

مطالعات حقوق تطبیقی

دوره ۷، شماره ۱

بهار و تابستان ۱۳۹۵

صفحات ۱۷۷ تا ۲۰۳

اسطوره‌شناسی حکمرانی در یونان باستان «درآمدی بر معرفت‌شناسی تاریخی امر عمومی»

محمدحسین زارعی*

استادیار گروه حقوق عمومی، دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

کاوه پولادی

دانشجوی دکتری حقوق عمومی دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران

(Email: Kavehpouladi@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۸/۷ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۲/۱۱)

چکیده

نوشتار پیش رو در صدد است تا با رویکردی تاریخی به تبیین فهم متفاوت نسبت‌های مفهومی حاکم بر امر عمومی در اعصار مختلف همت گمارد. بدین آیین، با انتخاب دوره یونان باستان به‌مثابه آغازگاه سنت اندیشه غربی و رمزگشایی از معنای اسطوره‌ای حکمرانی در آن دیار، این مهم را محقق می‌گرداند. در ادامه با نگرشی تاریخی - تأویلی به بازخوانی اسطوره آتنا (خدای جنگاوری) و هفائستوس (خدای صنعت) می‌پردازد و با بررسی ویژگی مربوط به هر کدام از این خدایان و تفسیر آنان، در تلاش است تا از پیوند این دو نامیرا که زاینندگان نخستین پادشاه یونان‌اند، درک آنان را از حکمرانی بیان نماید. سپس چنین تأویلی را در درون بافتی اجتماعی - سیاسی می‌نهد و استحاله‌های مفهومی مضمون حکمرانی را از تثبیت پولیس در عصر پهلوانی (حکمرانی معطوف به بیرون) به سوی ثبات آن (حکمرانی معطوف به درون) در عصر دموکراسی مدنظر قرار می‌دهد. درنهایت نیز در مقام قیاس با یونان باستان، به درک دگرگون‌دوره مدرن از حکمرانی در قالب دولت، حکومت نمایندگی و نیز جابه‌جایی‌های مفهومی میان امر عمومی و خصوصی عنایت می‌ورزد.

واژگان کلیدی

امر عمومی، پولیس، تاریخ‌گرایی نسبتی، حکمرانی، فوسیس.

«زبان که قلمرو بی‌گناه‌ترین همه پیشه‌هاست، خطرناک‌ترین همه داشته‌ها نیز هست.»
 مارتین هایدگر
 «مفاهیم همواره از ما می‌گریزند، اما این ما هستیم که مهر معنای خاصی را بدان‌ها
 می‌زنیم.» ویرجینیا وولف

مقدمه

واقعیت، همواره مهر شناخت بشری را بر پیشانی دارد و در زبان صورت‌بندی خویش را باز می‌یابد. واقعیت در سرحدات شناخت بشری به فهم در می‌آید و فراتر از این گویی واقعیت نامبرده صرفاً می‌تواند نام واقعیت بر خود گیرد. این شناخت در درک اکتونیت‌اش درباره چیزها، چندان گریبان‌گیر نیست و مشکلی نمی‌آفریند؛ اما در هنگامه مواجهه با فهم امری در گذشته که زنگار تاریخ بر آن نشسته است، مسئله دیگرگون می‌شود و نسبت ما با تاریخ را پیش رو می‌نهد. با این تعبیر، واقعیت در گذرگاه تاریخ بر فهمی لرزان استوار است و تنها با کنکاش فراوان می‌توان فهمی چنین غریب را اندکی فریب نمود. در رویارویی با تاریخ، ساده‌انگارانه‌ترین روش همواره یکدست‌سازی آن است. به کلامی موجز، گویی همواره جهان قدیم است و چیزها دارای ذاتی ثابت. این مهم به‌سان مکانیزمی دفاعی در برابر امر هایل تاریخی قرار می‌گیرد و حایل‌های شناختی را به گمان از میان برمی‌دارد. اما درنهایت، صرف توهمی از فهم برجا می‌ماند و فهم تاریخی نیز منحل می‌شود. گزاره‌های یادشده در باب نسبت امر حقوقی و امر تاریخی صادق می‌نماید و بر بنیاد باور به ساده‌انگاری مزبور، نسبت میان این دو قلمرو در بسیاری از تتبعات و پژوهش‌های جاری حقوقی محل عنایت نبوده است. اما با گذر از این نگرش کوتاه‌بینانه که توان فاش نمودن نسبت امر حقوقی و تاریخی را ندارد، می‌توان آغازگاه این نسبت را در دیالکتیک میان عقل عصر روشنگری معتقد به حقوق لایتغیر و رومان‌تیسیم مؤمن به تاریخ‌مندی حقوق جستجو کرد که از قرن نوزدهم امکان ایجاد نظریات متعددی در خصوص نسبت حقوق و تاریخ را شکل‌پذیر نمود.^۱ عصر روشنگری، عقل خودبنیادی را مبنای شناخت می‌نهد که به وجه استعلایی خویشتن را در واقعیت عریان می‌سازد؛ در این میان، ابژه (Object) است که با سوژه (Subject) منطبق می‌شود و نه برعکس. این تحول معرفتی، مابه‌ازای خود را در سپهر سیاسی در ایده حقوق طبیعی برآمده از انقلاب کبیر فرانسه عیان می‌نماید.^۲ ازسویی، حقوق طبیعی

۱. برای نمونه می‌توان به مکتب تاریخی حقوق اشاره نمود که در قرن نوزدهم نفوذ بسیاری داشت؛ نک: Beiser, F. C. (2011) *The German Historicist Tradition*, Oxford: Oxford University Press, PP. 214- 253.

۲. تحولی که بازگشت به شرایط پیش از خود را ناممکن می‌سازد و منادی دورانی نوینی است. همچنین انقلاب با

مبین اعتقاد به اصالت سوژه می‌باشد و بر هیئتی این‌چنین، حقوق طبیعی بر شناختی کامل از انسان استوار است (Geertz, 1975, p.34). هرچند این حقوق که چنین رویکردی را به همراه دارد، مبتنی بر پیش‌انگاره‌هایی است بدون اینکه در خود حقوق طبیعی بحثی از آنها به‌میان آید (اشتراوس، ۱۳۷۳، ص ۲۲۰-۱۳۹). از سوی دیگر، حقوق طبیعی تضمین تداوم این امر معرفتی نیز می‌باشد. اعتقاد به این سنخ از حقوق چنان بدیهی انگاشته می‌شود که اندیشمندان عصر روشنگری بر سر پذیرش آن هم‌داستان‌اند (کاسیرر، ۱۳۷۰، ص ۳۶۶-۳۶۵). این حقوق جهان‌شمول بر تخت اسطوره در جهان مدرن تکیه می‌زند. درمقابل، رومانسیسم که آغازگاه نفی انگاره‌های عصر روشنگری شمرده می‌شود، فضای دیگری می‌گشاید که در عالم حقوق به این گزاره ختم می‌شود که منزلگاه امر حقوقی، تاریخ است. این تکانه‌های اخیر، آغازگاهی درخور برای یافتن نسبت میان امر حقوقی و امر تاریخی است و نیز یکی از کانون‌های شایان توجه نظری در قلمرو روش‌شناسی حقوقی و به‌ویژه حقوق عمومی است. عرضه هر نظریه قابل‌اعتنایی، نسبتی با تاریخ را، چه به وجه سلبی و چه به وجه ایجابی، پیش‌فرض گرفته است. تاریخ امری است که بایستی نسبت‌مان را با آن معین نماییم و به‌سان صخره‌ای است بر سر راه که نمی‌توان نادیده انگاشت و ناگزیرمان می‌دارد از چاره‌اندیشی. این نوشتار با به‌خاطر سپاری این مهم، به ضرورت وجود تبعاتی در ژرفاهای تاریخ برای دست‌یابی به فهم حقوق عمومی را دریافته است. درک این امر ضرور، سبب‌ساز گشایش فضایی خواهد بود که توانمان می‌بخشد به کشف فهم جدیدی از تعین امر عمومی نائل آییم. این فهم، ظرافت‌ها و تفاوت‌های تاریخی را به‌جای یک‌دست‌سازی آن می‌نشانند. بازتاب این امر در حقوق عمومی نسبت به دیگر عرصه‌های حقوقی چشمگیرتر است و آشکارا با ماهیت حقوق عمومی و خاص‌نگاه آن گره می‌خورد. این امر بدین اعتبار برجستگی می‌یابد که حقوق عمومی دروازه ورود به عالم حقوق است. به زعم ما، حقوق عمومی با نسبت‌هایی معنا می‌یابد که متعلق به زمانه خاص تاریخی‌اند. مدلل نمودن این ادعا و نیز به‌کارگیری چنان نگرشی به حقوق عمومی تنها در پس خوش‌تعریف نمودن روش و باریک‌اندیشی در وضعیت‌های تاریخی متفاوتی به معنا تمکین می‌نماید که ما با عدم مفاهیم حقوق مدرن مواجه‌ایم.^۱ بدین آیین، مقال پیش رو برای نشان دادن این تفاوت‌ها، سفری

تمامی واژه‌هایی که در جهان قدیم برای توصیف دگرگونی به‌کار می‌رفت، تفاوتی آشکار دارد. نک: آرنت، هانا (۱۳۵۹)، *انقلاب*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی، ص ۲۲-۲۱.

۱. ناگزیری بیش نیست که ما را وا می‌دارد از کلمات امروزی برای توصیف گذشته تاریخی بهره‌بریم؛ اما همواره بایستی آگاه به وجود فاصله معنایی با گذشته بود و فریب فحوای کلام را نخورد. اگر نظری به برابری‌های پیشنهادی در ترجمه‌های متون کلاسیک بیفکنیم، این فاصله به چشم می‌آید و کنه مطلب آشکار می‌گردد. برای نمونه می‌توان به نارسایی برابر واژه Polis که در زبان فارسی به مدینه، دولت شهر و در زبان انگلیسی

تاریخی را آغاز می‌کند و در پرتو دقت نظر در مناسبات یونان باستان تجربه‌ای را باز خواهد گفت که حاکی از غیبت نسبت‌های مفهومی آشنای امروزی ما در آن دوره تاریخی است. از این حیث، یونان باستان گزینشی است درخور که سرآغاز سنتی است اندیشه‌ورزانه. سنت با استمرار همراه استحاله معنا می‌یابد که این امر در یونان به صورتی بایسته خودنمایی نموده است. این ویژگی در بسیاری از تمدن‌های باستان غایب است؛ به طوری که این تمدن‌ها توانایی عبور دادن خود از گذرگاه تاریخ را نداشته‌اند و ارتباطشان با نسبت‌های مفهومی پس از خود با گسست همراه بوده است؛ لذا، نامی بیش از آنان باقی نمانده است. با عنایت به مطالب پیش گفته، مسئله کانونی که در پی پاسخ بدان حرکت آغاز می‌کنیم، بدین گونه قابلیت بیان می‌یابد؛ چگونه حکمرانی در یونان باستان به سامان می‌شد و به چه شیوه‌ای می‌توان معنای آن را رمزگشایی کرد؟ پاسخ به این مسئله می‌تواند توشه‌ای برای فهم اکنونیت ما را در پی داشته باشد و نسبت گذشته تاریخی را با دوران مدرن برملا سازد. حال برای شکافتن مسئله و پا نهادن در حریم آن بایستی تمهیداتی روش‌شناسانه را فراهم سازیم تا بنیاد کار ما را گویا باشد و استواری سخنانمان را رهنما. با تحقق این امر مهم می‌توان ساختار نوشته حاضر را فهمید و منطق حاکم بر آن را در پرتو نور آورد. این نوشتار، آغاز پژوهش‌هایی دیگری خواهد بود و بایستی بدان به‌سان رقصی محلی نگریست که ادامه قدم‌های خود را می‌جوید.

