

بازخوانی منظومهٔ ثئوگونی هسیودس در پرتو قاعدهٔ «الواحد»

دکتر مهتاب مبینی* - امین شاهوردی

استادیار گروه هنر، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران - دانشجوی کارشناسی ارشد پژوهش هنر،
دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

چکیده

در این پژوهش به بررسی بنیاد یکی از قواعد مشهور فلسفهٔ اسلامی در منظومهٔ ثئوگونی هسیودس پرداخته شده است؛ برای پیگیری این امر، نخست چارچوب‌های ممکن که به بررسی چنین امری اختصاص دارند، مورد پژوهش قرار گرفته‌اند و از میان آنها دیدگاهی که نه بر انفکاک قطعی و تاریخی اندیشهٔ اسطوره‌ای از اندیشهٔ فلسفی، بلکه بر تداوم و تطور آنها رأی داده است، به عنوان منطقی متناسب‌تر انتخاب شده است. در بخش دوم این پژوهش بر اساس چنین رویکردی به توضیح اجمالی قاعدهٔ «الواحد» پرداخته شده و با استفاده از این قاعده به بررسی منظومهٔ ثئوگونی اقدام شده است. درک ابتدایی قاعدهٔ علت، سنخیت میان علت و معلول، فروکاهش کثرت به وحدت در این منظومه را می‌توان در تبارشناسی خدایان، رابطه والد و فرزند و شباهت‌های آنها و بکرزایی بازشناخت. از این منظر مفاهیم فلسفی مذکور و مشابه‌های آنها در اسطورهٔ ثئوگونی را می‌توان در پرتو قاعدهٔ الواحد چونان غایتی متحد کننده، مورد بازخوانی قرار داد و بساطت و نامتعین بودن علت نخستین را به خوبی مشاهده کرد.

کلیدواژه‌ها: اسطوره، فلسفه، هسیودس، ثئوگونی، قاعدهٔ الواحد.

تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۱۰/۲۶

تاریخ پذیرش مقاله: ۱۳۹۵/۰۳/۲۳

*Email: m.mobini@shargh.tpnu.ac.ir (نویسندهٔ مسئول)

مقدمه

تلاش برای شناخت وحدت در میان گوناگونی صور مختلف طبیعت همواره یکی از دغدغه‌های بشر بوده است، گویی کششی ناخواسته بشر را به سمت ارضای چنین میلی سوق داده است؛ گروهی بر این باورند که چنین میلی، به سبب ویژگی‌های مادی حیات انسان به وجود آمده است و گروهی معتقدند که ناشی از تعمیم‌های قوه ناطقه او است و هر کدام از این دو دیدگاه بین فلاسفه طرفداران خود را داشته است. در اینجا قصد نداریم به بررسی این جنبه از این مطلب پردازیم، بلکه سعی داریم از منظر تحقق چنین غایتی در اساطیر یونان و ادامه آن در سنت فلسفی به آن توجه کنیم.

علت توجه به اساطیر یونان از میان اساطیر سایر ملل نکته‌ای است که در اینجا باید درباب آن توضیح داده شود. به طور کلی می‌توان سه علت را برای این مطلب برشمرد. نخست تأثیر مستقیم این اسطوره‌ها بر مبانی فلسفه یونانی است؛ در توضیح این مطلب باید گفت که اگر چه در طول تاریخ، هیچ فرهنگی را نمی‌توان یافت که با اندیشه‌ورزی و تفکر بیگانه بوده باشد، تفکر متافیزیکی به صورت مدون و مشخص با فرهنگ یونانی شکل می‌گیرد و به طور آشکار بر سنت‌های فلسفی در جهان اسلام و اروپا تأثیر می‌گذارد. دودیدگر آنکه اساطیر یونانی حضوری پررنگ در لابه‌لای اوراق و نوشته‌های فلسفی‌ای دارند که در این فرهنگ شکل گرفته‌اند و آشکارا نشان خود را بر این سنت زده‌اند. سه‌دیگر دسترسی به منابعی است که اکنون برای بررسی این اساطیر وجود دارد که در مقایسه با اساطیر سایر ملل چندین برابر است.

نکته‌ای که باید قبل از ورود به بحث آن را در نظر گرفت، امکان تفکیک دقیق جنبه‌های متفاوت ظهورات تفکر بشری است؛ در توجه به این امر، دو دیدگاه مشخص وجود دارد: بر طبق دیدگاه نخست تفکر بشری در دوره‌های مختلف

س ۱۲- ش ۴۳ - تابستان ۹۵ — بازخوانی منظومهٔ ثئوگونی هسیودس در پرتو قاعدهٔ «الواحد» / ۱۸۷

دچار سکنه‌ها و انفصال‌هایی بوده است و بر اساس رویکرد دوم بشر و جنبه‌های مختلف بشری از جمله تحول اندیشهٔ وی همواره سیری پیوسته را در طول تاریخ پشت سر گذاشته‌اند.

در این پژوهش سعی می‌کنیم، مفاد دقیق‌تری از این دو رویکرد عرضه کنیم و سپس با آوردن دلایلی در پذیرش رویکرد دوم به توضیح قاعدهٔ فلسفی «الواحد» می‌پردازیم، پس از اینکه مبانی لازم را برای ادامه بحث به دست آوریم، به بررسی اساطیر یونان آنگونه که در منظومه «ثئوگونی» آمده‌اند، در جهت تحقق قاعدهٔ فلسفی «الواحد» می‌پردازیم و کوشش می‌کنیم این قاعدهٔ فلسفی را پایان تلاش‌های اساطیری خدایان یونانی معرفی کنیم.

رویکردهای مختلف به سیر اندیشهٔ بشر

چنان‌که در مقدمه آمد، در توجه به سیر تاریخی ذهن و اندیشهٔ بشری نظرهای گوناگونی وجود دارد؛ اگرچه می‌توان برای چنین نظریاتی سابقهٔ تاریخی پیدا کرد، قدر مسلم آن است که نحوهٔ تقریر مشخص و دقیق آنها به پس از عصر روشنگری بازمی‌گردد. تا قبل از دورهٔ رمانتیسم به این حیث از وجود انسان چندان توجه نمی‌شد، و اندیشمندان دوران روشنگری هم‌صدا با برخی متفکران قرون گذشته بانگ می‌زدند که طبیعت انسان در طول تاریخ تغییری نکرده است، و جوامع و دوران‌های تاریخی مختلف سبب تأثیری بر اندیشه و استدلال‌ورزی وی نشده است. بودند کسانی که از چنین رهیافتی اندکی منحرف می‌شدند، ولی از وضوح اندیشه و استواری بیان در ذکر کردن نظر خود برخوردار نبودند. (برلین ۱۳۸۹: ۵۱)

بر اساس این رویکرد، در توجه به اسطوره و اندیشه‌ورزی گذشتگان (اگر چنین تعبیری جایز باشد) باید نوعی نقص را به آنها نسبت دهیم؛ چرا که آنها هم

از همین طبیعت انسانی و از همین قوه عقلی برخوردار بوده‌اند. پس آنچه سبب شده است که آنها به چنین نتیجه‌گیری‌ها و نظریاتی دست پیدا کنند، بی‌دقتی در تفکر و مشاهده دقیق و استفاده نکردن صحیح از قوه ناطقه بوده است. از چنین منظری با گذشت زمان و تشخیص خطاها و اصلاح آنها روندی از عقلانیت تحقق یافته است که نقطه اوج آن همان دوران روشنگری است.

