بیش از هر چیز، فرض بر این بود که آنها حقیقی هستند». (Murray, 1961, 173) واژه موثوس به معنایی منفی افسانه‌پردازی در قرن پنجم و بیشتر تحت تاثیر نهضت فرهنگی سوفیست‌ها ایجاد شد. توسیدیدس در این

دوره و تحت تاثیر 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 غیرقابل اعتماد است. (Thucydides, 1956, xxii) ارسطو از هسیودس و پیروان وی که به شناخت خدایان می‌پردازند تحت عنوان پروتوی ثئولوگسانتس، *πρωτοὶ θεολογήσαντες*، یاد می‌کند و آنان را در برابر فیلسوفان با عنوان پروتوی فیلسوفسانتس، *πρωτοὶ φιλοσοφήσαντες*، قرار می‌دهد. ارسطو در مقایسه بین 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، 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 اقناع‌آور بوده است و به ما اندک توجهی نداشته‌اند ... اما در مورد این افسانه‌ها، موثیکوس *μυθικῶς*، نمی‌توان نگاه جدی موشکافانه، سوفی‌ترومنون *σοφίζομένων*، به آنها داشت، ما باید بررسی دقیق از کسانی بکنیم که برهانی، اپودئیکس‌ئوس *α ποδείξεως*، برای سخنان‌شان ارائه می‌دهند». (Metaphysics, 1000a9-20) در واقع، ارسطو معتقد نیست که شاعران اولیه تنها 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 موثر و محترمی را برای تایید 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 و 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 وسیله، شهروندان کسانی شوند که هم با کیهان تناسب دارند و هم در پولیس مبدل به افرادی با شایستگی اخلاقی و توانایی عملی شوند. اشاره افلاطون به شاعران به عنوان پدران و رهبران راهنما به سوی دانایی از همین جهت است و او همواره قبول دارد که تربیت پولیس به دست شاعران است و روشن است که منظور او بیش از هر کس متوجه هم و هسیودوس بوده است.

هم سراینده ایلیاد 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 که این تقابل‌ها موجب بروز اختلاف‌ها بین طوایف و پولیس‌های یونانی می‌شدند اما در توجه به هم 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 دربر می‌گرفت. از این رو، هم در هر جایی از جهان هلنی حضور داشت و عنصر وحدت بخش در این جهان فرهنگی بود. «مذهب منطقه‌ای، افسانه منطقه‌ای، تعارض طایفه‌ای بین یونانی و یونانی، این امور چیزهایی هستند که به طور کلی در هم جایگاهی ندارند. خواننده حتی در نگاه نخست ویژگی همه-یونانی (Pan-Hellenism) هم را متوجه می‌شود ... آنها (نقلان همری) تمام یونانیان را نشان می‌دهند که با هم در تلاش هستند 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 ایلیاد، می‌توان دریافت که نبرد بین دو گروه شاکله اولیه این حماسه را تشکیل داده است؛ نبرد بین یونانیان و ترواییان. هر چند که هم از یونانیان به نام آخایی، Ἀχαιοί، نام می‌برد و نه یونانی، هلنیکوس ληνικός، اما اشاره‌های او به قوم هلن و کنار گذاشتن این قوم در کنار قوم آخایی، Iliad, 2, 531 & 683 نشان می‌دهد که منظور او از جبهه آخایی همان کسانی هستند که بعد همگی خود را به نام هلنی یا یونانی می‌شناختند. همین امر موجب شد تا قهرمانان آخایی مبدل به قهرمانان ملی تمام یونانیان شوند و هم در هر کدام از آنان الگویی را بیان کرد که در او ارزش‌های مورد نظرش از انسان یونانی را بیان کرده بود و البته اهمیت هم