ملاحظات روشی؛ تاریخ و امر اسطوره‌ای

الف) تاریخ‌گرایی نسبتی به مثابه روش

روش در حد فاصل میان مسئله و غایت معنادار می‌شود و مبین چگونه پیمودن این مسیر است. روش نه بر حسب سلیقه، بل بنابر اقتضای قلمروی مورد تتبع، تن به انتخاب می‌دهد و نیز دایره محدودیت‌ها و دامنه امکان‌هایی را ایجاد می‌کند که بایستی در مرزهای آن حرکت نمود. پژوهش حاضر بر بنیاد خوانشی خاص از تاریخ‌گرایی (Historicism) مقام می‌گیرد و در حدود و ثغور آن طی طریق می‌کند؛ اما بایستی در وجه سلبی و ایجابی بیان نمود که کدامین معنای تاریخ‌گرایی در نظر است و به چه آیین با جهان یونانی گره می‌خورد. به وجه سلبی می‌توان تاریخ‌گرایی را از دو تکانه همجوارش بازشناخت. تاریخ‌گرایی، نه تاریخ‌نگاری^۱

به City state برگردانده شده است و یا به Physis که به ترتیب به طبیعت و Nature ترجمه گردیده، اشاره نمود. اصرار بر ترجمه چنین واژگانی، افشاگر نبود باور به رویکرد تاریخی در نزد مترجم یا محقق است. ۱. توضیح اینکه تاریخ‌نگاری، فهم تاریخ به مثابه صرف ثبت سلسله‌ای از رویدادها و رخدادهای تاریخی است. تاریخ در این دیدگاه به‌عنوان صرف ماده خادم در نظر گرفته می‌شود که فهم حقوقی از آن بهره می‌برد و نحوه تبیین

(Historiography) است و نه نگرش تاریخی^۱ (Historical Perspective). به وجه ایجابی نیز تاریخ‌گرایی بر این باور شمولیت می‌یابد که فهم درخور در باب ماهیت هر امری و نیز سنجش صحیح ارزش آن مبتنی است بر بررسی جایگاه آن امر و نقشی که در روند تکامل برعهده دارد (Mandelbaum, 1996, p. 22; Canon, p. 192). این تکانه با اصالت‌بخشی به تاریخ و معناداری چیزها در درون آن همراه است^۲. شاید گذاردن تحولات چیزها در زمینه تاریخی، حداقل محتوای مفهومی تاریخ‌گرایی باشد. این امر قسمی تفکیک از روش‌شناسی علوم طبیعی و بساختن منطق دیگرسان برای قلمرو علوم انسانی را نیز نتیجه می‌دهد. اما تاریخ‌گرایی همواره با بدفهمی‌های فراوانی همراه بوده است و این امر در ابهام مفهوم آن نیز مؤثر واقع شده است^۳؛ هرچند که قسمی از این ابهام نیز معلول تنوع در صبغه‌های متعدد آن است^۴. این تتبع با

این گزاره‌ها را برعهده می‌گیرد.

۱. در این نگرش، امر تاریخی مسلط بر دیگر گزاره‌ها نیست؛ بل تحت تفوق امر حقوقی قرار دارد که معمولاً در آغاز بحث‌های آکادمیک حقوقی در خصوص مفهومی یا نهادی گزارشی با نظر به تاریخ ارائه می‌گردد تا زمینه برای بحث‌های آینده فراهم گردد. اما این به‌کارگیری با دو خدشه مهم همراه است: از سویی، به‌طور معمول حلقه اتصال میان نگرش تاریخی و امر حقوقی به صورتی نظام‌مند تنیده نمی‌شود و از سوی دیگر، این نسبت با روشی که به گمان ما «روش‌شناسی ظرف و مظلوفی» است، به‌پیش می‌رود. گویی حقوق به‌عنوان امری پیشینی در نظر گرفته می‌شود که اکنون بایستی در تاریخ برای آن حجیتی یافت. در این میان، تاریخ منحل می‌گردد و نگرش تاریخی خود اسباب غیرتاریخی نگرستن را فراهم می‌آورد.

۲. برای مشاهده نظر مخالف و مناقشات روش‌شناسی دامنه‌دار در این باب، نک: اشتراوس، لئو (۱۳۸۱)، *فلسفه سیاسی چیست؟*، ترجمه فرهنگ رایجی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۱۳۶-۱۰۳.
۳. می‌توان گفت که شدیدترین هجمه‌ها را کارل پوپر به این نحله فکری ترتیب داده است. وی معنای بسیار خاص و البته تقلیل‌گرا را از این مفهوم در نظر دارد، نک: پوپر، کارل (۱۳۶۹)، *جامعه‌باز و دشمنان آن*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: نشر خوارزمی، ص ۲۴-۱۷.

۴. با گذار از این مفهوم مضیق، می‌توان به نحله‌های مختلفی در باب تاریخ‌گرایی اشاره کرد. نخست، نظریه چرخه‌ای (Cyclical) ویکو که در آن هر فرهنگ تاریخی را ارزش‌های مستقلی است و فاصله میان دوران‌های تاریخی منقطع است؛ به‌عبارت‌دیگر، هرکدام را در سیاق خود می‌توان فهمید. در اندیشه سترگ هگل نیز تاریخ، سیر تکوین روح به سوی آزادی است که با گذار از دیالکتیک‌های فراوانی صورت‌غایی خود را باز می‌یابد. معنای هگلی تاریخ، صرفاً روندی خطی نیست، بل حرکتی در ژرفا نیز هست. بر این حرکت، ضرورت حاکم است؛ البته نه به معنای جبری مطلق؛ بل بدین معنا که پس از صدور هر کنشی یا رخدادی (فردی و اجتماعی)، آثاری بر آن مترتب می‌شود که خارج از هدایت کنشگر آن خواهد بود و پیامدهای آن ناگزیر. در منظر هگلی، تاریخ تکاملی منسجم و عقلانی است. تاریخ دارای غایتی (der zweck) است و در راستای تحقق آن در حرکت. تاریخ، منزلگاهی برای ظهور روح جهانی (weltgeist) است. در نظریه تاریخ مارکس نیز که بر تاریخ‌گرایی استوار است، عقل تاریخی هگلی معنای خود را در روندی اجتماعی و در مبارزات اجتناب‌ناپذیر طبقات اجتماعی باز می‌یابد. همچنین می‌توان به نگرش تاریخ‌گرایی استعلایی (Transcendental

معنای خاصی از تاریخ‌گرایی به پیش می‌راند که می‌توان نام تاریخ‌گرایی نسبتی (Relational Historicism) را بر آن نهاد.^۱ روش مدنظر ما دارای مؤلفه‌هایی است که درون‌مایه آن را شکل‌پذیر می‌سازد؛ نخست، خوانش تاریخ به‌مثابه زمینه است. هر رخداد و کنشی در چنین بافتی به معنا در می‌آید و فراتر از آن هر قسم آفرینش‌گری و دگرگونی در درون آن رخ می‌دهد. مؤلفه دوم نیز آنکه تاریخ، اکتونیت ما را در پرتو استمرار نسبت‌های مفهومی، گسست آن و شکل‌پذیری نسبت‌های جدید رقم زده است و فهمیدن هستی را برای ما در قالبی خاص موجب شده است.^۲ تاریخ صحنه فروپاشی، جابه‌جایی و خلق نسبت‌های مفهومی جدید است. بازشناسی این تغییرات به سبب وجود واقعیت فرار و گریز، باریک‌اندیشی و مجاهدت فراوانی می‌طلبد. این امر ما را به سوی بیان مؤلفه سوم در قالب گزاره‌ای معرفت‌شناسانه هدایت می‌کند. درون‌مایه مفاهیم نه در خود آن‌ها، بل در نسبت آن با دیگر مفاهیم معناپذیر خواهد بود. ما در بافت تاریخی و تحت سیطره نسبت‌های مفهومی برقرار شده در آن، زندگی خویش را سپری می‌کنیم. به کلامی دیگرگون، تاریخ، خود را در این‌چنین نسبت‌های مفهومی عیان می‌دارد و با این وصف، واقعیت به فهم درمی‌آید. امکان هر سنخ تغییر در پس شناخت از این واقعیت صورت‌بندی شده محقق می‌شود. چنین شناختی همواره در حال سیوروت است؛ چراکه پیوسته در پی قالب‌ریزی واقعیت می‌باشد. تاریخ میدانگاه جدال واقعیت و نسبت‌های مفهومی است. این وجه تبیینی تاریخ‌گرایی نسبتی است. اما این روش دارای وجه هنجاری نیز هست که کنش‌گری در درون تاروپود تاریخ را ممکن می‌سازد. چنین کنش‌گری در برهم زدن و دوباره برقرار نمودن نسبت میان مفاهیم صورت می‌گیرد. به عبارتی، در تاریخ باوجود شبکه‌ای از نسبت‌های مفهومی و ایجاد گسست میانشان و دوباره سامان دادن آن روبرو هستیم. لذا، تنها با شناختن نسبت‌ها و کارکردی که از خود برجای می‌گذارند، می‌توان قدم به سوی گسستن از مفاهیم صورت‌بندی شده و آفرینش‌گری در آینده برداشت. گزاره‌های مزبور در جدال میان

(Historicism) در نزد هایدگر اشاره کرد. هرچند تاریخ بستری است ناگزیر، در فراسوی آن، وی در پی جستن امکان‌های بنیادینی است. به دیگر سخن، این سنخ از تاریخ‌گرایی در تلاش برای فهم چارچوب کلی هر نوع تفسیر مفهومی است. رویکرد دیگر می‌تواند با تفکر فوکویی گره بخورد که وی در پس روش دیرینه‌شناسی و تبارشناسی خویش این مهم را آشکار می‌سازد و منادی نوعی از نسبی‌گرایی تاریخی (Historical Relativism) می‌شود.

۱. برای شرح مبسوط این روش‌شناسی نوین، در آینده‌ای نه‌چندان دور کتابی نگاشته خواهد شد.
۲. این امر قرابت با مسئله‌مندی فوکو در تبارشناسی دارد: «چه چیز سبب شد ما تبدیل این شویم که هستیم». تبارشناسی فوکویی همواره در میان گذشته و اکتونیت در رفت و برگشت است و گویی ما را همواره در موقعیت آغاز نمودن دوباره قرار می‌دهد.

See: Foucault, M (1984) *What is Enlightenment?* in Rabinow, P (ed), *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books, P. 38.

سوژه و ساختار، قائل به نسبتی دوسویه میانشان است.^۱ این نگاه به تاریخ، غایتی هگلی را در پی ندارد و در بی‌کرانگی میان نسبت‌های مفهومی و آغاز و پایان بی‌شمار آن‌ها غوطه‌ور است. روش مورد نظر ما در هنگامه مواجهه با حقوق عمومی بر این نکته انگشت می‌نهد که بایستی به این سنخ از حقوق به‌سان دیگر مفاهیم انسانی، تاریخ‌مند نگریست. توضیح اینکه مفهوم مورد بحث در بافت تاریخی و در میان مفاهیم دیگر معنا می‌یابد و نه صرفاً در خود. با شرط وجود شبکه‌ای از این مفاهیم می‌توان از حقوق عمومی بحث به‌میان آورد؛ بدین اعتبار، حقوق عمومی در نسبت‌های مفهومی - تاریخی دوران مدرن است که متعین می‌شود.^۲ وجود برخی تفکیک‌ها در عالم حقوق عمومی می‌تواند وجه توجیهی خویش را در روش اتخاذی این نوشتار بیابد. تفکیک میان حکمرانی (Governance) و دولت (State) یکی از آن‌هاست. دولت مفهومی است که در دوران مدرن و در نسبت با سایر مفاهیم می‌تواند معنادار باشد. از منظر آکادمیک، آنچه که ما در تاریخ با آن مواجه‌ایم حکمرانی است و نه دولت. مفهوم اخیر، نام‌گذاری وضعیت تاریخی خاصی است که به وجه حقوقی - سیاسی میان شبکه‌ای از مفاهیم برقرار شده است. این مفهوم با پولیس (Polis) یونانی و یا با رس پوبلیکا (Res publica) رمی تفاوت وافر دارد.^۳ پر واضح است که در به‌کارگیری این روش، تفکیک متأخر لحاظ می‌شود. بدین ترتیب، مختصر حاضر، می‌تواند نام ردیه‌ای بر نبود مفهوم دولت و حقوق عمومی در دوره‌های مختلف تاریخ بر خود گیرد. حرکت در جهت عکس حقوق عمومی و غور نمودن در یونان باستان تا در وجه سلبی وضعیت تاریخی مدرن بهتر درک شود. از این حیث، کلام گاهی نام‌آنوس به‌نظر خواهد رسید؛ لذا همگامی با نوشتار پیش‌نهاد صبور می‌طلبید تا آهسته و پیوسته، نتیجه از درون آن بیرون تراود. حال بایستی به روشن نمودن این امر کمر همت بست که چگونه این روش به جهان یونانی ره می‌برد که سراسر در اسطوره‌ها تنیده شده است. شاید بتوان با این جمله

۱. برای دیدن شرح مبسوط این امر در سنت فرانسوی نک:

بدیو، آلن (۱۳۸۷)، *ماجرای فلسفه در قرن بیستم: تجربه فرانسوی فلسفه*، ترجمه امید مهرگان و جواد گنجی، فرهادپور، مراد و دیگران (ویراستاران)، *آلن بدیو*، تهران: فرهنگ صبا، ص ۱۹۲-۱۷۹.

