

معرفت شهودی در فلسفه افلاطون

ایمان شفیع‌بیک*

چکیده

افلاطون در جست‌وجوی معرفتی است که آدمی را به فضیلت اخلاقی و سعادت برساند؛ اما معرفت‌شناسی او گاه به نتیجه‌ای سلبی می‌انجامد، و تنها حاکی از آن است که به یاری روش دیالکتیک، یا هرگونه روش متکی بر زبان و واژگان، یا مادام که روح در قالب جسم اسیر است؛ نمی‌توان به معرفت رسید. شهود پاسخی ایجابی است که افلاطون برای پرسش معرفت‌شناسی خود می‌یابد. او در آثار میانی خود، به سه طریق اصلی، دستیابی به شهود را ممکن می‌داند، که هر یک در پی نوعی عروج حاصل می‌آید. اصلی‌ترین آنها، که شرح آن در *فایدروس* می‌آید، شهودی است که روح مجرد با عروج به ساحت الوهیت به دست می‌آورد. این شهود تنها از روحی برمی‌آید که پیشتر به مرتبه‌ای از معرفت رسیده و خود را با فضیلت‌های اخلاقی از دل‌بستگی‌های جسمانی رهانده و سبکبال ساخته باشد. دوم، شهود زیبایی در *مهمانی*؛ و سوم، شهود یادشده در تمثیل غار در کتاب *هفتم جمهوری* است. افزون بر این سه طریق، افلاطون در کتاب *نهم جمهوری* به نوعی شهود در خواب اشاره دارد. چنین می‌نماید که طریقه‌های دوم و سوم و نیز شهود در خواب وابسته به شهود مذکور در *فایدروس* اند؛ چراکه در این جهان به دست می‌آیند، و هرگونه کسب معرفت در این جهان، یادآوری شهودی است که روح مفارق پیش از حلول در تن حاصل آورده‌است.

واژه‌های کلیدی: افلاطون، روح، معرفت، اخلاق، شهود، عروج، یادآوری.

مقدمه

غایت معرفت‌شناسی سقراطی-افلاطونی دستیابی به معرفتی است که آدمی را به فضیلت اخلاقی و سعادت برساند؛ اما این معرفت‌شناسی در پاره‌ای از نوشته‌های افلاطون به نتیجه‌ای منفی می‌انجامد و تنها حاصل آن این است که معرفت از چه راه‌هایی به دست نمی‌آید.

رساله‌های سقراطی به ما می‌گویند که روش پرسش و پاسخ دیالکتیکی سقراط، معرفتی در بر ندارد، جز آگاهی به جهل؛ *کراتولوس* به ما می‌گوید که هیچ‌گونه روش متکی بر زبان و واژگان به معرفت راه نمی‌یابد؛ و *فایدون* به ما می‌گوید که در طی زندگی جسمانی نمی‌توان به معرفت رسید. از این رو، می‌توان این بخش از معرفت‌شناسی در آثار مذکور را معرفت‌شناسی سلبی خواند. اما این نتیجه‌ها، پیام نهایی این آثار نیست؛ و گرنه سقراط و افلاطون فیلسوفانی شکاک بودند؛ در حالی که هیچ‌یک از نوشته‌هایی که از جنبه سلبی معرفت‌شناسی آنان حکایت دارند، با دلسردی از کسب معرفت پایان نمی‌گیرند.

رساله‌های سقراطی به ما می‌گویند هرگز نباید از تلاش و تکاپو در راه معرفت از پای ایستاد، و این تنها راهی است که به زندگی معنی می‌بخشد. *کراتولوس* به ما می‌گوید باید از راهی برون‌زبانی به معرفت رسید؛ و *فایدون* به ما می‌گوید روح جاویدان است و می‌تواند با پاکی از آرایش‌های جسمانی، پس از مرگ، به معرفت دست یابد. پاسخ به این پرسش که این معرفت چگونه معرفتی است و از چه راهی دست‌یافتنی است؛ در برخی از نوشته‌های افلاطون در پایان دوره آغازین و در دوره میانی می‌آید.

بخش‌هایی از *منون*، *جمهوری*، *مهمانی* و *فایدروس* معرفت‌شناسی ایجابی او را در بر دارد. از این نوشته‌ها چنین برمی‌آید که این معرفت ایجابی، معرفتی شهودی است که تنها برگزیدگانی اندک‌شمار بدان نائل می‌آیند. این پرسش‌ها که شهود افلاطونی چیست، و بر چند گونه است، و از چه راه‌هایی حاصل می‌آید، موضوع این مقاله است.^۱

۱. شهود

حس بینایی در فرهنگ یونانی ارزش ویژه‌ای دارد و آشکارا برترین حس شمرده می‌شود. از دو حس بینایی و شنوایی - که هر دو بیشترین ارزش را در آموزش و فرهنگ و هنر دارند - بینایی نزد یونانیان اولویت یافته است.^۲ اهمیت بینایی در هنر و ادبیات و فلسفه یونانی به خوبی پیداست.

زبان یونانی باستان خود گواه این معنی است. فعل‌های دال بر «دیدن» در زبان‌های دیگر نیز، در برخی صیغه‌ها یا صورت‌های صرفی، در معنای دانستن یا دقت کردن به کار می‌رود؛ ولی در زبان یونانی باستان یکی از فعل‌های پرکاربرد دانستن، از فعل دیدن اشتقاق یافته است: فعل εἰδέναι به معنی «دانستن»، از لحاظ صورت ماضی نقلی است، ولی در معنای مضارع به کار می‌رود؛ در حالی که مضارع این فعل به معنی «دیدن» است.

پس، بر مبنای فعل εἰδέναι، دانستن نوعی دیدن، و به معنی «دیدن با چشم روح» است (Liddell/Scott 1996, p: 483). جالب آنکه دو اسم εἶδος و ἰδέα، که افلاطون در معنای صورت اصیل و پایدار و جاودان هر چیز به کار می‌برد، با فعل دیدن (εἶδω) هم‌خانواده‌اند. معنی اصلی εἶδος «چیزی که دیده می‌شود، یا شکل و صورت یک چیز» است؛ و معنی اصلی ἰδέα، «صورت یا نمود یک چیز» است (ibid. pp: 482, 817). در فلسفه افلاطون نیز εἶδος و ἰδέα از لحاظ لغوی، همچنان‌که در نظریه شهود او، بر چیزهایی دلالت دارند که از راه دیدن روحی یا شهود شناخته می‌شوند.

افلاطون خود به صراحت بینایی را «روشن‌ترین» (ἐναργέστατη) و «تیزترین» (ὀξύτατη) و «گرانقدرترین» (πολυτελεστάτη) حس آدمی می‌شمرد (Phdr. 250d2-4; R. vi. 507c6-8). اما بینایی حسی به شهود معرفت نائل نمی‌آید؛ «زیرا آنچه در آنجاست، به راستی ذاتی بی‌رنگ و بی‌شکل و نامحسوس است؛ تنها با خرد گردونه‌ران روح دیدنی است؛ موضوع معرفت راستین درباره آن است».^۳ افلاطون در فایدون، در بیانی نقیضی (oxymoron)، این گونه دیدن را دیدن نادیدنی می‌خواند: «آنچه او خود [=روح] می‌بیند، اندیشیدنی و نادیدنی است».^۴ بنابراین، افلاطون والاترین نوع معرفت را رؤیت روحانی می‌داند.

تمثیل خورشید، درباره صورت نیک (یا مثال خیر)، سراسر مبتنی بر بینایی است. افلاطون به سبب وصف ناپذیری نیک (R. vi. 506d2-e5)، برای تبیین آن، از این تمثیل یاری می‌گیرد. نیک والاترین اصل معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی، و مهم‌ترین موضوع شناخت (μάθημα) نزد افلاطون است. هر چیزی، هر گونه معرفت و فضیلتی (ἀρετή)، تنها با بهره‌مندی (μέθεξις/μετάσχεσις) از آن خوب و ارزشمند است (505a1-b1)؛ و شناخت دادگری‌ها (δικαιοσύνη) و زیبایی‌ها در گرو شناخت آن است (506a4-7).

نیک علت معرفت و حقیقت است؛ گرچه خود برتر از آنهاست؛ همچنین، سرچشمه هستی است، ولی خود آن هستی نیست، بلکه فراسوی آن است (508e1-509a5, 509b6-10). افلاطون نیک را در جهان نادیدنی‌ها، به خورشید در جهان دیدنی‌ها تشبیه می‌کند. این تشبیه، تشبیه معرفت به بینایی را نیز در بر دارد. خورشید بدین دلیل شبیه (ἀνάλογον) نیک است که نسبت آن با بینایی و دیدن، همان نسبت نیک با اندیشه و اندیشیدن است.

بینایی تنها به واسطه «روشنایی» (φῶς) تحقق می‌یابد. روشنایی که بینایی را به آنچه دیدنی است پیوند می‌دهد، و به بینایی توان دیدن، و به آنچه دیدنی است امکان دیده شدن می‌بخشد، از آن ایزد خورشید (ἥλιος) است. همین جایگاه خورشید را نیک نسبت به اندیشه و اندیشیدنی‌ها دارد (507d11-508c2). بنابراین، در این تمثیل اندیشیدن و شناختن به دیدن تشبیه می‌شود.