بنابراین پرواضح است که از چنین منظری، اساطیر نیز مثنی دروغ درباره عالم است که افرادی آنها را برای گمراه ساختن مردم ساخته‌اند و در بهترین حالت آرایه‌هایی هستند که سخن را زیبا جلوه می‌دهند؛ با این وصف اسطوره‌ها در طیفی میان دروغ و بیان شاعرانه‌ای که از گونه‌ای اغراق بهره می‌برد، در نوسان بودند. (برلین ۱۳۸۸: ۹۱)

در نقطه مقابل این رویکرد، دیدگاهی است، که طبیعت ثابت و یکسان انسان را در دوران و جوامع مختلف، بر نمی‌تابد. از این دیدگاه، اندیشه انسانی همواره در حال تغییر و تطور بوده است، و این تغییر یا به نحو دفعی واقع شده و یا به صورت تدریجی رخ داده است. در هر دو حالت به هیچ وجه نمی‌توان از این همانی ذهنی میان افرادی که در دوران و جوامع مختلف به سر برده‌اند، دفاع کرد. نظریاتی که در ذیل این دیدگاه قرار می‌گیرند با نفی این یکسانی طبیعت انسانی و به تبع آن قوای فکری و ذهنی، سعی می‌کنند، تفاوت‌های میان ذهن انسان در این دورانها را بررسی کنند.

نظریه انفصال ذهنی - فرهنگی

بر طبق این نظریه، میان ذهن انسان‌های بدوی که سازنده‌ی اسطوره‌ها بودند و ذهن بشر فرهیخته که به علم و دانش نظر کرد، هیچ اشتراکی وجود ندارد. در

اینجا با دو فهم کاملاً متفاوت از جهان و خویشتن انسانی مواجه هستیم که در هیچ نقطه‌ای با یکدیگر برخورد نمی‌کنند. این دوگانگی در ذهن و اندیشه در فرآورده‌های آنها نیز تسری می‌یابد، بنابراین اسطوره و علم دو نوع متمایز از یکدیگر هستند که سبب دو درک متفاوت از متعلقات خود می‌شوند.

این تمایز آنقدر زیاد است که گویی دو نوع متفاوت از جانداران به آنها پرداخته‌اند؛ حقیقتاً نیز اگر بشر فرهیخته و امروزی خود را انسان بداند، بر طبق این رویکرد آن نوع موجودی که به ساختن اسطوره‌ها همت گمارد فقط به لحاظ پاره‌ای اشتراکات زیستی با این انسان می‌تواند انسان نامیده شود و نه چیز دیگری. این نظریه بیش از هر کس دیگر با نام لوی برول^(۱) پیوند خورده است. وی به قدری بر این تمایز تأکید می‌کند که معتقد می‌شود ذهن اقوام ابتدایی خصلت ما قبل منطقی دارد، بنابراین بنیادی‌ترین قانون منطق، یعنی قانون امتناع تناقض که از دوران پیش سقراطی شناخته شده است، از نظر برول در نزد ذهن بدوی اعتبار خود را از دست می‌دهد. (کاپلستون ۱۳۸۶: ۱۵۴)

لوی برول این ذهنیت ابتدایی را با صفات دینی و عرفانی همراه می‌کند و با مرز مشخصی آن را از آنچه خود ذهنیت منطقی و علمی می‌نامد، جدا می‌کند. اگر چنین دیدگاهی را بپذیریم در آن صورت به هیچ وجه نمی‌توان از استمرار تفکر اسطوره‌ای سخن گفت و بنابراین نمی‌توان لایه‌هایی از آن را در سنت فلسفی بعد جست‌وجو کرد. با پذیرش چنین دیدگاهی مسلماً موضوع این پژوهش نیز بی‌معنا می‌گردد و از همین جا باید آن را به کناری نهاد. اما بر این دیدگاه انتقاد مهمی وارد می‌شود و آن را بی‌رسمی می‌کند و آن این است که اگر چنین نظریه‌ای درست باشد، ما نباید درکی از این اسطوره‌ها داشته باشیم و حال آنکه نوعی همدلی با انسان‌هایی که چنین اسطوره‌هایی را پدید آورده‌اند، در ما وجود دارد. از این مهم‌تر تلاش ما در جهت تجزیه و تحلیل اسطوره‌ها به ما از

نوعی امکان ادراک خبر می‌دهد و در نهایت همین امر در مورد نظریه لوی برول نیز وجود دارد؛ چرا که خود وی سعی می‌کند به نحوی نوعی منطق هر چند متمایز از منطق متعارف امروزی از دل اسطوره‌ها بیرون بکشد؛ به عبارت دیگر، اگر واقعاً دیدگاه اسطوره‌ای این چنین از دیدگاه انسان امروزی به دور بود و چنان‌که لوی برول می‌گوید، غیر منطقی بود، چگونه ممکن بود لوی برول نظریه‌ای در باب آن بیان کند. (کاسیر ۱۳۸۵: ۲۲)

در مقابل این نظر، دیدگاهی قرار دارد که معتقد است، ذهن بدویانی که به ساختن اسطوره‌ها قیام کردند، چیزی کاملاً متفاوت از ذهن انسان امروزی نیست، بلکه میان آنها اشتراکات و البته تمایزاتی وجود دارد و این بدان معنی است که پیگیری سیر تاریخی تطور ذهن انسانی ما را لاجرم به منشأ آن، که تفکر اسطوره‌ای است باز می‌گرداند. در اینجا باید تذکر داد که چنین برنامه‌ای به هیچ وجه قصد ندارد در همه جنبه‌های اسطوره وارد شود، و باید میان آن و کار محققانی مانند تایلر،^(۲) اسپنسر^(۳) و فریزر^(۴) تمایز قایل شد؛ زیرا متفکران مزبور اساساً تفاوت خاصی میان ذهن بدوی و انسان امروزی قایل نیستند و به نحوی متأثر از جنبش روشنگری که در بالا به نظریات آنها اشاره شد، در صدد بازتولید جنبه‌های مختلف خرد انسانی در اساطیر و ادیان ابتدایی هستند و البته در این میان وزن قابل توجهی هم برای شواهد و مستندات تجربی و متنی قایل نمی‌شوند؛ بنابراین می‌توان دیدگاه آنها را در زمینه اساطیر دیدگاهی عقل‌گرایانه نامید. «یکی از اعتراض‌های عمده‌ای که می‌توان به این نظریه‌پردازان عقل‌گرا و تکامل‌اندیش سده نوزدهم وارد کرد، این است که داعیه‌های آنها نه بر شواهد درست، بلکه بیشتر بر حدس و گمان مبتنی‌اند.» (همیلتون ۱۳۸۷ ب: ۵۲)

در اینجا مجدداً باید یادآوری کنیم که بر خلاف متفکران مذکور، سیر اندیشه‌ورزی انسان را در دوره‌ای که اسطوره‌ای می‌اندیشد و دوره‌ای که از

اسطوره می‌گسلد، یکسان نمی‌دانیم و از سوی دیگر انفصال قطعی و کامل میان اندیشه‌ورزی بشر در این دو دوران را نیز نمی‌پذیریم، بلکه معتقدیم جنبه‌ها و رگه‌های قابل شناختی از اندیشه‌ورزی اسطوره‌ای در دورهٔ پس از آن وجود دارد که با دقت و موشکافی می‌توان آنها را بازشناخت و به نظر می‌رسد همین قدر برای ادامهٔ کار ما کفایت می‌کند. بنابراین این پژوهش فرض می‌گیرد که نوعی اندیشه‌ورزی در اساطیر یونان وجود دارد که می‌توان آن را بر اساس غایتی به نام قاعدهٔ «الواحد» شناسایی کرد.

قاعدهٔ «الواحد لا یصدر عنه إلّا الواحد»

این قاعده یکی از گزاره‌های فلسفی است که بیشتر فیلسوفان اسلامی صرف‌نظر از اینکه به کدام مکتب فلسفی تعلق داشته‌اند، آن را پذیرفته‌اند. به لحاظ تاریخی می‌توان دنبالهٔ این قاعده را در آثار ارسطو و افلاطون نیز ردیابی کرد، اما به طور مشخص فلوطین چنین قاعده را معرفی می‌کند و سپس از این طریق به دست فیلسوفان اسلامی می‌رسد. مفاد این قاعدهٔ فلسفی چنین است که از علت بسیط بیش از یک معلول صادر نمی‌شود یا به بیان دیگر اینکه از یکی جز یکی پدیدار نگردد.