۲. این نگرش خود را در نزاع میان قائلان به حقوق عمومی به‌مثابه معرفتی مدرن و مخالفان آن باز می‌یابد. برای دیدن نظریه مخالف، نک:

لاگلین، مارتین (۱۳۸۸)، *مبانی حقوق عمومی*، ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر نی، پیش‌گفتار مترجم، ص ۲۷-۱۱.

۳. مورد دیگر می‌تواند در تفکیک میان فرمان (فرامین) و قانون خودنمایی کند. بر بنیاد توضیحات پیش‌گفته، پرواضح است که آنچه در دوره‌های تاریخی قابل مشاهده است، فرمان است نه قانون. حقوق در دوره تاریخی مدرن و در نسبت با وضعیت مفهومی خاصی ظهور می‌یابد. فرمان، تصمیم فرمانرواست که برگ‌های تاریخ آکنده از آن است و قانون، حدود فرمان است که به لحاظ تاریخی، امری است بسیار متأخر بر آن.

هرودت آغازید که قدرت مینوی از واژگون ساختن و به هم زدن چیزها لذت می برد (کالینگوود، ۱۳۸۹، ص ۳۴). این جمله دارای رازناکی ای است که اهمیت اسطوره را در یونان به فریاد درمی آورد. خدایان نام گذاری اموری ناشناخته اند که یونانیان در قالب آنان جهان را به حیطة شناخت خویش وارد می نمودند. از این رو، می توان در این بازی میان خدایگان، بسیاری از نسبت های مفهومی را تبیین نمود؛ چراکه ما در پی خاستگاه آن می گردیم. لذا برای فهمیدن یونان، شناخت اسطوره ها نقشی بلندمرتبه می یابد، به طوری که غیرقابل انفکاک از بافت تاریخی شان خواهد بود.^۱ این شأن اسطوره که گنجینه مفهومی ارزشمندی است، می تواند در صورت بندی نسبت های مفهومی در بافت یونانی شان توفیق مان دهد.^۲ از این نظر، روش تاریخ گرایی نسبتی به اقتضای ماهیت مورد تتبع با روش تأویل اسطوره ای در هم می آمیزد. کنون بایستی معنای اسطوره را روشن نمود تا در تأویل های آتی یاری رسان باشد.

ب) تأویل اسطوره ای؛ روش در روش

هنگام پا نهادن به قلمرو چیستی اسطوره، مفهوم این واژه به سان خورشیدی از پس ابرها نمایان می شود؛ عرصه ای سرشار از مناقشات و ابهامات توصیفی.^۳ بدین آیین، لازم است که معنای مد نظرمان از اسطوره را روشن سازیم تا به گمان خود زنگار این مفهوم را بزدااییم. در این نوشتار، شناخت اسطوره مبتنی بر رویکردی «ازوتریک»^۴ است؛ توضیح اینکه ازسویی، اسطوره دارای جنبه فلسفی، تعلیمی و ازسوی دیگر، سرتی و مینوی است که با بار کردن این ویژگی به اسطوره بایستی این جنبه ها را رمزگشایی کرد تا مشخص شود که چه معنایی در پس آن نهفته است.

۱. این امر مهم حتی در عصر طلایی نیز خودنمایی می کند، نک:

Conford. F. M (1965) *Thucydides Mythistoricus*, London: Rutledge & K. Pual.

۲. گادامر برای تأویل فلسفه یونان، متون افلاطون و ارسطو را به مثابه متون پایه و تنها طریق برای پی بردن به اندیشه یونانی می دانست. این امر در باب فلسفه صادق است. اما برای پی بردن به خاستگاه حکمرانی، ما به تأویل اسطوره ای خواهیم پرداخت؛ گرچه در جاهایی به اقتضای متن به افلاطون و ارسطو نیز اشاره خواهد شد. نک: گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۰)، *آغاز فلسفه*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: هرمس، ص ۲.

۳. برای آگاهی از معنای موجز اسطوره، نک: سیگال، رابرت (۱۳۹۰)، *اسطوره*، ترجمه احمد رضا تقاء، تهران: نشر ماهی؛ نیز برای دیدن ساختار اسطوره، نک: الیاده، میرچا (۱۳۶۲)، *چشم اندازهای اسطوره*، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس، ص ۲۹-۹؛ همچنین برای کسب آگاهی در باب رویکردهای اسطوره شناسی، نک: کاسیرر، ارنست (۱۳۸۷)، *فلسفه صورت های سمبلیک*، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس؛ استروس، لوی (۱۳۸۰)، *اسطوره و تفکر مدرن*، ترجمه فاضل لاریجانی، علی جهان پهلوان، تهران: فرزاد روز؛ برول، لوسین لوی (۱۳۹۰)، *کارکردهای ذهن در جوامع عقب مانده*، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.

این وجه در اسطوره به سبب آنکه از زبان انسان میرای زمینی حکایت می‌شود، آونگی است میان میل به حیات (اروس) و تحقق آرزوهای گاه دست‌نیافتنی مبتنی بر آن و نیز هراس از مرگ و نیستی (ناتانوس). این امر در جهان یونانی در قالب سه طبقه خدایگان مستقر در المپ، انسان‌های میرای جای‌گرفته در زمین، و انسان‌های خفته در زیر زمین بروز می‌یابد. این تقسیم‌بندی گویای درگیری‌های انسان یونانی در شناخت پیرامون خود است. در هر کدامین اروس و ناتانوس، خدایگان اسطوره‌ای حضور دارند. بدین‌صورت، هم جهان پس از مرگ در قالب هادس (Hades) - خدای جهان مردگان - به شناخت بشری تن می‌دهد و هم آدمی می‌تواند در زیر چتر حمایت خدایگان المپی، آرزوهای خویش را محقق سازد.^۱ خدایان یونانی هم دارای ویژگی‌های انسانی‌اند و هم فرانسائی، و این دو جنبه، آشکارا آرزوهای بلند که قدرتی فرانسائی را می‌طلبد، موجه می‌سازد و نیز هراس‌ها را که ناشی از وضعیت تراژیک انسانی ناستوتی است، تبیین می‌نماید. بدین‌سان عبارت یادشده اهمیت می‌یابد؛ چراکه ما نیز در صدد تأویل معنای نهانی اسطوره حکمرانی یونانی در چنین بافت معنایی هستیم. این جنبه مهم می‌تواند نشان از چرایی پرتاب شدن انسان یونانی به دامن اسطوره باشد که سرشار از رموز و نشانه‌های پیچیده است. لذا در باب شناخت اسطوره بایستی بدان به‌مثابه نظامی نشانه‌شناسانه نگریست که دلالت بر امری در عالم واقع دارد و در صدد تشریح آن بر می‌آید. این امر وجه نظری خود را در اندیشه رولان بارت باز می‌یابد. وی اسطوره‌شناسی را در زمره نشانه‌شناسی و به‌عنوان دانشی تاریخی تعریف می‌نمود؛ امری که شریطه خود را فاش نمودن اندیشه پنهان در فرم‌ها می‌داند (بارت، ۱۳۷۵، ص ۳۵). آخرین نکته نیز در خصوص اسطوره‌شناسی آن است که اسطوره امری تنها مربوط به جهان باستان نیست و در دوران مختلفی می‌توان این امر را شناسایی نمود. در این معنا، اسطوره دلالت بر هنگامه‌ای دارد که امری به طراز مطلق بودن صعود می‌نماید و مبدل به قالب معرفتی می‌شود. قالبی که همگان چنان بدان باور دارند که نمی‌توان در خلاف‌آمد آن حرکت کرد. این گزاره گوشزدمان می‌کند که نبایستی چنین اندیشید که اسطوره متعلق به دورانی دور است و ما را با آن کاری نیست. در دوران کنونی نیز اسطوره حضور دارد؛ چراکه ما همواره درگیر نسبت‌های مفهومی هستیم که قالب اسطوره‌ای به خود گرفته‌اند. این عناصر سازنده اسطوره، امری است که بر تمامی پژوهش سایه می‌افکند.

۱. بدین واسطه بود که یونانیان برای خدایگان‌شان مراسمی جمعی و بسیار باشکوه برگزار می‌کردند، نک: Burkert. W (1985) Greek Religion, Harvard: Harvard University Press.

جهان اسطوره‌ای و زندگی یونانی

الف) میتوس و لوگوس؛ ثنویت یا وحدت

اسطوره، کلیتی است که واقعیت را بر می‌سازد و پاسخی به ذهن وحدت‌گرای یونانی است. حتی آن هنگامه که میدانگاه کشمکش میان اسطوره (Mythos) و خرد (Logos) با برتری ظاهری امر اخیر همراه می‌شود؛ همچنان اسطوره با نقش‌آفرینی درخور، به‌شکلی درگیرانه با زندگی همگام است. آنگاه که این امر در عرصه سیاسی - اجتماعی رخ می‌نمایاند، این موضوع همچنان تداوم دارد. اسطوره در بطن زندگی یونانی نهفته است. کافی است نگاهی بیفکنیم به برخی داستان‌های اسطوره‌ای تا با مضامین بی‌شماری روبرو شویم و تأویل‌های فراوانی را از درونش بیرون کشیم^۱. اما معمولاً زمانی که به زندگی یونانی پرداخته می‌شود یا آن را در پس‌نگرشی امروزی به ابتدال می‌کشند و یا در پرتو اندیشه‌های فلاسفه به فراموشی می‌سپارند؛ اندیشه‌هایی که همواره بر ذهنیت ما از یونان سایه افکنده، گاه با آن این‌همان می‌شود. اما سخن نیچه را نایستی از یاد برد که فلاسفه در *فراموش‌خانه تاریخ* اند. این موضوع مهم، صورت فهم از یونان را دگرگون می‌سازد. تاریخ یونان، اندیشه افلاطون و ارسطو نیست، بل آنان بخشی از تاریخ یونان‌اند. حال اگر بخواهیم تا حدی که به پژوهش ما مربوط است از مفاهیمی سخن برانیم که بازتاب عصر یونان کهن است، آن مفاهیم در هیئت «میتوس» و «لوگوس» و یگانگی یا انفکاک میان این دو خودنمایی می‌کند. در تاریخ یونانی میان دو اصطلاح کشمکش دائمی وجود داشته و از جمله دستاوردهای این کشف و ویژگی تفکر خردگرا بوده است (فریکه، گ. ی، بونر، ۱۳۸۹، ص ۱۲۳). در این میان برخی پژوهندگان دوران مدرن در حوزه یونان باستان قائل به ثنویت میان دوره میتوس و عصر لوگوس گشته‌اند؛ به‌عبارتی، یونان را اسطوره‌ای قرائت می‌نمایند که در این جرگه می‌توان به رویکرد نیچه اشاره نمود که گویی شناسایی وی از یونان نیز قالبی اسطوره‌ای به خود می‌گیرد^۲. وی آن هنگام که به دنبال سنجش‌گری شرایط قرن نوزدهم بر می‌آید، به‌عنوان جایگزین از ارزش‌های یونان سخن به‌میان آورد. به‌سخنی دیگر، حتی خود زیست یونانی مبدل به زیست مطلوب و از آن فراتر اسطوره‌ای گشته است که بایستی به دامن آن بازگشت (Nietzsche, 1911, p.3-23). برخی دیگر از اندیشه‌ورزان به نفی ثنویت مزبور می‌پردازند و اعتقاد به وحدت دو امر یادشده دارند. به‌عبارتی، لوگوس و میتوس هم‌زاد هم‌اند^۳.

۱. برای دیدن شرح مختصر برخی از این داستان‌ها، نک: بیرلین، ج، ف (۱۳۸۹)، *اسطوره‌های موازی*، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز.

۲. نک: نیچه، فریدریش (۱۳۷۸)، *فلسفه در عصر تراژیک یونانیان*، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.