در نزد یونانیان به خاطر همین الگوها بود که از او می‌آموختند. از سوی دیگر، هسیودس با دو اثر *ثئوگونیا* یا *زایش خدایان* و *کارها و روزها* نقطه شروعی برای آن نوع از جهان‌شناسی و رفتار انسانی بود که به واسطه آن ارسطو از وی و تمام کسانی که به دنبال او بودند به عنوان خداشناسان یا به عبارت بهتر، خداگویان، *ثئولوگوی* *θεολόγοι* یاد کرد. (Metaphysics. 1000a10) با وجود آن که ارسطو خداشناسی هسیودس و پیروانش را بی‌اعتبار می‌دانست اما باید توجه داشت که *ثئوگونیا*ی هسیودس صرف یک تبارنامه‌نویسی در مورد خدایان یونانی و اسطوره‌نویسی محض نبود، بلکه این نوشته نقطه شروع تامل در جهان بود به صورتی که او در این نوشته جهان تجربی را با زبان اسطوره‌ای تبیین کرد و کیهان‌شناسی بعد از وی نیز بنابر همین تامل به وجود آمد. البته ارسطو به این نکته واقف بود و به این دلیل 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 هسیودس* بیان شده مسئله انسان و رابطه او با خدا و طبیعت یا به بیان یونانی *φύσις*، است به همان اندازه که ارتباط با انسان‌های دیگر نیز در سروده‌های این دو مد نظر است. هر چند که این نگاه مشترک در هر دو شاعر وجود دارد اما باید گفت که نگاه خود را از دو جنبه متفاوت بیان کرده‌اند. *همر* به روایت دوره پهلوانی یا شاهی توجه دارد و نگاه هسیودس به دروان بعد از این دوره است چنان که هسیودس در بیان خود از ادوار پنج‌گانه تاریخ انسان، دوره اشراف و شاهان *همری* را مرحله چهارم و زمان خود را مربوط به واپسین مرحله یا دوره آهن می‌داند. (Works and Days, 156-) 201) *همر* در شعر خود به اشراف و اعمال پهلوانان می‌پردازد و هسیودس زمان خود را پس از دوره آن گونه 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 هسیودس اختلاف بنیادی ایجاد شود، بلکه اصل رفتار انسان از نظر هر دو آن گونه رفتاری

است که در هماهنگی با طبیعت یا فوزیس و منطق بر ارزش‌های شهر یا پولیس باشد. این نوع نگاه به دلیل پیوند کاملی است که هر دو شاعر بین 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 آن که معلوم شود او در شهر چگونه رفتاری را داشته باشد و همین مسئله است که باعث می‌شود تلقی هر دو از فوزیس اهمیت خاصی داشته باشد.

۳. فوزیس یا طبیعت

طبیعت یا nature واژه‌ای ماخوذ از واژه لاتینی ناتورا، natura، است به معنای تولد و به دنیا آمدن. «آن واژه لاتینی آشکارا ماخوذ از nasci به معنای "به دنیا آمدن" (geborenwerden) است که به خصوص در نوشته‌های مربوط به دامداری یا حوزه‌های کشاورزی استفاده می‌شد. به معنای دقیق کلمه، ناتورا دهانه رحم در حیوان ماده یا محلی است که از آن تولد 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 افتاد. 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 مورد نظر ما نیست، بلکه "جهان-تمثل" (world - representation) آنها است، یعنی ارزش ذهنی خود آنها با تمام واقعیاتی که برای آنان در آن جهان معتبر هستند و شامل چیزهایی از قبیل خدایان، مردم و غیره می‌شوند» (Husserl, 1970, 93). به عبارت دیگر، در فوزیس آن گسستی وجود نداشت که در طبیعت به معنای مدرن و بین انسان و طبیعت دیده می‌شود، بلکه انسان یونانی علاوه بر آن که خود را در ارتباط مستقیم با طبیعت می‌دانست، ارزش‌ها و آرزوها و آرمان‌های

خود را نیز در فوزیس می‌دید. این تفاوت بنیادین بین تلقی یونانی و مدرن از طبیعت تنها در همین حد باقی نمی‌ماند بلکه به حیات اجتماعی و زندگی در پولیس نیز مربوط می‌شد. به نحوی که همواره ارتباط مستقیم بین فوزیس و پولیس مسئله اصلی فرهنگ یونانی بود. یونانیان برای بیان طبیعت از دو واژه گنسیس، $\gammaένεσις$ و فوزیس، $\phiύσις$ استفاده می‌کردند و این دو واژه معنایی نزدیکی به یکدیگر دارند. (Gigon, 1935, 101) واژه گنسیس نسبت به فوزیس قدیمی‌تر است چنان که همر واژه گنسیس را در ایلپاد دو بار (Iliad, 14, 201, 246) به کار برده در حالی که از واژه فوزیس در ادیسه و تنها یک بار استفاده کرده که آن هم در مورد رشد گیاه از زمین است. (Odyssey, 10, 302-3) لازم است به این نکته توجه شود که ادیسه به نظر قاطع محققین سوره‌ای متاخر از ایلپاد است و همین امر نیز نشان می‌دهد که فوزیس واژه‌ای متاخر 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، چنان که فوزیس آشکارا بر عمل فونای، $\phiύναι$ ، یعنی فرایند رشد و ظهور دلالت دارد. در این معنا است که یونانیان اغلب از آن در وجه اضافی فوزیس تون اونتون، $\phiύσις τών ντοων$ ، 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 چنان که به پدر گتس، $\gammaενέτης$ و به مادر گتته‌ایرا، $\gammaενέταιρα$ ، به معنای زاینده گفته می‌شد. همر در ایلپاد از اکتانوس به عنوان زاینده خدایان یاد می‌کند. (Iliad, 14, 201) واژه ضد گنسیس فتورا، $\phiθορά$ ، 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 به آن نشان می‌دهد که در نظر یونانیان، کل فوزیس و اجزاء 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 می‌شود و فریه می‌گردد یا با توجه به منطقه