دلیلی که برای این قاعده ذکر می‌کنند، به اجمال چنین است: اگر از علتی بسیط بیش از یک معلول صادر گردد، لازم می‌آید که چنین علتی دارای حیثیتی مرکب باشد؛ یعنی بتوان به نحوی در آن قایل به ترکیب گردید و از آنجا که چنین چیزی خلاف این فرض است که علت بسیط است، بنابراین قاعدهٔ مزبور به اثبات می‌رسد. اما اینکه چرا اگر از علتی دو یا چند معلول صادر گردد، لازم است که آن علت مرکب باشد را ابن سینا به روشنی در این عبارات‌های / اشارات آورده است:

«معنای این که علتی چنان باشد که از وی بر سبیل وجوب الف پدید آید، با مفهوم اینکه علتی چنان باشد که از وی ب واجب گردد با هم متفاوتند. پس هرگاه از یک علت دو چیز واجب شود، قطعاً از جهت دو حیثیت جداگانه است که در مفهوم و حقیقت باهم اختلاف دارند. پس آن دو جهت یا هر دو از مقومات علتند یا هر دو از لوازم آنند. یا یکی لازم و دیگری از مقومات علت می‌باشد. پس اگر هر دو جهت از لوازم علت باشد، خواستن علت از نو آغاز می‌گردد و سخن در این دو لازم دوباره تکرار می‌شود. پس به دو جهت می‌رسد که از مقومات علتند و مختلف در حقیقت. و این دو جهت یا مقوم ماهیت علتند و یا مقوم وجودی او می‌باشند و یا یکی مقوم ماهیت و دیگری مقوم وجود است. پس هر چیزی که از آن دو چیز لازم آید و یکی به واسطه دیگری نباشد، پس حقیقت آن علت قسمت‌پذیر است.»

(ابن سینا ۱۳۸۵: ۲-۳۰۱)

بنابراین آشکار است که چنین قاعده‌ای یکی از اصول فلسفی ابن سینا و دیگر فیلسوفان دوره اسلامی، از جمله شیخ اشراق، ملاصدرا و... بوده است. البته کسانی نیز بوده‌اند که چنین قاعده‌ای را نپذیرفته‌اند که بیشتر آنها از متکلمان بوده‌اند. علت اصلی نپذیرفتن چنین مطلبی این بوده است که چنین امری را محدود کننده قدرت خداوند دانسته‌اند. از مهم‌ترین متکلمانی که به چنین مطلبی قابل شده‌اند، می‌توان به غزالی و امام فخر رازی اشاره کرد. (ابراهیمی دینانی ۱۳۸۰: ۴۶۹)

اسطوره آفرینش از دیدگاه هسیودس و قاعده الواحد

در اسطوره‌های ملل مختلف، نوعی حساسیت به قاعده «الواحد» به چشم می‌خورد؛ این حساسیت را می‌توان از آنجا تشخیص داد که در این اسطوره‌ها هیچ گاه از یک خدای واحد بدون ایزدانی که در ارتباط با آن امور جهان را سامان دهند، یاد نمی‌شود. به عبارت دیگر در اساطیری که به یک خدای برتر

س ۱۲-ش ۴۳- تابستان ۹۵- بازخوانی منظومهٔ تئوگونی هسیودس در پرتو قاعدهٔ «الواحد»/ ۱۹۳

قایل می‌شوند، همیشه این خدا بر فراز عده‌ای از ایزدان قرار می‌گیرد و با کمک آنها یا به عبارت بهتر، یاری آنها است که فرمان‌های خود را بر جهان جاری و ساری می‌کند.

اما همین قدر برای اینکه قاعدهٔ «الواحد» را به عنوان قاعده‌ای برآمده از دل این اسطوره‌ها بدانیم کافی نیست؛ چرا که لاجرم در همهٔ پدیده‌هایی که بشر به آنها توجه کرده است، همواره در صدد یافتن نوعی وحدت در میان کثرات بوده است؛ بنابراین در این جا نمی‌توان برای اسطورهٔ خدایان جایگاه ویژه‌ای قایل شد. در پاسخ این اشکال باید توجه کرد که تنها جایی که نوعی از وحدت و بساطت محض را می‌توان در اندیشهٔ بشر اسطوره‌پرداز نشان داد، همین اسطورهٔ آفرینش توسط خدایی برتر است؛ زیرا در بقیهٔ موارد به هیچ عنوان نمی‌توان وحدت و بساطت محض را مشاهده کرد. البته در همین جا باید تذکر داد که تقریباً در هیچ اسطوره‌ای چنان وحدت و بساطتی که لازمهٔ قاعدهٔ فلسفی «الواحد» است، مشاهده نمی‌شود و در اینجا تنها به بررسی ردپا و اهمیت این قاعده در اساطیر یونان می‌پردازیم.

در تأیید نکتهٔ گفته شده باید اضافه کرد که در اساطیر یونان هرگز با خدایی برتر، آنگونه که در ادیان سامی حضور دارد، مواجه نمی‌شویم. در این اساطیر اگرچه زئوس، برترین خدایی است که بر دیگر خدایان مهتری دارد، این فرمانروایی به هیچ وجه قانونی نیست و او بارها ناچار می‌شود که خدایان دیگر را به اجرای احکام خود مجبور کند و خدایان دیگر نیز اگرچه از دستورهای وی در بیشتر موارد اطاعت می‌کنند، چنین کاری را نه از سر شوق، بلکه با اکراه و ناراضی انجام می‌دهند و گاهی نیز برای رهایی از اجرای دستور به نیرنگ و حيله متوسل می‌شوند. (گمپرتس ۱۳۷۵: ۴۶) بنابراین اگر سعی می‌کنیم که ردپای

قاعده‌ای فلسفی را در این اساطیر بازیابیم، به هیچ وجه به معنی این نیست که چنین قاعده‌ای تماماً و به شکلی که در بالا بیان شد قابل بازشناسی است.

در مواجهه با اساطیر یونان دو شاعر و منظومه‌هایی که سروده‌اند از اهمیت به‌سزایی برخوردار هستند؛ نخستین هومر است که دو حماسه ایلید و اودیسیوس را به نظم درآورده است؛ در این میان حماسه ایلید از قدمت بیشتری برخوردار است و زمان تقریبی سروده شدن آن را در حدود هزار سال پیش از میلاد مسیح دانسته‌اند. (همیلتون ۱۳۸۷ الف: ۲۴) شاعر دوم نیز که اتفاقاً از وی نیز دو اثر به‌جای مانده است، هسیودس است که به تاریخی تقریبی در نیمه دوم سده هشتم پیش از میلاد می‌زیسته است. (خراسانی ۱۳۸۷: ۱۰۲) اما باید به خاطر داشت که تمام این تواریخ تقریبی است و با برخی احتمالات حتی می‌توان هسیودس را مقدم بر هومر دانست. (هسیود^۱ ۲۰۰۶: XXV) اما آنچه در اینجا اهمیت بیشتری دارد، نوع نگاه متفاوتی است که این دو شاعر بزرگ یونان به پدیده‌ها دارند؛ به‌گونه‌ای که تفاوتی که در نگاه نخست میان این دو دیده می‌شود، مربوط به منظری است که آنان برای ورود به اساطیر انتخاب می‌کنند؛ هومر فارغ از اینکه میان داستان‌هایش تناقضی رخ دهد، از سرچشمه شعر حماسی بهره می‌گیرد؛ در حالی که هسیودس اندیشه‌ای حکیمانه را بر می‌گزیند. (گمپرتس ۱۳۷۵: ۵۷)

