

تفسیری از نزاع سقراط و آتن (با تکیه بر ماهیت دین‌داری سقراط در آپولوژی)

حاتم قادری

استادیار گروه علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

نرگس تاجیک^۱

دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

یکی از اتهامات منجر به محکومیت سقراط، بی‌دینی بود. از آنجا که آتن نیز مانند دیگر دولت‌شهرهای یونان عصر سقراط، مذهبی مدنی داشت یا به عبارتی مذهب و سیاست درهم‌تنیده بودند، بی‌دینی به منزله عامل تهدید دولت‌شهر و جرمی مدنی محسوب می‌شد. بنابراین اتهامات مذهبی می‌توانست همچون یک اقدام سیاسی خرابکارانه، سقراط را به مرگ محکوم کند. از طرفی در آپولوژی شواهدی دال بر دین‌داری سقراط وجود دارد که به صورت سوگند به خدایان دولت‌شهر یا یادآوری خدمت به آنها، در اتهام بی‌دینی شبهه ایجاد می‌کند و این پرسش را دامن می‌زند که چرا سقراط به رغم وجود شواهدی مبنی بر دین‌داری‌اش به اعدام محکوم می‌شود؟ این مقاله، ضمن نشان دادن ماهیت دین‌داری سقراط، تفسیری از نزاع خاموش سقراط و آتن که در صحنه دادگاه و اظهار دفاعیاتش آشکار می‌شود، به دست می‌دهد. براین اساس، ضمن اشاره مقدماتی به جایگاه دین در دولت‌شهر آتن، توضیح داده می‌شود که سقراط در پیام و ارتباط الهی غرق نمی‌شود بلکه با وارد کردن توجیهات شخصی مبتنی بر سلبیت، به تجربه شخصی ایمان دینی می‌پردازد و دین رسمی را به چالش می‌گیرد؛ بدون آنکه دین جدیدی را جایگزین کند.

کلیدواژه‌ها: آپولوژی، دولت‌شهر، دین‌داری، سقراط.

1. tajik-n@modares.ac.ir

مقدمه و طرح مسئله

از نظر یونانیان قدیم، دین‌داری به معنی احترام به خدایان، آیین‌های مذهبی و نیز همه افراد دولت‌شهر بود؛ از این رو فضیلت جامعی به‌شمار می‌آمد و در مقابل آن، بی‌دینی به‌عنوان تهدیدی برای بنیان‌های زندگی مدنی یا اساس حیات دولت‌شهر محسوب می‌شد (کولایکو، ۲۰۰۱: ۱۱۸). به سخن دیگر نزد ایشان، تجلیل خدا در آیین، امر اصلی و عنصر اولیه مذهب بود و مذهب مدنی، بیش از آنکه انبوهی باور مذهبی و بحث عقلانی پیرامون گزاره‌های مذهبی^۲ باشد، عمل مذهبی یا شرکت در آیین‌ها و انجام مراسم مذهبی^۳ بود که هزینه‌های هنگفت ساخت و حفظ معابد و زیارتگاه‌ها و انجام فستیوال‌ها را توجیه می‌کرد (نیلز، ۲۰۰۶: ۱۲). بدین ترتیب هرگونه رفتاری که نشان از بی‌احترامی به خدایان یا آیین‌های ستایش و نیز انکار خدایان رسمی یا معرفی خدایان جدید داشت، بی‌دینی تلقی می‌شد و کیفری سخت در پی داشت (جانکو، ۲۰۰۶: ۴۸). البته در آتن، چهارچوب و مرزهایی که بتواند تمامی مصادیق بی‌دینی را مشخص کند، وجود نداشت و به تعبیر آن، بی‌دینی همانند دایره‌ای بود که مرکزش مشخص اما محیطش مبهم بود و از آنجا که در قانون تعریفی نداشت، داوران دادگاه مسئول تشخیص آن بودند (آلن، ۱۹۹۶: ۱۴ و ۱۲ و ۷).

جایگاه دین در دولت‌شهر آتن و ارتباط وثیق آن دو، هنگامی که هیچ‌تمایز واقعی میان امر مقدس و امر سکولار مشاهده نمی‌شود، ملموس‌تر است. در واقع آتینان هرگاه نام شهرشان را به‌زبان می‌آوردند، به نام خدای آتنا^۴، حامی الهی‌شان تأسی می‌جستند و با وقف شهر به خدایان، شرکت عمومی در فستیوال‌های مذهبی یا ساخت معابد و زیارتگاه‌هایی همچون «پارتنون» به‌عنوان نماد عظمت شهر، یگانگی مذهبی - مدنی را تقویت می‌کردند (مفورد، ۱۳۸۱: ۲۰۲، ۲۱۶، ۲۴۸). با این وصف، مذهب، امکان نزاع فرد و دولت‌شهر را نمی‌داد بلکه شکلی از وطن‌پرستی بود که تخطی از آن، خطاکاری شخص برهم‌زننده امنیت و ثبات را اعلام می‌کرد؛ به عبارتی برپایه قیاسی با این مقدمات که «بی‌دینی امنیت شهر را تهدید می‌کند»



1. Colaiaco
2. Orthodoxy
3. Orthopraxy
4. Nails
5. Allen
6. Athena

و «شخص مفروض امنیت شهر را تهدید می‌کند»، بی‌دینی شخص مفروض استنتاج می‌شد. از این گذشته توجه به بستر تاریخی - سیاسی عصر سقراط روشن می‌کند که نظام دموکراسی، اصل تقدم جمع بر فرد و شرکت فعال شهروندان در امور دولت‌شهر را سرلوحه خود قرار داده بود. بنابراین در زمانی که جنگ طولانی پلوپونزی (۴۳۱-۴۰۴) و تنش‌های سیاسی، دموکراسی آتن را تهدید می‌کرد - تنش‌هایی که در سال ۴۱۱ و بار دیگر در سال ۴۰۴ و هر بار به مدت یک سال، منجر به روی کار آمدن نظام الیگارشسی شده بود - هرگونه انفصال از جمع و امور عمومی یا زیر سؤال بردن ارزش‌های جمعی، واکنش‌ها را برانگیخته و دولت‌شهر را به تکاپو وامی‌داشت. اصولاً در دموکراسی آتن میل حفاظت از ارزش‌های دولت‌شهر به اندازه‌ای نیرومند بود که هرچه به ضعف آن یاری می‌رساند، در ذیل مفهوم «هوبریس» جای می‌گرفت. با نگاهی دقیق‌تر به اوضاع سیاسی - اجتماعی آتن قرن پنجم می‌توان به این مهم دست یافت که با وجود ارزش آزادی بیان در دموکراسی، این آزادی تابع علایق و قوانین پولیس بود و شهروندان نمی‌توانستند وحدت یا ثبات دولت‌شهر را با آزادی خود تهدید کنند. در واقع آزادی همواره ملازم شرم و حرمت^۱ یا فضاهای محدودکننده آزادی است که شکستن آنها به منزله سرپیچی از قانون و سنت یا نوعی هوبریس و سرکشی تلقی می‌شود.