جغرافیایی یونان، چشمه‌ای از خاک سرزده و راه خود را از خشکی بسوی دریا پیش می‌گیرد. طبیعت نیز در نظر آنان چنین چیزی است؛ مجموعه‌ای از زاده شدن، رشد و نمو. به عبارت روشن‌تر، همان گونه که هر موجودی در چنین فرایندی است، فوزیس به عنوان یک کل جامع از موجودات نیز چنین است و همانند موجودات، فوزیس نیز در یک فرایند دایمی 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. هم از زایش هر چیز یا پانتسی، $\pi\alpha\nu\tau\acute{\epsilon}\sigma\sigma\iota$ یاد می‌کند و این زاینده‌گی را به اکتانوس نسبت می‌دهد. رابطه زایش با اصل و منشا برای هم و دیگر 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 هم اکتانوس را به گونه‌ای توصیف کرد که تمام موجودات را در بر گرفته است. (Iliad, 18, 468-607) کرک سعی آن دارد تا نشان دهد نقش پدری برای اکتانوس در بیان هم بیشتر یک توسع شعری است و می‌توان آن را به ضرورت آب برای حیات تعبیر کرد (Kirk & Raven, 1962, 16)، به خصوص این که 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 هم تلقی شود، آن گاه می‌توان اکتانوس بر گرداگرد سپر را به معنای گتس تلقی کرد که در این صورت، اکتانوس پدری است که تمام آن نقوش را دربر گرفته و همگی از او پدید آمده‌اند و البته روشن است که این تعبیر با توصیف ذکر شده از هم نسبت به اکتانوس هم‌خوانی دارد.

در هر صورت، فوزیس در خود واجد دو وجه است: یکی اصل، بن یا منشا زایش است و وجه دیگر آن زایش، رشد و نمو موجودات و کل فوزیس. 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 سرزده است. در واقع، این دو وجه حاکی از دو صورت تغییر و ثبات فوزیس هستند 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، $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ ، و نامیرا یا آثاناتوس، $\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\varsigma$ ، هر کدام بیانی از این دو وجه فوزیس هستند. لازم به 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 آن که آثاناتوس موجودی میرا از این تغییر است. خدایان آثاناتوس هستند و از این جهت، آنان وجه ثبات فوزیس هستند و برخلاف خدایان، انسان‌ها و دیگر موجودات ثاناتوس یا وجوه تغییر در فوزیس هستند.

شاید در وهله اول به نظر رسد که این دو وجه در تضاد با یکدیگر بوده 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 و 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، $\gamma\acute{\nu}\omicron\varsigma$ ، به عنوان یکی از عناصر اصلی پولیس بهتر درک کرد. همان گونه که گنوس از افراد مختلفی تشکیل شده و این افراد چه به لحاظ جنس، سن، حرمت‌ها، شئون و مرتبت و موارد گوناگون دیگر با یکدیگر فرق دارند، اما یک چیز است که در گنوس این تمایزات را از بین برده و وحدت جامعی را در سرتاسر آن ایجاد می‌کند و آن داشتن نیای مشترک است. لازم به ذکر است که نیای مشترک در تلقی سنتی از آن یک امر اعتباری نبود، بلکه نیا در این تلقی حضور حقیقی داشته و تمام افراد گنوس بیانگر حضور آن نیا هستند، به خصوص رییس گنوس که جانشین آن نیا و در واقع، تبلور حضور عینی او در گنوس