از هسیودس دو اثر شاخص به‌جای مانده است: «پیدایش خدایان» و اثر متأخرتر «روزها و کارها» که کتاب دوم حاوی شرحی از زندگی روستایی در یونان باستان است. (یگر ۱۳۷۶: ۱۰۷) اما آن اثری که در اینجا مورد نظر ما است، ثئوگونی یا پیدایش یا زایش خدایان است؛ در این منظومه هسیودس تلاش می‌کند تا شرحی منطقی و خردپسند از ارتباط خدایان یونان بدهد. اگر توجه

س ۱۲-ش ۴۳- تابستان ۹۵— بازخوانی منظومهٔ ثئوگونی هسیودس در پرتو قاعدهٔ «الواحد» / ۱۹۵

کنیم در دوره‌ای که هسیودس به چنین کاری دست می‌زند تعدد خدایان یونانی چگونه اذهان را آشفته کرده است، آنگاه کار وی ارزش خود را بیش از پیش نشان می‌دهد. تعداد این خدایان گاه چنان زیاد می‌شود و داستان‌های آنها به گونه‌ای با یکدیگر ممزوج می‌شود که حتی سرایندگانی که داستان‌های آنها را می‌سرایند، دچار سردرگمی می‌کند. گمپرتس این آشفتگی را چنین توصیف می‌کند:

«فراوانی داستانها و کثرت عدۀ خدایان باید مؤمنان را گیج و ذهنشان را خسته کرده باشد. دنیای افسانه‌ها همچون جنگلی شده بود که از ساقه‌های کهنهٔ آن پیوسته شاخه‌هایی تازه می‌روید و تبری تیز و بازویی قوی لازم بود که شاخه‌های زاید را ببرد و راهی به سوی روشنایی بگشاید.» (گمپرتس ۱۳۷۵: ۵۶)

در این میان است که هسیودس کمر همت می‌بندد و نظمی جدید در ارتباط خدایان به وجود می‌آورد. اما رابطهٔ میان خدایان، چگونه می‌تواند شکل بگیرد؟ در اینجا هنوز با اندیشهٔ اسطوره‌ای مواجه هستیم؛ بنابراین نمی‌توان انتظار رابطه‌ای محض و فلسفی مانند علیت را داشت، بلکه لاجرم چنین رابطه‌ای به صورت ازدواج و زایش صورت می‌گیرد؛ همین زایش خدایان را می‌توان تعبیر دیگری از علیت دانست، و با توجه به این دیدگاه است که ورنر یگر، ثئوگونی را سرشار و آکنده از اندیشهٔ علیت معرفی می‌کند. (یگر ۱۳۷۶: ۱۱۸) بنابراین می‌توان هسیودس را به نوعی طلایه‌دار اندیشهٔ فلسفی دانست که پس از وی در دوران طلایی آتن به بار نشست.

با توجه به آنچه گفته شد، اکنون سعی می‌کنیم رابطهٔ میان خدایان را بر اساس نسبتی که به وسیلهٔ زایش و ازدواج قابل شناخت است، دسته‌بندی کنیم. نخستین نسبتی که به چشم می‌خورد، نسبت والد و فرزند است، که در یک سوی آن والد (اعم از مادر یا پدر) و در سوی دیگر آن فرزند قرار می‌گیرد، بر طبق این

رابطه می‌توان والد را علت و فرزند را معلول قلمداد کرد. در تئوگونی هسیودس این اندیشه که در اساطیر یونان فراوان از آن سخن رفته است، بسیار به چشم می‌خورد. از پیوند اورانوس^(۵) و گایا،^(۶) صد دستان،^(۷) کوکلوپ‌ها^(۸) و تیتان‌ها^(۹) پا به عرصه می‌گذارند و از پیوند کرنوس^(۱۰) و رئا^(۱۱) نیز زئوس^(۱۲) و پنج خواهر و برادرش و همین‌طور فرزندان از خدایان دیگر زاده می‌شوند. در واقع از این دیدگاه تئوگونی شبیه شجرنامه‌ای است که به جای آنکه درباره خاندانی انسانی باشد، درباره خاندان خدایی نوشته شده است.

اما یکی از موارد غیرطبیعی که در تئوگونی و به طور کلی در اساطیر سایر ملل نیز دیده می‌شود، بکرزایی^(۱۳) است. اینکه بکرزایی را غیرطبیعی معرفی می‌کنیم، نه از آن جهت است که چنین موردی در طبیعت به هیچ وجه دیده نمی‌شود، بلکه به این دلیل است که این امر در جوامع انسانی دیده نمی‌شود و این مطلب در تناقض مستقیم با جامعه خدایان یونانی قرار می‌گیرد که چنانکه قبلاً نیز گفتیم بیش از هر چیز دیگری به انسان‌ها شباهت دارند و در واقع انسان‌وار هستند. (همیلتون ۱۳۸۷ الف: ۱۸)

بنابراین از این دیدگاه، بکرزایی یکی از مهم‌ترین مواردی است که ذهن وحدت‌گرا در زمینه اساطیر از آن استفاده می‌کند تا به وسیله آن بتواند کثرت را به وحدت بازگرداند. به عبارت دیگر اگر همواره جنسی مؤنث و مذکر (به عنوان علت) لازم است تا از آنها آفرینش و خلقت جدید شکل بگیرد، (مهم‌ترین نوع علیتی که به نظر انسان اسطوره‌پرداز رسیده است) در این صورت هیچ‌گاه به وحدت کامل نمی‌توان رسید؛ چرا که همواره در آغاز نیازمند دو گونه مؤنث و مذکر خواهیم بود. اما بکرزایی به عنوان یکی از راه‌حل‌های این مسأله توانست بشر اسطوره‌پرداز را به دیدگاهی وحدت‌گرایانه راهنمایی کند.

استفاده از بکرزایی در تئوگونی تنها به یک مورد خلاصه نمی‌شود؛ در حالی که بر طبق دیدگاه وحدت‌گرایانهٔ فلسفی چنین موردی باید تنها برای تبدیل دوگانگی به یگانگی در سیر مراتب وجودی اتفاق بیفتد. در واقع استفاده از بکرزایی در موارد مختلف نشان می‌دهد که نگاه اسطوره‌گرایانه در تئوگونی هنوز به صورت کامل به نگاهی فلسفی تبدیل نشده است.

در این جا می‌توان برخی از مواردی را که در تئوگونی از بکرزایی ذکر شده است، برشمرد؛ نخستین مورد در ارتباط با خائس^۱ است که از بکرزایی ذکری به میان می‌آید. طبق گفتهٔ هسیودوس خائوس به طریق بکرزایی دو فرزند پدید می‌آورد: اربس^۲ (تاریکی) و نوکس^۳ (الههٔ شب) که هر دو به خائس شباهت دارند. دیگر موردی که از بکرزایی سخن به میان می‌آید در مورد فرزندان گایا است که در این مورد نیز گایا به طریق بکرزایی اورانوس (خدای آسمان)، اورثا^۴ (خدای کوه‌ها) و پنتس^۵ (خدای دریاها) را پدید می‌آورد. نمونه‌های دیگری از بکرزایی نیز وجود دارد؛ مانند بکرزایی پنتس و بکرزایی هرا. «ژئوس بدون مشارکت هرا و به تنهایی آتنا را پدید آورد و هرا بدون انبازی ژئوس، هفائستوس را به دنیا آورد.» (مظفری^۶، تولایی ۱۳۹۰: ۱۹۳) و مواردی دیگر که در کتاب تئوگونی به آنها اشاره شده است.