جالب آنکه در این فرهنگ، در هر دو مفهوم آزادی و شرم، دیگری^۲ و بیرونی بودن^۳ نهفته است؛ به این معنا که در آزادی، هر شهروند برای دیگر شهروندان یا دولت‌شهر است و شرم نیز احترامی به همین باور عمومی است. در چنین فرهنگی گرچه گناه^۴ به‌عنوان یک نیروی اخلاقی قوی صرف‌نظر از بیرونی یا درونی تلقی کردن آن، وجود ندارد اما با استفاده از تعابیر امروزی می‌توان گفت توجه به «دیگری» که در جامعه و بیرون از «خود» قرار دارد، اخلاق را با دولت‌شهر عجین می‌کند. بر این اساس آتینان که به آزادی در بیان افتخار می‌کردند و آن را عامل تمایز دموکراسی و تیرانی می‌دانستند، با وجود آزادی سخن گفتن در مجلس، نمی‌توانستند برخلاف قوانین وضع‌شده، قوانینی پیشنهاد کنند و به‌نام حفاظت از دولت‌شهر تحت تعقیب قرار می‌گرفتند (ساکسونهاوس، ۲۰۰۶: ۴۴).

با توجه به این مهم، موضع آتینان نسبت به مذهب مدنی در دو روش تساهل و پیگرد

1. Aidos
2. Other
3. External
4. Guilt



خلاصه می‌شد به این معنا که از یک سو شاهد آزادی شهروندان برای بیان صریح دیدگاه‌هایشان در عرصه عمومی هستیم و حتی در مورد دیدگاه‌های مذهبی انتقادی و استهزای خدایان - زئوس و دیونیزوس - توسط نمایشنامه‌نویسانی چون آریستوفانس، سیاست متساهلانه‌ای اتخاذ می‌شود؛ هرچند باید افزود این آزادی از آن رو بود که قانونی برای منع آن وجود نداشت و تا حقوق فردی تضمین شده در دوران مدرن قرن‌ها فاصله داشت (کولایکو، ۲۰۰۱: ۱۲۲). از سوی دیگر دولت شهر به محض احساس خطر از سوی چنین دیدگاه‌هایی، با مجازات تبعید و حتی مرگ پاسخ می‌گفت و فردی که بی‌دین تشخیص داده می‌شد، به عنوان شهروند بد، و دشمن دولت شهر تحت پیگرد قرار می‌گرفت (دادز، ۱۹۷۳: ۱۸۹). مجازات تبعید برای دو متفکر یعنی آناکساگوراس، فیلسوف طبیعی که بی‌اعتنا به عوامل فوق طبیعی، تفسیر مادی‌گرایانه‌ای از جهان داشت و پروتاگوراس سوفسطایی که در مورد وجود خدایان، نظرات لادری‌گرایانه‌ای داشت، به خوبی واکنش جامعه آتن عصر سقراط را در مقابل بی‌دینی ابراز می‌کند (داور، ۱۹۷۴: ۱۳۱).

در واقع، در طول قرن ۵ ق.م، مذهب مدنی آتن به رغم تهدید از جانب نفوذ و پیشرفت جنبش روشنگری، همچنان با موضع دوگانه تساهل و تعقیب، در حفظ خود می‌کوشید. جنبش روشنگری که زمینه‌اش با ورود عقل‌گرایی یونانی در سده پیش از آن، در آثار کسانی چون هراکلیتوس و کسنوفانس - معتقدین به نسبی بودن ایده‌های مذهبی - فراهم شده بود، توسط سوفیست‌ها در نیمه دوم قرن پنجم که مذهب را مانند دیگر نهادهای اجتماعی، امری قراردادی و نسبی و مبتنی بر منفعت می‌دانستند، گسترش یافت (دادز، پیشین: ۱۸۰) با این حال هنوز این اعتقاد حاکم و رایج بود که خدایان به سادگی می‌توانند به وسیله ایجاد حوادث طبیعی که بیرون از کنترل انسان است، در امور بشری، دخالت کنند یا نتیجه حوادثی مانند جنگ و دگرگونی سیاسی را تعیین کنند. بنابراین نه تنها افراد منفرد بلکه دولت شهر آتن چنانکه در مواجهه با حمله پارسیان (۴۸۱ ق.م) مشهور است، ضرورت مشورت و دریافت تأیید یا منع انجام تصمیمی از جانب اراکل را حس می‌کرد و برای خدایان المپی که دین‌داری در گرو پذیرش و ستایش آنان بود، احترام قائل می‌شد (داور، پیشین: ۱۳۳-۵).

دین‌داری سقراط: شواهد

با روشن شدن جایگاه دین در دولت شهر آتن، نکته پراهمیت در مورد سقراط این است که





درک عمیق اتهام بی دینی وی بدون توجه به شواهد دال بر دین داری اش میسر نمی شود. اتهام بی دینی سقراط در حالی مطرح شد که نه تنها برخلاف الکیبیادس^۱ و کریتیاس^۲ و دوستان جوان آتنی اش، سوء پیشینه ای مبنی بر توهین به مقدسات مذهبی که به منزله توطئه ای برای براندازی دموکراسی بود، نداشت بلکه اگر به گزارش گزنفون^۳ اعتماد کنیم در مراسم مذهبی نثار قربان برای خدایان نیز شرکت جسته بود (کسنوفون، ۱۳۷۳: ۱). همچنین او ضمن دفاع، بارها خطاب به داوران، از مأموریت الهی که خدای دلفی به عهده اش گذاشته سخن می گوید و زندگیش را وقف انجام این مأموریت می داند. او در آپولوژی (افلاطون، ۱۹۷۷: ۲۱a) روایت می کند یک بار که دوستش خایرفون^۴ به معبد دلفی رفته و به اصرار از خدای دلفی پرسیده بود: «آیا از سقراط خردمندتر، کسی هست؟» از پیتیا کاهنه معبد پاسخ شنیده بود: «هیچکس خردمندتر نیست».