است. به همین وجه است که هم‌ 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 خانوداگی است. چنین وحدت جمعی در فوزیس نیز وجود دارد که موجب وحدت بین اجزاء و موجودات در آن می‌شود. این وحدت در زبان اسطوره‌ای و با نام زئوس بیان می‌شود که در شعر هم‌ و هسیودوس، نه تنها برترین خدا است بلکه ملقب به پدر خدایان و انسان‌ها، ثئون پاتر اد کای آندرون θεῶν πατέρ δε και νδρῶν، نیز هست. زئوس با این لقب هم‌ منشاء و هم حاکم بر خدایان و انسان‌ها است و با وضع قوانین بر هر دو حکومت می‌کند و اختلاف‌های بین آنها را رفع کرده و به وحدت می‌رساند. اگر این که او خشمگین شود، خروشی بلند و ترسناک برمی‌آورد که طنین آن بر 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 همان گونه که در فوزیس جاری است بر پولیس نیز حاکم است و همان گونه که او برترین خدا در بین خدایان و حکمش جاری در تمام فوزیس است و با حکم و قانونش نظم را در فوزیس برقرار حفظ می‌کند، در پولیس نیز به همین صورت نظم و هماهنگی را برقرار می‌سازد. «نظمی در اشیاء و اندازه و تناسب (moros) دقیقی در اشیاء وجود دارد که توسط زئوس تنظیم شده و او مراقب آن است». (Ibid, 74) به این صورت است که دو وجه متضاد فوزیس به هماهنگی می‌رسد تا آن که فوزیس از ثبات و استحکام برخوردار باشد.

۴. تقدیر و عدالت

تغییر و ثبات دو وجه اساسی از اندیشه یونانی نسبت به جهان پیرامون و حیات مدنی‌اش در پولیس است که پیوند با دو مفهوم اساسی تقدیر و عدالت دارد. اهمیت و موقعیت این دو مفهوم برای آگاهی به فرهنگ یونانی و به خصوص 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 پیوند خورده 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. بنابر این، 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. (Iliad, 24, 209) هسیودس برای این مفهوم از اسم جمع مویرای، Μοῖραι، استفاده می‌کند و منظور او سه خواهر زاده از شب یا نوکس Νύξ، هستند به نام‌های کلوثو، Κλωθώ، لاکسیس، Λάξις، و آتروپوس، Ἄτροπος. «کلوثو (ریسنده) نخ حیات را می‌ریسد که با ریسنده 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) هر چند که زئوس به عنوان برترین خدا در سروده هم‌پیوند خاصی با مویرا دارد چنان‌که ترازوی او مرگ هکتور را رقم می‌زند (Iliad, 22, 209) اما باید توجه داشت که او هم به دور از حکم تقدیر نیست و همراه با دیگر خدایان باید به حکم تقدیر گردن بنهد چنان‌که او نمی‌تواند حکم مرگ فرزند مورد علاقه‌اش، سارپدون، را تغییر دهد. (Iliad, 16, 433) واژه مرتبط به مویرا موروس، μῆρος، است که در ایلیاد و ادیسه هم‌به معنی اجل یا سرنوشت محتوم فرد به کار رفته (Iliad, 19, 421 & Odysse, 1, 34) و به صورت Μόρος در ثئوگونیای 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 غنایم، غذا، اسلحه و... است که به فرد می‌رسد و

در عبارت $\tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\tau\rho\acute{\sigma}\ \mu\omicron\iota\rho\alpha$ ، به معنی سهم ارث پدری است و هم بارها از عبارت کاتا مویران، $\kappa\alpha\tau\alpha\ \mu\omicron\iota\rho\alpha\nu$ استفاده می‌کند تا آن که به طریق درست و بر مبنای نظم تاکید کرده باشد. (Piad, 16, 367 & 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 اشیاء بود که می‌تواند خیر یا نیک باشد.

در نظر هم، مویرا ورای تمام خدایان و انسان‌ها حدود هر کدام را معین کرده و به واسطه آن است که حد هر چیزی اندازه‌ای مشخص دارد. در مفهوم مویرا «اما نه با یک تقدیر تیره و تار بلکه با اصل یک توزیع بزرگ روبرو هستیم. فکر مبنایی این است که یک موجود برای آن که بتواند به عنوان 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، تمایزات و تفاوت‌ها با مویرا تعیین می‌یابند و به دلیل این نقش مویرا در فوزیس است که هر موجود اعم از خدایان یا هر موجود دیگری به عنوان چیزی خاص در فوزیس جایگاهی متفاوت از دیگر موجودات دارد. به عبارت روشن‌تر، تعیین حدود هر موجود است که باعث تمایز و اختلاف آن با دیگر موجودات می‌شود و مویرا با حرف کوچک $\mu\omicron\iota\rho\alpha$ ، معنای بخش، سهم و قسمت را دارد تا آن که بخش و سهم هر موجودی نسبت به موجودات دیگر مشخص شود تا آن که بتواند حد و حدود معینی داشته و متمایز از دیگر موجودات باشد. در اینجا باید به واژه اندازه یا مترون، $\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$ ، اشاره کرد که با مویرا و نقش آن در فوزیس رابطه نزدیکی دارد. فوزیس یک کل واحد است که اجزاء آن از یکدیگر تقسیم شده‌اند اما تقسیم آنها به صورتی آشفته و بی‌قاعده نیست بلکه هر کدام از اجزاء برای تعیین حد و حدود خود اندازه‌ای دارد و همین اندازه است که به تقسیم اجزاء نظم و ترتیبی مشخص داده است. هر موجودی در فوزیس به عنوان یک جزء حد خاص و متفاوتی از دیگر اجزاء دارد که بر مبنای اندازه‌ای مشخص است و نمی‌تواند از اندازه حد خود تجاوز کند. نتیجه این نظم و ترتیب ارتباط و استحکام درونی فوزیس است که فراتر از انسان یا دیگر 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 اندازه حد خود تخطی کنند.