۳. به‌طوری که از تیررس تاریخی ما خارج‌اند و نمی‌توان قدمت هیچ‌کدام را تعیین نمود. نک: دریابندری، نجف

کاسیرر یکی از این اندیشه‌ورزان است که معتقد به جدایی‌ناپذیری میان این دو مفهوم در یونان است (کاسیرر، ۱۳۸۷، ص ۷۶-۴۱ و ۱۳۹۴، ص ۵۴-۳۷). برخی دیگر از متفکران نیز هستند که کاملاً معتقدند که اصلاً یونانیان جهان را اسطوره‌ای نمی‌دیدند و بدان باوری نداشتند. ویتگنشتاین یکی از معتقدان بدین نحله است. این طرز تبیین بر این فرضیه نهاده است که کنش‌گران اجتماعی که به‌نظر می‌رسد باورهای بی‌بنیاد را قبول دارند، در واقع به آنچه اظهار می‌دارند معتقد نیستند؛ بنابراین باورهای‌شان را نباید به‌عنوان باور واقعی بلکه باید به شکل باورهایی نمادین تلقی کرد. ویتگنشتاین بر این اندیشه است که مناسک جادویی بیانگر باورهایی در باب مناسبات علت و معلولی موهوم نیستند، بلکه نشانه‌ی رمزی امپال کنش‌گران‌اند (بودن، ۱۳۸۴، ص ۲۴۰). پر واضح است که هرکدام از این دیدگاه‌های سه‌گانه دارای پیامدهای اجتماعی و سیاسی خاص خود است. پیش‌انگاره این پژوهش با وحدت و عدم انفکاک میتوس و لوگوس همگام است^۱ و آن را به‌مثابه ایده‌ای حاکم بر تتبع حاضر می‌پذیرد و در صدد جستجوی پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن است.

ب) فوسیس به‌مثابه خاستگاه

بنیاد درگیری ذهن یونانی با فوسیس (Physis) است و خدایگان عنصری متأخر بر آن‌اند؛ اما بعدها چنان خدایان و داستان‌های پیرامون آنان متورم می‌شود که تنها با خدایگان، رازناکی فوسیس به فهم انسانی در می‌آید و خدایگان حلقه واسط انسان و فوسیس می‌شوند. فوسیس برای یونانیان آرچه (Arche) ی - خاستگاه - تمامی چیزهاست که این واژه به معنای آیتیا (Aitia) - علت - نیز هست (ارسطو، ۱۳۷۸ (الف)، ص ۱۶۶)؛ توضیح اینکه خاستگاه و علت آفرینش و معناداری آن در فوسیس صورت می‌پذیرد (Barnet, 1945, p.10-11). بر اساس متن تبارخدایگان (Theogony) هزیود، می‌توان این مطلب را بازگفت که جهان از خائوس (Chaos) می‌آغازد و به نظم تن می‌دهد (Hesiod, 2006, p.12) و پس از آن عناصر طبیعی گایا (Gaea) - زمین - و اورانوس (Uranus) - آسمان - پا به‌عرصه می‌نهند (Hesiod, 2006, p.13) و با آشتی میان آن‌ها تیتان‌ها (Titans) زاده می‌شوند و سپس نبردی سهمگین میان اورانوس و کرونوس (Cronus) که آخرین تیتان می‌باشد، در می‌گیرد و کرونوس بر تخت می‌نشیند و در ادامه وی به سبب هراس از اینکه یکی از فرزندانش نابودی وی را فراهم آورد، به بلعیدن تمام فرزندان

(۱۳۷۹)، *افسانه اسطوره*، تهران، کارنامه، ص ۴۲.

۱. اتخاذ این رویکرد با دنیای یونانی نیز قرابت بیشتری دارد؛ چراکه حتی نویسندگان قرن پنجم قبل از میلاد تمایزی میان اسطوره و تاریخ نمی‌دیدند. نک:

Detienne, M (1986) *The Creation of Mythology*, Chicago: Chicago University Press.

می‌پردازد و با نقش آفرینی گایا، آخرین فرزندش - زئوس (Zeus) - نجات می‌یابد و بعدها با یاری عده‌ای از تیتان‌ها به قدرت کروئوس پدر خاتمه می‌دهد و بر تخت المپ تکیه می‌زند؛^۱ پس از این خدای خدایان نام می‌گیرد (Hesiod, 2006, p.15, 35). سپس، زئوس با تمیس (Themis)، یورونوم (Eurynome)، منموسین (Mnemosyne) و در نهایت با هرا (Hera) ازدواج کرد (Hesiod, 2006, p.75). نشانه‌هایی که در این داستان نهفته است، در فهم زندگی سیاسی یونانی دارای اهمیتی شایان توجه است. نخست، پس از خائوس ما با عنصر نظم و آشتی مواجهیم. در آغاز آفرینش، اروس (Eros) - الهه عشق - سبب آشتی میان چیزها شد، اما در دوره حاکمیت زئوس بر جهانی که از نو خلق شده، این تمیس - الهه نظم و قانون - است که به چیزها نظم کنونی را می‌بخشد.^۲ این نقش آفرینی تمیس سبب می‌شود که قانون یونانی در هیئتی خدایگانی فهمیده شود و حتی زمانی که واژه دیگری با عنوان دیکه (Dike) به مثابه قوانین زمینی شکل می‌گیرد، شاهد آنیم که خاستگاه این امر در تمیس قرار دارد (کلی، ۱۳۸۲، ص ۴۱). این سایه اسطوره‌ای در معنای تمیس بر فهم قانون یونانی سلطه دارد.^۳ در میان دیگر متون می‌توان به شخصیتی چون آنتیگونه اشاره کرد که به واسطه اعتقاد به این معنای طبیعی قانون، چهره‌ای قهرمانانه می‌یابد و وی دلیل نافرمانی خود را اعتقاد به وجود قوانینی فراتر از فرامین حاکم می‌داند.^۴ بعدها نیز این امر در تعبیر ارسطویی از قانون طبیعی تداوم می‌یابد. تاویل دومین متن اسطوره‌ای نیز با منشأ پساتبیعی خدایگان گره می‌خورد که از عناصر بنیادین سرچشمه می‌گیرد (Naddof, 2005, p.2). این تقدم طبیعت در مفهوم سرنوشت به خوبی آشکار است. در اساطیر، سرنوشت امری از سنخ فوسیس است؛ به طوری که حتی گاهی زئوس هم در تعیین سرنوشت میرندگان دچار خطا می‌شود. در نهایت، سرنوشت به مرگ منتهی می‌شود. این پایان، بازگشتی به آرچه چیزها (فوسیس) می‌باشد و نمی‌توان با آن سرستیز

۱. بازسازی شایسته و بایسته‌ای از این نبرد اسطوره‌ای وجود دارد که آگاهی از آن بسیار فهم‌افزا است، نک: فومان،

فرانتس (۱۳۹۰)، *نبرد با تیتان‌ها*، ترجمه محمود عبادیان، تهران: هرمس، ص ۱۲۰ - ۳.

۲. در رساله پروتاگوراس افلاطون اشاره شده است که زئوس عدالت را به انسان‌ها برای نظم بخشی به زندگی‌شان هدیه داد؛ چراکه آنان را در آستانه نابودی می‌دید. نک: افلاطون (۱۳۸۰)، *پروتاگوراس*، در مجموعه آثار،

ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی، جلد اول، ص ۸۴.

۳. می‌توان بیان داشت که در یونان ما با مفهوم قانون روبرو نبوده‌ایم و از سر ناگزیری این واژه را در متن به‌کار می‌بریم. شگفت آنکه هنگامی که سیر تحولی، از تمیس به دیکه، در نهایت به واژه «Nomos» می‌انجامد و بسیاری این واژه را برابر با قانون در نظر گرفته‌اند؛ اما چنان که رسکو پاند معتقد است این واژه به معنای عرف اخلاقی است و نه قانون. نک:

Pound, R (1959) *Jurisprudence*, west Publishing Co, Vol. 1, p. 27.

۴. نک: سوفوکلس (۱۳۸۱)، *آنتیگونه*، ترجمه ابوالفضل حاجی‌زاده، مریم داوری، تهران: اندیشه.

داشت. در این میان چگونه زیستن و چگونه مردن اهمیت می‌یابد که این امر با مفهوم آرته (Arete) - فضیلت - پیوند می‌یابد. فضیلت امری غایی برای زیست یونانی است که خود گویای نوعی تعادل (حد وسط) است که الگوی این امر در فوسیسی تجسم یافته است. فوسیسی آینه زندگی در پولیس است و پولیس به سان فوسیسی دارای وحدت. شگفت آنکه این وحدت فوسیسی و پولیس حتی در ریشه واژگانی نیز بروز یافته است؛ فوسیسی، آرخه هر چیزی است و یونانیان برای صاحب‌منصبان عالی‌رتبه پولیس نیز از واژه آرخون (Archon) که از همان ریشه است، بهره می‌بردند؛ گویی آنان نیز آغازگاه امر عمومی و تصمیم‌سازی در پولیس‌اند. در یونان به سبب این وحدت، تفاوتی میان جامعه و پولیس مانند دوران مدرن (تفکیک جامعه/ دولت)^۱ وجود ندارد.^۲ همچنین یونانیان به دلیل فوسیسی بود که وضع طبقات و مردمان (شهروندان و بردگان) در پولیس را امری طبیعی قلمداد می‌کردند و به‌نوبه خود این وضع بر خوانش آنان از مفاهیم سیاسی اثر می‌گذاشت.^۳ این موضوع مهم در اندیشه ارسطو در بیان وضع بردگی به حکم طبیعت مکرر می‌گردد (ارسطو، ۱۳۷۸ (ب)، ص ۱۲ و ۹). تفاوت وضع یونانیان با بربرها نیز در این آگاهی و زیست در این ارزش‌های مربوط به پولیس است (دهقان، ۱۳۸۵، ص ۷۷-۶۵؛ ازبرن، رابین، ۱۳۹۰، ص ۴۵). البته می‌توان بیان داشت که معنایی که یونانیان بر فوسیسی بار می‌کردند، معلول شرایط جغرافیای آنان نیز است؛ امری که بر شیوه زیست و ارزش‌های پولیس تأثیر قاطعی می‌گذارد (گمپرتس، ۱۳۷۵، ص ۲۱-۱۹). افزون‌براین، معنای الگووار فوسیسی، خدایگان نیز به‌مثابه منشأ پیدایی دین در قالب آیین‌های جمعی و مراسم قربانی خود را عیان می‌دارند و در پولیس نیز شاهدیم که همواره این ارزش‌های دینی در دوران مختلف یونانی حضور دارند و بر نحوه زندگی سیاسی آنان تأثیر می‌گذارند (الیاده، ۱۳۹۴، ص ۳۱۲-۳۰۴). نکته پایانی نیز در آفرینش انسان عریان می‌گردد که گویای وضع دردناک و البته واقع‌گرایانه آدمی است. این آفرینش، پس از زایش خدایگان و تثبیت حکمرانی زئوس بر عالم، صورت می‌پذیرد که در هیبت نزاع پرومته و زئوس قابل پیگیری است.^۴ این امر منشأ تراژیک بودن و

۱. تفکیکی که مدرنیته سیاسی با آن آغاز می‌شود. نک: باربیه، موریس (۱۳۸۷)، *مدرنیته سیاسی*، ترجمه

عبدالوهاب احمدی، تهران: نشر آگه، ص ۲۴-۱۵.

۲. این امر در تفکر ارسطویی نیز مشاهده می‌شود، نک:

See: Runciman, W. G (1965) *Social Science and Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, p. 25.

۳. بر اساس نظر اندرسون، پولیس کلاسیک بر کشف مفهومی از آزادی استوار بود که از سوی نهاد نظام‌مند برده‌داری به جریان انداخته می‌شد. نک: اندرسون، پری (۱۳۸۸)، *گذار از عهد باستان به فئودالیسم*،

ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نشر ثالث، ص ۴۵.

۴. هزیود در «کارها و روزها»، منشأ رنج بشری را به این نسبت می‌دهد که آدمیان کنونی متعلق به نسل پنجم

رنج‌گونه بودن وضع آدمی است. به سبب آگاهی از این امر تراژیک است که تنها پولیس می‌تواند امکان درخور برای زندگانی باشد؛ لذا، پولیس چون بندنافی برای هر فرد یونانی است. پولیس به‌واسطه فوسییس که الگوی زیست یونانی است، معطوف به تلوس (To telos) - غایت - زندگی می‌باشد، امری که خویشتن را در حرکت به سوی آرته - فضیلت - نشان می‌دهد و در کل دوران هلنیستی امری شایان توجه بوده است.

رمزگشایی اسطوره حکمرانی یونانی

الف) عناصر حکمرانی؛ نسبت مفهومی شجاعت و صنعت

در ادامه باید بحث خود را به سوی داستان هفائستوس صنعتگر و آتنای جنگاور سوق دهیم تا پس از تشریح داستان هریک، بتوان از درون آن مفاهیمی را استخراج نمود که مفهوم حکمرانی و تعیین آن در قالب پولیس آشکار شود.

آتنا (Athena) فرزند زئوس و متیس (Metis) است. زئوس در رأس هرم خدایان المپ قرار دارد و دارای جایگاهی رفیع می‌باشد، و متیس الهه هوش و ذکاوت در یونان است؛ هرچند نامش مترادف با احتیاط یا خیانت نیز بوده است (Krik, 2012, p.20). از آنجا که فرزندان هر کدام از خدایان، صفات آن خدا را نیز به همراه دارند؛ بدین آیین، توجه به جایگاه آتنا و پیشینه‌اش بسیار حائز اهمیت است (وارنر، ۱۳۸۶، ص ۲۹۲). هزیود در باب تولد آتنا چنین اظهار داشته است که زئوس، خدای خدایان، متیس را به همسری برگزید؛ چراکه نام وی برابر با عقل و اندیشه بود. متیس بسیار داناتر از خدایان و نیز میرندگان بود. هنگام زایش آتنای درخشان چشم، زئوس او [متیس] را در دهان فرو برد؛ به سبب سرنوشتی شومی که با تولد آتنا در انتظار زئوس بود و گایا به او گوشزد کرده بود (Hesiod, 2006, p.75). این داستان به‌ظاهر ساده‌اندیشانه عناصری را فراهم می‌آورد که در آتنا ظهور می‌یابد تا در آینده به نخستین پادشاه آتن منتقل شود؛ کسی که مظهر حکمرانی یونانی است. هزیود ادامه می‌دهد که زئوس از

بشوند که زئوس آفرید و از این حیث، رنج، مشقت و کار همزاد ماست که متعلق به عصر آهن‌ایم.

See: Hesiod (2006) *Works and days*, trans. Most. W. G, Harvard University Press, p: 17 & also See: Herzberg. M. J (1984) *Myths and their Meaning*, New York: Alley and Bacon, pp. 13-14.

اما در تفسیر گادامر از این اسطوره، وی با این خوانش همدل است که پرومته خالق انسان است و این امر را چون بدون اذن زئوس انجام می‌دهد، خشم وی را در پی دارد که رنج آدمی حاصل آن خشم زئوسی است، نک: گادامر، هانس گئورگ (۱۳۸۸)، *ادبیات و فلسفه در گفت‌وگو*، ترجمه زهرا زواریان، تهران: نقش و نگار، ص ۵۶-۵۵.

پیشانی خود آتنا را زایید. او دارای چشمانی سبزرنگ و نیز زنده‌دل، پرهیاهو، خروشان، جنگجو و مسلح به کلاه‌خود و نیروی لایزال بود (فاطمی، ۱۳۷۵، ص ۲۳۵؛ سنت، ۱۳۸۰، ص ۳۶). داستان زایش آتنا را چنین نیز باز گفته‌اند «آن هنگام که زئوس همسرش متیس را بلعید، او در شرف زاییدن فرزندی بود. اندکی بعد زئوس دچار سردردی غیرقابل تحمل گردید. هفائستوس - و به گمان برخی پرومته - برای درمان وی، جمجمه‌اش را با تبری مفرغی شکافت و از این شکاف زخمین، آتنا برجهید و فریاد پیروزی برکشید؛ درحالی که کاملاً زیناوند بود و نیزه نوک تیزی در دست داشت. همه ایزدان نامیرا با دیدن چنین منظره‌ای سخت بشگفت آمدند و هراسان شدند. المپ با نمایان شدن این ایزد بانوی سپید چشم، سخت به لرزه درآمد. صدایی موحش در زمین انعکاس یافت، دریا لرزید و امواج تیره‌اش غریب» (ژیران، ۱۳۸۱، ص ۸۳؛ گرمال، ۱۳۶۷، ص ۱۲۵-۱۲۲). همان‌طور که در این داستان به چشم می‌آید؛ آتنا در هنگامه تولد با نیزه و کلاه‌خود ظاهر می‌شود که نمادهای جنگاوری‌اند و نشان از آمادگی برای ستیزی سهمگین دارند. این نماد جنگاوری حاکی از زمانه‌ای است که در آن آندریا (Anderia) (شجاعت) فضیلت تلقی می‌شد؛ به سبب شرایط محیطی خاصی که یونانیان باستان در آن می‌زیستند. به‌دیگرسخن؛ درون‌مایه اسطوره را عقاید خاص مردمان پر می‌نماید که حالتی رمزی به خود می‌گیرند و بیان می‌شوند. بحث دیگر انتقال خرد متیسی به آتناست که افزون بر جنگاوری، خردمندی را نیز از آن خود دارد؛ و این به معنای دیگر عنصر لازم برای حکمرانی است. آتنا زایش یافت تا به جای زئوس حکم راند و خدای نامیرایان و میرندگان شود. بدین اعتبار است که پولیس‌های یونانی احترامی ویژه برای آتنا قائل بودند و مراسم خاصی برای او برگزار می‌کردند و در هنگامه جنگ از وی یاری می‌جستند. حال به سراغ هفائستوس می‌رویم و داستانی را بازخوانی می‌کنیم تا در گام بعد درهم آمیختگی میان این دو خدا را در هیئت زایش پادشاه آتن شاهد باشیم.

هفائستوس (Hephaestus) فرزند زئوس و هرا (Hera) است (Berens, 2011, p.38-42). احتمال دارد در روزگار نخست، هفائستوس نمودگار آتش آسمان و بنابراین، ایزد تندر بوده باشد و لنگ بودنش نیز نماد انکسار برق آسمان (اسمیت، ۱۳۸۳، ص ۳۷۶). اگر آتش سرچشمه‌ای آسمانی دارد، پس دلیلی ندارد که هفائستوس چنین شخصیتی نداشته باشد. باین‌حال، آتشی که نمودگار آن است، عنصری ویرانگر نیست، بل عنصری بود سودبخش که آدمیان را و می‌داشت که با فلز کار کنند و تمدن را گسترش دهند. لذا هفائستوس، ایزد آهنگری، صنعتگری و آفریدگاری است که آثار تحسین‌آمیز آفریده و هنرهای دستی و صنعت را به انسان آموخته است. به همین سبب، هفائستوس که نخست به‌گونه جوانمردی بی‌ریش نمایان می‌شد، بعدها به‌طور سنتی بسیار هیبت‌مند با چهره‌ای ریشو، گردموی و سینه‌ای پشمو

به همراه گریز نشان داده شد؛ در حالی که جامه‌ای کوتاه بر تن داشت، آستینش شانه راست وی را نمی‌پوشاند، کلاهی مخروطی بر سر می‌نهاد و چکش و انبری در دست داشت (ژی‌ران، ۱۳۸۱، ص ۱۳۷). اهمیت هفائیسستوس در نماد صنعتگری وی نهفته است (همیلتون، ۱۳۸۳، ص ۴۳)؛ عنصری ضروری برای حکمرانی، پیشبرد تمدن و ساختن ابزارهای جنگاوری برای حفاظت از مرز و بوم. در کنار صنعتگری وجود عنصر آتش نیز امری است شایان عنایت که در برخی متون به هفائیسستوس و در برخی دیگر به پرومته نسبت داده شده است.^۱ هفائیسستوس نماد آتش آسمانی است و قرار گرفتن آن در عنصری زمینی گویای نوعی استمرار امری لاهوتی در درون امر ناسوتی.

حال با بررسی صفات هر کدام از این دو اسطوره یونان باستان، بایستی داستان پیوند میان آنان را بازگفت تا ارتباط آن با حکمرانی زمینی مشخص گردد. قبل از پیوند میان این دو، نخستین برخورد در هنگام تولد آتنا نمایان می‌شود که هفائیسستوس حضور داشت و با تبری که بر سر زئوس فرود آورد، آتنا را از آنجا خارج ساخت. پس از آن، خدای صنعت در برابر این خدمت از پدر خود زئوس خواست تا آتنا را به همسری او در آورد، اما خدای خدایان به وی گفت که بر آن اراده است تا آتنا باکره بماند، ولی اصرار هفائیسستوس باعث شد تا زئوس با این امر موافقت کند و حتی دختر خویش را به حجله زفاف رهنمون شود. اما در همان لحظه‌ای که هفائیسستوس قصد هم‌بستری با آتنا را داشت؛ «الهه عقل» به صورت اسرارآمیزی ناپدید شد و نطفه خدایی بر زمین ریخت، زمین مادر (گایا) آن نطفه را بارور ساخت و اریکتونیوس (Erichthonios) فرزند آتنای باکره به وجود آمد که وی نخستین پادشاه آتن شمرده می‌شود (گرانث و هزل، ۱۳۸۴، ص ۳۸). این داستان با روایت‌ها و صورت‌های مختلفی نقل شده است؛ اما در یک حداقلی با هم مشترک‌اند و آن هم اصل خود داستان و وجود خواست هم‌بستری است که خود نشان از پیوند میان آسمان و زمین در امر حکمرانی دارد؛ روایتی که البته با اکراه همراه است. اما این پیوند گویای چه امری است و چگونه باید تأویل شود؟

این داستان اسطوره‌ای گویای پیوند لاهوت و ناسوت است؛ به عبارتی، منبع مشروعیتی است برای قدرت زمینی. خدایان که حاکمان جهان‌اند، اکنون گویی به زمینیان فرمانروایی را تفویض می‌نمایند. در این داستان اولین پادشاه آتن به‌مثابه عنصری زمینی است که حاصل عشق‌بازی خدایگان است. اما این عشق‌بازی به صورت ناقص صورت می‌پذیرد که خود گویای فاصله میان نامیرایان و میرندگان است و نیز اینکه فرمانروایی میرندگان هیچ‌گاه به‌سان حکمرانی نامیرایان

۱. البته نسبت دادن آتش به پرومته در متون تکرر بیشتری دارد. برای نمونه نک: آشیل (۱۳۸۹)، پرومته در زنجیر، ترجمه محمد علی امیری، تهران: کتاب روشن.

نمی‌تواند باشد و همواره با تفاوت معناداری همراه است.^۱ نکتهٔ دیگر در خصوص وجود عناصر حکمرانی است؛ یعنی صنعت و جنگاوری. مورد نخست عنصر هفائستوسی است که موجب گردش تمدن است و ساختن ابزار را موجب می‌شود برای رشادتهای فراوان‌تر در فضیلتی به نام شجاعت و جنگاوری. فضیلت مزبور خصلت پهلوانی است برای نهادن اثری از خود در هستی. این نوع شجاعت گویای تلقی رنج‌گونه از زندگی است و آن را تقدیر آدمیان قرار می‌دهد. رنج وضعیت بنیادینی است که آدمی با دست‌یازی به فضیلتی چون شجاعت پنجه در پنجه این وضعیت می‌نهد (Ansell-Pearson, 1994, p.71-82). همچنین، شجاعت همواره با امر دیگری به نام مرگ گره خورده است؛ امری که در دورهٔ پهلوانی یونانی در قالب ستیزهٔ برهنه با مرگ در میدان جنگ نمایان می‌شود. می‌توان استمرار این امر را در دوران متأخر یونانی و حتی انتقال آن به تمدن رومی نیز مشاهده کرد؛ برای نمونه، داستان جام شوکران سقراط مثالی بسیار درخور است. زندگانی سقراط را نحوهٔ مرگ او کامل نمود.^۲ نمونهٔ دیگر این فضیلت باستانی را می‌توان در جریان پروتوس و سزار در رم باستان مشاهده کرد که پس از کشته شدن سزار آن هنگام که پروتوس در معرض مرگ قرار می‌گیرد، خویشتن را می‌کشد تا نشانه‌ای باشد بر وضعیت فضیلت‌مند مرگ او و آگاهی‌اش در انتخاب آن.^۳ بدین آیین، انسان یونانی با قرائت رنج‌گونه از هستی، شجاعت را فضیلت می‌بخشد و برای تحقق آن از آتنا یاری می‌طلبد؛ خدایی که حتی برای شهرهای مختلف یونان قابل ستایش است و همگان آن را به صورتی متفاوت از دیگر خدایان دوست می‌دارند. این امر در هیئت پادشاه زمین تداوم می‌یابد و شاه خود سرداری جنگی است که پایبند به سپاهیان خویش می‌باشد. شاید برتری ایلید نسبت به اودیسه نیز در همین امر نهفته است (هومر، ۱۳۷۷، سرودهای ۷، ۱۱ و ۲۲). ایلید، داستان پهلوانی‌ها و اودیسه، حکایت بازگشت‌ها و نوستالژی موطن است؛ ایلید امری مردانه و اودیسه امری زنانه است.^۴ لذا می‌توان بازتولید این صفات را در پادشاه و در مردانی جست که در خواست معطوف به قدرت و ستیزه، سهمی سترگ دارند. شجاعت و جنگاوری البته خود گویای شرایط تاریخی جهان باستان نیز می‌باشد که معمولاً در جنگ به‌سر می‌برد. یونانیان بایستی برتری خود را

۱. این فاصلهٔ معنادار میان لاهوت و ناسوت را می‌توان در این عبارت معروف یونانی بازیافت: Gnothi Seauton (خودت را بشناس)؛ این عبارت موجز معبد دلفی برای انسانِ امروزمین مبین کلام حکیمانهٔ یونانی است که ما را به درون‌نگری فرا می‌خواند و شاید با سیاقی عرفانی درهم می‌آمیزد. اما برای انسانِ یونانیِ طنزین این واقعیت است که «تو، ای انسان! هیچ‌گاه توان هم‌ترازی با خدایگان را نخواهی یافت؛ تو انسانی ناسوتی و میرایی نه خدایی لاهوتی و نامیرا. سرنوشتت را بپذیر!».

۲. نک: دینی، رومانوگوار (۱۳۸۲)، *مرگ سقراط*، ترجمهٔ محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.

3. See: Shakespeare. W (1957) *Julius Caesar*, London: Macmillan & Co LTD.

۴. نک: گریفین، جسپر (۱۳۸۲)، *هومر*، تهران: طرح نو.

نسبت به غیر یونانیان نشان می‌دادند و در برابر حمله آنان از خود دفاع می‌کردند. بدین‌سان، قسمی از اهمیت فضیلت‌مندی شجاعت نیز بر این گزاره تاریخی استوار بود.

ب) استمرار مفهوم حکمرانی؛ از تثبیت تا ثبات پولیس

معمولاً در تاریخ یونان دو دوره برجسته می‌شود؛ عصر پهلوانی و دوره دموکراسی (طلایی) (دورانت، ۱۳۷۵، فصل سوم و یازدهم؛ لوکاس، ۱۳۸۲، فصل نهم و دهم). به گمان ما، در دوره پهلوانی حکمرانی معطوف به بیرون بود؛ به عبارتی، برای تثبیت اوضاع سرزمین بایستی به پیکار تن می‌دادند و این امر فضیلت شمرده می‌شد. از این‌رو، شجاعت در جنگاوری و نبرد تن به تن در میدانگاه (عنصر آتنایی)، و صنعت، ابزار برای شجاعت به‌شمار می‌آمد (عنصر هفائستوسی). حکمرانی در هیئت فردی انتخابی که دارای صفات جنگاوری و شجاعت برجسته‌ای بود، تجسم می‌یافت. برای نمونه، دوران آخایائی (عصر پهلوانی یونان) در هنگامه آرامش از سوی خانواده و در هنگام بحران از جانب طایفه اداره می‌شد. ویل دورانت بیان می‌دارد که هرگاه لازم می‌آمد که طایفه متحداً به کار پردازد، رؤسای طایفه از میان خود یک نفر را که از همه تواناتر بود؛ به رهبری برمی‌گزیدند، او را شاه می‌شمردند و با سپاهیان خود که مرکب از آزادان و بردگان بود، به خدمت او می‌شتافتند. برخی از رؤسای طایفه‌ها که از لحاظ محل و حرمت به شاه نزدیک‌تر بودند، یاران شاه نامیده می‌شدند. شاه به یاری شورا حکم می‌راند. اعضای شورا که بزرگان طایفه‌ها بودند، با آزادی سخن می‌گفتند و شاه را طوری خطاب می‌کردند که معلوم شود شاه، فردی هم‌ردیف آنان است و فقط به‌طور موقت تقدم یافته است (دورانت، ۱۳۷۵، ص ۶۴). در این ذکر تاریخی، باوجود حضور عناصری از دموکراسی، اما این عنصر پادشاهی است که تفوق و چیرگی دارد و از این امر مهم‌تر اینکه پادشاه خود فردی است شجاع و جنگاور؛ او انتخاب می‌شود تا پولیس را برای آماده شدن در پیکار و ستیز میدان جنگ سامان بخشد. از این‌رو، بیشتر مسئله در این دوره پیرامون حکمرانی می‌چرخد که معطوف به بیرون از پولیس بوده، همواره در صدد تثبیت وضع پولیس و در امان نگه‌داشتن آن است. پر واضح است که در این فضا، حکمرانی با جنگ چنان قرابتی دارد که بسیاری از مفاهیم و ارزش‌های یونانی را باید در پرتو آن درک نمود. اما این نسبت‌ها در دوره دموکراسی آتنی دچار استحاله مفهومی شده، حکمرانی به درون پولیس کشیده می‌شود. این دوره با نقش‌آفرینی سیاسی برجسته آتن در خلال جنگ‌های مدئیک و تثبیت آتن به‌عنوان قدرت برتر در یونان پس از جنگ آغاز می‌شود و با جنگ‌های پلوپونزی خاتمه می‌یابد؛ دورانی که به عصر پریکلس

۱. تاریخ یونان در این دوران یأس‌آور است و با افول همراه، نک: کیتو، اچ. دی. اف (۱۳۷۰)، *یونانیان*، ترجمه سیامک عاقلی، تهران: نشر گفتار، ص ۱۷۴-۱۴۹.

(طلایی) شهره است (ماله، ۱۳۴۲، ص ۲۵۳-۲۴۳). این بار نسبت‌های مفهومی به وجود آمده برای معنابخشی به فضیلت و شجاعت خود را در قالب‌هایی دیگرگون آشکار می‌سازند. نسبت میان شجاعت و فضیلت مندی در درون پولیس خود را در فاش نمودن حقیقت، حضور و تصمیم‌گیری آگورایی، مبدل نمودن آگورا (Agora) به عنوان قلب حکمرانی پولیس بروز می‌دهد. در این دوره، حکمرانی به ثبات پولیس معطوف می‌شود و با صلح نسبت می‌یابد. البته این امر خود حاصل اعتماد به نفس یونانیان در ظفرمندی‌شان در جنگ با امپراطوری مقتدر ایران است. به دنبال آن، ساماندهی پولیس امری پراهمیت می‌شود. امر عمومی خود را در قالب دموکراسی نشان می‌دهد و ارزش‌های یونانی معنای درون پولیسی می‌یابند. می‌توان این نسبت‌ها را در دو موقعیت بسیار ویژه، پارسیا (Parrhesia) و محکمه یونانی، موشکافی کرد که در آن به صورتی روشن با جابه‌جایی معنای شجاعت و فضیلت مندی روبرو می‌شویم.

نخستین موقعیتی که در آن عنصر شجاعت در درون پولیس آشکار می‌شود، پارسیا است. پارسیا، یعنی گفتن همه چیز^۱ و پارسیاستس کسی است که پارسیا را به کار می‌برد؛ کسی که هر آنچه در ذهن دارد، بیان می‌دارد: هیچ چیزی را پنهان نمی‌نماید، بل در سخن گفتنش سفره ذهن و دلش را کاملاً به روی مردم باز می‌دارد. در پارسیا، گوینده می‌باید گزارشی کامل و دقیق از آنچه در ذهن دارد، به دست دهد؛ به گونه‌ای که شنونده‌ی او بتواند منظور او را دقیقاً بفهمد. بنابراین، واژه پارسیا مربوط می‌شود به نوعی رابطه میان گوینده و آنچه می‌گوید، زیرا در پارسیا گوینده کاملاً علنی و مبرهن می‌سازد که آنچه می‌گوید، باور خود اوست. وی این کار را از طریق پرهیز از هرگونه فوت و فن سخن‌شناختی به‌انجام می‌رساند که ممکن است اندیشه‌ی او را بپوشاند. در مقابل، پارسیاستس رک‌ترین و مستقیم‌ترین شکل‌هایی را که بتواند برای منظورش پیدا کند، به کار می‌برد (فوکو، ۱۳۹۰، ص ۲۳). پارسیا در دوران دموکراتیک یونانی خود را در قالب نقدهایی عریان می‌سازد که فرد با اعتقاد به حقیقت بودن آن‌ها بر زبانش جاری می‌گرداند تا شجاعت خویش را بیان دارد. این افشاگری در دورانی رخ می‌نماید که حکمرانی به‌مثابه دموکراسی فهمیده می‌شود. پارسیا، شجاعت و امری فضیلت‌مند شمرده می‌شود؛ چراکه وجود آن تداوم دموکراسی را سبب می‌گردد و پارسیاستس نه برای حفظ منافع خود که برای منافع پولیس کلامش را عریان می‌کند. پارسیا در آثار فلاسفه متأخر یونانی نیز حضور دارد (افلاطون، ۱۳۸۰، ص ۳۰۶).

ستیزه در میدان جنگ دیگر صرفاً معنای فضیلت نیست، بل آن با حقیقت نیز در می‌آمیزد و آن کس که حقیقت را بی‌پروا بر زبان می‌راند، دارای شجاعت و فضیلت مندی است. پارسیا،

۱. مرکب از همه چیز pan و گفته Rhema.

خطر کردن است؛ چراکه فرد با گفتن آن خود را در مقابل هجمه دیگر افراد قرار می‌دهد. آن هنگام که پارسا وارد حیطة سیاسی می‌شود، هم رهنمودی برای دموکراسی است و هم سنجه‌ای برای اطلاق فضیلت‌مندی به شهروندان. دموکراسی آتنی به شکل صریحی به‌عنوان پولتی‌ئیا (Politeia) (مدینه سیاسی) تعریف شده بود که در آن مردم از دموکراتیا (Demokratia)، ایزگوریا (Isegoria) (حق برابری سخن)، ایزونومیا (Isonomia) (شرکت برابر همه شهروندان در اعمال قدرت) و پارسا برخوردار بودند. پارسا که از ملزومات سخن گفتن در برابر عموم بود، هم میان شهروندان به‌مثابه افراد و هم در میان شهروندان متشکل در هیئت انجمن، صورت می‌پذیرفت (فوکو، ۱۳۹۰، ص ۲۷). به‌علاوه، آگورا جایی است که در آن پارسا به منصفه ظهور می‌رسد (فوکو، ۱۳۹۰، ص ۳۵). در یونان، آگورا جایگاهی ویژه دارد و محلی است که در آن امر عمومی تجلی می‌یابد. امر عمومی در برابر خانه (Oikos) قرار دارد و تنها امر عمومی فضیلت‌مند شمرده می‌شود.^۱ در این رویکرد سیاست بی‌چون‌وچرا مهم‌ترین عمل و مهم‌ترین جنبه حوزه عمومی است (لسناف، ۱۳۸۵، ص ۹۹). در یونان باستان ما با یک کلیت اخلاقی واحد و به‌عبارتی سبک اخلاق (Morality of Style) مواجه نیستیم، بل سبک‌های اخلاقی متفاوتی را شاهدیم (Foucault, 1990, p.246). اخلاق نماد تفرد افراد است و پولیس نماد جمع و اجتماع است که همواره همراه یک یونانی است. آگورا، محل تلاقی تفرد اخلاقی و هویت جمعی برخاسته از پولیس است.

وضعیت دومین که در آن عنصر شجاعت و فضیلت‌مندی نمایان می‌شود، محکمه یونانی است. در محکمه یونانی نوعی آزادمنشی وجود دارد که با سخن‌ورزی ماهرانه تجلی می‌یابد. محکمه نمادی از دموکراسی است که در همان آگورا درباره آن بحث می‌شود و محاکمه صورت می‌پذیرد.^۲ امور عمومی از سوی دموکراسی که استوار بر هیچ قانون نوشته و پیشینی نیست،

۱. این اصالت‌بخشی به امر عمومی در عصر یونانی، بسیاری از اندیشمندان دوران مدرن را تحت تأثیر قرار داد، برای نمونه نک:

Seidman, S (1989) *Jurgen Habermas on Society and Politic; A Reader*, Boston: Beacon Press, P. 231.

۲. آگورا نه تنها فضایی سیاسی و قضایی، بل محل برگزاری تئاتر هم بود. تئاتر منشأی آیینی داشت، اما بعدها قالب تراژدی و کمدی شکل گرفت و موضوع آن ارتباط وثیقی با پولیس و مسائل آن داشت و به‌عبارتی بازنمایی از پولیس بود. صدق این امر را می‌توان در شخصیت همسرایان یافت که ایشان نماینده پولیس در تئاتر بودند (وجه دموکراتیک). همسرایان در تراژدی‌های دوران جدید غایب شد و می‌توان یکی از دلایل آن را تغییر معنای دموکراسی در دوران باستان نسبت به عصر جدید دانست. نک: براکت، اسکار (۱۳۷۵)، *تاریخ تئاتر جهان*، ترجمه هوشنگ آزادی‌ور، تهران: مروارید، ص ۳۲-۳۰ و ۸۵-۸۲ و نیز در باب غیبت همسرایان قس: شکسپیر، ویلیام (۱۳۷۳)، *هملت*، ترجمه مسعود فرزاد، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

سامان می‌یابد و گفتگوی شهروندان و حاصل همفکری آن‌ها، امری را ثواب یا خطا می‌گرداند. این امر مهم بر اساس رأی افراد اجتماع‌کننده و از روش دیالوگ مدام به سرانجام می‌رسد. در این فضا همواره خدایگان به‌عنوان امری نهادینه (سنت به‌مثابهٔ زمینهٔ فرهنگی) برای یک یونانی حضور دارند که به‌عبارتی این همان اعتقاد به وحدت میتوس و لوگوس می‌باشد. هرچند این امور در فضایی آمیخته با خدایگان است؛ وضعیت به‌وجود آمده در آگورا برای یک محاکمه همواره منحصر به فرد باقی می‌ماند و گویی همواره با امری که برای یک بار حادث شده است و شاید دیگر تکرار نشود، مواجه‌ایم. شریطهٔ یک سخنور متقاعد نمودن افراد حاضر در آن جلسه است تا بتواند با آن برحق بودن خود را نشان دهد و خویشتن یا دیگری را از آن موقعیت با ظفرمندی بیرون آورد.^۱

یونان برای دوران پس از خود همواره عصری باشکوه بوده است؛ گذشته‌ای که بر آینده سایه افکنده و به بهشتی گمشده مبدل گشته است.^۲ برخی از اندیشمندان مهم منتقد مدرنیته، با خوانش دوران یونانی جهد می‌نمایند تا مفاهیم مدرن را بازخوانی کنند. این بهره‌مندی از جهان یونانی را می‌توان در چهار جهت بازجست: نخست، در یونان هماهنگی تام و آشتی میان فرد و جمع وجود داشت؛ امری که در جهان مدرن دچار گسست می‌شود و نسبت میان آن دو، مسئلهٔ بنیادین فلسفهٔ سیاسی را شکل می‌بخشد. از این حیث، برخی مسحور تمدن یونانی و دموکراسی درخشان آن شده‌اند^۳ و برخی با این باور در پی پرده‌برداری از مناسبات یونانی به‌مثابهٔ امر آرمانی و نسبت‌سنجی آن با جهان مدرن بوده‌اند. گویی در جهان مدرن این نسبت‌ها جابه‌جا شده‌اند و بایستی با کنش‌گری آن را تغییر داد. دومین جهت نیز در فهم یونانیان از امر سیاسی نهفته است که آنان این سپهر زیستن را در سطح هستی‌شناسانه درک می‌کردند. یونانی با پولیس معنا می‌شد و در دورهٔ دموکراسی آتنی با سخن گفتن و مشارکت در فضای آگورایی، بدین‌سان امور مربوط به پولیس فضیلت دانسته می‌شد. در قیاس با آن در جهان مدرن،

۱. در مقام مقایسه و نیز تفاوت درک در تاریخ، می‌توان بیان داشت که در دوران مدرن حقوق به صورت نوشته و یا بر اساس سابقهٔ قضایی به حکم منتهی می‌شود. واقعیت اجتماعی، امری منحصر به فرد نیست و به صورت پیشینی در قواعد حقوق برای آن حکمی تعبیه شده است و در صورت فقدان به اصول حقوقی رجوع می‌شود. از این حیث، تکثر موقعیت‌ها در عالم واقع در امر قانون‌گذاری به سوی یکسان‌سازی و مقوله‌بندی‌های کلی راهبر می‌شود و امر قضایی به‌سان جزئیت امر کلی قانون‌گذار و نیز استمرار عقلانیت حاکم در قانون‌گذاری شمرده می‌شود و احکام و تفاسیرش در چارچوب‌های آن حرکت می‌کند.

۲. به‌نظر می‌رسد چنین نگاهی به یونان، خود اسطوره‌ای است؛ گویی ما همواره در تاریخ به دنبال عصری زرین می‌گردیم؛ نک: ستاری، جلال (۱۳۷۶)، *اسطوره در جهان امروز*، تهران: مرکز، ص ۲۱۰-۱۷۸.

۳. در این خصوص می‌توان به نگاه تحسین‌برانگیز هگل به یونان باستان اشاره کرد، نک:

Hariss, H. S (1972) *Hegel's Development*, Oxford: Clarendon Press, p. 499.

سیاست به‌مثابه فن فهمیده می‌شود و این خود آغازی برای ایجاد تفکیکی نامیمون میان مردمان و امر سیاسی - عمومی است؛ به‌سخنی دیگر، تفوق حیات زیست‌شناختی بر حیات سیاسی (Agamben, 1998, p.1- 14). این گزاره ما را به سوی سومین جهت در خصوص امر عمومی و امر خصوصی راهبر است. در جهان یونانی امر عمومی با فضیلت ارتباط داشت و نه با خانه (امر خصوصی)؛ درمقابل در جهان مدرن متقدم، آزادی از درون مالکیت استنتاج شد (لاک، ۱۳۸۷، ص ۱۱۴-۹۳؛ لیدمن، ۱۳۸۴، ص ۷۱-۶۹) و به‌عبارتی، از درون استقلال امر خصوصی. در جهان امروز و در درون مناسبات سرمایه‌دارانه افسارگسیخته موجود نیز می‌توان شاهد استمرار تفوق امر خصوصی در قالب منافع شخصی در سپهر عمومی بود. بدین‌سان، فضای عمومی دچار استحاله معنایی می‌شود و صرف آمیخته‌ای از منافع خصوصی برجای می‌ماند و گویی بسیاری از مفاهیم متعلق به عرصه عمومی که مبتنی بر فراغت و درک امر همگانی است، بایستی رخت بریندند. ما امر عمومی را از یاد برده‌ایم و آنچه با آن روبرو هستیم، تنها امتداد عرصه خصوصی در سپهر عمومی است. جهت چهارمین نیز با درک متفاوت عصر مدرن در تعیین امر عمومی گره می‌خورد. بخش قابل‌توجهی از امر عمومی در قالب حقوق عمومی به‌سامان گشته است. بر بنیانی چنین، حکمرانی از قاب دولت به‌در آمده و معمولاً در هیئت حکومت نمایندگی (Government Reprasantative) به‌مثابه نهاد و نیز معنای امروزین دموکراسی فهمیده می‌شود و در پرتو آن، منطق ساختار و دیوان‌سالاری بر مناسبات حاکم می‌گردد.^۱ در سایه سنگین ساختار، امر عمومی به امری منفعل تبدیل شده، درنهایت منحل می‌گردد. دموکراسی مدرن در سطح مناسبات قدرت و حدود آن معنا می‌شود. درحالی که دموکراسی به معنای یونانی آن از مردم آغاز می‌شد و پیکان از پایین به بالا بود و نه برعکس. به‌دیگر معنا، محتوای واقعی آزادی مردم که برسازنده اصل موضوعه دموکراسی است؛ گسست از پیش‌فرض ضروری سلطه است؛ گسستن از این اعتقاد که قابلیت حکم راندن و تحت حکمرانی بودن همبسته یکدیگرند (رانسیر، ۱۳۸۸، ص ۲۷). این آورده یونانی می‌تواند امری قابل اعتنا و قابل تأمل برای دنیای نسیان‌زده کنونی‌مان باشد و آغازی برای بازاندیشی ارزش‌های امروزین.

۱. در این خصوص فوکو بیان می‌دارد که نهادها (Institutions)، روشی برای غیرقابل حرکت ساختن مناسبات ویژه قدرت است؛ به‌طوری که شمار مشخصی از افراد - بر شماری دیگر - تفوق یابند. نک:

O' Farrell. C (2005), *Michel Foucault*, London: SAGE Publications, pp. 141.

۲. البته این نهادها خود از خصوصیات بارز مفهوم دولت مدرن می‌باشد. نک:

Anter. A (2014) *Max Weber's Theory of the Modern State: Origins, Structure and Significance*, Springer, PP.71- 79.

نتیجه

نوشتار پیش رو، تاریخ‌گرایی نسبتی را به‌مثابه روش اتخاذ نمود و به خوش‌تعریفی مضمون اسطوره‌ای حکمرانی در یونان شتافت. حکمرانی در چنین تأویلی، در پس داستان آتنای جنگاور و هفائستوس صنعتگر خودنمایی می‌کند و ویژگی‌های این خدایان لوازم نخستین مفهوم حکمرانی ناسوتی را در سامان دادن به امر عمومی فراهم می‌سازد. حکمرانی در نسبت مفهومی میان جنگاوری (شجاعت) و صنعتگری و در هیئت نخستین پادشاه یونان نمود می‌یابد. صنعت وسیله پیشرفت تمدن و در خدمت جنگاوری مردان شجاع قرار می‌گیرد؛ شجاعت و فضیلت‌مندی برآمده از فوسیس به زندگی یونانی معنا می‌بخشند. این خصیصه با معنای هستی در نگاه فرد یونانی گره می‌خورد. زندگی سراسر رنج است و ستیزه، و زندگی رنج‌گون آدمی را به نبردی عریان فرا می‌خواند و آدمی در این عریانی میدانگاه‌های جنگ پنجه در پنجه زندگی می‌نهد. در این میان، امر مهم چگونه مردن است و این امر فضیلت به همراه دارد و زندگی فرد را تعالی می‌بخشد. چنین نسبتی میان شجاعت و صنعتگری به‌مثابه عناصر سازنده حکمرانی در عصر پهلوانی یونان جاری است و واضح است که تا چه اندازه با معنای امروزی ما متفاوت می‌باشد. اما این نسبت مفهومی در دوره دموکراسی یونانی دچار استحاله مفهومی می‌شود و شجاعت سازنده حکمرانی و نگهبان پولیس به عنصر سنجش‌گری پولیس مبدل می‌گردد؛ همچنین خود زمینه گفتگوی مداوم در آگورا را فراهم می‌سازد. به‌دیگرسخن، شجاعت گره‌خورده با جنگ، به شجاعت در پیوند با حقیقت برای سامان امر عمومی دگردیسی می‌یابد. این مهم استحاله مفهوم حکمرانی معطوف به تثبیت پولیس را به سوی ثبات در درون پولیس سوق می‌دهد. این سنخ دوم شجاعت را می‌توان در زمینه سیاسی - اجتماعی در قالب پارسیا و نیز محکمه یونانی مشاهده کرد که در آن تصمیم‌گیری برای امر عمومی، بدون قانون نوشته و به صورت زنده و در حال صورت می‌پذیرد و تکلیف امری در درون آگورا مشخص می‌شود. اما در مقام قیاس می‌توان بیان کرد که درک عصر مدرن از سامان امر عمومی بسیار متفاوت است. در عصر مدرن، حکمرانی در قالب دولت و معمولاً حکومت نمایندگی به‌مثابه منشأ اقتدار به فهم در می‌آید و قسمی شایان توجه از امر عمومی در قالب حقوق عمومی متعین می‌شود و مفاهیم غیرمتعین، تبعی و ثانوی به‌شمار می‌آیند. با خوانش یونان، می‌توان به اهمیت امر عمومی پی برد و در عبارت «حقوق عمومی» به جای تمرکز بر قسم اول آن (حقوق به مثابه ساختار)، قسم اخیر آن (عمومی به‌مثابه فضای گشوده و متکثر) را برجسته نمود. این جابه‌جایی کانونی می‌تواند امری را که در پس ساختار به فراموشی سپرده شده است، به ما بنمایاند؛ این امر فراموش‌شده، جوهر امر عمومی است که با نقش‌آفرینی همگان، چه در هیئت مردم (Demos) و چه در هیئت انبوه (Multitude)، در عرصه عمومی همواره در حال

شکل‌پذیری‌اند. این مهم گشایشی را سبب‌ساز است که صورت واقعی دموکراسی را بدان باز می‌گرداند.