گرچه سقراط در ادامه روایت توضیح نمی دهد چگونه از این پیام نسبتاً متواضعانه، محترمانه ترین تفسیر یعنی «من خردمندترین هستم» داشته (۲۱b۸) که نوعی میل به برتری جویی و تمایز در خرد را نشان می دهد، و یا چگونه از یک پیام صرف، عهده داری یک مأموریت الهی را دریافته، اما به هر حال شاهدی بر دین داری خویش به دست داده است. علاوه بر این مشاهده می شود وی ضمن دفاع، به مناسبت های مختلف از زئوس (۱۷b۹)، خدایان (۱۸c۲)، خدا (۱۹a۶) و خدای دلفی (۲۰e۸) یاد کرده که خود می توانست دلیلی بر اعتقاد به خدایان آتن و پرستش آنها باشد و شاهد دیگری را بر دین داری اش فراهم آورد. با این حال او به بی دینی متهم می شود و هر دو شاهد اخیر (ذکر خدا یا خدایان و توجه به اراکل یا سروش دلفی) که در آپولوژی مورد تذکر است، نیز نمی تواند او را از اتهام تبرئه کند. لذا این سؤال اساسی همچنان مطرح است که اگر سقراط دیندار بود، چرا مورد اتهام بی دینی قرار گرفت؟ با توجه به شواهد یادشده و مطالب آمده در بخش پیش، دو مفروض پیش روی ماست:

۱. سقراط از آن رو که به خدایان توسل می جوید، سراسر و کلاً بی دین نیست.
۲. سقراط از آن رو که مورد اتهام بی دینی است، به مفهوم آتنی دین دار نیست.

با داشتن مفروضات فوق می توان این فرضیه را مطرح کرد که دین داری سقراط، متفاوت و غیر از دین داری آتیان است. با وجود این، هنوز ماهیت دین داری وی برای ما روشن نیست

1. Alcibiades
2. Critias
3. Xenophon
4. Chairephon

زیرا نمی‌دانیم آیا او به یک خدای واحد معتقد است یا به برخی خدایان آتن، یا خدایان را به‌طور کلی (اعم از آتنی و غیرآتنی) باور دارد؟ پاسخ این پرسش‌ها، مدخلی به پاسخ سؤال اصلی مقاله و اصولاً چگونگی نزاع خاموش سقراط و آتن خواهد بود.

دین‌داری سقراط: فراروی از مألوفات، متمایز از جامعه

در حالی که مک‌فران^۱ (مک‌فران، ۱۹۹۶: ۱۲۲)، ولاستوس^۲ (ولاستوس، ۱۹۹۶: ۱۵۵)، بریکه‌اوس و اسمیت^۳ (بریکه‌اوس و اسمیت، ۱۹۹۰: ۹۵)، با تأکید بر جدی گرفتن پاسخ خدای دلفی از سوی سقراط، دین‌داری وی را در محدوده اولویت قرار دادن کار خدا و خدمت به آپولو تفسیر می‌کنند، رزلین ویس^۴ (رزلین ویس، ۱۹۹۶: ۲۰۶-۲۰۴) در همین راستا و البته با دیدی تئولوژیک، خدمت خادم به مخدوم را رد و آن را در حد اطاعت محض از مافوق، فشرده می‌کند. او با ارجاع به تمایزی که سقراط در آپولوژی میان خرد بشری و خردی بزرگ‌تر از خرد بشری قائل می‌شود (۲۰۵۱)، بدون توجه به آیرونی نهفته در این بیان و اینکه سقراط، سوفیست‌ها (گالوپ، ۱۹۹۹: ۹۱) و به‌زعم اسنل^۵ فلاسفه طبیعی (۱۹۸۲: ۱۵۱) را در مورد ادعای خرد بزرگ‌تر مورد ریشخند قرار داده است، خرد بزرگ‌تر را به خدا اختصاص می‌دهد و بر این اساس معتقد است از آنجا که خادم به لحاظ خردی اندک، نمی‌داند مخدوم الهی‌اش قصد انجام چه کاری دارد، از دین‌داری سقراط نه معنای خدمت بلکه اطاعت از مافوق فهمیده می‌شود.

از طرفی، دیوید سدلی از واقعه دلفی که در آن سقراط به‌جای نام آپولو، صرفاً از نام «خدا»^۶ استفاده می‌کند عدم تمایل وی به یکتانگاری^۷ را می‌فهمد و آن را نشانه اعتقاد به خوبی ذاتی الوهیت می‌داند (سدلی، ۲۰۰۴: ۸۴).

در تفسیری مشابه، لانگ بر این باور است که سقراط به‌جای پذیرش خدایان به‌عنوان مجموعه‌ای از قوای برتر رقیب یکدیگر، مفهومی واحد از خدا و نه تک‌خدایی را به‌عنوان



1. Mac pheran
2. Vlastos
3. Brickhouse & Smith
4. Weiss
5. Snell
6. The God
7. Monotheism

عاملی صادق، دانا و توانا در نظر دارد. در این مفهوم، مانند تفسیر سدلی، خوبی ذاتی الوهیت تکرار می‌شود به این معنا که از نظر سقراط خدا هیچ‌گاه دروغ نمی‌گوید، بدی نمی‌کند، فریب نمی‌دهد و هدفی جز بهترین‌ها ندارد (لانگ، ۲۰۰۶: ۶۳).

از سوی دیگر ورنر یگر و ریچارد جانکو، دین‌داری سقراط را با توجه به اتهام بی‌دینی، مبتنی بر اعتقاد به خدایی غیر از خدایان معبود دولت‌شهر می‌بینند با این تفاوت که جانکو، با رجوع به دوره جوانی سقراط، این ایمان جدید را چیزی نمی‌داند مگر اعتقاد به خدای ذهن^۱ که همه چیزها را سامان می‌داد. او معتقد است سقراط با تفسیر تمثیلی از اشعار هومر و سازگار کردن آن با طبیعت‌گرایی آناکساگوراس، تهدید بزرگی برای مذهب سنتی محسوب می‌شد. (جانکو، پیشین، ۶۱-۵۷) به عبارتی وی سقراط را از طریق کوشش برای سازگاری فهم جدید علمی با مذهب سنتی چندخدایی، معتقد به یکتانگاری غایت‌گرایانه معرفی می‌کند، اما یگر با تفسیر همه‌جانبه‌تری که مبتنی بر زندگی اخلاقی و سیرت روحی سقراط است، خدای سقراط را مرتبط با شناسایی نیروی خیر و فعالیت تربیتی او ارزیابی می‌کند. او به‌درستی معتقد است سیرت روحی سقراط، پذیرفتن هرگونه اعتقاد جزمی را برای او ناممکن می‌سازد اما توضیح نمی‌دهد که چگونه این سیرت، با «اعتقاد بی‌حد و حصر به خدا - خدایی که به سبب فرمان دادن به ایستادگی در برابر همه تهدیدها و خطرات، پیش از وی در دین یونانی ناشناخته بود» - سازگاری دارد (یگر، ۱۳۷۶: ۶۹۴).