۲.۴. **عدالت:** واژه‌ای که در زبان یونانی برای مفهوم عدالت به کار می‌رود دیکه، $\deltaίκη$ 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 طبق آن عمل می‌کنند، یا آن طریق و شیوه متداولی است که در فوزیس جریان دارد و به همین جهت معنای عادت و حتی کاربرد را نیز دارد. پنه‌لوپه، همسر اودیستوس، در سرود چهارم ادیسه شوهر خود را به عنوان 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، $\deltaίκη$ ، شاهان خدایی است. (Odyssey, 4, 691) دیکه در سرود چهاردهم اودیسه و برای توصیف طریق و شیوه زندگی فردی اویمایوس، خوکبان پیر اودیستوس، بیان می‌شود. اویمایوس کسی است که بهتر از دیگر خدمتکاران اودیستوس و در غیابش از اموال وی محافظت کرده است. اویمایوس با وجود آن که او در موقع بازگشت اودیستوس، ارباب خود را به جا نیاورده و او را بیگانه می‌پندارد اما باز به گرمی از او استقبال می‌کند و با ذبح دو بچه خوک و آماده ساختن کبابی از گوشت آنها از اودیستوس پذیرایی مفصلی را به جا می‌آورد. هم‌اکنون 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 طبق 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 که در این صورت دیکه یا عدالت آن نوع رابطه‌ای است که در فوزیس و بین موجودات درون آن ایجاد 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 طبق حدودی است که در پولیس دارند چنان که اگر بنابر اندازه حدود خود عمل کنند رفتار عادلانه‌ای دارند. این معنا از دیکه در مورد اشیاء نیز صادق است زیرا هر شیء بنابر حدودش کاربرد مشخصی را دارد. اگر یک شیء بر طبق حدودش کاربرد داشته باشد آن شیء واجد دیکه است و در غیر این صورت دیگر نمی‌توان گفت دیکه دارد زیرا فاقد کاربرد معمول و متداول است. تصور روشن‌تر این معنا از عدالت را می‌توان با مقایسه‌ای از دیکه با مفهوم عدالت در سنت هند-ایرانی روشن کرد.

مفهوم عدالت در اندیشه هند - ایرانی با واژگانی از قبیل آرته، اشه یا رته، *rat, 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 اشیاء، 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»، *rašat* 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 بنابر آن موضع و جایگاه به وجود می‌آید. این موضع و جایگاه نه در خود شی 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 به این تعبیر، هر چیز بر طبق یک طرح الهی از موضع 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. اشه الهی یا به عبارت دیگر، اهورایی است که از پیش تعیین می‌کند موجود در سلسله نظام کیهانی چه جایگاهی داشته باشد یا آن که فرد باید چه عمل و رفتاری را در خانواده و جامعه داشته باشد.

با توجه به نمونه‌های پنه‌لوپه یا اویمایوس و دیگر 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 طبق آن هر موجود در فوزیس جایگاه و موقعیت مشخصی داشته باشد بلکه دیکه برآمده از حدود خود شی و نسبتی است که با حدود دیگر موجودات در فوزیس دارد. این معنا از عدالت شامل خدایان نیز می‌شود زیرا خدایان همچون انسان‌ها در فوزیس حدودی دارند و باید حدود خود را رعایت کنند تا آن که بتوان گفت عمل آنها منطبق بر دیکه است. زئوس گرچه قدرتمندترین خدا است اما بر حدود