منابع و مأخذ

الف) فارسی

۱. ارسطو (۱۳۷۸)، متافیزیک، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
۲. _____ (۱۳۷۸)، سیاست، ترجمه حمید عنایت، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۳. آرت، هانا (۱۳۵۹)، انقلاب، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
۴. اسمیت، ژویل (۱۳۸۳)، فرهنگ اساطیر یونان و رم، ترجمه شهلا برادران خسروشاهی، تهران: روزبهان، فرهنگ معاصر.
۵. آشیل (۱۳۸۹)، پرومته در زنجیر، ترجمه محمد علی امیری، تهران: کتاب روشن.
۶. استروس، لوی (۱۳۸۰)، اسطوره و تفکر مدرن، ترجمه فاضل لاریجانی، علی جهان پهلوان، تهران: فرزانه روز.
۷. اشتراوس، لئو (۱۳۸۱)، فلسفه سیاسی چیست؟، ترجمه فرهنگ رجایی، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۸. _____ (۱۳۷۳)، حقوق طبیعی و تاریخ، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر آگه.
۹. افلاطون (۱۳۸۰)، مجموعه آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، جلد اول، تهران: خوارزمی.
۱۰. اندرسون، پری (۱۳۸۸)، گذار از عهد باستان به فئودالیسم، ترجمه حسن مرتضوی، تهران: نشر ثالث.
۱۱. الیاده، میرچا (۱۳۹۴)، تاریخ اندیشه‌های دینی، ترجمه بهزاد سالکی، جلد اول، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
۱۲. _____ (۱۳۶۲)، چشم‌اندازهای اسطوره، ترجمه جلال ستاری، تهران: توس.
۱۳. باریه، موریس (۱۳۸۷)، مدرنیته سیاسی، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران: نشر آگه.
۱۴. بارت، رولان (۱۳۷۵)، اسطوره، امروز، ترجمه شیرین‌دخت دقیقیان، تهران: نشر مرکز.
۱۵. براکت، اسکار (۱۳۷۵)، تاریخ تئاتر جهان، ترجمه هوشنگ آزادی‌ور، تهران: مروارید.
۱۶. برول، لوسین لوی (۱۳۹۰)، کارکرد های ذهن در جوامع عقب مانده، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس.
۱۷. بودن، ریمن (۱۳۸۴)، مطالعاتی در آثار جامعه‌شناسان کلاسیک، ترجمه باقر پرهام، تهران: مرکز.

۱۸. بدیو، آلن (۱۳۸۷)، *آلن بدیو، ترجمه و ویراسته فرهادپور، مراد و دیگران، تهران: فرهنگ صبا*.
۱۹. بیرلین، ج، ف (۱۳۸۹)، *اسطوره‌های موازی، ترجمه عباس مخبر، تهران: مرکز*.
۲۰. پوپر، کارل (۱۳۶۹)، *جامعه باز و دشمنان آن، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: نشر خوارزمی*.
۲۱. دربابندری، نجف (۱۳۷۹)، *افسانه اسطوره، تهران، کارنامه*.
۲۲. دلوز، ژیل (۱۳۸۶)، *جستارهایی در اندیشه های نیچه، ترجمه حامد بهپور، تهران: جامی*.
۲۳. دورانت، ویل (۱۳۶۵)، *تاریخ تمدن، ترجمه امیرحسین آریان پور، جلد دوم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی*.
۲۴. دهقان، هما (۱۳۸۵)، *چرا یونان؟ مصاحبه با ژاکلین دو رمه‌ای، تهران: کتاب روشن*.
۲۵. دینی، رومانوگوار (۱۳۸۲)، *مرگ سقراط، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو*.
۲۶. رانسیر، ژاک (۱۳۸۸)، *ده تز در باب سیاست، ترجمه امید مهرگان، تهران: رخداد نو*.
۲۷. ستاری، جلال (۱۳۷۶)، *اسطوره در جهان امروز، تهران: مرکز*.
۲۸. سنت، جان پین (۱۳۸۰)، *شناخت اساطیر یونان، ترجمه باجلان فرخی، تهران: مرکز*.
۲۹. سیگال، رابرت (۱۳۹۰)، *اسطوره، ترجمه احمدرضا تقاء، تهران: نشر ماهی*.
۳۰. سوفوکلس (۱۳۸۱)، *آنتیگونه، ترجمه ابوالفضل حاجی‌زاده، مریم داوری، تهران: اندیشه*.
۳۱. شکسپیر، ویلیام (۱۳۷۳)، *هملت، ترجمه مسعود فرزاد، تهران: انتشارات علمی فرهنگی*.
۳۲. فاطمی، سعید (۱۳۷۵)، *مبانی فلسفی اسطوره یونان و رم، تهران: دانشگاه تهران*.
۳۳. فریکه، گ. ی، ا، بونر (۱۳۸۹)، *لوگوس، در بورشه، ت و دیگران، زبان شناسی و ادبیات، ترجمه کورش صفوی، تهران: هرمس*.
۳۴. فوکو، میشل (۱۳۹۰)، *گفتمان و حقیقت، ترجمه علی فردوسی، تهران: دیبایه*.
۳۵. فومان، فرانتس (۱۳۹۰)، *نبرد با تیتان‌ها، ترجمه محمود عبادیان، تهران: هرمس*.
۳۶. کاسیرر، ارنست (۱۳۹۴)، *زبان و اسطوره، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: مروارید*.
۳۷. ——— (۱۳۸۷)، *فلسفه صورت های سمبلیک، ترجمه یدالله موقن، تهران: هرمس*.
۳۸. ——— (۱۳۷۰)، *فلسفه روشنگری، ترجمه یدالله موقن، تهران: انتشارات نیلوفر*.
۳۹. کالینگوود، آر. جی (۱۳۸۹)، *مفهوم کلی تاریخ، ترجمه علی‌اکبر مهدیان، تهران: کتاب آمه*.
۴۰. کلی، جان (۱۳۸۲)، *تاریخ مختصر تئوری حقوقی در غرب، ترجمه محمد راسخ، تهران: طرح نو*.
۴۱. کیتو، اچ. دی. اف (۱۳۷۰)، *یونانیان، ترجمه سیامک عاقلی، تهران: نشر گفتار*.
۴۲. گادامر، هانس گئورگ (۱۳۹۰)، *آغاز فلسفه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران: هرمس*.

۴۳. — (۱۳۸۸)، *ادبیات و فلسفه در گفت‌وگو*، ترجمه زهرا زواریان، تهران: نقش ونگار.
۴۴. گرانت، مایکل و جان، هزل (۱۳۸۴)، *فرهنگ اساطیر کلاسیک*، ترجمه رضا رضایی، تهران: نشر ماهی.
۴۵. گریمال، پیر (۱۳۶۷)، *فرهنگ اساطیر یونان و رم*، ترجمه احمد بهمنش، تهران: امیرکبیر.
۴۶. گریفین، جسپر (۱۳۸۲)، *هومر*، تهران: طرح نو.
۴۷. گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵)، *متفکران یونانی*، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد اول، تهران: خوارزمی.
۴۸. لاک، جان (۱۳۸۷)، *رساله‌ای در باب حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو، تهران: نشر نی.
۴۹. لاگلین، مارتین (۱۳۸۸)، *مبانی حقوق عمومی*، ترجمه محمد راسخ، تهران: نشر نی.
۵۰. لسناف، مایکل (۱۳۸۵)، *فلسوفان سیاسی قرن بیستم*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر ماهی.
۵۱. لوکاس، هنری (۱۳۸۲)، *تاریخ تمدن*، ترجمه عبدالحسین آذرنگ، جلد اول، تهران: سخن.
۵۲. لیدمن، سون اریک (۱۳۸۴)، *سبکی فکر، سنگینی واقعیت؛ درباره آزادی*، ترجمه سعید مقدم، تهران: اختران.
۵۳. ماله، آلبر، ژول ایزاک (۱۳۴۲)، *تاریخ ملل شرق و یونان*، ترجمه غلامحسین هژیر، جلد اول، تهران: کتابخانه ابن سینا.
۵۴. نیچه، فریدریش (۱۳۷۸)، *فلسفه در عصر تراژیک یونانیان*، ترجمه مجید شریف، تهران: جامی.
۵۵. وارنر، رگس (۱۳۸۶)، *دانشنامه اساطیر جهان*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران: اسطوره.
۵۶. تیلور، کریستوفر چالز (۱۳۹۰)، *تاریخ فلسفه راتلج*، ترجمه حسن مرتضوی، جلد اول، تهران: چشمه.
۵۷. همیلتون، ادیت (۱۳۸۳)، *سیری در اساطیر یونان و رم*، ترجمه عبدالحسین شریفی‌بیان، تهران: اساطیر.
۵۸. هومر (۱۳۷۷)، *ایلیاد*، ترجمه میر جلال‌الدین کزازی، تهران: مرکز.

(ب) خارجی

59. Agamben, G. (1998), *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford: Stanford University press.
60. Ansell-Pearson, K. (1994), *An Introduction to Nietzsche as Political Thinker*, Cambridge: Cambridge University Press.

61. Anter, A. (2014), *Max Weber's Theory of the Modern State: Origins, Structure and Significance*, Springer.
62. Barnet, J (1945), *Early Greek Philosophy*, London: Adam & Charles Black.
63. Beiser, F. C. (2011), *The German Historicist Tradition*, Oxford: Oxford University Press.
64. Berens, E. M. (2011), *Myths and legends of Ancient Greece and Rome*, New York: Maynard, Merrill, & co.
65. Burkert, W. (1985), *Greek Religion*, Harvard: Harvard University Press.
66. Conford, F. M. (1965), *Thucydides Mythistoricus*, London: Rutledge & K. Pual.
67. Canon, J. (1988), *The Blackwell Dictionary of Historians*, Oxford & Blackwell.
68. Detienne, M. (1986), *The Creation of Mythology*, Chicago: Chicago University Press.
69. Foucault, M. (1990), *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977-1984*, trns.t. Levin. I. Loruz, New York: Rutledge.
70. Edwards, P. (1996), *The Encyclopedia of Philpsophy*, Vol. 4, New York: Macmillan.
71. Geertz, C. (1975), *The Interpretation of Cultures*, London: Fontana.
72. Hariss, H. S. (1972), *Hegel's Development*, Oxford: Clarendon Press.
73. Hesiod (2006), *Theogony, Works and days and Testimonia*, trans. Most. W. G, Harvard University Press.
74. Herzberg, M. J. (1984), *Myths and their Meaning*, New York: Alley and Bacon
75. Krik, S. (2012), *Greek Myths; Tales of Passion, Heroism and Betrayal*, Chronicle Books.
76. Naddof, G. (2005), *The Greek Concept of Nature*, Albany: State university of New York Press.
77. Nietzsche, F. W. (1911), *The complete works of Fredrich Nietzsche*, Vol. 2, trans. S. Levy, New York: The Macmillan Company.
78. Rabinow, P (ed). (1984), *The Foucault Reader*, New York: Pantheon Books.
79. Runciman, W. G. (1965), *Social Science and Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
80. Pound, R. (1959), *Jurisprudence*, Vol. 1, west Publishing Co.
81. Shakespeare, W. (1957), *Julius Caesar*, London: Macmillan & Co LTD.
82. Seidman, S. (1989), *Jurgen Habermas on Society and Politic; A Reader*, Boston: Beacon Press