اما مهم‌ترین کاربرد «دیدن» و «نگریستن» در فلسفه افلاطون، آن‌جاست که او این‌گونه واژگان را درباره فرآیند کسب معرفت به کار می‌برد. او در نوشته‌های میانی خود به این کار رو می‌آورد. در *فایدون*، او حال روحی را می‌سنجد که در این جهان از معرفت بازمانده و در حسرت آن می‌سوزد. درباره اینکه روح چگونه معرفت را با برخاستن از تن به دست می‌آورد، او در این اثر توضیح چندانی نمی‌دهد، و آن را به *فایدروس* و اسطوره گردونه وامی‌گذارد. بنابراین، از لحاظ معرفتی، او وضعیت روح متجسد (incarnate) را در *فایدون*، و وضعیت روح نامتجسد (discarnate) را در *فایدروس* باز می‌گوید. با این حال، در *فایدون* نیز در اشاره به معرفتی که روح پس از آزادی از تن به دست می‌آورد، آن را نوعی معرفت شهودی و حضوری می‌شمرد. او

در این رساله درباره شرط کسب معرفت چنین می‌گوید:

اما هرگاه او [= روح] خود به تنهایی بنگرد [یا بپژوهد]، به آنچه ناب و همیشگی و بی‌مرگ و یکسان است، راه می‌یابد؛ و از آن‌جاکه خویشاوند [یا همانند] این [ساحت] است، همواره با آن می‌ماند ... و [در این حال] به سرگردانی‌اش پایان بخشیده‌است و نزد آنها همواره به همان صورت یکسان به سر می‌برد؛ زیرا به چنین چیزهایی [که همواره پایدارند] پیوسته‌است. و این وضعیت او [= روح] حکمت نامیده می‌شود.^۵

این فقره نکته‌های مهمی درباره ویژگی‌های معرفت شهودی در بردارد: فعل $\sigmaκοπεῖν$ هم به معنای نگریستن است، هم به معنای پژوهیدن؛ و گواه اینکه پژوهش در راه رسیدن به معرفت با نگرش تناظر دارد. اینکه روح به خودی خود می‌نگرد، حاکی از آن است که تنها با تجرد از تن می‌تواند به شهود برسد. چند فعل در این فقره، از رفتن و سیر روح به سوی صورت‌های برین، و پیوستن به آن ساحت یا سهیم شدن در آن و بودن در آن حکایت دارد؛ و به‌خصوص از بودن با صورت‌ها یا نزد آنها سخن می‌رود. در این جا صفت ناب یا منزه ($\kappaαθαρόν$) به صورت‌ها تعلق می‌گیرد؛ و این صفتی است که روح فیلسوف در تلاش است تا خود را بدان آراسته سازد. از این نکته نتیجه می‌آید که رسیدن به نابی یا پاکی، به معنی تشبه به ساحت آسمانی صورت‌هاست. مهم‌تر از همه اینکه افلاطون این سیر روح به سوی صورت‌ها و بودن با آنها را حکمت ($φρόνησις$) می‌خواند. پس، از فقره فوق چنین برمی‌آید که او معرفت را نوعی علم حضوری و شهود حاصل از اتحاد با الوهیت می‌شمرد.

اما تفصیل کسب معرفت شهودی به سه طریق در فایده‌روس و مهمانی و جمهوری می‌آید. از آن جا که این سه اثر، و همچنین فایده‌ون، نوشته‌های دوره میانی‌اند، چنین می‌نماید که افلاطون در این دوره، معرفت شهودی را در پاسخ به مسأله معرفت‌شناختی خویش مطرح کرده‌است. او در شرح هر سه طریق، تنها برای تقریب به ذهن و نه آموزش شهود، از زبان اسطوره‌ای و استعاره‌ای و تمثیلی یاری می‌گیرد؛ چرا که معرفت شهودی با ابزارهای این جهانی، از جمله زبان، نه به دست آوردنی است و نه به وصف آمدنی.

از میان سه طریق رسیدن به معرفت شهودی، اصلی‌ترین طریق آن است که در اسطوره‌گردونه می‌آید؛ زیرا در این اسطوره است که روح مفارق از تن، خود به ماورای جهان مادی می‌رود و به شهود نائل می‌آید. افلاطون در این اسطوره نظریهٔ تناسخ را مفروض می‌گیرد. او ارواح آدمیان (و نیز ایزدان) را به گردونه‌هایی پرنده تشبیه می‌کند که می‌کوشند در پی ایزدان راه آسمان را درنوردند و به فراسوی آن راه یابند تا حقیقت را بنگرند. تنها کوشش برخی از ارواح به فرجام می‌رسد. اینان همان ارواحی هستند که پس از بازگشت به این جهان و حلول دوباره در تن، می‌توانند معرفت پیشین را کم و بیش به یاد آورند؛ چرا که بر اساس نظریهٔ صورت‌ها، پدیده‌های این جهانی سایه‌هایی از صورت‌های برین‌اند؛ پس، می‌توانند یادآور اصل خود باشند. بینایی حسی، بیش از دیگر حس‌ها، در یادآوری (ἀνάμνησις) معرفت تأثیر دارد.

در روایت این اسطوره، و در فرجام‌شناسی و نظریه یادآوری و عشق، که به دنبال اسطوره می‌آید، انبوهی از واژگان دال بر «نگاه» و «نگریستن» و «آنچه نگریسته می‌شود» به کار می‌رود: واژگان مشتق از فعل‌های $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ و $\theta\epsilon\acute{\alpha}\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$ و $\acute{\iota}\delta\epsilon\iota\nu$ و $\kappa\alpha\tau\iota\delta\epsilon\iota\nu$ و $\kappa\alpha\theta\omicron\rho\acute{\alpha}\nu$ و $\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\iota\delta\epsilon\iota\nu$ و $\acute{\epsilon}\pi\omicron\pi\tau\epsilon\acute{\upsilon}\epsilon\iota\nu$ و $\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\nu$ و $\acute{\omicron}\rho\acute{\alpha}\nu$ (همه این فعل‌ها به معنی نگریستن و دیدن است) و $\lambda\acute{\alpha}\mu\pi\epsilon\iota\nu$ (تاییدن) و $\sigma\acute{\iota}\lambda\beta\epsilon\iota\nu$ (درخشیدن)، و اسم‌های $\theta\acute{\epsilon}\alpha$ (نگاه، چشم‌انداز) و $\acute{\omicron}\mu\acute{\omicron}\acute{\iota}\omega\mu\alpha$ (تصویر) و $\phi\acute{\alpha}\sigma\mu\alpha$ (نمود) و $\acute{\omicron}\psi\iota\varsigma$ (بینایی، چشم) و $\epsilon\acute{\iota}\delta\omega\lambda\omicron\nu$ (تصویر) و $\acute{\omicron}\mu\mu\alpha$ (چشم) و $\acute{\omicron}\phi\theta\alpha\lambda\mu\acute{\iota}\alpha$ (بیماری چشم) و $\epsilon\acute{\iota}\kappa\acute{\omega}\nu$ (تصویر)، و صفت‌های $\theta\epsilon\alpha\tau\acute{\omicron}\varsigma$ (دیدنی، قابل دیدن) و $\lambda\alpha\mu\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$ (روشن) و $\acute{\epsilon}\nu\alpha\rho\gamma\acute{\eta}\varsigma$ (آشکار، پیدا) و $\acute{\epsilon}\kappa\phi\alpha\nu\acute{\eta}\varsigma$ (آشکار، پدیدار).^۶

در *فایدون*، افلاطون شرط کسب معرفت را تطهیر از راه فضیلت‌های سقراطی می‌داند. در *فایدروس* نیز بال‌های روح را «ایزدی» می‌خواند، و می‌گوید از آن‌جا که هر آنچه ایزدی است، زیبا و دانا و نیک، و آراسته به هرگونه صفتی از این دست است، این ویژگی‌ها به بهترین نحو سبب رویش پر و بال روح می‌شوند؛ درحالی‌که بدی و پلیدی تباهی آنها را در پی می‌آورد (246d6-e4). از این رو، شهود در گرو برخورداری از فضیلت‌های اخلاقی است. آنچه این نکته را بیشتر تأیید می‌کند، این

است که از میان سه جزء در گردونه روح آدمیان، یکی گردونه‌ران خرد، و دیگری اسپیی رام و راهوار، و سومی توسنی سرکش است. این اسب سرکش گردونه را به سوی زمین می‌کشاند و از اوج‌گیری در آسمان و رؤیت حقیقت باز می‌دارد. اگر این اسب به خوبی تربیت شده باشد، گردونه از پیمودن راه آسمانی باز نمی‌ماند (246a6-b4, 253c7-d4). بدین سان، تربیت اخلاقی، جزء بد روح را لگام می‌زند، و راه صعود به سوی شهود را هموار می‌سازد.

در این اسطوره، دوازده گروه از گردونه‌ها راه آسمان را درمی‌نوردند تا به فراز آن برسند. هر گروه را یکی از ایزدان رهبری می‌کند، و شماری از دایمون‌ها (δαίμονες) در پی آنان روان‌اند (246e4-247a4).^۷ ایزدان بر فراز گنبد آسمان راه می‌یابند، و با گردش آسمان، سراسر جهان ماورا را می‌نگرند (247b6-c2)؛ درحالی‌که وضعیت ارواح آدمیان چنین است:

اما [از میان] ارواح دیگر [به جز ایزدان]، روحی که به بهترین نحو یک ایزد را دنبال کرده و به او تشبه جسته است، سرگردونه‌ران خود را به ساحت بیرونی برمی‌افرازد، و با گردش [آسمان] گرداننده می‌شود، و آشفته از اسبان، به سختی آنچه هست [= صورت‌ها] را می‌نگرد؛ درحالی‌که روحی دیگر گاه برمی‌شود و گاه فرومی‌افتد، و از آن‌جا که اسبانش سرکشی می‌کند، برخی [صورت‌ها] را می‌بیند، و برخی را نه. اما روح‌های دیگر جملگی می‌خواهند [راه] بالا را دنبال کنند، ولی نمی‌توانند، و در زیر [طاق آسمان] گرداننده می‌شوند.^۸

بر اساس فقره فوق، گروه نخست از ارواح آدمیان بهترین ارواح‌اند که اسب سرکش گردونه‌شان را با تربیت رام کرده‌اند تا در راه عروج به ورای آسمان فرونلغزند. با این حال، اینان تنها می‌توانند سر خود را از گنبد آسمان بیرون برند و به سختی به شهود صورت‌ها نائل آیند؛ ولی نمی‌توانند مانند ایزدان بر فراز گنبد آسمان راه یابند. گروه دوم تنها می‌توانند خود را به اوج آسمان برسانند، تا گردونه‌ران یا خرد آنان، افتان و خیزان، گاه به آن سوی آسمان سرک بکشد و نگاهی گذرا به حقیقت بیندارد. گروه سوم ارواحی‌اند که اسب بد گردونه‌شان آنان را دچار کشاکش

درونی می‌سازد و به‌سوی زمین باز پس می‌کشاند. اینان هرگز نمی‌توانند نظری به فراسوی آسمان بیفکنند و معرفتی به دست آورند. این گروه که یکسره از شهود بازمانده‌اند، در نخستین پیدایی در این جهان، در کالبد هیچ جانوری لانه نمی‌گزینند. ارواح دیگر، بسته به میزان معرفتی که به دست آورده‌اند، در قالب نه مرتبه از آدمیان حلول می‌کنند. بنابراین، مرتبه معرفتی هر روح مفارق از تن، مرتبه وجودی او را در تجسد بعدی رقم می‌زند. در این رتبه‌بندی، جایگاه نخست از آن دوستاناران دانایی (فیلسوفان) یا دوستاناران زیبایی یا فرهیختگان و عاشقان است.

از میان این گروه‌های نه‌گانه، هر کس که دادگرانه (δικαίως) به سر برد، سرنوشتی بهتر می‌یابد، و هر کس که بیدادگرانه (ἀδίκως) به سر برد، سرنوشتی بدتر (248c5-e5). چنین می‌نماید که این سرنوشت در تناسخ آینده هر کس رقم می‌خورد.^۹ همچنین، گویی در این اسطوره تنها درباره ارواحی سخن می‌رود که قرار است به جهان مادی بازگردند و تناسخ‌های دیگری را از سر بگذرانند، نه روحی که از چرخه باززایی رسته و به ساحت پاکی پیوسته‌است. وصف چنین روحی در *فایدون* به‌گونه‌ای است که او بدان ساحت راه می‌یابد و هرگز به جهان جسمانی باز نمی‌گردد (114b6-c4)؛ بدین معنی که در آن ساحت می‌ماند.

اما گویی وصف *فایدروس* از نخستین گروه ارواح که به شهود می‌رسند، مرتبه پایین‌تری از ارواح را در بر می‌گیرد که تنها می‌توانند به شهودی گذرا نائل آیند و بازگردند؛ چراکه این ارواح تنها می‌توانند به‌سختی سر خود را از آسمان بیرون برند تا حقیقت را بنگرند. اینان در حال شهود نیز هنوز از رنج اسبان آسوده نیستند و نمی‌توانند با کل وجود خود به فراسوی آسمان راه یابند.

بنابراین، چنین می‌نماید که اینان بهترین ارواح در میان ارواحی باشند که تناسخ دیگری در پیش دارند؛ و در زندگی پیشین و نیز در زندگی آینده، فیلسوفان راستینی باشند که می‌توانند با دنبال کردن راه معرفت، خود را از تناسخ‌های بیشتر برهانند.^{۱۰} افلاطون در وصف خود، شهود را که از عناصر اصلی در معرفت‌شناسی اوست، با مفاهیم دین باطنی می‌آمیزد:

در آن هنگام، همراه با گروه نیکبخت [ارواح]، درحالی‌که ما با زئوس (Zeus) همراه بودیم و دیگران با دیگر ایزدان، سیما و منظری

خجسته دیدیم، و به چیزی گرویدیم که سنت آن را خجسته‌ترین رازها می‌نامد، رازی که آن را جشن گرفتیم، در حالی که خود کامل بودیم و فارغ از جمله بدی‌هایی که در زمان آینده پیش روی ماست، به جلوه‌هایی کامل و بسیط و ناجنبدنی و نیکبخت راه یافتیم و آنها را در پرتوی پاک نگریستیم، چراکه خود پاک بودیم...^{۱۱}

در این فقره، گرایش افلاطون به مفاهیم ادیان باطنی به روشنی مشهود است. مراد از «ما»، یا همراهان زئوس، فیلسوفان است، که افلاطون در دنباله سخن خود این نکته را تصریح می‌کند (252e2-3). معرفتی که از آن سخن می‌رود، آشکارا معرفتی شهودی است. این معرفت است که آدمی را به نیکبختی و کمال می‌رساند. کسی که آن را به دست می‌آورد، فیلسوفی است که خود را از تعلق‌های جسمانی پاک ساخته است؛ تعلق‌هایی که همچون صدفی روح را در خود اسیر (250c5-6)، و مبتلا به بدی‌ها می‌سازد. این شهود با مفاهیم آیینی وصف می‌شود.

روح در همراهی با ایزدان به شهود می‌رسد. این مقام به منزله گرویدن به دین باطنی است؛ هر دو فعل $\mu\upsilon\epsilon\iota\upsilon$ و $\tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\upsilon$ بر «راه یافتن یا تشریف‌جستن به رازهای آیینی»، و اسم $\tau\epsilon\lambda\epsilon\tau\alpha\acute{\iota}$ بر «آیین‌های رازآمیز» دلالت دارند (Liddell/Scott 1996: 1150, 1771-2). همچنین، درباره رازها یا آنچه روح به شهود، و پس از تطهیر، درمی‌یابد، صفت «خجسته» یا «مقدس» ($\mu\alpha\kappa\alpha\rho\acute{\iota}\alpha$) به کار می‌رود. راه یافتن به راز، همچون جشنی آیینی است؛ جشن رسیدن به نیکبختی در ساحتی نورانی. اما نزد افلاطون، تنها فیلسوف است که می‌تواند از رهگذر معرفت و فضیلت اخلاقی به این مقام برسد، نه کسی که به دینی باطنی گرویده و رازورزی آیینی آن دین را به‌جا آورده است. بنابراین، افلاطون مفاهیم و آموزه‌های دین باطنی را وام می‌گیرد و به آنها جنبه فلسفی و معرفتی می‌بخشد.

دومین طریق شهود، شهود زیبایی است. در این گونه شهود، فیلسوف از راه دیدن، مراتب زیبایی را یک‌به‌یک، از زیبایی‌های جسمانی تا زیبایی‌های معنوی، به رهنمود استاد، می‌پیماید، و به آنها دل می‌بازد تا سرانجام به رؤیت خود زیبایی یا زیبایی محض نائل آید (Smp. 210a4 -211e5). آغاز و انجام این گونه شهود مبتنی بر بینایی است؛ چراکه مراتب آغازین آن حاصل بینایی حسی و دل‌باختن به جلوه‌های

جسمانی زیبایی است، و غایت (τέλος) آن رؤیت زیبایی محض و عشق به آن است. شرح افلاطون درباره شهود زیبایی نیز، همچون شهود در فایدروس، سرشار از واژگان دال بر نگاه و نگرستن است.

سومین طریق شهود را در تمثیل غار می‌یابیم. بر اساس این تمثیل، وضعیت ما در این جهان همچون زندانیانی است که در غاری بسته به زنجیرند، به‌گونه‌ای که تنها می‌توانند در پرتو آتشی که به درون غار می‌تابد، دیوار روبه‌روی خود را ببینند. آنچه ما می‌پنداریم که می‌بینیم و می‌دانیم، تنها سایه‌هایی از کسان و چیزهایی است که از دهانه غار می‌گذرند و سایه‌شان بر دیواره غار می‌افتد. تنها آن‌کس می‌تواند از بند پندارها برهد و به معرفت برسد که زنجیرها را از او برگیرند تا او بتواند برخیزد و به‌سوی دهانه غار پیش رود و در روشنی بنگرد.^{۱۲}

در این تمثیل، هم پندار حاصل دیدن سایه‌ها، و هم معرفت حاصل دیدن چیزهای واقعی در نور است؛ اما کسی که به تاریکی غار خو گرفته است، نمی‌تواند یکباره در نور بنگرد؛ چراکه نور چشم او را می‌زند. پس، او باید آهسته‌آهسته با نور آشنا شود. نخست باید سایه‌ها، و دوم بازتاب چیزها در آب، و سوم خود چیزها را ببیند؛ با این کار، به آسانی می‌تواند ماه و ستارگان را در شب ببیند؛ و سرانجام، می‌تواند آفتاب و خود خورشید را بنگرد. بدین‌سان، او پی خواهد برد که علت هر آنچه دیده، خورشید است (R. vii. 514a1-516 c2). خورشید کنایه از صورت نیک (یا مثال خیر) است که آدمی به‌سختی می‌تواند پس از سیر صعودی در مراتب معرفت، سرانجام به شهود آن نائل آید (517b8-c1).^{۱۳}

این شهود، همانند شهود زیبایی در مهمانی و بر خلاف شهود در اسطوره گردونه، در این جهان به دست می‌آید؛ زیرا در دنباله جمهوری سخن بر سر بازگشت زندانی به شهود رسیده به غار، و یاری به دیگر زندانیان از طریق اصلاح برنامه آموزش و پرورش و بنیاد نهادن جامعه‌ای آرمانی است. چنین می‌نماید که شهود جمهوری و مهمانی مرتبه‌ای پایین‌تر از شهود فایدروس دارند؛ چراکه تنها در این شهود است که روح برخاسته از تن در ساحت ماورای ماده حضور می‌یابد و به شهودی بی‌واسطه نائل می‌آید؛ حال‌آنکه در دو گونه شهود پیشین (در جمهوری و مهمانی) روح هنوز وابسته به تن، و گرفتار موانع جسمانی است. در شرح این دو گونه شهود، اشاره‌ای

به خلع بدن نرفته است تا بتوان این دو گونه را نیز به طریقی شهود روح مجرد شمرد. حتی اگر خلع تن را در آنها مفروض بگیریم، باز هم به درجه شهودی نمی‌رسند که روح در تجرد کامل از تن حاصل می‌آورد. بر اساس این تفسیر، شهود جمهوری و مهمانی فیلسوف را به معرفتی پایین‌رتبه‌تر از شهود فایدروس می‌رساند؛ همچنان‌که شهود ارواح در فایدروس نیز مراتب شدت و ضعف دارد، و برترین آنان خود به مرتبه شهود ایزدان نمی‌رسد. بر این مبنا، فیلسوفی که به شهود این‌جهانی دست می‌یابد، همچنان فیلسوف و در جست‌وجوی معرفت کامل‌تر است. اما اگر این برداشت را نپذیریم و گمان بریم که این‌گونه شهود فیلسوف را به معرفت کامل می‌رساند، باید بگوییم که او دیگر فیلسوف نیست، و افلاطون او را پس از شهود، به تسامح فیلسوف می‌نامد؛ چراکه بر مبنای تعریف افلاطون، فیلسوف کسی است که معرفت را می‌جوید، ولی هنوز بدان نرسیده‌است.

افزون بر سه طریق اصلی شهود که گفته آمد، افلاطون به طریق دیگری نیز اشاره می‌کند، که می‌توان آن را شهود در خواب نامید. او می‌گوید اگر آدمی با سلامت و خویش‌داری به خواب رود، و پیش از خواب، جزء خرد (τὸ λογιστικόν) روحش را با سخنان و اندیشه‌های نغز بیدار سازد و بپرورد، و دو جزء خواهش (τὸ ἐπιθυμητικόν) و خشم (τὸ θυμοειδές) آن را آرام سازد و در خواب کند، «بدین گونه، به احتمال قوی حقیقت را درمی‌یابد و در آن هنگام تصویرهایی که در خواب‌هایش نمودار می‌شوند، به کمترین میزان آشفته‌اند»^{۱۴} (R. ix. 571d6-572b1). بر پایه این توضیح، دریافت حقیقت به صورت خواب‌دیدن، نوعی رؤیت و شهود به شمار می‌آید.

۲. عروج

به جز شهود در خواب، که افلاطون به اجمال از آن یاد می‌کند، هر گونه دیگر شهود نزد او، چه در این جهان و چه پس از مرگ دست‌یافتنی باشد، همواره در پی پیمودن راهی صعودی حاصل می‌آید، که می‌توان آن را عروج خواند. دست‌کم هر یک از سه شهود اصلی که در فایدروس و مهمانی و جمهوری از آنها سخن می‌رود، پس از عروج تحقق می‌یابد. به بیان دیگر، عروج شرط شهود، و نشان‌دهنده وضعیت

وجودی کسی است که خود را از لحاظ معرفتی و اخلاقی برای شهود آماده ساخته است. اینها را می‌توان سه طریق عروج بر مبنای سه مرتبه شهود در فلسفه افلاطون خواند.

بر اساس اسطوره گردونه، شهود پس از عروج گردونه روح به سوی ماورای آسمان به دست می‌آید. در این اسطوره، روح به گردونه‌ای بالدار تشبیه می‌شود که می‌تواند به اوج آسمان پرواز کند تا به ساحت لاهوت در ورای آسمان برسد. بنابراین، داستان شهود سراسر مبتنی بر واژگانی دال بر صعود روح است. برای اشاره به جهان برین و جهان فرودین، به ترتیب، دو قید متضاد «بالا» (ἄνω) و «پایین» (κάτω) به کار می‌رود. پر و بال (πτειρόν) نماد عنصر الهی در وجود آدمی، و پرواز به سوی الوهیت است. کاربال‌ها «بردن به بالا» (ἀγειν ἄνω, 246d6) است؛ نیروی آنها «بالابرنده» (μετεωρίζουσα) هر چیز سنگین به ساحت ایزدان است (246d6-7) و ماهیت بال‌ها چنان است که «روح به‌یاری آن بر می‌شود» (ᾧ ψυχῇ) (κουφίζεται, 248c1-2). اگر پرها به‌خوبی رُسته‌باشد، روح می‌تواند «در هوا اوج بگیرد» (μετεωροπορεῖ) ولی روحی که «پرهایش ریخته» (πτειρορήσασα)، دچار هبوط می‌شود تا اینکه در «تنی خاکی» (σῶμα γήϊνον, 246d6) مأوا گزیند (246b7-c4). درباره ارواحی که قرار است در جسم‌ها حلول کنند، واژگانی دال بر فروفتادن به کار می‌رود. این ارواح «فروداینده به این‌جا» (δεῦρο πεσοῦσαι, 250a3) خواهند بود. اما سبب ریختن پرها، ردیلت اخلاقی است. اگر اسب بد روح، به‌خوبی تربیت نشده‌باشد، «پایین‌آورنده» (ῥέπων) گردونه روح به‌سوی زمین خواهد بود (247b3-5). گردونه‌های ایزدان، که پیشاهنگ گردونه‌های دیگرند، بر «فراز» (ἄκρα) راه «سربالایی» (ἀναντες) راه می‌یابند (247a8-b1, cf. b6-7). گردونه‌های ارواح نیز می‌خواهند خود را به «بالا» برسانند، ولی بسیاری نمی‌توانند، و تنها روحی که به‌خوبی از ایزدان پیروی کرده‌است، سر گردونه‌ران خود را به بیرون آسمان «برمی‌افزاد» (ὑπερῆρεν) (248a1-8). چنین روحی که به شهود رسیده‌است، پس از تجسد یافتن در این جهان، معرفت شهودی پیشین را به یاد می‌آورد، و به شوق رسیدن دوباره بدان ساحت، پر و بال می‌گیرد و به‌کردار یک پرنده، چشم به «بالا» می‌دوزد و به «جهان پایین» (κάτω) اعتنا نمی‌کند (249d5-8).

در مهمانی، افلاطون شهود صورت زیبایی را در پی گذر از مراتب فرودین زیبایی، با استعاره‌ی «نردبان» یا «پلکان» شرح می‌دهد (211b5-d1)، و می‌گوید برای رؤیت زیبایی راستین، باید مراتب زیبایی را، «همچون یاری گرفتن از پله‌های نردبان» ($\omega\sigma\pi\epsilon\rho\ \epsilon\pi\alpha\nu\alpha\beta\alpha\theta\mu\omicron\iota\varsigma\ \chi\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, 211c3) به ترتیب پیمود و از آنها بالا رفت ($\epsilon\pi\alpha\nu\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha\iota$).

سومین گونه شهود نیز که وصف آن در تمثیل غار می‌آید، در پی نوعی عروج حاصل می‌شود. این تمثیل از غاری زیرزمینی حکایت دارد که رهایی و بیرون شدن زندانی از آن، مستلزم صعود از راهی سراشیب است. کسی که می‌خواهد از ته غار به بیرون آن برود، باید خود را «از طریق سربالایی دشوارگذر و پُرشیب»^{۱۵} به دهانه برساند.

در این تمثیل، در اشاره به بیرون غار، همواره قید «بالا» ($\alpha\nu\alpha$) به کار می‌رود. رفتن به بیرون غار، یک «بالاروی» ($\alpha\nu\alpha\beta\alpha\sigma\iota\varsigma$) است. دیدن نور دهانه از ته غار، در گرو «نگریستن به بالا» ($\alpha\nu\alpha\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\iota\nu$) است. درباره کسی که از غار بیرون رفته، تعبیر «چون به بالا رفت» ($\alpha\nu\alpha\beta\acute{\alpha}\varsigma$)، و درباره بازگشت دوباره او به درون غار، تعبیر «چون به پایین رفت» ($\kappa\alpha\tau\alpha\beta\acute{\alpha}\varsigma$) به کار می‌رود. همچنین، درباره نجات دادن زندانیان از غار، تعبیر «به بالا رهنمون شدن» ($\alpha\nu\alpha\chi\epsilon\iota\nu$) آنان می‌آید (R. vii. 514a2-517b6).

۳. یادآوری

بر اساس اسطوره گردونه، روحی که توانسته است راه آسمانی را بییابد و به شهود نائل آید، پس از حلول در تن، معرفت پیشین خویش را از یاد می‌برد؛ ولی به شرط آنکه خود را با دل‌بستگی‌های دنیوی نیالاید، آنچه را به شهود دریافته‌بود، کمابیش به یاد می‌آورد. این فرآیند نظریه یادآوری ($\alpha\nu\alpha\mu\eta\sigma\iota\varsigma$) نام گرفته‌است.^{۱۶} افلاطون به یاری این نظریه راه حل مسأله معرفت‌شناختی خویش را می‌یابد: حقیقتی را که نمی‌توان در این جهان، و از راه دیالکتیک سقراطی به دست آورد، روح می‌تواند با جدایی از تن، به شهود دریابد؛ و با پیوستن دوباره به تن، آن را تاحدی به یاد آورد. این نظریه بر پایه این اصل استوار است که ما در پی پژوهش و دانشیم، ولی نه

می‌توانیم درباره چیزی که می‌دانیم، پژوهش کنیم، و نه درباره چیزی که نمی‌دانیم؛ «زیرا [آدمی] نه آنچه را می‌داند، می‌تواند بپژوهد - چراکه [آن را] می‌داند و هیچ نیازی به پژوهش در چنین چیزی ندارد - و نه آنچه را نمی‌داند - چراکه هیچ نمی‌داند که چه را خواهد پژوهید».^{۱۷}

بنابراین، جست‌وجوی معرفت تنها از کسی برمی‌آید که از لحاظ معرفتی میان‌مایه است و در میانه راه دانایی و نادانی است؛ بدین معنی که روح او، پیش از حلول در تن، معرفت را از راه شهود به دست آورده، ولی پس از حلول، از یاد برده‌است؛ از این رو، در جست‌وجوی گم‌گشته خویش است، و از راه‌هایی آن را به یاد می‌آورد. «پس، پژوهیدن و آموختن سراسر یادآوری است».^{۱۸}

این نظریه مبتنی بر تناسخ و سرمدیت روح است. افلاطون به این آموزه‌های دینی ایمان می‌آورد، و چون وچرای سقراطی را در آن دخالت نمی‌دهد. او در این باره از زبان سقراط می‌گوید: «از مردان و زنان فرزانه‌ای شنیده‌ام که درباره کارهای ایزدی [سخن می‌گفتند]».^{۱۹} او این سخنان را درست و نغز می‌داند (81a8)؛ و می‌گوید گویندگان آنها، مردان و زنان روحانی (ἰερωτῆς/ἰερωεῖαι) اند، و نیز پینداروس (Pindarus) و دیگر شاعران الهی (81a10-b2). سپس، او در قطعه شعری که از پینداروس نقل می‌کند، تأثیر پرسِفونه (Persephone) را در سرنوشت آدمی، پس از مرگ باز می‌گوید (81b8-c4). با توجه به جایگاه این ایزدبانو در ادیان باطنی یونان، چنین می‌نماید که افلاطون به یاری این ادیان، به نظریه یادآوری، که جایگاهی بنیادی در معرفت‌شناسی باطنی او دارد، حجیت می‌بخشد.

او نظریه یادآوری را در گفت‌وگوی سقراط با غلامک منون اثبات می‌کند. غلامکی که هیچ‌گاه آموزشی ندیده‌است، پاسخ مسأله‌ای هندسی را با راهنمایی سقراط، و از طریق یادآوری می‌یابد (82a7-85c1). اما این نظریه به صورتی ابتدایی در منون آمده‌است. گویی مسأله افلاطون در این اثر تنها این است که درستی آن را اثبات کند و معرفت‌شناسی خود را بر آن بنیاد نهد. او چند و چون یادآوری، و نیز چند و چون شهودی را که یادآوری بر آن مبتنی است، به آینده (رساله فایدروس) وامی‌گذارد. در منون، در این باره تنها به سخنی کوتاه و خوش‌بینانه اکتفا می‌ورزد:

از آن‌جا که کل طبیعت، یکپارچه است، و روح همه‌چیز را

فراگرفته/است، هیچ چیز کسی را که تنها یک چیز را به یاد آورده است
- [یعنی فرآیندی] که اکنون مردمان فراگیری می‌نامند - باز نمی‌دارد
از اینکه همه چیزهای دیگر را دریابد، به شرط آنکه دلیر باشد و از
پژوهش دست باز ندارد.^{۲۱}

فقره فوق بر دو نکته خوش‌بینانه دلالت دارد: یکی اینکه روح پیش از حلول در
تن «همه چیز را فراگرفته است»؛ و دیگر اینکه روح پس از حلول می‌تواند با یادآوری
یک چیز، «همه چیزهای دیگر را دریابد». اما در فایدروس، در اسطوره گردونه، روح
چه در شهود معرفت، و چه در یادآوری آن، فرآیندی طاقت‌فرسا در پیش دارد.
بسیاری از ارواح از شهود بازمی‌مانند؛ و در نتیجه، نمی‌توانند در قالب آدمی حلول
کنند. از ارواح دیگر نیز که بر اثر شهود، در قالب آدمی درآمده‌اند، آنان که تنها به
شهودی گذرا و ناتمام دست یافته‌اند، یا آنان که از طریق هم‌نشینی خود به بیداد
گراییده‌اند، از یادآوری معرفت پیشین عاجز می‌مانند. تنها گروهی اندک‌شمار
(ὀλίγαι) می‌توانند آنچه را به شهود دریافته‌بودند، به یاد آورند. اما یادآوری برای
آنان نیز کار آسانی نیست؛ زیرا «از طریق ابزارهای ناکارآمدی» (δι' ἀμυδρῶν
ὀργάνων, 250b3-4) که ادراک‌های حسی را حاصل می‌آورند، تنها شماری اندک
می‌توانند به سختی، همانندی پدیده‌های این جهانی را با اصل آنها بازشناسند. اینان در
هنگام یادآوری، بیش از آنکه به معرفت برسند، «حیرت‌زده و از خود بی‌خود
می‌شوند»^{۲۲} (249b5-6, 249e4-250b5).

این سخنان دو نکته درباره ادراک حسی در بردارد: ادراک حسی از یک سو،
نخستین مرحله در یادآوری حقیقت از یاد رفته است؛ گرچه کمتر کسی را در این راه
یاری می‌کند؛ و از سوی دیگر، مبهم‌ترین نوع آگاهی را به آدمی می‌بخشد، و حتی
خوگرفتن بدان، حجاب آدمی در رؤیت حقیقت می‌شود. افلاطون در فایدون بر
نکته اخیر تأکید می‌ورزد، آن‌جا که می‌گوید اگر روح در نگرستن (یا
کاویدن/σκοπεῖν) چیزی از تن یاری بگیرد، بدین معنی که بخواهد از طریق بینایی
یا شنوایی، یا در مجموع «از طریق ادراک حسی» (δι' αἰσθήσεως, 79c5) چیزی را
بشناسد، تن او را به ساحت ناپایداری‌ها می‌کشاند؛^{۲۳} و به سبب افت‌وخیز با این
ناپایداری‌ها «او پریشان و سردرگم می‌شود، چنانکه گویی می‌نوشیده؛ زیرا به چنین

چیزهایی پیوسته است»^{۲۴} (79c2-8).

نتیجه

شهود والاترین نوع معرفت است که هر دو جنبه حکمت افلاطون، یعنی حکمت نظری و عملی او را در بر می‌گیرد، و معرفتی است که با وضعیت وجودی آدمی گره می‌خورد؛ به گونه‌ای که گام‌نهادن در مسیر آن، راه زندگی آدمی را تعیین می‌کند؛ چراکه کسب آن مستلزم تطهیر اخلاقی و تسلط بر نفس و وارستگی از تعلقات دنیوی و سیر عروجی و تشبه به الوهیت است. از این رو، شهود از هر کس بر نمی‌آید، بلکه تنها برگزیدگانی اندک‌شمار با کوشش‌های طاقت‌فرسا و تحمل سختی‌های فراوان می‌توانند بدان نائل آیند. روح برگزیده و تطهیر یافته، با تجرد از تن و عروج به ماورای ساحت جسمانی، می‌تواند معرفت شهودی را حاصل آورد، و بسته به میزان کسب آن، پس از حلول دوباره در تن، آن را به یاد آورد. وصف این گونه شهود به زبان اسطوره در فایدروس می‌آید. اما افزون بر این، افلاطون از سه طریق دیگر شهود نیز در مهمانی و جمهوری یاد می‌کند. از وصف او چنین بر می‌آید که اینها جملگی در طی زندگی این جهانی به دست می‌آیند، و پایین مرتبه‌تر از شهود مذکورند؛ چراکه روح مجرد، خود به سختی و به مرتبه‌ای نازل از شهود نائل می‌آید، چه رسد به روحی که هنوز از دام تن برنخاسته است. همچنین، این سه طریق وابسته به شهود مذکورند؛ زیرا کسب هر مرتبه‌ای از معرفت در این جهان، مستلزم یادآوری معرفتی است که روح مجرد، پیش از حلول در تن، از راه شهود حاصل آورده است.

پی‌نوشت‌ها

۱. در این مقاله، نقل‌قول‌های مستقیم از نوشته‌های افلاطون، ترجمه از متن یونانی آنها (ویراسته جان برنت (John Burnet)) است. در این کار، از برخی ترجمه‌های انگلیسی و فرانسه و فارسی این آثار یاری گرفته‌ایم، ولی هرگز از آنها به‌جای متن یونانی پیروی نکرده‌ایم (مشخصات این ترجمه‌ها در فهرست منابع آمده‌است). کوشیده‌ایم که در حد توان ترجمه‌ای تحت‌اللفظی و نزدیک به متن اصلی به دست دهیم. اصل یونانی واژه‌ها و عبارت‌های کوتاه را در متن، و عبارت‌ها و جمله‌های طولانی را در پی‌نوشت می‌آوریم. در این نقل‌قول‌ها، تمام تأکیدها، به‌صورت حروف خمیده، از ماست. در ارجاع به آثار افلاطون، شماره صفحه‌های استفانوس (Stephanus) را (همراه با حروف تفکیک‌کننده هر صفحه به چند بخش، و شماره سطرها) می‌آوریم. دیگر آثار یونانی که در این مقاله بدانها استناد می‌کنیم، آثار منظوم‌اند؛ و شماره‌هایی که در ارجاع به آنها می‌آوریم، شماره‌های مصراع‌هاست. اگر به نام آثار در متن تصریح نشده‌باشد، کوتاه‌نوشت عنوان آنها را به کار می‌بریم. این کوتاه‌نوشت‌ها، بر اساس عنوان‌های لاتین آثار، به قرار زیر است:

الف. نوشته‌های افلاطون (یا منسوب به افلاطون)

نام نوشته به فارسی	کوتاه‌نوشت	نام نوشته به لاتین
آلکیبیادیس	<i>Alc.</i>	<i>Alcibiades</i>
خارمیدس	<i>Chrm.</i>	<i>Charmides</i>
کلیتوفون	<i>Clit.</i>	<i>Clitipho</i>
ایوتودموس	<i>Euthd.</i>	<i>Euthydemus</i>
گورگیاس	<i>Grg.</i>	<i>Gorgias</i>
هیپپاس بزرگ	<i>Hp.Ma.</i>	<i>Hippias Maior</i>
لاخس	<i>La.</i>	<i>Laches</i>
قوانین	<i>Lg.</i>	<i>Leges</i>
منون	<i>Men.</i>	<i>Meno</i>
فایدون	<i>phd.</i>	<i>Phaedo</i>
فایدروس	<i>Phdr.</i>	<i>Phaedrus</i>
سیاستمدار	<i>Plt.</i>	<i>Politicus</i>
پروتاگوراس	<i>Prt.</i>	<i>Protagoras</i>
جمهوری	<i>R.</i>	<i>Respublica</i>
مهمانی	<i>Smp.</i>	<i>Symposium</i>
تِثایتِتوس	<i>Tht</i>	<i>Theaetetus</i>
تیمایوس	<i>Ti.</i>	<i>Timaeus</i>

ب. نوشته‌های دیگر نویسندگان یونانی

		آیسخولوس
<i>Prometheus Vincitus</i>	<i>Pr.</i>	پرومتیوس در بند
		ایوریپیدس
<i>Ion</i>	<i>Ion</i>	ایون
<i>Medea</i>	<i>Med.</i>	مدیا
		هومر
<i>Ilias</i>	<i>Il.</i>	ایلیاد

۲. در مجموعه نوشته‌های افلاطون، در اکثر جاهایی که بینایی و شنوایی یا دیدن و شنیدن در کنار هم می‌آیند یا در مقایسه با یکدیگر به کار می‌روند، بینایی و دیدن تقدم دارد؛ چه‌بسا این نکته بازتابی از اولویت بینایی بر شنوایی در فرهنگ یونانی باشد:

ὄψις ἢ ... ἀκοή (*La.* 190a6-7), ἢ περὶ ὀφθαλμῶν ἢ περὶ ὠτῶν (a8); ὄρων καὶ ἀκούων (*Euthd.* 281d1); οὐδὲ ἑώρακα ... οὐδ' ἀκήκοα (*Prt.* 310e4), ὀφθαλμοὶ καὶ ὠτα (329d6), ὀφθαλμὸς ... ὠτα (330a5); ὄρας ... ἀκούω (*Grg.* 470d5-7), ὄρω ... καὶ ἀκούω (519b3), ὀφθαλμοὺς καὶ ὠτα (523d3); ἰδεῖν τε καὶ ἀκούσαι (*Hp.Ma.* 298e4), ἐπὶ τῇ ὄψει τε καὶ ἀκοῇ (299b4), δι' ὄψεως καὶ ἀκοῆς (c1, c4-5, 302d7, e5, 303d2, d3, d7), δι' ὄψεως ... δι' ἀκοῆς (299c4-5, 302c8), διὰ τῆς ὄψεως ... διὰ τῆς ἀκοῆς (299e3-5), διὰ τῆς ὄψεως καὶ ἀκοῆς (302b8); ὄψις τε καὶ ἀκοή (*Phd.* 65b2), ὀφθαλμῶν τε καὶ ὠτῶν (66a4), ἢ ἰδῶν ἢ ἀκούσας (73c6), ὄραν καὶ ἀκούειν (75b4), ἑωρῶμέν τε καὶ ἠκούομεν (b10), ἢ ἰδόντα ἢ ἀκούσαντα (76a1-2), ἢ διὰ τοῦ ὄραν ἢ διὰ τοῦ ἀκούειν (79c3-4), διὰ τῶν ὀμμάτων ... διὰ τῶν ὠτῶν (83a4-5), ὄψει καὶ ἀκοῇ (111b3); ὀφθαλμοὶ ὄψεως καὶ ὠτα ἀκοῆς (*R.* i. 342a2-3), ἄλλω ἴδοις ἢ ὀφθαλμοῖς ... ἀκούσαις ἄλλω ἢ ὠσίν (352e5-7), ὀφθαλμῶν ... ὠτῶν (353b6-8), ὄραν, ἀκούειν (ii. 367c7-d1), θεατέον τε καὶ ἀκουστέον (iii. 390d2-3), ἢ πρὸς ὄψιν ἢ πρὸς ἀκοήν (401c7-8), ὄραν καὶ ἀκούειν (404a11), ἴδης τε καὶ ἀκούσης (iv. 472a5) ὄψιν καὶ ἀκοήν (v. 477c3) ὑπόκωφον δὲ καὶ ὄρωντα ὠσαύτως βραχὺ (vi. 488b1-2), θεάσασθαι ... ἀκούειν (506c11-d1), ὄρωμεν ... τὰ ὄρώμενα ... ἀκοῇ τὰ ἀκουόμενα (507c1-3), ὄραν τε καὶ ὄρασθαι ... ἀκούειν ... ἀκούεσθαι (c7-11), κατὰ τὴν ὄψιν μόνον, ἢ καὶ κατὰ τὴν ἀκοήν (x. 603b6-7); ὄρωντι, ἀκούοντι (*Phdr.* 240d2), ὄρωντι ... ἀκούειν (d6-e1); ὄψεις καὶ ἀκοαὶ (*Th.* 156b3-4), ὄψει ... ἀκοαῖς (c1), ἂ τῶ ὄραν αἰσθανόμετα ἢ τῶ ἀκούειν (163b1-2), ὄρωμέν τε καὶ ἀκούομεν (b8-9), ὄραν ... ἀκούειν (b10-c1), ὄραν ἢ ἀκούειν (c3), οὔτε ὄρωσιν οὔτε

ἀκούουσι (173d3-4), ὄρᾶν ἢ ἀκούειν (182e1, ~), ὄρᾳ ... ἀκούει (184b9), Ὅμμασί τε καὶ ὤσιν (b10), ὄρῶμεν ... ὀφθαλμούς ... ἀκούομεν ... ὦτα (c6-7), οὔτε ὄψις οὔτε ἀκοή (185c1-2), ὄρᾶν ἀκούειν (186d10), ὄρῶν ... ὄρᾳ ... ἀκούων ... ἀκούει (188e10-189a1), ἴδωμεν ἢ ἀκούσωμεν (191d5), ὄρᾳ ἢ ἀκούει (e4), ὄρῶ ... ἀκούω (192d5-6), ὄρῶσιν ἢ ἀκούσιν (195a5), παρορῶσί τε καὶ παρακούουσι (a7), ὄψει ... ἀκοῆ (206a6); ἰδεῖν οὐδ' ἀκούσαι (*Ale.* 112a6), εἰ μὴ ἑώρακας, ἀκήκοας γοῦν (b1), ὄμματα ... ὄψεως ... ὦτα ... ἀκοῆς (126b3-5); τεθέαμαι ... ἀκήκοα (*Plt.* 264c4-5); ὀμμάτων ... ὄρατὸν ... ἀκοῆς ... ἀκουστόν (*Ti.* 33c1-3), τῆς ὄψεως καὶ ἀκοῆς (64c6), οὔθ' ὄρᾶν οὔτε ἀκούειν (86c2); ἑώρακα οὐδὲ ἀκήκοα (*Lg.* i. 639e1), ὄρᾶν καὶ ἀκούειν (ii. 661a7), τὸ ὄρᾶν καὶ τὸ ἀκούειν (b7-c1), ἴδη ... ἢ καὶ ἐπακούση (v. 729b8), ὄμματα καὶ ὦτα (739c8), ὄρᾶν δοκεῖν καὶ ἀκούειν (c8-d1), ἰδὼν ἂν ἢ καὶ ἀκούσας (vii. 799c4-5), ὄρῶντές τε καὶ ἀκούοντες (viii. 840e4-5), ὄρᾳ τε καὶ ἀκούει (x. 887d6-7), ὄρᾶν καὶ ἀκούειν (901d3), Ὅρᾶν ... καὶ ἀκούειν (902c8), ἰδόντες τε καὶ ἀκούσαντες (xii. 953a8), ὄψις καὶ ἀκοή (961d8); ὀφθαλμοῖς ... ὄσιν (*Clit.* 407e10).

همچنین، افلاطون در تیمایوس (47b-c) نخست درباره حس بینایی، و سپس شنوایی سخن می‌گوید. اینک نمونه‌های تقدم شنوایی و شنیدن بر بینایی و دیدن در نوشته‌های افلاطون، که به مراتب کمتر از نمونه‌های پیشین است:

Ἀκοῆ δ' αὖ καὶ ὄψις (*Chrm.* 168e9), ἀκούσας ταῦτα καὶ ἰδὼν (169c3); ἀκοῆν ἢ ὄψιν (*La.* 190b1); διὰ τῆς ἀκοῆς καὶ τῆς ὄψεως (*Hp.Ma.* 297e6-7, 298d3), δι' ἀκοῆς τε καὶ δι' ὄψεως (298a6-7), δι' ἀκοῆς ἢ δι' ὄψεως (b3), δι' ἀκοῆς καὶ δι' ὄψεως (299c5-6), δι' ἀκοῆς ... διὰ τῆς ὄψεως (300a1-3); οὔτ' ἀκούομεν ἀκριβὲς οὐδὲν οὔτε ὄρῶμεν (*Phd.* 65b3-4), μήτε ἀκοῆ μήτε ὄψις (c6), ἀκούειν καὶ ὄρᾶν (96b6); ἀκούει καὶ ὄρᾳ (*R.* viii. 550a2), ἀκούων τε καὶ ὄρῶν (a5), ἀκούοι ... ἰδεῖν (x. 604a7-8); παρακούειν ἢ παρορᾶν (*Tht.* 157e3), (185a1-2), οὔτε δ' ἀκοῆς οὔτε δ' ὄψεως (b7-8); ἀκούοντές τε, καὶ ὄψεις ὄρῶντες (*Lg.* x. 887d5-6), ἀκούοντές τε καὶ ὄρῶντες (e3-4), ἀκούουσιν βλέπουσιν (xi. 927b8); μήτε ἀκούειν μήθ' ὄρᾶν (*Clit.* 407e11).

در نمونه‌هایی که از هیپیاوس بزرگ آوردیم، از آنجا که سخن بر سر لذت‌هایی است که آدمی از طریق بینایی و شنوایی می‌برد، و نسبتی که این دو با یکدیگر دارند، نویسنده ناچار است که در نوبت بررسی لذت‌های حاصل از شنوایی، این حس را مقدم بر بینایی بیاورد.

بر خلاف سنت یونانی، چنین می‌نماید که در سنت ابراهیمی شنوایی اهمیت بیشتری از بینایی دارد. در قرآن کریم، در اکثر مواضعی که واژگان دال بر بینایی و شنوایی، یا دیدن و شنیدن همراه با هم می‌آیند، شنوایی یا شنیدن تقدم دارد. از میان این‌گونه واژگان، به‌ویژه می‌توان به تقدم «سمیع» بر «بصیر» اشاره کرد؛ چرا که وزن این صفات بر شدت یا ثبوت آنها در شخص دلالت دارد؛ همچنین، کاربرد آنها در اکثر مواضع درباره خداوند، بر اهمیت تقدم یا تأخر آنها می‌افزاید (۵۸/۴، ۱۳۴/۴، ۱/۱۷، ۱/۲۲، ۷۵/۲۲، ۲۸/۳۱، ۲۰/۴۰، ۵۶/۴۰، ۱۱/۴۲، ۱/۵۸). صفت «سمیع» در اطلاق بر خداوند حتی بر «علیم» تقدم دارد.

3. ἡ γὰρ ἀχρώματος τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφῆς οὐσία ὄντως οὐσα, ψυχῆς κυβερνήτη μόνω θεατῆ νῶ, περὶ ἦν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος, τοῦτον ἔχει τὸν τόπον. (*Phdr.* 247c6-d1).

گردونه آسمانی، که افلاطون روح را بدان تشبیه می‌کند، مضمونی است که پیش از افلاطون، شاعران یونانی بارها به کار برده‌اند؛ از جمله هومر (*Il.* v. 767-9, viii. 438-9)، آیسخولوس (*Pr.* 135)، ایوریپیدس (*Ion* 41, 82, 1570; *Med.* 1321).

4. εἶναι ... ὁ δὲ αὐτὴ ὄρα νοητόν τε καὶ αἰδές. (83b3-4)

5. ὅταν δέ γε αὐτὴ καθ' αὐτὴν σκοπῇ, ἐκεῖσε οἴχεται εἰς τὸ καθαρόν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον, καὶ ὡς συγγενῆς οὐσα αὐτοῦ αἰεὶ μετ' ἐκείνου τε γίγνεται, ... καὶ πέπαυται τε τοῦ πλάνου καὶ περὶ ἐκεῖνα αἰεὶ κατὰ ταυτὰ ὡσαύτως ἔχει, ἅτε τοιούτων ἐφαπτομένη καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ πάθημα φρόνησις κέκληται. (79d1-7).

6. **θεωρεῖν:** θεωροῦσι (247c1), θεωροῦσα (d4); **καθορᾶν:** καθορᾶ (247d5, d6), καθορῶσα (248a4); **θεάεσται:** θεασαμένη (247e3), τεθέαται (249e5); **ἰδεῖν** (248b6, 250b5): ἰδοῦσα (247d3, 249b6, 251e3, 254b7), εἶδεν (248a6, 249c2, 254b6), ἴδη (248c6, 251a3, 254e8), ἰδοῦσαν (248d2), εἶδον (250a2, a4, 250b8, 254b4), ἴδωσιν (250a6), ἰδόντα (251a7), ἰδὼν (253e5), ἰδόντος (254b5); **κατιδεῖν:** κατίδη (248c3); **ὑπεριδεῖν:** ὑπεριδοῦσα (249c3); **ἐποπτεύειν:** ἐποπτεύοντες (250c4); **λάμπειν:** ἔλαμπεν (d1); **στίλβειν:** στίλβον (d2); **βλέπειν** (253a2): βλέπων (249d7), βλέπουσα (251c6); **ὄραν** (255e3): ὄρων (249d5, 255d6), ὄραται (250d4); **θέα:** θεάι (247a4), θεας (248b4), θεάν (250b7); **ὁμοίωμα** (250a6): ὁμοιώμασιν (b3); **εἰκόν:** εἰκόνας (b4); **φάσμα:** φάσματα (c3); **ὄψις** (d3): ὄψιν (b6, d6, 254b4); **εἶδωλον** (250d5, 255d8); **ὄμμα** (253e5): ὀμμάτων (251b2, 255c6); **ὀφθαλμία:** ὀφθαλμίας (255d5); **θεατός:** θεατῆ (247c7); **λαμπρός:** λαμπρόν (250b6); **ἐναργής:** ἐναργεστάτης (d2), ἐναργέστατα (d3), ἐναργές (d5); **ἐκφανής:** ἐκφανέστατον (d7).

افزون بر واژگان فوق، دو اسم $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ و $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ نیز، که در اصل بر نمود عینی دلالت دارند، در بخش مذکور به کار رفته‌اند (246a3, 249b7, 251b7, 253c8, d4).

۷. درباره عناصر آیین‌های باطنی، به‌ویژه دین الیوسیسی، در اسطوره گروه، از جمله پرواز روح به‌سوی بالا و کشمکش گردونه‌ران و اسبان و صعود گروه ارواح به لبه آسمان، بنگرید به Schefer 2003: 186-8.

8. αἰ δὲ ἄλλαι ψυχαί, ἡ μὲν ἄριστα θεῶ ἐπομένη καὶ εἰκασμένη ὑπερῆρεν εἰς τὸν ἕξω τόπον τὴν τοῦ ἡνιόχου κεφαλὴν, καὶ συμπεριηνέχθη τὴν περιφορὰν, θορυβουμένη ὑπὸ τῶν ἵππων καὶ μόγις καθορῶσα τὰ ὄντα· ἡ δὲ τοτὲ μὲν ἦρεν, τοτὲ δ' ἔδου, βιαζομένων δὲ τῶν ἵππων τὰ μὲν εἶδεν, τὰ δ' οὐ. αἰ δὲ δὴ ἄλλαι γλιχόμεναι μὲν ἅπασαι τοῦ ἄνω ἔπονται, ἀδυνατοῦσαι δὲ, ὑποβρύχια συμπεριφέρονται... (248a1-8).

۹. درباره این پرسش که آیا مراد افلاطون سزایی است که ارواح در فترت میان تناسخ‌ها می‌بینند، یا اینکه ارواح در تناسخ بعدی در یکی دیگر از طبقه‌های نه‌گانه حلول می‌کنند، واترفیلد می‌گوید مقایسه با قوانین (903c-905c) ما را به پاسخ دوم رهنمون می‌شود، درحالی‌که بیشتر صاحب‌نظران پاسخ نخست را ترجیح می‌دهند (Waterfield 2002: 91).

۱۰. بر خلاف این دیدگاه، واترفیلد بر آن است که روح‌های فلسفی باید به گروه دوم تعلق داشته‌باشند؛ زیرا گروه نخست که نظری، هرچند ناکامل، بر حقیقت افکنده‌اند، محکوم به تناسخ در دوران کنونی جهان نمی‌شوند؛ بلکه دو گروه دیگر (گروهی که افت‌وخیزی مضحک در مرز حقیقت دارند، و گروهی که یکسره از رؤیت بازمی‌مانند) دستخوش تناسخ می‌گردند (Waterfield 2002: 90). البته در متن تصریح شده‌است که گروه اخیر در جسم هیچ جاننداری حلول نمی‌کنند.

11. ... ὅτε σὺν εὐδαίμονι χορῶ μακαρίαν ὄψιν τε καὶ θεάν, ἐπόμενοι μετὰ μὲν Διὸς ἡμεῖς, ἄλλοι δὲ μετ' ἄλλου θεῶν, εἰδόν τε καὶ ἐτελοῦντο τῶν τελετῶν ἣν θέμις λέγειν μακαριωτάτην, ἣν ὠργιάζομεν ὀλόκληροι μὲν αὐτοὶ ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν ὅσα ἡμᾶς ἐν ὑστέρω χρόνῳ ὑπέμενεν, ὀλόκληρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαίμονα φάσματα μνούμενοί τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν ἀυγῇ καθαρᾷ, καθαροὶ ὄντες... (Phdr. 250b6-c5).

۱۲. کورنفورد برخی از عناصر این تمثیل را یادآور آیین‌های باطنی و باورهای دینی می‌شمرد: حرکت تصویرها از برابر آتش غار، گویی ریشه در نمایش نمادهای آیینی در نور مشعل در مراسم الیوسیسی دارد (Cornford 1903: 436)؛ گسستن زنجیرها و صعود زندانیان از سراسیمبی غار به‌سوی روشنی، به رویارویی روح گرویده به آیین با نوری اعجاب‌انگیز و سرزمینی پاک می‌ماند (Ibid. 439)؛ برون‌شدن از غار همچون بیرون‌شدن از تیرگی جهان زیرین است، و با بازشدن چشم روح به جهان فرازین، زندگی پیشین در قلمرو سایه‌ها همانند مرگ به نظر

خواهد رسید (و ما با مرگ است که رهسپار جهان فرودین می‌شویم)؛ وضعیت آدمی پس از مرگ در جهان فرودین هادس، به زندانیان غار می‌ماند که در زنجیر حواس و امیال گرفتارند. کورنفورد بیرون‌شدن از غار را با رستاخیز از مرگ معادل می‌گیرد؛ چراکه جهان بالا، جایگاه اصلی روح است، و روح در آنچه ما زندگی می‌خوانیم می‌میرد و دانسته‌های خود را از یاد می‌برد (*Ibid.* 444).

۱۳. با اینکه افلاطون نیک را والاتر از هستی و شناخت می‌داند، سخن او در این‌جا حاکی از این است که شهود بدان راه می‌یابد. اما گواردینی بر آن است که نمی‌توان نیک را شناخت، همچنان‌که نمی‌توان خورشید را نگریست. اما به‌واسطه صورت‌ها می‌توان به نیک پی برد؛ چراکه نگریستن صورت‌ها، نگریستن سرچشمه آنها را نیز در بر دارد (گواردینی ۵۰-۲۴۹). همچنین، درباره نسبت میان نیک و آپولون بنگرید به: گواردینی ۶۹-۲۶۵.

14. ...τῆς τ' ἀληθείας ἐν τῷ τοιούτῳ μάλιστα ἄπτεται καὶ ἤκιστα παράνομοι τότε αἱ ὄψεις φαντάζονται τῶν ἐνυπνίων. (572a7-b1).

15. διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους (515e6-7).

۱۶. فستوژیر درباره نسبت میان نظریه یادآوری و نظریه صورت‌ها می‌گوید حس‌ها جنبشی دائمی به ما می‌نمایند، و هرگز نمی‌توان با اکتفا به آشفتگی ناشی از ادراک‌های حسی به نظم و یکسانی مشترک در چند پدیده پی برد. بنابراین، حس هیچ‌گاه ذات (οὐσία) را در نمی‌یابد، و ادراک حسی به‌تنهایی به شناختنی‌ها راه نمی‌یابد. اگر برای شناختنی‌ها وجودی مستقل نپذیریم، باید آنها را اثر ذهن بینگاریم. اما این دستاورد ایدئالیسم (*l'idéalisme*) مدرن است، و نزد افلاطون روح چنین توانی ندارد؛ چراکه خود پیوسته در جنبش و دگرگونی است. پس، روح آنچه را نه از پدیده‌های محسوس می‌گیرد و نه از خود، چگونه درمی‌یابد؟ این‌جاست که افلاطون با پارمنیدس (*Parmenides*) هم‌داستان می‌شود که آنچه جنبش‌ناپذیر و ضروری است، وجود دارد. بر این اساس، صورت‌ها وجود پیشاتجربی دارند؛ و آگاهی‌ای که ما از آنها داریم، تنها یک تکرار یا به بیان بهتر، یک هشدار یا بیداریاش (*réveil*) است (Festugière 1967: 212-5).

گمپرتس می‌گوید افلاطون از رهگذر نظریه یادآوری، دو قانون بنیادی تداعی معانی را برای نخستین بار کشف کرده‌است: قانون شباهت، و قانون مجاورت و ارتباط (گمپرتس ۱۳۷۵: ۹-۹۸۸).

17. οὔτε γὰρ ἂν ὁ γε οἶδεν ζητοῖ — οἶδεν γὰρ, καὶ οὐδὲν δεῖ τῷ γε τοιούτῳ ζητήσεως — οὔτε ὁ μὴ οἶδεν — οὐδὲ γὰρ οἶδεν ὅτι ζητήσῃ. (*Men.* 80e3-5).

18. τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν. (81d4-5; cf. 82a1-2, 87b6-c1; *Phd.* 72e5-6, 73b4-5, 75e2-7, 76a6-7, 91e6, 92c9).

19. ἀκήκοα γὰρ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν σοφῶν περὶ τὰ θεῖα πράγματα — (81a5-6).

۲۰. ایزدبانوی جهان زیرین، دختر زئوس و دیمتر (*Demeter*) و همسر هادس (*Hades*). این ایزدبانو همراه با دمتر جایگاه ویژه‌ای در آیین‌های الیوسیسی (*Eleusinian*) داشت. همچنین،

ژئوس دیونوسوس (Dionysus) را، که ایزد محوری در دین اورفیوسی (Orphism) است، به واسطه پرسفونه در وجود آورد. برای توضیح بیشتر درباره پرسفونه بنگرید به: Morgan 1995: 237-9.

21. ἄτε γὰρ τῆς φύσεως ἀπάσης συγγενοῦς οὐσης, καὶ μεμαθηκνίας τῆς ψυχῆς ἅπαντα, οὐδὲν κωλύει ἐν μόνον ἀναμνησθέντα –ὀ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι– τὰλλα πάντα αὐτὸν ἀνευπεῖν, ἐάν τις ἀνδρείος ἦ καὶ μὴ ἀποκάμνη ζητῶν. (81c9-d4).

22. ἐκπλήττονται καὶ οὐκέτ' <ἐν> αὐτῶν γίγνονται (250a6-7).

23. ἔλκεται ὑπὸ τοῦ σώματος εἰς τὰ οὐδέποτε κατὰ ταυτὰ ἔχοντα...(79c6-7)

ترجمه تحت‌اللفظی جمله فوق، به صورت تقریبی، چنین است: «[روح] توسط تن به سوی چیزهایی که هرگز همان نیستند، کشیده می‌شود».

24. αὐτὴ πλανᾶται καὶ ταράττεται καὶ εἰλιγγιᾷ ὥσπερ μεθύουσα, ἄτε τοιούτων ἐφαπτομένη. (79c7-8).

منابع

۱. گمپرتس، ت. متفکران یونانی، ترجمه م. ح. لطفی تبریزی، ج ۲، خوارزمی، تهران، ۱۳۷۵.
۲. گواردینی، ر.، مرگ سقراط، ترجمه م. ح. لطفی تبریزی، طرح نو، تهران، ۱۳۷۶.
۳. لطفی تبریزی، م. ح. (مترجم)، دوره آثار افلاطون، ج ۴، ترجمه ج ۱ با همکاری ر. کاویانی، خوارزمی، تهران، ۱۳۶۷.
4. Burnet J. (ed.) (1900-1907), *Platonis opera* (5 vols), Oxford.
5. Cooper, J. M. (ed.) (1997), *Plato: The Complete Works*, Hackett, Indianapolis/Cambridge.
6. Cornford, F. M. (1903), 'Plato and Orpheus', *The Classical Review* 17: 433-445.
7. Festugière, A. J. (1967), *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
8. Hamilton, E. and Cairns, H. (eds.) (1973), *The Collected Dialogues of Plato*, Bollingen Foundation, New York.
9. Howatson, M. C. and Sheffield, F. C. C. (eds.) (2008), *Plato: The Symposium*, M. C. Howatson (trans.), Cambridge University Press, Cambridge.
10. Liddell, H. G. and Scott, R. (1996), *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented by H. Stuart Jones, with the assistance of R. McKenzie and with the co-operation of many scholars, Oxford University Press, Oxford.

11. Morgan, M. L. (1995), 'Plato and Greek Religion', in R. Kraut (ed.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge: 227-47.
12. Murray, A. T. (trans.) (1978), *Homer: The Iliad* (vol. i), Loeb Classical Library, London/New York.
13. Robin, L. (trad.) (1968), *Platon: Œuvres complètes* (2 vols, avec la collaboration de M.-J. Moreau), Paris.
14. Schefer, C. (2003), 'Rhetoric as Part of an Initiation into the Mysteries: A New Interpretation of the Platonic *Phaedrus*', in A. N. Michelini (ed.), *Plato as author: the rhetoric of philosophy*, Brill, Leiden/Boston: 175-96.
15. Sedley, D. and Long, A. (eds.) (2011), *Plato: Meno and Phaedo*, A. Long (trans.), Cambridge University Press, Cambridge.
16. Smyth, H. W. (trans.) (1922), *Aeschylus i: Suppliant Maidens, Persians, Prometheus Bound, Seven Against Thebes*, Loeb Classical Library, London/New York.
17. Waterfield, R. (trans.) (2002), *Plato: Phaedrus*, Oxford University Press, Oxford.
18. Way, A. S. (trans.) (1928), *Euripides iv: Ion, Hippolytus, Medea, Alcestis*, Loeb Classical Library, London/New York.