برادرش پوزئیدون، خدای دریاها، توانایی ندارد و نمی‌تواند به آن تخطی و تجاوز کند. به همین علت است که زئوس نمی‌تواند برای نجات ادیسئوس از سرگشتگی در دریا کاری انجام دهد زیرا حکومت بر دریا در حدود پوزئیدون است و نجات ادیسئوس تنها با رضایت این خدا قابل تحقق است. او تنها کاری که می‌تواند بکند این است که به دختر خود، آتنا، اجازه بدهد تا طرح و تدبیری برای نجات ادیسئوس بیاندیشد و اجراء بکند. در این صورت، دیکه از منبعی خارج فوزیس یا طبیعت بر آن وضع نشده چنان که حتی زئوس نیز منبع عدالت نیست و عدالت در مورد او هم مثل دیگر موجودات فهمیده می‌شود. مسئله اساسی در اینجا توجه به حدود و اندازه داشتن موجودات است و همین نیز مبنای حقوقی دیکه را تشکیل می‌داد. 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 دلیل 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 دلیل تجاوز و تخطی‌اش، به معنای حفظ حدود افراد در پولیس نیز بود. 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 عمل به دیکه می‌کنند تا آنجا که موضوع مجازات و دادن تاوان به خاطر تخطی به حدود دیگران به یک نحو در مورد خدایان و انسان به کار می‌رفت. پرومتهئوس که خود یک خدا است اما به دلیل تخطی از حدود و رساندن دزدکی آتش به انسان از سوی زئوس مجازات می‌شود و وقتی که آسکلپیوس، پسر آپولون، در پزشکی آن قدر 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، θάνατος، و ثاناتوس، θάνατος، دو وجه از فوزیس هستند و به تعبیر دقیق‌تر، دو حد متفاوت از ثبات و تغییر در فوزیس را تشکیل می‌دهند. خدایان آثاناتوس هستند و مابقی موجودات ثاناتوس. این دو وجه بنیادین‌ترین وجوه فوزیس هستند که حیات و مرگ را در نگرش یونانی نشان می‌دهند. از آنجایی که انسان موجودی میرا است، 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 آن که بین تصور یونانی از خدا با غیر یونانی خلط نشود. در واقع، «یونانیان بر خلاف 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 خدا است 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 از آنها وجود دارد و این تصویر با آنچه که از الوهیت تصور می‌شود، ناسازگار است. (Schadewaldt, 1978, 88) نکته‌ای که شادوالدت به آن اشاره می‌کند در خور توجه است و باید همواره در بررسی یک فرهنگ و اندیشه، بستر آن مد نظر داشت تا آن که این بررسی بدون دخالت عناصر فرهنگی دیگر انجام بگیرد. 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 هستند که تخطی از حد موجب بروز بی‌عدالتی یا آدیکوس، δίκος، از سوی آنان می‌شود. در صورت وقوع چنین امری از سوی خدایان، آنان نیز همانند هر موجود دیگری باید دیکه به معنای گرامت بپردازند، چنان که آپولون به انتقام کشته شدن فرزندش آسکلپیوس به دست زئوس، سیکلویی 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 پر ستاره شنیده که بر او مقدر است تا مغلوب یکی از فرزندان خود شود». (Theogony, 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 عنوان موجود قادر بر طبیعت تفاوت بنیادین دارد.

غیر از آن که خدایان در اندیشه هم‌ر و هسیودس در فوزیس و محکوم به اصول آن هستند، اموری نیز به نام ثئوس خوانده می‌شوند که وجه عینی ندارند. به نظر گاتری، یونانیان در زندگی یا طبیعت از چیزهایی متأثر یا بهت زده می‌شدند که موجب شادی یا ترس آنها می‌شد و به آن چیزها می‌گفتند «این خدا است» یا «آن خدا است». در اینجا یک اختلاف عبارت بنیادین بین 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 مختلفی 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 آنجا گسترش می‌یافت که به تمام قدرت‌های تاثیرگذار 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 مختلف و متنوع و حتی احساسات درونی انسان حمل می‌شد. به این جهت است که شادوالدت ترجیح می‌دهد تا به جای به‌کار بردن واژه خدایان از واژه قدرت‌ها (Mächten) برای خدایان یونانی استفاده کند که شامل تمام امور قدرتمند در زندگی می‌شوند، اموری که به صورت عواطف و احساسات همانند عشق و نفرت، درون انسان هستند و فقط اموری انفعالی نیستند بلکه به عنوان قدرت‌های درونی بر انسان تاثیرگذار هستند. 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 بین اجزاء یک ماشین کار کند، بلکه در جهان وی امور مادی و معنوی به گونه‌ای درهم تنیده شده‌اند که تفکیک آنها از یکدیگر غیر ممکن است. به این صورت، جهان یونانی زنده و پویا است و با تمام خصایل 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 باعث می‌شد تا خدا همان قدرت درونی فوزیس تصور بشود که باعث رشد و نمو و تمام شئون مختلف آن است. خدا در نگرش یونانی برخلاف ادیان شرقی نه تنها خالق و موجد فوزیس نیست بلکه همانند دیگر 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 یک نوع انسان‌انگاری از خدایان است و در جهان اسطوره‌ای هم، هسیودوس و دیگر شاعران، خدایان همانند انسان‌ها ترسیم می‌شوند با تصویری انسان‌انگارانه (anthropomorphism) از آنها.