اما نکات مهم دیگری نیز در ارتباط با بکرزایی وجود دارد که توجه هسیودس به قانون علیت را نشان می‌دهد؛ یکی از این موارد سنخیت میان والد و فرزند در بکرزایی است؛ در توضیح این مطلب باید گفت که در مواردی که فرزند نه به

1. Xaos 2. Erebos
3. yN 4. Ourea
5. : Pontos

طریق بکرزایی، بلکه به طریق عادی، یعنی به وسیله مشارکت مادر و پدر به وجود می‌آید، ممکن است اختلافات زیادی با آنها داشته باشد؛ به گونه‌ای که بعضاً پدر یا مادر از دیدن فرزندان خود به شدت شگفت‌زده می‌شوند. به عنوان مثالی از این دست می‌توان به کولوپ‌ها و صددستان اشاره کرد که اورانوس با مشاهده آنان مضطرب می‌گردد؛ در اینجا شباهتی حداقلی که بتوان از والد، فرزند را نتیجه گرفت، به چشم نمی‌خورد. این در حالی است که در موارد بکرزایی شباهت میان والد و فرزند بسیار زیاد است، مثلاً اربس و نوکس به شدت به خائس شبیه هستند؛ هر سه تیره، ژرف و رازآمیز.

توجه به بکرزایی نکته جالب توجه دیگری را نیز آشکار می‌کند و آن توجه به مادر، به عنوان عنصر اصلی در به وجود آوردن فرزند است. تقریباً در همه موارد به جز یک مورد که به آن اشاره خواهیم کرد، والدی که از طریق بکرزایی فرزند را به وجود می‌آورد، مؤنث است. گویی انسان اسطوره‌پرداز دریافته است باروری و ادامه نسل بیش از آنکه به مرد بستگی داشته باشد، با حضور زن امکان‌پذیر می‌گردد. همین امر سبب می‌شود بکرزایی با والد مؤنث پیوند بخورد. با توجه به این مسأله می‌توان نخستین بیتی را که هسیودس در ارتباط با زایش خدایان می‌گوید بهتر درک کرد:

«پیش از همه خائس بود که پدید آمد؛ از پس وی گایا با سینه‌ای فراخ؛ پناهگاهی جاودان برای همه نامیرایان، همانان که در قله برف‌پوش الومیس جای دارند، و تارتارس ناروشن در ژرفنای تودرتوی زمین گسترده راه؛ و ارس، الهه عشق، همان زیباترین الهگان جاودانه، که هر دلی را نرم می‌کند، و بر عقل و جان همه خدایان و آدمیان چیره می‌شود.» (هسیودس ۱۳۸۷: ۴۹-۵۱)

چنان‌که در اینجا ملاحظه می‌گردد، خائس و گایا مهم‌ترین الیگانی هستند که سبب پیشرفت آفرینش می‌شوند؛ دو عنصر ازلی که بی‌واسطه عنصر دیگری و از

س ۱۲-ش ۴۳- تابستان ۹۵- بازخوانی منظومهٔ تئوگونی هسیودس در پرتو قاعدهٔ «الواحد» / ۱۹۹

طریق بکرزایی سبب به وجود آمدن دیگر خدایان می‌شوند و سپس به واسطهٔ ارس که حضوری متأخرتر از خائس و گایا دارد، پیوند میان نر و ماده امکان پذیر می‌گردد. از این پس نقش عمده در پیشرفت آفرینش بر عهدهٔ گایا (زمین) قرار می‌گیرد که تا قبل از سروری زئوس بر دیگر خدایان، یکی از اصلی‌ترین عوامل در پیش‌برد اندیشهٔ اسطوره‌ای است.

همان‌طور که گذشت، بکرزایی همواره توسط والد مؤنث اتفاق می‌افتد؛ به جز یک مورد که در آن پنتس (خدای دریاها) به بکرزایی می‌پردازد و حاصل آن نریوس^(۱۴) است. در این مورد بر خلاف تمام موارد گذشته، پنتس والدی مذکر است و از او فرزندی مذکر به وجود می‌آید. در این مورد نیز شباهت و سنخیت میان علت و معلول مورد توجه قرار گرفته است و در واقع نریوس جنبهٔ دیگری از دریا است که در ظاهر پیرمرد دریا جلوه‌گر می‌شود. این تناسب حتی در دختران نریوس، یعنی نرئیدها نیز همچنان قابل توجه است.

از مجموع آنچه گفته شد، به دست می‌آید که توجه به علیت، سنخیت میان علت و معلول و تلاش در جهت تحقق وحدت از جمله مسایل مهمی است، که هسیودس تلاش می‌کند آنها را در طرحی عقلانی بگنجاند که در آن خدایان به عنوان بازیگران اصلی مطرح هستند؛ اگر از دیدگاهی ساختارگرایانه به موضوع بنگریم، تنها یک مرحله با ظهور فلسفهٔ طبیعی فیلسوفان ایونایی فاصله داریم و آن جایگزین کردن خدایان با پدیده‌های طبیعی است. به عبارت دیگر ذهن شاعران یونانی فضایی را به وجود آورده است که در آن فضا اندکی فاصله از شعر سبب به وجود آوردن فلسفهٔ طبیعی می‌گردد. توجه به همین مسایل است که سبب می‌شود فردی مانند «یگر» تفاوت زیادی میان هومر و تالس نبیند.

«در واقع نمی‌توان گفت اندیشهٔ هومری که اکثانوس(اقیانوس) را مبدأ همه چیز می‌داند، چه فرقی با نظریه تالس دارد که آب را مبدأ اصلی جهان تلقی می‌کند: زیرا

بی‌گمان الهام‌پذیری تالس از واقعیت ملموس دریای بیکران در پیدایی نظریه او سهمی بزرگ داشته است.» (یگر ۱۳۷۶: ۲۲۲)

اگر چنان‌که همواره توجه به علت نخستین را یکی از پایه‌ها و ریشه‌های اندیشه فلسفی برشمرده‌اند، این دیدگاه و منظر را پایه و اساس برای ظهور اندیشه فلسفی بدانیم، در آن صورت تئوگونی هسیودس فلسفه‌ای در لباس اسطوره است. در اینجا بیش از هر متن غیر فلسفی دیگر، بر اندیشه اصل و منشأ تأکید می‌شود و سعی می‌شود این اصل و منشأ واکاوی شود. این بررسی علت نخستین چنان‌که گفته شده است، به صورت تبارشناسی خود را نشان می‌دهد؛ تبارشناسی‌ای که با موارد مبهم شروع می‌شود و هر چه به پیش می‌رود از وضوح و تمایز بیشتری برخوردار می‌گردد.

گلن ماست، گونه‌ای از اندیشه قانون و علیت را در کار هسیودس برجسته می‌کند و از همین جنبه تشابه ظریفی میان تالس و هسیودس تشخیص می‌دهد؛ وی در این باره، در مقدمه ترجمه خود از تئوگونی چنین می‌گوید:

«هسیودس و رای عناصر تجربه بشری، عمل کردن قدرت‌هایی را تشخیص می‌دهد که همیشگی‌اند، قدرت‌هایی که می‌دهند یا دریغ می‌دارند، قدرت‌هایی که مستقل از انسان عمل می‌کنند و بنابراین شاید بتوان آنها را الهی در نظر گرفت. هسیودس که در هر جا آنها را می‌بیند، تأثیرات قدرت آنها را کشف می‌کند- همان‌گونه که تالس یک قرن بعدتر چنین خواهد گفت: همه چیزها پر از خدایان هستند.» (هسیود XXX: ۲۰۰۶)

چنان‌که در ارتباط با قاعده «الواحد» گفته شد، در اینجا جلوه‌ای دیگر از این قاعده را باز می‌یابیم و آن مفهوم بساطت است. چنان‌که گفتیم از جمله شرایطی که برای این قاعده ذکر می‌گردد، بساطت علت است که سبب می‌گردد معلول یگانه باشد، وگرنه با مرکب بودن علت دیگر چنین قاعده‌ای برقرار نخواهد بود.

در منظومهٔ ثوگونی نیز این مفهوم به خوبی قابل ردیابی است؛ تقریباً بیش از هر جای دیگری در علت نخستین است که می‌باید آن را جست‌وجو کنیم. بنابراین در اینجا باید به خائس نظر کنیم و معنای آن را دریابیم.