علاوه بر این، یگر و دیگر شارحان، روشن نمی‌کنند که ذکر خدایان مختلف از زبان سقراط، چه جایگاهی در دین‌داری او دارد؟

به نظر می‌رسد نکته‌ای که به‌عنوان اولین راهنما به یافتن پاسخ و نیز بیان دین‌داری متمایز یاری می‌رساند، نوع غیرمحدود یاد کردن و نام بردن سقراط (زتوس، خدایان (تئوی)، خدا (تئوس)، خدای دلفی) است. در این نوع غیرمحدود، او ذکر خدا یا خدایان را دارد پس برای وی خدایی «در آنجا» (بیرون) وجود دارد، اما از سویی بدون پایبندی به نام‌ها عمل می‌کند و اصولاً خود را درگیر یک نام یا مفهوم خاص الهی نمی‌کند و در یکجا تثبیت نمی‌شود. این تثبیت‌نیافتگی و شناور بودن که حاصل فقدان پایبندی سقراط به الوهیتی خاص است - و البته با پانتئیسیم (همه‌خدایی) متفاوت است - بارها از جمله آنجا که به سگ، خدای مصریان سوگند می‌خورد (۲۱۵۸) تکرار می‌شود، اما هیچگاه به معنای لاقیدی از سر بی‌توجهی به امری



متعالی و کنار گذاشتن آن از زندگی نیست چون او نه تنها به خدا یا خدایان سوگند یاد می‌کند و توسل می‌جوید بلکه برخلاف خدایان خشن، خیانتکار و دروغگوی هومری که مورد اعتقاد همشهریانش بود، آن یا آنها را در یک عالم صدق و پاکی جای می‌دهد و باور دارد «او مسلماً نمی‌تواند دروغ بگوید زیرا برای او غیرممکن است» (۲۱b۷).

تا اینجا سقراط صرفاً یک امر متعالی نیکو و فراتر از انسان را پذیرفته اما در خدا یا خدایان و عالم ایشان غرق نشده و همچون یک پیامبر یا دین‌شناس یا حتی یک مؤمن ارتدکس، مقوله ایمانی، گزاره اعتقادی یا آموزه دینی را طرح، فرمول‌بندی و باور نکرده است.

دومین راهنمای بحث، مواجهه سقراط با سروش دلفی است. سقراط پس از بیان واقعه دلفی، واکنش خویش به آن واقعه را توضیح می‌دهد. واکنشی که می‌توانست مانند هر آتنی در حد پذیرش مطلق و بی‌چون‌وچرا باشد، برای وی به صورت طرح سؤالات، گفتگویی درونی و تأمل در خویشتن است: «با خود اندیشیدم که منظور خدا چیست و چه معمایی را طرح می‌کند؟ زیرا آگاهم که خردمند نیستم؛ خواه کم یا زیاد. پس با گفتن اینکه من خردمندترین هستم، چه منظوری دارد؟» (۶-۲۱b۳)

سقراط به مثابه دریافت‌کننده پیام، دچار تحیر و در خود فرورفتگی می‌شود و نوعی حالت درون‌نگری دارد اما این هرگز به معنای غرقه شدن در خود و تجربه فرود به اعماق هستی خود یا انفکاک عمیق و طولانی از پیرامون همانند یک یوگی نیست بلکه خودآگاهی را با بیان اینکه «آگاهم که خردمند نیستم» (۲۱b۵) حفظ می‌کند و به کشف معنای سخن دلفی در عالم واقع، رهسپار می‌شود. او اصل پیام را پذیرفته اما دغدغه ایمانی دارد و شک و تردیدی که از درونش مایه می‌گیرد، فرصتی برای تجربه پیام توسط خویشتن می‌طلبد؛ تجربه‌ای که عارفانه و رازورانه نیست بلکه تجربه خردمندی انسانی در میان انسان‌های دیگر مشهور به خردمندی است و به نوعی می‌توان آن را با استفاده از تعبیر جان بوسانیچ، نه ارتدوکسی بلکه «دین‌داری عملی» (بوسانیچ، ۲۰۰۶: ۲۰۱) نامید. بنابراین از آنجا که سقراط اصل پیام را پذیرفته و نیز یک دین‌داری عملی دارد، به دین‌داران جامعه خود شبیه است اما تفاوت آن است که در اینجا شاهد درونی کردن اخلاق و فراروی از ارزش‌های مألوف جامعه هستیم به این معنا که در وی ایمان و معنویت را می‌توان سراغ گرفت که نه با اکتفا به پیام الهی بلکه با ورود وی به مثابه فرد و خواست خردورزی و توجیه عقلی کامل می‌شود. در این نوع دین‌داری سیال و گشوده، او همچون یک فاعل عمل می‌کند؛ به این صورت که مطمئن است سروش دلفی باید چیزی را توجیه کند پس



آن چیز - خردمندی وی که حین گفتگو با افراد مختلف احراز خواهد شد - را می‌آفریند و خودش در آن فعالانه تا دم مرگ حضور درگیرانه دارد.

گشودگی در ایمان، به سقراط اجازه می‌دهد برای بررسی اراکل که تا پیش از وی سابقه نداشته، به سراغ گفتگو با همه شهروندان شهره به خردمندی برود. راهی که وی برای این بررسی پیش می‌گیرد نیز بی‌ارتباط به این گشودگی نیست زیرا او با وجود آنکه پیش خود مسلم می‌داند «خدا دروغ نمی‌گوید» (۲۱b۴)، به جای اثبات خردمندی خویش، با این فکر که «ثابت کند آن بیان نادرست است» (۲۱c) آغاز می‌کند؛ به عبارتی برخلاف نظر برنت که بی‌توجه به گزاره قبل (۲۱d۴)، این گفته را به معنای «اثبات دروغ‌گویی خدا» از سوی سقراط می‌گیرد (برنت، ۱۹۹۷: در: ۲۱b)، سقراط با آگاهی از شکل معماگونه بیان اراکل (۲۱b۳) از ابتدا با روش نفی‌گرایانه، در پی رد معنای ظاهری اراکل است؛ گویی شخصیت سقراط به گونه‌ای است که با رد و نفی سازگارتر است تا با تأیید. او هنگام توصیف تجربه سال‌ها گفتگوی خویش با اشخاص مشهور به خردمندی که اتفاقاً دست‌چینی از سه طبقه عمده آتن (دولتمردان، شاعران و افراد دارای مهارت دستی از جمله صنعتگران) هستند، ضمن آنکه بر جهل خویش اعتراف کرده و دین و آیین جدیدی عرضه نمی‌کند، اراکل را به بررسی گذشته و برخلاف هم‌عصران خود، به تفسیر کاهنه رضایت نمی‌دهد. البته رویکرد سقراط پژوهان به مسئله جمع میان منابع فوق طبیعی و غیرعقلانی ایمان سقراط یعنی اراکل و یا «دائمونین» که بحث آن در بخش بعد خواهد آمد، از یک سو و تجربیات و بررسی‌های مبتنی بر خردورزی از سوی دیگر، بسیار متفاوت بوده و سعی شده رابطه‌ای اعم از سازگاری یا تقدم و تفوق یکی از عرصه‌های عقلانیت یا غیرعقلانیت در وی نشان داده شود. به عنوان نمونه، مک‌فران از یک سقراط مذهبی در مقابل یک سقراط کاملاً خردگرا دفاع می‌کند (مک‌فران، پیشین: ۱۶۷). و رزلین ویس نیز با اعتقاد به اینکه دین‌داری در بین دیگر فضایل، بی‌همتا و برخلاف دیگر فضایل، با دانش ناسازگار است، دین‌داری سقراط را مدلی از فضیلت می‌داند که «براساس بررسی اخلاقی و سلامت روح است نه دانش» (ویس، پیشین: ۱۹۵). در عوض ولاستوس سعی در برقراری ارتباط میان خردگرایی و منابع فوق طبیعی در دین‌داری سقراط دارد و تجربیات فوق طبیعی را مکمل خرد و استدلال و نه چالش‌کشاننده آن می‌داند. (ولاستوس، ۱۹۹۷: ۱۶۷). هرچند دیدگاه وی نیز از نظر لانگ مورد این انتقاد قرار می‌گیرد که از سنگینی تجربیات غیرعقلانی به نفع عقل کاسته شده و این تجربیات به مثابه «قوزی» تلقی شده‌اند که باید به طریقی از بین برود و لذا ولاستوس سعی کرده



به نوعی آنرا با عقل سازگار کند. (لانگ، پیشین: ۶۳) اما نکته‌ای که در اینجا و دیگر تفاسیر و برداشت‌ها از دین‌داری سقراط مفقود است، توجه به ماهیت سلبی یا سیالیت و عدم تصلب آن است. به عبارتی دیگر، مفهوم دین‌داری، نه مانند مذهب آتنی در ناعقلانیت و جنبه‌های اسطوره‌ای - ماورائی تثبیت شده و نه در دخالت خرد فردی بلکه در هر دو شناور و در جریان است. دین‌داری سقراط در اینجا متأثر از استقلال رأی وی، از همگام شدن با افکار دیگران و فرهنگ شرم، فاصله گرفته و دین و فضیلت آتنی را به زیر سؤال برده است.

دایمونین: داعیه‌ای فرای تحمل دموکراسی

تمایز، نفی‌گرایی و سلبیت را که گویی سرشته در سقراط است، می‌توان در ادامه دفاعیه که به صورت پرسش و پاسخ سقراط با ملتوس^۱ - نماینده مدعیان - و ریشخند و سرزنش وی است، سراغ گرفت. در این پرسش و پاسخ که با محوریت بحث دایمونین، یا داشتن ندای منهی الهی به عنوان بخشی دیگر از اتهام بی‌دینی صورت می‌گیرد، سقراط نه تنها از داعیه داشتن ندای الهی عقب‌نشینی نمی‌کند - ادعایی که وی را از نظام برابری خواه دموکراسی آتن متمایز می‌کرد - بلکه با نشان دادن تناقضات سخنان نماینده مدعیان و ریشخند و سرزنش وی، در واقع به سرزنش و تحریک جامعه‌ای می‌پردازد که به چهارچوب‌های خود پایبند است.

پیش از این اشاره شد که در مذهب آتیان، هر عمل یا کلامی که از قدرت خدایان می‌کاست، به منزله ایجاد خلل در امنیت شهر و در نهایت بی‌دینی تلقی می‌شد. این عمل یا کلام می‌توانست به صورت «داشتن اعتقادات مذهبی نامتعارف و غیررسمی» یا اصولاً «گفتن سخنان یا رفتارهای ضد مذهبی» مثل بی‌حرمتی به خدایان شهر و زیر سؤال بردن وجود خدایان (الحاد) تجلی یابد. (آلن، پیشین: ۸-۷)

در ادعای ملتوس، اتهام بی‌دینی، به دو بخش سلبی یا بی‌اعتقادی به خدایان شهر و ایجابی یعنی اعتقاد به موجودات روحانی جدید (دایمونین) تقسیم شده که هر دو بخش به عنوان یک بدعت^۲ و انحراف آیینی، در زیرمجموعه «داشتن اعتقادات مذهبی نامتعارف» قرار می‌گرفت. سقراط در بخش سلبی، بنا به تعبیر برینت، با قرار دادن ملتوس در یک لحظه منحرف‌کننده، به جای اتهام بی‌اعتقادی به خدایان شهر، اتهام سنگین‌تر بی‌خدایی را که رد آن برایش آسان‌تر



1. Meletus
2. Heterodoxy

بود، قرار می‌دهد. (برینت در کتاب سدلی، پیشین: ۸۴) در اینجا سقراط با ابراز نادانی از فهم منظور ملتوس، از وی توضیحاتی در مورد اتهام بی‌دینی می‌خواهد. او می‌پرسد: «نمی‌توانم بفهمم آیا منظورت این است که به دیگران آموزش می‌دهم خدایانی وجود دارند و لذا خودم معتقدم خدایانی وجود دارند که در این صورت به خدایان بی‌اعتقاد نیستم و خطایی هم در این مورد مرتکب نشده‌ام؛ گرچه اینان خدایان مورد اعتقاد شهر نیستند و شما هم به همین دلیل مرا متهم کرده‌ای که به خدایان دیگری معتقدم، یا منظورت این است که مطلقاً به خدایان اعتقاد ندارم و به دیگران نیز این بی‌اعتقادی را می‌آموزم؟» (۷-۲۶۳)

در نگاه اول، سؤالاتی که سقراط مطرح می‌کند، جدی و مهم هستند زیرا به‌ظاهر دو شق اعتقاد و بی‌اعتقادی به خدایان را برای روشن شدن وضعیت دین‌داری خویش به آزمون می‌گذارد و از ملتوس می‌خواهد یکی از آنها را برگزیند اما در نگاهی عمیق‌تر، سقراط به ملتوس اجازه می‌دهد او را به بی‌خدایی مطلق متهم کند. در اینجا گرچه مانند بخش نخست پرسش، اشاره مستقیم و صریحی به دین‌داری و اعتقاد به خدایان ندارد اما آن قسمت ایجابی ادعانامه که اعتقاد به دائم‌نیای جدید را یادآور شده، به اندازه کافی فضا را برای مانور در مورد دین‌داری و اعتقاد به خدایان در اختیار سقراط قرار می‌دهد و لذا شق بی‌اعتقادی به خدایان، همچنان مورد تردید قرار خواهد گرفت.

سقراط زمانی که ملتوس شق دوم را برمی‌گزیند و پاسخ می‌دهد «منظور من این است که ابداً به خدایان اعتقاد ندارم» (۲۶۸)، پاسخ تحریکی را که انجام داده دریافت می‌کند و آماده پیش بردن ملتوس تا حد تناقض‌گویی می‌گردد. البته بریکهاوس و اسمیت معتقدند در اینجا هیچ حُقه‌ای در کار نبوده و سقراط همه گزینه‌هایی را که وجود داشته مطرح کرده و ملتوس نیز آزادانه، پاسخ خود را که باورش بوده، انتخاب کرده است زیرا در صورتی که سقراط را یک بدعت‌گذار معرفی می‌کرد، بدان معنی بود که به دین‌داری سقراط گواهی داده درحالی‌که وی نیز مانند اکثر آنتیان، سوفیست‌ها و فلاسفه طبیعی را ملحد می‌دانست و بر اساس داوروی‌های مدعیان اولیه، سقراط را در زمره این افراد و لذا ملحد تلقی می‌کرد. (بریکهاوس و اسمیت، پیشین: ۱۲۰) به‌نظر می‌رسد حتی اگر با این تفسیر موافق باشیم نمی‌توان از این نکته چشم‌پوشی کرد که سقراط فرصتی به دست آورده تا در باور ملتوس نسبت به جای دادن وی در زمره سوفیست‌ها و فلاسفه طبیعی، تردید ایجاد کند و علاوه بر اینکه تمایزی میان دین‌داری خود و ایشان برقرار کند، به سرزنش و ریشخند ملتوس بپردازد. او با طرح آموزه فلاسفه طبیعی مبنی بر



سنگ بودن خورشید و خاک بودن ماه، ملتوس را با این پرسش به چالش می‌گیرد که «آیا من مثل بقیه حتی معتقد نیستم خورشید یا ماه خدا هستند؟» (۲۶d۱).

در واقع پاسخ ملتوس همانگونه که گواردینی اشاره می‌کند به منزله افتادن او در دام سقراط است چون در حالی سقراط را مدعی حمایت از این آموزه معرفی می‌کند (۲۶d۲) که اعتقاد به اینکه خورشید، خدا نیست، بی‌دینی محسوب نمی‌شود و همه مردمان درس خوانده و تربیت شده می‌دانند که ستارگان خدا نیستند. آناکساگوراس فیلسوف، پنجاه سال پیش از دادگاه سقراط، با این گونه نظریات توجه آتینان را به خود جلب کرده بود ولی در آن زمان خورشید و ماه، نه خدایان انسان‌گونه محسوب می‌شدند که قتل و دزدی و زنا و... مرتکب می‌شدند و برای آتینان بیشترین ارزش را دارند و نه به‌طور خاص با دولت‌شهر در ارتباط بودند (کلایکو، پیشین: ۱۲۹) و موضوع پرستش در مذهب آن به حساب می‌آمدند. بنابراین سقراط توانسته با کشف تناقض در سخنان مدعیان که به تعبیر وی، مانند آن است که بگویند «سقراط خطاکار است زیرا به خدایان اعتقاد ندارد اما به خدایان اعتقاد دارد» (۷-۲۷a۵)، این واقعیت را برای ما روشن می‌کند که به‌ظاهر چیزی تناقض‌آمیز، اما با کمی دقت، از جنس سلبی در نوع دین‌داریش وجود دارد. سقراط با دفاع در برابر بخش ایجابی اتهامات، این تناقض را به گونه ملموس‌تری روشن می‌کند. البته وی در اینجا نیز بحث عمیقی پیرامون مفهوم دین‌داری و چیستی آن ندارد بلکه صرفاً یک بحث منطقی را پیش می‌برد. او ابتدا ماهرانه، از دلالت صفت بر وجود اسامی استفاده می‌کند و این را فرض مسلم می‌گیرد که هرکس امور مربوط به انسان، اسب یا نی‌نوازان را باور کند، وجود انسان، اسب یا نی‌نوازان را باور دارد (۲۷b۴-۷c۱). بر این اساس پرسش سقراط از ملتوس این است: «آیا کسی هست که معتقد باشد چیزهای دائمونی (دایمونیا) وجود دارد اما به دائمون‌ها معتقد نباشد؟» (۲۷c۳).

واکنش سقراط به پاسخ منفی ملتوس، مقدمات قیاسی را فراهم می‌آورد که ناسازگاری درونی کیفرخواست و البته جنس سلبی دین‌داریش به مفهوم عدم خواست جایگزینی مذهبی جدید را آشکار می‌کند زیرا از آنجا که ملتوس اولاً بر اساس ادعای ناموه‌گند یاد کرده که سقراط به دایمونیا - اعم از قدیم و جدید - معتقد است و ثانیاً پذیرفته هرکس به دایمونیا معتقد باشد، به دایمون‌ها نیز اعتقاد دارد، و ثالثاً بر اساس باور مذهبی رایج زمانه‌اش، ارتباط دایمون‌ها و خدا (تئو) را تأیید کرده، بنابراین نمی‌تواند ادعا کند سقراط، اعتقادی به خدایان ندارد و شایسته سرزنش است:



«آنچه بیان می‌کنی جز معما و شوخی نیست چون درحالی که می‌گویی سقراط معتقد به خدایان نیست، اعتقاد مرا به خدایان از آنجا که به دایمون‌ها معتقدم تصدیق می‌کنی» (۲۷d۳-۵). نتیجه تلاش سقراط در این مرحله این است که بی‌اعتقادی مطلق خود را به خدایان رد کرده است به عبارتی نشان داده بی‌خدا^۱ نیست ولی تلاشی نیز برای اثبات اینکه مطلقاً خدا باور^۲ است ندارد بلکه به دو طریق نشان می‌دهد دین‌داریش با خدا باوری مطلق بیگانه است.

سقراط تا اینجا هیچ اشاره‌ای به اینکه منظورش از دایمونیا، همان خدا یا خدایان است ندارد بلکه صرفاً دایمونیا را در ارتباط با دایمون قرار می‌دهد. البته بنا به گزارش افلاطون در رساله سمپوزیوم (۲۰۳a)، دایمون‌ها، حالت الوهیت و فراطبیعی دارند زیرا به‌عنوان واسطی میان خدایان و انسان‌ها عمل می‌کنند یا به عبارتی از آنجا که خدایان هرگز با آدمیان رابطه مستقیم ندارند، هر رابطه‌ای میان خدا و آدمی چه در بیداری و چه در خواب به یاری دایمون‌ها میسر می‌گردد. در این رساله حتی اشاره شده که دایمون‌ها بی‌شمارند و انواع گوناگون دارند. همچنین بنابه پژوهش‌های ماریناتوس پیرامون مذهب اولیه یونان می‌دانیم این واسطه‌ها که کارکرد دوقطبی جذب و تخریب یا حمایت و تهدید را داشتند و در شکل تعویذ و طلسم، عصاهای جادویی و نقاب و مهر، مورد استفاده قرار می‌گرفتند، به باور دارندگانشان، از قدرت خشتی کردن خطر یا قربانی کردن دشمنان این افراد برخوردار بودند (ماریناتوس، ۲۰۰۰: ۳۴). بر این اساس، می‌توانیم به دایمونیا سقراط نیز به‌عنوان امری معنوی و استعلایی بنگریم که گرچه از سویی با دایمون و ثئی مرتبط است اما نمونه متفاوتی است و با خدا باوری مطلق فرق دارد.

سقراط در ادامه بحث دایمون‌ها و نشان دادن ناسازگاری درونی ادعای ملتوس، گرچه این ایده را که دایمون‌ها، فرزندان نامشروع خدایان باشند به دیگران منسوب می‌کند و توضیح می‌دهد «اگر دایمون‌ها چنانکه می‌گویند، فرزندان باشند که در نتیجه نزدیکی خدایان با پریان یا موجودات دیگر پدید آمده‌اند، آیا ممکن است کسی وجود فرزندان خدایان را تصدیق کند اما معتقد باشد خدایان وجود ندارند؟» (۲۷d۶-۹)، اما ابایی از بی‌حرمتی به خدایان ندارد و در مقایسه، آنها را مورد توهین قرار می‌دهد و می‌افزاید: «اگر چنان کسی پیدا شود، ادعای او به همان اندازه عجیب خواهد بود که بگوید، قاطر از اسب و خر می‌زاید ولی وجود اسب و خر را منکر شود؟» (۲۷e۱-۹) بنابراین مستقل از اینکه بخواهیم در مورد اخلاقی یا غیراخلاقی بودن خدایان

1. Atheist
2. Theist



بحث کنیم و به عنوان مثال همچون ولاستوس از اخلاقی بودن خدایان مدنظر سقراط دفاع کنیم، (ولاستوس، ۱۹۹۶: ۱۴۷) می‌توان مقایسه حرمت‌شکنا را نوعی تعارض با خداباوری مطلق دانست یا حداقل آن را بیرون از چهارچوب‌های عرفی خداباورانه تفسیر کرد.

به‌هرحال همان‌گونه که شارحان معتقدند، سقراط در این قسمت نه معرفی خدایان جدید را انکار می‌کند، نه نشانی از بی‌اعتقادی نسبت به خدایان آتن می‌دهد و نه هیچگاه از سازگاری ایمانش با باورهای مذهبی شهر خبر می‌دهد (بریکه‌اوس و اسمیت، پیشین: ۱۲۴) بلکه صرفاً بی‌اعتقادی مطلق به خدایان را انکار می‌کند و خود را از سوفیست‌ها و فلاسفه طبیعی متمایز می‌سازد.

سقراط در مورد ادعای دریافت یا داشتن دئونیون نیز همان سیالیت و سلبیت دین‌داریش را آشکار می‌کند. او ندایی منهی دارد (d3-31) که دیگران از آن بی‌بهره‌اند و به همین سبب از درک برخی کارهای او از جمله عدم حضور در مجلس و دادن پند به دولت که به واسطه دریافت این ندای بازدارنده^۱ بوده، ناتوان و در شگفتند و حتی مدعیانش آن را مایه استهزای وی می‌سازند. (d3-31c6)

در مورد این ندای منهی، گرچه نزدیکان سقراط از جمله افلاطون و گزنفون، تحلیلی روانشناسانه به دست نمی‌دهند، برخی سقراط‌پژوهان از جمله گواردینی نگاهی خوش‌بینانه داشته و این ندا را چیزی الهی یا ندای وجدان دانسته (گواردینی، ۱۳۸۲، ۸۲) حال آنکه برخی دیگر مانند نیچه، آن را به گونه بدبینانه‌ای ارزیابی کرده و دئونیون را یک توهم شنیداری تعبیر می‌کند. البته آنچه مهم است و گاتری نیز تأیید می‌کند، این است که سقراط ندا را جدی گرفته و به رابطه مخصوص و مستقیمی میان خودش و نیروی الهی معتقد بوده است (گاتری، ۱۳۷۶، ۱۵۲). به عبارتی او این الهام شخصی را که مشابه تعویذی عمل می‌کند، فوق عقل جمعی شهر قرار می‌دهد و این بدان معناست که فردیت وی تا اندازه‌ای قوی است که می‌تواند خودش را از جمع و ارزش‌هایش مستقل کند. بنابراین اگر توسط خدا برای ارتباط خصوصی و بدون واسطه آیین‌ها یا کاهنان برگزیده شد و می‌تواند فراتر از یک مفسر - جایگاهی که در واقع دلفی دارد - خودش به‌عنوان دارنده ندا عمل کند، گواهی بر برتری مبتنی بر تفاوت وی است که نگاه فردگرایانه‌اش به دئونیون را که از یک‌سو رابطه شخصی با امر الهی را در مقابل دیدگاه جمعی سنتی قرار می‌دهد و از دیگر سو چه بسا مایه رشک و نفرت دیگران نسبت به او را فراهم می‌آورد، توجیه می‌کند.





سقراط این نگاه فردگرایانه را کماکان در مورد پذیرش دئومونیون نیز دنبال می‌کند. او دئومونیون را به‌عنوان چیزی که «در آنجا» وجود دارد پذیرفته چون تصریح می‌کند پیام‌هایی را از کودکی دریافت کرده و می‌کند (۳۱d۱)؛ بنابراین وی خود را متصل به منبعی معنوی می‌بیند که خاصیت آن بازدارندگی قبل از انجام عملی است که فکر کرده انجام دهد (۳۱d۴). او در این بازدارندگی است که وابستگی خود را به آن منبع نشان می‌دهد زیرا تسلیم آن شده و منشأ تصمیم را در چیزی به غیر از خود قرار داده است. اما از سوی دیگر اجازه نمی‌دهد این وابستگی، سخت و کامل شود و جنس تسلیم او از نوع تام و مطلق باشد چون اولاً فضا را به عالم واقع و زندگی عملی مرتبط می‌کند و ثانیاً خود را وارد عرصه تصمیم می‌کند. به عبارتی سقراط به نتیجه پیام‌های ناهمبانه دریافتی توجه دارد و بلافاصله پس از ذکر پیام، به نتیجه عینی و عملی پیام که از نظر «خودش» خوب و سودمند است، اشاره می‌کند و باری دیگر نه به منبع فوق طبیعی بسنده می‌کند و نه به عقل و خرد خود. او در مورد منع شرکت در سیاست که از جانب همین ندا صورت گرفته، می‌گوید: «فکر می‌کنم این منع و مخالفت، چیز خوبی است زیرا آتینان مطمئن باشید اگر درگیر سیاست می‌شدم سال‌ها پیش بی‌آنکه به شما یا خود سودی رسانده باشم، نابود می‌شدم» (e۱-۳۱dv). بنابراین اینجا اوست که تصمیم می‌گیرد و خوبی و سودمندی را انتخاب می‌کند؛ چیزی که باعث می‌شود نه تنها از ناهمبانه بودن پیام به سختی نیفتد بلکه احساس رضایت و خرسندی کند و دئومون را «چیز خوبی بداند».

با این توضیح سقراط در مورد دئومونیون نیز مانند تفسیر اراکل، از یک‌سویه کاملاً ناعقلانی و مریدانه عمل می‌کند و نه کاملاً عقلانی و مستقلانه بلکه با گفتار و رفتار خویش اجازه نمی‌دهد هیچ‌یک از سویه‌ها شکل صلب و سختی به‌خود گیرند و حضور تام داشته باشند.

نتیجه‌گیری

در بازگشت به پرسش آغازین مقاله، درمی‌یابیم آنچه داوران را پس از استماع دفاعیات سقراط، به صدور حکم اعدام ترغیب کرد، این بود که وی با رویکردی سلبی، دین مدنی آتن را به‌چالش گرفته بود. سقراط هیچگاه سعی نکرد رفتار توهین‌آمیزی نسبت به خدایان و به‌طور کلی دین دولت‌شهرش داشته باشد، حتی داعیه پیامبری و تبلیغ دین جدیدی نداشت بلکه صرفاً در دین مستقر، حضور عاملی تحت عنوان «خویش» را وارد کرده و از این رهگذر، آن را در معرض پرسش‌هایی که پاسخ‌ایجایی بر آن نداشت، گذاشته بود. در این میان آنچه آتینان را نسبت به

وی ناشکیب‌تر می‌ساخت آن بود که جوانان آتنی مجذوب نوظهور بودن پرسش‌های بی‌پاسخ وی می‌شدند و درصدد برمی‌آمدند همچون وی گفتگوهایی به شیوه نفی استدلال‌های طرف مقابل داشته باشند و حتی آن را مایه سرگرمی و لذت خود سازند. اما طنز موضوع در آن است که سقراط، خود نه به‌عنوان کاری سرگرم‌کننده بلکه با ایمان و جدیت نسبت به عهده‌داری مأموریتی الهی، از همان خدایان مدعی خدمتشان، قدسیت‌زدایی می‌کرد. او آنجا که صراحت صدق پیام اراکل را اعلام می‌کند، به آزمودن پیام همت می‌گمارد و در همین فرایند است که خشم و نفرت آنتیان را برمی‌انگیزد. سقراط درحالی‌که می‌تواند فرایند آزمون را کاملاً شخصی و در کوتاه‌مدت پی‌گیرد، آن را به مسئله‌ای همگانی و همیشگی برای خود و جوانان آتنی و بلکه نسل‌های بعد تبدیل می‌کند. به عبارتی برای دین آتنی، مواجهه و اقدام در برابر مخالفت و توهین آشکار یا معرفی آیین و خدایان جدید، بسی آسان‌تر می‌بود زیرا چنان‌که در مورد آلکیبیادس و آناکساگوراس مصداق داشت، مخالفت یا بدعت، زمان و کسان محدودی را دربر می‌گرفت حال آنکه در مورد سقراط، از یک‌سو نشانه‌هایی حاکی از پذیرش و معرفی آیینی جدید وجود نداشت و حتی حضور اراکل و دائمونیون در زندگیش، پیوندش را با سنت‌های شهر حفظ کرده و اقدام واکنشی دولت‌شهر را سال‌ها بلاموضوع ساخته بود، و از سوی دیگر یادآوری تناقضات باورهای همشهریان و یا بهره‌مندی از ندایی نافه، نه تنها تفاوت و بهره‌مندی سقراط و لذا خشم و رشک دیگران را دامن می‌زد بلکه اساس ارزش‌های پذیرفته‌شده یک دولت‌شهر را تحلیل می‌برد و آنتیان را با افکاری که تردید در آن، ریشه دوانده، تنها می‌گذاشت. بنابراین دفاعیات سقراط در دادگاه، بیش از تصریح و علنی کردن نزاع خاموشی که دهه‌ها به طول انجامیده، نمی‌توانست باشد و رأی داوران نیز، تصمیم آتن بود برای پایان دادن به این نزاع.



منابع

- کسنوفون، (۱۳۷۳) *نخاطرات سقراطی*، محمد حسن لطفی، تهران: خوارزمی
- گاتری، دبلیو.کی.سی. (۱۳۷۶) *تاریخ فلسفه یونان*، حسنفتحی، ج ۱۲، تهران: فکر روز.
- گواردینی، ر. (۱۳۸۲) *مرگ سقراط*، محمد حسن لطفی، تهران: طرح نو.
- ممفورد، ل. (۱۳۸۱) *مانیت و جامعه ماننی در بستر تاریخ*، احمد عظیمی بلوریان، تهران: رسا.
- یگر، و. (۱۳۷۶) *پایدیا*، محمد حسن لطفی، ج ۲، تهران: خوارزمی.

- Allen, R. (1996) "The Trial of Socrates: A Study in the Criminal Process", in J. Prior William (ed.), *Socrates: Critical Assessments*, London: Routledge.
- Brickhouse, T. & Nicholas, S. (1989) *Socrates on Trial*, Oxford: Clarendon Press.
- Burnet, J. (1997) *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford: Clarendon Press
- Bussanich, J. (2006) "Socrates and Religious Experience", in S. Ahbel-Rappe & R. Kamtekar (eds), *A Companion To Socrates*, London: Blackwell.
- Colaiaco, J. (2001) *Socrates against Athens*, London: Routledge.
- Dodds, E. (1973) *The Greeks and the Irrational*, California: University of California Press.
- Dover, K. (1974) *Greek Popular Morality in the time of Plato and Aristotle*, California: University of California Press.
- Gallop, D. (1999) *Plato: Defense of Socrates, Euthyphro, Crito*, Oxford: Oxford University Press.
- Janko, R. (2006) "Socrates: The Free Thinker", in S. Ahbel Rappe & R. Kamtekar (eds), *A Companion To Socrates*, London: Blackwell.
- Long, A. (2006) "How does Socrates' Divine Sign Communicate with Him?", in S. Ahbel-Rappe & R. Kamtekar, (eds), *A Companion To Socrates*, London: Blackwell.
- Mac pherran, M. (1996) "Socratic Piety in the Euthyphro", in William J. Prior, *Socrates: Critical Assessments*, London: Routledge.
- Marinatos, N. (2000) *The Goddess and the Warrior*, London: Routledge.
- Nails, D. (2006) *The Trial and Death of Socrates*, in S. Ahbel-Rappe & R. Kamtekar (eds), *A Companion To Socrates*, London, Blackwell.
- Plato, I. (1997) *Apology, Euthyphro, Crito, Phaedo, Phaedrus*, Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.
- Sedley, D. (2004) *The Midwife of Platonism*, Oxford: Oxford University Press.



Snell, B. (1982) *The Discovery of the Mind in Greek Philosophy and Literature*, New York: Dover Publications.

Vlastos, G. (1996) "Socratic Piety", in William J. Prior (ed.), *Socrates: Critical Assessments*, London: Routledge.

Vlastos, G. (1997) *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge: Cambridge University Press.

Weiss, R. (1996) "Virtue without Knowledge: Socrates's Conception of Holiness in Plato's Euthyphro", in William Prior (ed.), *Socrates: Critical Assessments*, London: Routledge.



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۶۰

دوره دوم
شماره ۶
تابستان ۱۳۸۸

Archive of SID