۲.۵. خداشناسی و انسان‌انگاری: «ژئوس به عنوان ربیس دارای قدرت کامل است اما به هیچ روی علم کاملی ندارد و همیشه یک پدر مهربان است. او به همراه همسر حسودش هرا، پسران و دختران زیبایش که گاهی مطیع وی اما اکثر مواقع شورش‌ی و فریب‌کار هستند، به هیچ وجه از 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 ید پدرش کرونوس از قدرت، نه تنها قدرت وی را به دست آورده بلکه توانسته قدرت خود را بر دیگر 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 غیر اخلاقی می‌گیرد اما در جهان اسطوره‌ای هم و هسیودس چنین اعمالی مشروع و به حق است چون این اعمال برخاسته از وجوه مختلف تقدیر و حد ژئوس است هر چند که در ظاهر امر متعارض و حتی غیر اخلاقی تصور بشوند. از سوی دیگر، این وجوه نشان‌گر بسط قدرت ژئوس برای انقیاد دیگر موجودات تحت سلطه او است. این وجوه متعارض و انسان‌انگارانه بعدتر دست‌مایه نقد تند کسنوفانس بر هم و هسیودوس شد و نقد او راهی را گشود که افلاطون در همین راه نقد مشهور خود را به هنر شاعری و حتی شخص هم بیان کرد.

سوی خداشناسی هم و هسیودس، این سوال قابل طرح است که آیا این خداشناسی تنها نگرش آیینی و دینی یونان باستان بود یا آن که نگرش‌های دیگری در کنار آن وجود داشت. «باید کثرت آیین‌ها، الهگان و مناسک را به یاد داشت که در سرتاسر ادوار تاریخی جهان یونانی وجود داشته و هر شهر و روستا برخوردار از تنوع خاص خود در این موارد بود». (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 پر بار آنها بود، اما بیش از هر چیز به دلیل این واقعیت بود که آنها در پولیس‌های جدا و مستقلی زندگی می‌کردند که استقلال آنها باعث می‌شد تا تصورات و آیین‌های دینی خاص

خود را داشته باشند. برای نمونه، یکی از ادعاهای اسطوره‌ای در یونان باستان زمین‌زاد، گگتس $\gamma\eta\gamma\epsilon\nu\epsilon\tau\eta\varsigma$ ، بودن انسان بود که بر مبنای آن گفته می‌شد انسان از زمین زاده شده اما این اسطوره در پولیس‌های مختلف به یک نحو بیان نمی‌شد. برای مثال، آتینان 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 خاطر آتنا حامی شهر آتن شد. آتینان به این خاطر خود را زمین‌زاد یا گگتس می‌نامیدند و برای خود تباری از زمین قائل بودند و حتی به آتینان ککروپی‌ها، ککروپیوی Κεκρόπιοι ، نیز گفته می‌شد. (فاطمی، ۱۳۴۷، ۲۸۸) حکایت پایه‌گذاری شهر تباری 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 و تحت امر کادموس شهر تباری را ساختند و از نسل آنها اشراف این شهر به وجود آمدند. (Sacks, 2005, 73) روشن است که اسطوره زمین‌زادگی در این موارد تفاوتی آشکار چه در اجزاء و چه در کل اسطوره با روایت آتنی دارد و از این مقایسه معلوم می‌شود که هر پولیس به دلیل استقلالش اسطوره‌های خاص را خود ساخته بود و با آن نظام موجود در پولیسش را تبیین می‌کرد. رابطه نزدیک بین پولیس و خدایان از همین دو نمونه‌های مربوط به پولیس‌های آتن و تباری معلوم می‌شود. پرستش یا ابراز نیاز یونانی به درگاه خدایان تنها 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 پرورش دهنده و حامی پولیس بود و بیش از آن که اعمال فردی برای تزکیه نفس و ارتقاء 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 خاطر برای آتینان 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,)