هسیودس به ما می‌گوید نخست خائس پدید آمد، اما خائس چیست. در این باره نظریات مختلفی طرح شده است. یکی از نظریاتی که مطرح شده آن است که ریشهٔ این کلمه به معنی هرج و مرج و بی‌نظمی است، و «خاویه» عربی به همین معنی نزدیک است. (فاطمی ۱۳۸۶: ۱۶) طبق این عقیده جهان از یک آشفتگی ازلی پدید آمده است و سپس روی در یک نوع نظم گسترش یابنده نهاده است. این برداشت از خائس به نحوی با اندیشهٔ تکامل‌گرایان نزدیک است؛ زیرا آنها نیز چنین معنایی از تکامل را در نظر دارند، به عنوان مثال مفهومی که هربرت اسپنسر از تکامل در نظر دارد، چنین است:

«تکامل عبارت است از یگانگی ماده و پخش حرکت به نحوی که با آن متلازم باشد؛ و در طی آن ماده از یک همگنی بالنسبه بی‌انسجام و بی‌تعیین به یک ناهمگنی بالنسبه متعین و منسجم مبدل می‌شود و در طی آن حرکت بازداشته شده نیز خود تبدیل صورتی به موازات آن خواهد داشت.» (کاپلستون ۱۳۸۲: ۱۴۷)

اما چنان‌که امروز روشن شده است، خائس از خاسکو () به معنای خمیازه کشیدن مشتق شده است، و به فضایی دهان‌گشاده اشاره دارد و در واقع می‌توان آن را فضایی فاقد شکل و بدون تعین در نظر گرفت. (خراسانی ۱۳۸۷: ۱۱۴) از این جهت خائس امری نامتعین است که در ابتدای جهان پدیدار می‌گردد و در واقع می‌توان آن را به نوعی با آپرون که آنکسیماندرس^(۱۵) برای توضیح اصل نخستین جهان به کار می‌گیرد، مقایسه کرد؛ هر چند چنانکه میان این دو نوع عدم تعین تفاوت‌هایی به لحاظ تأکید بر جنبهٔ مثبت و منفی آنها وجود دارد. (هسیودس ۱۳۸۷: ۱۳۷) در مقابل این درک از خائس کالدول اشاره می‌کند که

خائس جایی زیر زمین است که در آن شعله‌های آتش وجود دارد. (کالدول ۱۹۸۹: ۶۷) اما در مجموع اگر از مختصات مکانی خائس چشم پوشیم می‌توان بر گنگ و مبهم بودن آن حکم کنیم.

بنابراین اگر از این جنبه به خائس نگاه کنیم، نوعی عدم تعین را تشخیص می‌دهیم که نشان‌دهنده بساطت آن است؛ در واقع قرار گرفتن امری انتزاعی همچون خائس در صدر منظومهٔ تئوگونی نشان از توجه کردن و اصالت دادن به اندیشهٔ انتزاعی است در مقابل اندیشهٔ انضمامی که در نزد عموم نقل‌کنندگان اساطیر وجود داشته است. نکتهٔ دیگری که در اینجا باید به آن اشاره کرد، هراسناکی امر انتزاعی نزد انسان اسطوره‌پرداز است؛ آنچه از امور قابل درک و فهم فاصله بگیرد، برای او پرمخافت جلوه می‌کند. در همین راستا اینکه می‌بینیم دنیای اساطیر یونان جای وحشت‌انگیزی نیست، یکی از دلایلی همین ملموس و انسانی بودن خدایان آن است.

خدایان یونانی با ویژگی‌های انسان‌وار خود اموری مرموز و غیر قابل درک نیستند و به همین دلیل چنین فضایی برای قایلان آن اساطیر هراس‌انگیز نیست؛ (همیلتون ۱۳۸۷ الف: ۱۹) در مقابل بساطت و عدم تعینی که در خائس وجود دارد، دقیقاً در مقابل این وجه از اساطیر یونان قرار می‌گیرد.

«همچنین نامتعین بودن خائس و آپیرن، به ادراک‌ناپذیری آنها می‌انجامد، که همین ادراک‌ناپذیری سبب می‌شود این دو مبدأ به اموری تهدید کننده و خطرآفرین، نامأنوس و ترسناک مبدل شوند؛ چنان‌که به طور مثال حتی خدایان هم با شنیدن نام خائس لرزه به نشان می‌افتد.» (هسیودس ۱۳۸۷: ۱۲۸)

بنابراین چنان‌که دیده می‌شود، هسیودس گام در مسیری می‌گذارد که می‌توان آن را شروعی برای اندیشه‌ورزی فلسفی دانست؛ در این مسیر اگرچه وی از بسیاری مفاهیم ناپخته و ناپروورده استفاده می‌کند، همین مفاهیم در دورهٔ پرورش فلسفی اذهان نقشی مهم بازی کرده‌اند.

نتیجه

در انتها مواردی را که به عنوان یافته‌های هر بخش می‌توان در نظر گرفت، در اینجا می‌آوریم:

- تفکیک میان اندیشهٔ اسطوره‌ای و فلسفی امری دشوار است که در مورد آن اجماعی کلی وجود ندارد؛ بنابراین باید تمایز میان این دو حوزه را بر اساس درکی عرفی که البته چندان دقیق نیست، استوار کرد.

- تقریباً مسلم است که ذهن انسان اسطوره‌پرداز دارای قواعدی کاملاً متفاوت از انسان‌های دورهٔ بعد آنگونه که لوی برول می‌پندارد، نیست، به‌گونه‌ای که بتوان از آن با عنوان ذهنی غیرمنطقی نام برد؛ بلکه میان آنها تفاوت‌ها و شباهت‌هایی وجود دارد، و می‌توان آنها را در یک سیر حرکتی در نظر گرفت.

- اندیشهٔ فلسفی ادامهٔ اندیشهٔ اسطوره‌ای است و با پالایش مفاهیم اسطوره‌ای است که بسی از مفاهیم فلسفی به دست آمده‌اند.

- پیش‌زمینه‌های قاعدهٔ «الواحد» یکی از قواعدی که در دورهٔ اسلامی مورد توافق بیشتر فیلسوفان قرار گرفته است، را می‌توان در اساطیر یونان و به طور مشخص‌تر در منظومهٔ ثئوگونی هسیودس شناسایی کرد.

- در منظومهٔ ثئوگونی با ادراک‌های ابتدایی و مبهم از مفاهیم مهم فلسفی مواجه می‌شویم؛ از جمله توجه به قانون علت و معلول به صورت زایش خدایان، سنخیت میان علت و معلول در شباهت و همگنی میان والد و فرزند، بکرزایی به عنوان یکی از روش‌های تحلیل بردن کثرت در وحدت، توجه به بساطت علت نخستین در قاعدهٔ الواحد از طریق عدم تعین و انتزاعی دانستن خائس را می‌توان بازشناخت.

- منظومهٔ «ثئوگونی» را می‌توان متن فلسفی انسان اسطوره‌پرداز دانست، که از صورتی اسطوره‌ای برای بیان مفاهیم فلسفی استفاده کرده است.

پی‌نوشت

(۱) لوی برول^۱ انسان‌شناس و فیلسوف فرانسوی (۱۸۵۷-۱۹۳۹) که به خصلت ماقبل منطقی اذهان بدوی اعتقاد داشت؛ نظریه وی در این زمینه در کتاب زیر آمده است.

Les fonctions fondamentales dans les societes inferieures. Paris, 1910,
Translated by L.A.Clare as How Native Think, London and New York,
1923.

(۲) ادوارد تایلر^۲، انسان‌شناس معروف انگلیسی که نخستین بار در کتاب «جامعه بدوی» نظریه آنیمیستی را از دیدگاه کلی و اساسی تدوین کرد. (آزادگان ۱۳۹۰: ۴۷)

Prmitive Culture, 2vols, london, 1871.