عناصر مهم و بنیادین چنین رابطه‌ای بین خدا و انسان بر مبنای یک خداشناسی انسان‌نگارانه بود. روشن است که در مذاهب باستانی دیگر همچون اسطوره‌های مصری یا بین‌النهرینی نمونه‌های دیگر از انسان‌نگاری 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 قابل ترسیم نیست چرا که خدایان یونانی هم‌چون انسان در فوزیس و محکوم به قواعد و حدود خاصی بودند تا آنجایی که خدایان زیستی هم‌چون انسان داشتند. به همین دلیل است که افلاطون در محاوره پروتاگوراس و از زبان این سوفیست بزرگ می‌گوید که انسان به دلیل داشتن آتش هفایستوس و فن ابزارسازی آتتا از بهره‌خدايي یا به عبارت دقیق‌تر، حد خدایی، ثیاس *θείας μοίρας*، برخوردار شد. (Protagoras, 322a4) همین نزدیکی انسان به خدا در فرهنگ یونانی بود که مجال اندیشیدن در مورد 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 *θεολογία*، و خداشناس یا *θئولوγος*، به وجود آمد و اندیشه تشبیه یا *ἀναλογία*، بین خدایان و انسانها مطرح شد. در اینجا باید توجه داشت که رابطه خدا و انسان در نگرش انسان‌نگارانه یونانی یک رابطه 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 به عنوان اعضای پولیس جایگاهی دارند که باید مراقب جایگاه خود باشند تا آن را از دست ندهند. همان گونه 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 آن را 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 آن که برخوردار از منزلت شایسته خود باشند.

۶. نتیجه

جهان اسطوره‌ای یونانی در سخن شاعران او زاده و پرورده شد که بیشترین نقش را باید به همر و هسیودوس داد. این دو شاعر همانند دیگر شاعران از سوی یونانیان به عنوان مربیان خود شناخته می‌شدند 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 مربوط به حدود و اندازه تمام موجودات از خدایان تا انسان‌ها و دیگر موجودات می‌شوند. هر موجودی تنها بنا به حدود و اندازه‌اش است که وجود دارد به گونه‌ای که در صورت تخطی از حدود خود باید تاوان این تخطی را بپردازد. این نوع نگاه به خدا باعث شد تا تصور یونانی از خدا با غیر یونانی تفاوت بنیادی داشته باشد تا آنجا که نوع تناظر بین خدا و انسان در جهان اسطوره‌ای یونانی شکل گرفت و روایتی انسان‌نگارانه از خدا پدید آمد. زیست خدایان در این جهان همانند انسان زیستی در خانواده و شهر بود که همانند انسان، خدایان نیز باید تحت حکومت فرد مقتدر و بر اساس قوانین جمعی زندگی می‌کرد. هر چند که تنوع و استقلال پولیس‌های یونانی اجازه رشد و نمو اسطوره‌های مختلف را می‌داد اما همگی بر مبنای مشترکی از چنین رابطه‌ای بین انسان و خدا شکل گرفتند.

منابع:

فاطمی سعید ، ۱۳۷۴ اساطیر یونان و روم، دانشگاه تهران.
مجتبایی فتح الله، ۱۳۵۲، شهر زیبای افلاطونی و شاهی آرمانی در ایران باستان، انتشارات انجمن فرهنگ ایران باستان.

Anderson Michael J., 2005, Myth, in the A companion to Greek tragedy edit. By Justina Gregory, Blackwell Publishing Ltd.

Aristophanes, 1927, The Peace, The Birds, The Frogs, Benjamin Bickley Rogers, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.

- Aristotle, 1956, *The Metaphysics*, H. Tredennick, The Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Burnet John, 1961, *Greek Philosophy*, Macmillan & Co. Ltd.
- Cornford Francis Macdonald, 1912, *From Religion to Philosophy*, Princeton University Press.
- Freeman Kathleen, 1970, *God Man & State: Greek concepts*, Greenwood Press.
- Gigon, O., 1935, *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig, Dieterich.
- Graf Fritz, 2009, *Apollo*, Routledge, Taylor & Francis Group.
- Guthrie William Keith Chambers, 1960, *The Greek Philosophers from Tales to Aristotle*, Harprer & Brothers.
- Hesiod, 2006, *Theogony, Works and Days and Testimonia*, Glenn W. Most, Loeb Classical Library, Harvard University Press.
- Homer, 1954 *The Iliad*, A. T. Murray, The Loeb Classical Library, Harvard University Press .
- Homer, 1954, *The Odyssey*, A. T. Murray, The Loeb Classical Library, Harvard University Press .
- Husserl Edmund, 1970, *The Vienna Lecture, in the Crisis if European Sciences & Transcendental Phenomenology*, North Western University Press.
- Kirk & Raven, 1962, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press .
- March Jenny, 2001, *Cassell's Dictionary of Clssical Mythology*, Cassell & 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, 1952, Protagoras & Laches, 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 & Levine Philip, 1979, California Studies in Classical Antiquity: v. 10, University of California Press.

Hesiod, 2006, Theogony, Works and Days and Testimonia, Glenn W. Most, Loeb Classical Library, Harvard University Press.