(۳) هربرت اسپنسر^۳ انسان‌شناس و فیلسوف انگلیسی (۱۸۲۰-۱۹۰۳) که به تألیف کتاب بزرگ ده جلدی «نظام فلسفه تألیفی» همت گماشت. در جلدهای ۶، ۷، ۸ این کتاب بزرگ با نام "مبانی علم الاجتماع" اندیشه‌های وی درباره اسطوره‌ها و ادیان ابتدایی آمده است. (کاپلستون ۱۳۸۲: ۱۴۱)

A System of Synthetic Philosophy, 10vols, London, 1862-93.

(۴) جیمز فریزر^۴ انسان‌شناس معروف انگلیسی (۱۸۵۴-۱۹۴۱) عمده مباحث وی درباره اسطوره، جادو و ادیان ابتدایی در کتاب مشهور «شاخه زرین» آمده است.

The Golden Bough, Oxford University Press, London, 1994.

«چاپ اول در ۱۸۹۰ دو جلد بود و چاپ دوم در ۱۹۰۰ سه جلد. چاپ سوم، که بین ۱۹۰۶ و ۱۹۱۵ نوشته شد، و اگر نمایه را هم منظور کنیم دوازده جلد می‌شود» (فریزر ۱۳۸۸: ۴۷)

(۵) اورانوس^۵ خدای آسمان، پسر و همسر گایا (بر طبق تئوگونی). اما طبق برخی روایات وی فرزند ائلیون و بروث است. در برخی نسخ وی و گایا دو نیمه از یک تخم مرغ بسیار کهن بودند که توسط خوسروس^۶ ایجاد شده بود. (کلیمان^۷ ۲۰۰۷: ۷۹۴)

1. Lucien Levy-Bruhl
3. Herbert Spencer
5. Ouranos :
7. Coleman

2. Sir Edward Burnett Tylor
4. Sir James George Frazer
6. Chousorus

س ۱۲- ش ۴۳- تابستان ۹۵- بازخوانی منظومهٔ تئوگونی هسیودس در پرتو قاعدهٔ «الواحد»/ ۲۰۵

(۶) گایا^۱ الههٔ زمین، همسر اورانوس. در فرهنگ رومی Tellus, Terra و در فینیقی Gea می‌باشد. مادر دوازده تیتان، کوکلوپ‌ها، صدستان، غولها در پیوند با اورانوس و مادر پتس و تئوس. (کلمان ۲۰۰۷: ۳۹۳)

(۷) صدستان^۲ پسران گایا و اورانوس که دارای صد دست و پنجاه سر بودند به نام‌های برناریوس^۳ کتوس^۴ و گوگس^۵ که توسط اورانوس به درون تارتاروس پرتاب شدند و توسط کرنوس هنگامی که پدرش را کشت آزاد گردیدند، ولی مجدداً پس از به قدرت رسیدن کرنوس نیز به تارتاروس بازگردانده شدند. تا اینکه در جنگ ده سالهٔ زئوس بر علیه تیتانها آزاد شدند و به کمک وی شتافتند؛ پس از پیروزی زئوس بر تیتانها، وی آنها را به تارتاوس تبعید کرد و وظیفهٔ نگهداری از آنها را به صدستان سپرد. (همان: ۵۰۰)

(۸) کوکلوپ‌ها^۶ به معنی «گرد-چشم»، زادگان اورانوس و گایا که دارای یک چشم در میان صورتشان بودند. آنها علیه اورانوس شورش کردند و به درون تارتاروس طرد شدند. در جنگ کرنوس علیه پدرش آزاد شدند، ولی مجدداً به تارتاروس بازگردانده شدند، اما زئوس آنها را برای کمک به خودش در جنگ علیه کرنوس آزاد ساخت. (همان: ۲۶۲)

(۹) تیتانها^۷ خدایان اولیهٔ شش‌گانه که شش خواهر ملقب به تیتانس‌ها^۸ داشتند و همگی فرزندان اورانوس و گایا بودند. در برخی روایات آنها نیز همراه با کوکلوپ‌ها و صدستان در تارتاروس زندانی هستند و در برخی دیگر آزادند. آنها به رهبری کرنوس و تحریک گایا بر اورانوس شوریدند و او را از سریر قدرت به زیر کشیدند. (همان: ۱۰۲۱)

(۱۰) کرنوس^۹ فرمانروای خدایان پیش از زئوس، برادر و شوهر رئا. پدر هستیا، دمتر، هرا، پوسیدون، هادس و زئوس. در دورهٔ رومی با ساتورن (ساتورنوس) یکی پنداشته شد. اورانوس که از عزل شدن به دست یکی از فرزندانش هراسناک بود، همهٔ آنها را در درون شکم مادرشان

-
- | | |
|-------------|-------------------|
| 1. Gaia : | 2. Hecatonchires: |
| 3. Briareus | 4. Cottus |
| 5. Gyges | 6. Kyklopes |
| 7. Titans : | 8. Titanesses |
| 9. Kronos | |

گایا) نگاه می‌داشت؛ گایا از شدت درد نقشه‌ای طراحی کرد و داسی از سنگ صیقل خورده فراهم آورد و از فرزندانش خواست که اورانوس را نابود کنند، کرنوس پذیرفت و با نابود کردن اورانوس، بر تخت قدرت نشست. (کلمان ۲۰۰۷: ۲۵۵)

(۱۱) رئا^۱ خواهر و همسر کرنوس، مادر زئوس، پوسیدون، دمتر، هستیا، هادس و هرا. کرنوس از ترس اینکه یکی از فرزندانش تخت وی را غصب خواهد کرد، فرزندانش را می‌بلعید، رئا به جای زئوس تکه سنگی را که در لباس بچه قرار داده شده بود به کرنوس داد و به این وسیله زئوس را به جزیره کرت فراری داد. (همان: ۸۷۶)

(۱۲) زئوس^۲ خدای خدایان، خدای باران و خدای آسمان، فرزند کرنوس و رئا، شوهر متیس، تمیس و نهایتاً هرا. در جنگ علیه تیتانها رهبری خدایان را بر عهده گرفت و نهایتاً توانست پس از ده سال با کمک کولوپها و صدستان بر تیتانها غلبه کند. پس از این پیروزی سه برادر جهان را میان خود تقسیم کردند، جهان زیرین به هادس (پولوتون) دریاها به پوسیدون و زمین و آسمان به زئوس رسید. (همان: ۱۱۳۱)

(۱۳) بکرزایی^۳: فرایندی است که در آن یکی از والدین بدون همکاری والد دیگر و به تنهایی، فرزندی که پدید می‌آورد. در اسطوره‌های یونانی، اندیشه انسان‌انگارانه سبب می‌شود، خدایان شکلی انسانی به خود بگیرند و از بسیاری از قوانین بشری پیروی کنند؛ یکی از این قوانین به وجود آمدن خدای جدید از پیوند میان دو خدا است که البته این اتفاق مشابه قوانین حاکم بر ازدواج‌های بشری است. اما در مواردی یکی از خدایان بدون پیوند با خدای دیگر می‌تواند خدایی جدید و به وجود آورد. برای اشاره به این پدیده در این متن از اصطلاح "بکرزایی" استفاده شده است.

(۱۴) نریوس^۴ خدای دریا، فرزند پنتس و در برخی روایات اورانوس و گایا، شوهر دوریس و پدر نریادها. وی خدای تغییر شکل دهنده بود که با هراکلس نزاعی بزرگ داشت. (کلمان ۲۰۰۷: ۷۴۵)

(۱۵) آناکسیماندروس^۵ تئوفراستوس وی را به عنوان دستیار تالس وصف کرده است. وی اعتقاد داشت، عنصر اولیه‌ای که جهان از آن ساخته شده است، نه آب چنانکه تالس می‌گفت و

1. : Rhea 2. Zeus
3. Parthenogenesis 4. Nereus
5. Anaximander

س ۱۲- ش ۴۳- تابستان ۹۵- بازخوانی منظومهٔ تئوگونی هسیودس در پرتو قاعدهٔ «الواحد» / ۲۰۷
نه هیچ یک از اموری است که اکنون وجود دارند، بلکه امر نامتعین (آپایرون)ی است که اولی‌تر
از اضداد است. (کاپلستون ۱۳۸۵: ۳۴)

کتابنامه

- آزادگان، جمشید. ۱۳۹۰. *تاریخ ادیان ابتدایی و قدیم*. چ پنجم. تهران: سمت.
- ابن سینا. ۱۳۸۵. *اشارات و تنبیهاات*. ترجمهٔ حسن ملکشاهی. ج ۱. چ پنجم. تهران: سروش.
- برلین، آیزایا. ۱۳۸۸. *ریشه‌های رومانسیسم*. ترجمهٔ عبدالله کوثری. چ سوم. تهران: ماهی.
- _____ . ۱۳۸۹. *مجوس شمال*. چ ۲. ترجمه رضا رضایی. تهران: ماهی.
- خراسانی، شرف‌الدین. ۱۳۸۷. *نخستین فیلسوفان یونان*. چ چهارم. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۸۰. *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*. ج ۱. چ سوم. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فاطمی، سعید. ۱۳۸۷. *مبانی فلسفی اساطیر یونان و روم*. ج ۱. چ دوم. تهران: دانشگاه تهران.
- فریزر، جیمز جرج. ۱۳۸۸. *شاخهٔ زرین*. ترجمهٔ کاظم فیروزمند. چ ششم. تهران: آگاه.
- کاپلستون، فردریک. ۱۳۸۵. *تاریخ فلسفه*. ج ۱. ترجمهٔ سید جلال‌الدین مجتبوی. چ پنجم. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . ۱۳۸۲. *تاریخ فلسفه*. ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی. ج ۸. چ سوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- _____ . ۱۳۸۶. *تاریخ فلسفه*. ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ و سید محمود یوسف ثانی. ج ۹. چ دوم. تهران: علمی و فرهنگی.
- کاسیرر، ارنست. ۱۳۸۵. *افسانه دولت*. ترجمهٔ نجف دریابندری. چ دوم. تهران: خورازمی.
- گمپرتس، تئودور. ۱۳۷۵. *متفکران یونانی* ترجمهٔ محمدحسن لطفی. ج ۱. تهران: خورازمی.
- مظفری، علیرضا و محمدنبی تولایی. ۱۳۹۰. «زایش اسطورهای نو در اودیسهٔ هومر از اسطورهای کهن»، فصلنامهٔ علمی - پژوهشی ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران جنوب، س ۷، ش ۲۴.
- هسیودس. ۱۳۸۷. *ترجمه و شرح تئوگونی هسیودس*. ترجمه فریده فرنودفر. تهران: دانشگاه تهران.

۲۰۸ / فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی ————— مهتاب مبینی - امین شاهوردی

همیلتون، ادیت. ۱۳۸۷ الف. سیری در اساطیر یونان و رم. ترجمه عبدالحسین شریفیان. ج سوم. تهران: اساطیر.

همیلتون، مالکوم. ۱۳۸۷ ب. جامعه‌شناسی دین. ترجمه محسن ثلاثی. تهران: ثالث.
یگر، ورنر. ۱۳۷۶. پایدیا. ترجمه محمدحسن لطفی. ج ۱ تهران: خوارزمی.

English Sources

Caldwell, Richard. 1989. The Origin of The Gods. New York: Oxford University press.

Coleman, J, A. 2007. The Dictionary of Mythology. Singapore: Arcturus.

Hesiod, Theogony .2006. Works and Days, Testimonia. Volume 1. edited and trabslated by Glenn W Most. London: Harvard University Press.



References

- z dg nJamshid. (2011/1390SH). *Tārikh-e adyān-e ebtedāei va ghadim*. 5th ed. Tehr nSAMT.
- Berlin, Isaiah Sir (2009/1388SH). *Risheh-hā-ye romāntism (The roots pf romanticism)*. Tr. by 'Abdollah Kosari. 3rd ed. Tehr nMvhi.
- Berlin, Isaiah Sir. (2010/1389SH). *Majous-e shomāl (The Magus of the North)*. 2nd ed. tr. by Rez Rez iē Tehr nM hi
- Cassirer, Ernst. (2006/1385SH). *Afsāneh-ye dowlāt (The myth of the state)*. Tr. by Najaf Dary -bandari. 2nd ed. Tehr nKh azmi.
- Copleston, Fredric. (2003/1382SH). *Tārikh-e Falsafeh (A history of philosophy)*. Tr. by Bah '-eddin Khorram-sh hi. Vol. 8. 3rd ed. Tehr n 'Elmi o Farhangi.
- Copleston, Fredric. (2006/1385SH). *Tārikh-e Falsafeh (A history of philosophy)*. Tr. by S. Jal l-oddin Mojtavavi. Tehr n'Elmi o Farhangi.
- Copleston, Fredric. (2007/1386SH). *Tārikh-e Falsafeh (A history of philosophy)*. Tr. by 'Abdol-hossein zarang and Seyyed Mahmoud Yousef S ni. Vol. 9. 2nd ed. Tehr n: 'Elmi o Farhangi.
- Ebr himi Din i Ghol r hossein. (2001/1380SH). *Ghavā'ed-e kolli falsafi dar falsafeh eslāmi*. Vol 1. 3rd ed. Tehr nPazhouheshg k 'Oloum-e Ens nō Mot le' -ē Farhangi.
- F āmi, Sa'eid. (2008/1387SH). *Mabāni-e falsafi-e asātir-e Younān va Roum*. Vol. 1. 2nd ed. Tehr n: Tehr n University.
- Frazer, James George. (2009/1388SH). *Shakheh-ye zarrin (The golden bough: a study in religion and magic)*. Tr. by K am Firouzmand. 6th ed. Tehr n gah.
- Gomperz, Theodor. (1996/1375SH). *Motaffakerān-e Younāni (Greek thinkers: A History of Ancient Philosophy)*. Tr. by Mohammad Hasan Lotfi. 1st ed. Tehr nKh razmi.
- Hamilton, Edit. (2008/1387SH)a. *Seiri dar Asātir-e Younān o Rum (Mythology: Timeless tales of Gods and Heroes)*. Tr. by 'Abd-ol-hossein Sharifiy n. 3rd ed. Tehr nAs tir.
- Hamilton, Malcolm. (2008/1387SH)b. *Jāme'eh-shenāsi-ye din (The Sociology of religion)*. Tr. by Mohsen Sal is Tehr n: S ds.
- Hesiod. (2008.1387SH). *Tarjomeh va sharh-e te'ogoni Hesiod (Hesiod's Theogony)*. Tr. by Farideh Farnoud-far. Tehr nTehr n University.
- Ibn Sin . (2006/1385SH). *Eshārāt o tanbihāt*. Tr. by Hasan Malek-sh hi. Vol. 1. 5th ed. Tehr nSoroush.
- Jaeger, Werner. (1997/1376SH). *Paidiyā (Paideia)*. Tr. by Mohammad Hasan Lotfi. Vol. 1. Tehr nKh azmi.

Khor s niSharaf-oddin. (2008/1387SH). *Nakhostin filsoufān-e Younān*. 4th ed. Tehr n'Elmi o Farhangi.

Mozaffari, 'Ali Rez and Mohammad Nabi Tavall efi. (2011/1390SH). "Z osh-e ostoureh-ei now dar Odiseh va Homer az ostoureh-h -ye kohan. *Āzad University Quarterly Journal of Mytho-mystic Literature*. Year 7. No. 24.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی