

الهام و معرفت در فلسفه‌ی سقراط و افلاطون

ایمان شفیعی بیک^۱

دانش آموخته دکترای تخصصی فلسفه

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۱ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۲۰

چکیده

در نوشته‌های افلاطون، از مجموعه‌ی دریافت‌های غیبی یا الهام‌های گوناگونی یاد می‌شود که سرورش ایزدی سقراط (یا دایمونینون)، ندای رؤیاهای سقراط، و غیب‌گویی کاهنان و شاعران را در بر می‌گیرد. روایت افلاطون از برخورد سقراط با ندهای غیبی‌اش حاکی از آن است که این ندها هشدارهایی‌ست که سقراط را بر اساس حکمت الهی هدایت می‌کند؛ ولی هیچ‌گاه او را از سرچشمه‌ی معرفتی خود آگاه، و از جست‌وجوی معرفت به روش فلسفی بی‌نیاز نمی‌سازد. غیب‌گویی‌های شاعران و پیشگویان نیز از جانب ایزدان به آنان الهام می‌شود؛ ولی آنان در حال دریافت الهام بی‌خویشتن و شیدا‌یند و از آنچه می‌گویند آگاه نیستند. این غیب‌گویی‌ها هشدارها و راهنمایی‌هایی بسیار حیاتی در موقعیت‌های خاص برای مردمان به ارمغان می‌آورد؛ ولی آنان را در معرفت ایزدان سهیم نمی‌سازد. بنابراین، از دیدگاه سقراط و افلاطون الهام، منشأ ایزدی دارد و پیام‌ها و رهنمودهای ارزشمندی برای آدمیان به همراه می‌آورد و آنان را در رویارویی با مسائل و مشکلات یاری می‌رساند؛ ولی هیچ‌گونه الهامی، معرفت والا و راستینی را که فیلسوف می‌جوید، برای او حاصل نمی‌آورد.

واژه‌های کلیدی: سقراط، افلاطون، الهام، معرفت، دین، فلسفه.

۱. مقدمه

روش دیالکتیک در نوشته‌های آغازی یا سقراطی افلاطون به کسب معرفت نمی‌انجامد و تنها حاصل آن این است که هم‌سخنان سقراط را به نادانی‌شان آگاه می‌سازد. در آثار پس از دوره‌ی سقراطی نیز افلاطون گاه به کسب والاترین معرفت، بدبینی نشان می‌دهد: او در *کراتولوس* (Cratylus, 438d, 440c) هرگونه روش متکی بر زبان و واژگان را در رساندن ما به معرفت ناکارآمد، و در *فایدون* (Phaedo, 66a° 67a) حصول معرفت را در طی زندگی این جهانی ناممکن یا سخت دشوار می‌یابد. آثار میانی افلاطون گواه آن است که معرفت راستین از طریق شهود، و تنها برای برگزیدگانی اندک‌شمار حاصل می‌آید.^۱ اما افزون بر شهود، در نوشته‌های افلاطون از پیشگویی‌ها و ندهای غیبی نیز بارها سخن می‌رود. این مقاله کوششی‌ست در پاسخ به این پرسش که این‌گونه غیب‌گویی‌ها نزد سقراط و افلاطون چه جایگاهی دارد و آیا می‌تواند جایگزین معرفتی شود که فیلسوف می‌جوید. در این مقاله مراد از سقراط و اندیشه‌ی سقراطی، روایتی‌ست که افلاطون از شخصیت و فلسفه‌ی او به دست می‌دهد؛ و مراد از الهام، مجموعه‌ی دریافت‌های غیبی‌ست که افلاطون از آنها یاد می‌کند، مجموعه‌ای که سروش ایزدی سقراط، و ندهای غیبی که در خواب به گوش او می‌رسد، و غیب‌گویی کاهنان و شاعران را در بر می‌گیرد.^۲

۲. سروش آسمانی سقراط

سروش آسمانی سقراط یا *دایمونین* (δαίμόνιον) ندایی ایزدی‌ست که گهگاه به او هشدارهای بازدارنده می‌دهد. پرسش این است که آیا این ندای بازدارنده معرفتی به سقراط می‌بخشد یا نه. از شواهد متنی چنین برمی‌آید که نزد سقراط و افلاطون

^۱ درباره‌ی جایگاه شهود و انواع آن نزد افلاطون بنگرید به: شفیع‌بیگ، ۱۳۹۲: ۸۳° ۹۱.

^۲ در این مقاله، نقل‌قول‌های مستقیم از نوشته‌های افلاطون، ترجمه از متن یونانی آنها (ویراسته‌ی جان برنت (John Burnet)) است. در این کار، از برخی ترجمه‌های انگلیسی و فرانسه و فارسی این آثار یاری گرفته‌ایم، ولی از آنها به‌جای متن یونانی پیروی نکرده‌ایم (مشخصات این ترجمه‌ها در فهرست منابع آمده‌است). کوشیده‌ایم که در حد توان ترجمه‌ای نزدیک به متن اصلی به دست دهیم. اصل یونانی واژه‌ها و عبارت‌های کوتاه را در متن، و عبارت‌ها و جمله‌های طولانی را در حاشیه می‌آوریم. در این نقل‌قول‌ها تأکیدها، به‌صورت ایرنیک/ایتالیک، از ماست. تأکیدهای دیگر در نقل آرای معاصران، از خود ایشان است. در ارجاع به آثار افلاطون، شماره‌ی صفحه‌های استفانوس (Stephanus) را (همراه با حروف نمایانگر بخش‌های صفحه، و شماره‌ی سطرها) می‌آوریم. به نام آثار یونانی در متن تصریح می‌کنیم و در نخستین ارجاع، عنوان لاتین آنها را نیز همراه با شماره‌ی ارجاع‌ها می‌آوریم.

دایمون‌پیامی الهی و بسیار حیاتی‌ست،^۱ ولی ارزش معرفتی چندانی ندارد. اهمیت آن از این روست که ریشه در معرفت ایزدی دارد؛ ولی سقراط با دریافت آن، به سرچشمه‌ی معرفتی آن راه نمی‌یابد. تنها کارکرد دایمون‌پیامی این است که سقراط را از کاری که در پیش گرفته‌است، باز می‌دارد؛ و تکرار این رویداد سبب می‌شود که او به تجربه دریابد که دایمون‌پیامی همواره برحق است، و باید همواره از هشدار آن پیروی کند. اگر دایمون‌پیامی معرفتی در بر داشته‌باشد، آن را در معنایی بسیار محدود می‌توان «معرفت» خواند؛ چراکه پیامی شخصی و سلبی و توضیح‌ناپذیر است و حتی منبع معرفتی نیست که سقراط هرگاه بخواهد، بتواند به‌صورت مستقیم بدان مراجعه کند. گرچه پیام آن به خیر و صلاح سقراط است، او خود نمی‌داند که چرا باید از کاری که نهی کرده‌است، بپرهیزد. پس، پیروی سقراط از دایمون‌پیامی نه از روی معرفت، که تنها از روی اعتماد برآمده از تجربه و تکرار است. به‌هرحال، دایمون‌پیامی به هیچ روی نمی‌تواند جایگزین معرفت فلسفی‌ای شود که سقراط می‌جوید؛ چراکه اگر چنین معرفتی به او می‌بخشید، او را از جست‌وجوی معرفت بی‌نیاز می‌ساخت و تب‌وتاب فلسفی او را فرومی‌نشاند. اقرار همیشگی به نادانی، گواه این است که او معرفتی را که می‌جوید، از هیچ راهی به دست نیاورده؛ پس، سروش غیبی نیز او را به آن معرفت نرسانده‌است.^۲

افلاطون ویژگی‌های دایمون‌پیامی را در دفاعیه (Apologia, 31c d) از زبان سقراط برشمرده‌است: آن یک «ندا» (φωνή) است،^۳ ندایی «ایزدی و آسمانی» (θεῖόν τι) که برای او «از کودکی آغاز شده‌است» (καὶ δαίμονιον, c8 d1) و هرگاه که رخ دهد، او را از کاری «باز می‌دارد» (ἀποτρέπει, d2° 3).

^۱ گاتری می‌گوید هنگامی که سقراط دم از نشانه‌ی ایزدی می‌زند، صادقانه به دریافت سروشی آسمانی باور دارد، و هیچ‌گاه لحن او به‌سوی طنز نمی‌گراید (Guthrie, 1971: 163).

^۲ البته این دلیل مشروط به این است که اقرار سقراط به نادانی صادقانه باشد، نه تجاهل‌العارف. برای اثبات این نکته بنگرید به: شفیع‌بیک، ۱۳۹۳: ۱۹۶° ۲۰۶.

^۳ مک‌فران یادآور می‌شود که در برخی از فقره‌ها، دایمون‌پیامی به‌جای «ندا»، یک «نشانه» (σημείον/sign) است (McPherran, 1996: 190 n. 20). اما چنین نمی‌نماید که افلاطون به دو گونه دایمون‌پیامی یا دو روش متمایز پیام‌رسانی آن قائل بوده باشد؛ چراکه σημείον افزون بر sign، معنای signal یا هشدار را نیز دربردارد (Liddell/Scott, 1996: 1593)؛ گذشته از این، در فایدروس (Phaedrus, 242b9)، افلاطون هنگامی که وقوع یک دایمون‌پیامی را بازمی‌گوید، آن را σημείον، و بی‌درنگ φωνή می‌خواند (242c2). پس، چنین می‌نماید که نشانه‌ی دایمونی همان ندای دایمونی باشد.

ولی «هرگز [به کاری] وانمی‌دارد» (προτρέπει δὲ οὐποτε, d4).^۱ اینکه ندای غیبی از کودکی به گوش سقراط رسیده، و کردوکار آن در کودکی و بزرگسالی او یکسان است، جنبه‌ی غیرمعرفتی دایمونین را تقویت می‌کند؛ مگر آنکه بگوییم خردسال بودن به‌خودی‌خود مانعی در راه دریافت معرفت الهی نمی‌تواند بود. واژه‌ی φωνή هم بر «آوا» و هم بر «سخن» یا «پیام» دلالت دارد (Liddell/Scott, 1996: 1967° 8). بنابراین، یا آوایی‌ست که برای سقراط معنادار است، یا پیامی که او را از کاری نهی می‌کند. در هر دو صورت، ندایی بازدارنده است که سقراط را از اینکه چه خطر یا شری پیشروی اوست، آگاه نمی‌سازد. پس، دایمونین تنها جنبه‌ی سلبی دارد و هیچ‌گونه معرفت‌ایجایی به بار نمی‌آورد؛ ولی حتی اگر پیامی ایجابی نیز در بر داشت، بدین معنی که گاه سقراط را به کاری وامی‌داشت، باز هم همانند پیام سلبی، او را از چرایی فرمان خود آگاه نمی‌ساخت. بنابراین، دایمونین چیزی بیش از هشدار شخصی در برخی رخدادهای جزئی نیست و یک معرفت کلی و همیشگی به سقراط نمی‌بخشد و او نمی‌تواند درباره‌ی آن توضیحی دهد و دیگران را در آن سهیم سازد.

موضوع دایمونین سقراط و نسبت آن با معرفت، صاحب‌نظران را به تفسیرهای گوناگونی رسانده‌است. از جمله، ولاستوس بر آن است که این ادعا که هشدار دایمونی بتواند معرفت اخلاقی به بار آورد، با شواهد متنی ناسازگار است، هرچند در نگاه نخست توجیه‌پذیر می‌نماید که دایمونین — چون از حکمت برتر ایزدی برمی‌خیزد — بتواند یقینی حاصل آورد که از پژوهش ابطال‌گرانه^۲ (elenctic search) بر نمی‌آید. اما سقراط روش استدلال پرسشگرانه یا دیالکتیکی خود و ندهای ایزدی را دو منشأ جداگانه‌ی معرفت اخلاقی نمی‌داند که دومی بر نخستین برتری داشته‌باشد. یک دلیل ولاستوس بی‌دانشی شاعران الهام‌یافته است (بدین معنی که سقراط هیچ‌گونه الهامی را معرفت‌بخش نمی‌داند)؛^۳ و دلیل دیگر او این است که سقراط در بازگویی دریافت‌های غیبی خود از طریق دایمونین یا رؤیا، فعل «پنداشتن» یا «گمان‌بردن» (δοκεῖν) را به

^۱ برخلاف افلاطون، کسینوفون (Xenophon) در دفاعیه (12) و خاطرات سقراطی (Memorabilia, 1.1.4, 4.3.12, 4.8.1) بر آن است که دایمونین پیام ایجابی نیز برای سقراط به همراه داشته‌است (مأخذهای کسینوفون را به نقل از McPherran, 1996: 191 n. 24 و McPherran, 2011: 125 n. 33 آوردیم).

^۲ مراد از ابطال‌گری (ἐλεγχος/elenchus) روش پرسش‌های پی‌درپی و انتقادی سقراط از حریف سخن و ارزیابی آرای اوست که همواره به ابطال آنها می‌انجامد.

^۳ دیدگاه سقراط را درباره‌ی الهام شاعران به تفصیل در بخش سوم مقاله باز خواهیم گفت.

کار می‌برد. کسی که صاحبِ پندار یا گمان است، چه بسا سخنانی راست بگوید، ولی نمی‌تواند آنچه را در سخن او راست است، بازشناسد. به‌زعم ولاستوس، تنها عقل سقراط است که می‌تواند هرگونه معنای حقیقی را از تحذیرهای دایمونین استنباط کند، و پیام دایمونین هرگز ناقض حکم عقل نمی‌تواند بود (Vlastos, 1999: 66° 70).

درست است که سقراط با عقل خود الهام‌ها را معنا و تفسیر می‌کند، ولی چنان‌که از قرائت ولاستوس برمی‌آید، به عقل اصالت و برتری نمی‌بخشد، بلکه همواره به ناتوانی و محدودیت عقل بشری اعتراف می‌کند. همان‌گونه که برکھاس و اسمیت می‌گویند، هرگاه سروش غیبی سقراط را از کاری بازمی‌دارد، سقراط بی‌درنگ حکم او را می‌پذیرد و بر عقل و استدلال خود که او را بدان کار واداشته‌است، رجحان می‌نهد (Brickhouse/Smith, 1994: 190° 1). این نکته تأییدی‌ست بر اینکه سقراط خرد آدمی را در برابر خرد ایزدی، خوارمایه می‌داند و اتکا بدان را روا نمی‌دارد.

مکفران نیز ویژگی‌هایی غیر معرفتی به دایمونین نسبت می‌دهد: (۱) دایمونین توضیحی درباره‌ی اندرز خود نمی‌دهد، و از این‌رو سنجه‌ای برای داوری درباره‌ی دیگر کردارها به دست نمی‌دهد؛ (۲) مبتنی بر موهبتی الهی (θεία μοίρα) است؛ و (۳) آموزش‌دانی نیست، چراکه وابسته به اراده‌ی موجودی الوهی‌ست، و تجربه‌ای درونی و شخصی‌ست که نمی‌تواند به دیگران انتقال یابد. حتی انبوهی از پیام‌های دایمونین برای پایه‌گذاری نظریه‌ی اخلاقیی که سقراط در جست‌وجوی آن است، ناکافی‌ست. باین‌همه، مکفران مخالف است که دایمونین را از هرگونه محتوای معرفت‌بخش تهی سازیم؛ چراکه به‌زعم او، دایمونین نزد سقراط یک منبع (source) زمینه‌ساز ادعاهای معرفتی‌ست، یعنی پیش‌آگاهی از اینکه کرداری عمدی پیامدهایی زیانبار خواهدداشت. پس، از آن‌جاکه دایمونین سقراط را هرگز گمراه نمی‌سازد و او را از کاری که نادرست یا زیانبار نیست، برحذر نمی‌دارد، و منشأ الهی دارد، نوعی معرفت یقین‌بخش به بار می‌آورد. بنابراین، دایمونین منبع معرفت اخلاقی ناآزموده (nonexpert) است، هرچند به‌سبب ویژگی‌های غیر معرفتی‌اش نمی‌تواند معرفت اخلاقی آزموده (expert) به‌دست دهد (McPherran, 1996: 182° 3; McPherran, 2011: 123).

ویژگی‌های دوم و سوم که مکفران «غیر معرفتی» شمرده‌است، منافاتی با اینکه دایمونین معرفت باشد، ندارد؛ چراکه معرفت می‌تواند لطف و بخشش ایزدی باشد؛ و می‌تواند همگانی نباشد. این دو نکته می‌تواند بر نوعی معرفت شخصی و خصوصی دلالت

داشته‌باشد. به سخن دیگر، ما نمی‌توانیم تنها با اتکا به دو ویژگی مذکور داوری کنیم که *دایمون* معرفتی در بر ندارد؛ بلکه آنچه ما را به این برداشت می‌رساند، یکی ویژگی نخستی‌ست که مک‌فران بدان اشاره کرده‌است، و دیگر اینکه خود *سقراط* خویشتن را به‌رغم دریافتِ ندهای غیبی، همچنان بی‌بهره از معرفت و نیازمندِ جست‌وجوی آن می‌داند.

۳. ندای رؤیاهای سقراط

سقراط در دفاعیه ادعا می‌کند که «از طریق پیشگویی‌ها و از طریق رؤیاهای او از هر راهی»^۱ با سپهر ایزدی ارتباط یافته‌است. اما این ارتباط معرفتی برای او حاصل نمی‌آورد، بلکه تنها به او «از جانب یک ایزد امر می‌شود» (προστέτακται ὑπὸ τοῦ) (θεοῦ, 33c4⁵). نمونه‌ی بارز الهامی که در رؤیاهای سقراط رخ می‌دهد، آن است که افلاطون در *فایدون* (60c8⁶ 61b1) باز می‌گوید: *کیس* (Cebes)، یکی از هم‌سخنان سقراط در این گفت‌وگو، می‌گوید برخی کسان می‌پرسند چرا سقراط در زندان به سرودن شعر روی آورده‌است، درحالی‌که «پیش‌تر هرگز هیچ شعری نسروده‌بود» (πρότερον οὐδὲν πώποτε ποιήσας, 60d4). سقراط در پاسخ می‌گوید در گذشته خوابی را بارها به صورت‌های گوناگون دیده که در همه‌ی آنها یک ندا به گوش او رسیده، ندایی که او را به هنرپروری برانگیخته‌است. پیش از زندان، سقراط «هنر» را به «فلسفه» تفسیر کرده‌بود؛ چراکه فلسفه را والاترین هنر می‌دانست. اما اکنون که در زندان افتاده، در فرصتی که تا اعدام او مانده‌است، ترجیح می‌دهد که، از راه احتیاط، معنای ظاهری آن فرمان ایزدی را نیز به‌جای آورد. او در این باره می‌گوید: اکنون چون دادرسی من انجام گرفت و جشن آن ایزد [= آپولون (Apollo)] اعدام مرا به تأخیر انداخت، گمان بردم که باین‌همه اگر آن رؤیا مرا به شعسرای در معنای متعارف فرمان داده‌باشد، واجب است که از آن سر باز زنم، بلکه [شعر] بسرایم؛ زیرا محتاطانه‌تر است که [جهان را] ترک نگویم، پیش از آنکه تکلیف دینی خود را با شعسرودن و گردن‌نهمان به رؤیایم، به‌جای آورم.^۲

در این‌جا سقراط احتمال می‌دهد که ندای رؤیاهایش بر معنای ظاهری آن دلالت

¹ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ (33c5⁶)

² νῦν δ' ἐπειδὴ ἡ τε δίκη ἐγένετο καὶ ἡ τοῦ θεοῦ ἐορτὴ διεκώλυέ με ἀποθνήσκειν, ἔδοξε χρῆναι, εἰ ἄρα πολλάκις μοι προστάττοι τὸ ἐνύπνιον ταύτην τὴν δημώδη μουσικὴν ποιεῖν, μὴ ἀπειθῆσαι αὐτῷ ἀλλὰ ποιεῖν· ἀσφαλέστερον γὰρ εἶναι μὴ ἀπιέναι πρὶν ἀφοσιώσασθαι ποιήσαντα ποιήματα [καὶ] πιθόμενον τῷ ἐνυπνίῳ. (61a4^b 1)

داشته‌باشد، در حالی که در طی زندگانی فلسفی خویش و از نخستین بار که آن فرمان ایزدی را در خواب شنید، تا پیش از زندانی‌شدن در پی محکومیت به اعدام، تنها تفسیر باطنی خویش را از آن معتبر می‌شمرد و با اینکه آن فرمان را بارها (πολλάκις) در خواب شنیده‌بود، هیچ‌گاه به معنای ظاهری‌اش گرایش نیافت یا در جمع میان معنای ظاهری و باطنی آن نکوشید و در برداشت باطنی خویش، و راهی که بر مبنای آن در پیش گرفته‌بود، تردید نکرد. اما باینکه او راه فلسفه را درست‌ترین راه زندگی می‌شمرد و حتی به بهای جان خویش نمی‌خواست که از آن راه بازگردد،^۱ اکنون در زندان، از لحاظ اینکه آیا به‌درستی به آن فرمان الهی گردن نهاده یا نه، دچار تردید می‌شود و صلاح می‌بیند که شرط احتیاط را به جای آورد و از معنای ظاهری آن نیز پیروی کند. این نکته ثابت می‌کند که پیام رؤیاهای سقراط او را به این آگاهی نرسانده‌است که آیا منظور از «هنرآفرینی» همان راه اصلی او، یعنی فلسفه‌ورزی‌ست، یا اینکه او باید افزون بر فلسفه‌ورزی، به شعرسرایی نیز روی آورد. بنابراین، سقراط درباره‌ی محتوای ندای رؤیاهای خود به آگاهی و اطمینان نمی‌رسد. اگر ایزد الهام‌بخش در رؤیاهای سقراط آپولون باشد، قرینه‌ی دیگری نیز یافت می‌شود دال بر اینکه نمی‌توان الهام او را معرفت‌بخش شمرد: افلاطون در *فایدروس* (265a9° b5)، در رتبه‌بندی کسانی که دچار شور و شیدایی می‌شوند، شیدایی پیشگویان را به آپولون نسبت می‌دهد، و شیدایی عشق یا شیدایی فلسفی را به آفرودیت (Aphrodite) و اروس (Eros)؛ و بدین‌سان راه فلسفه و کسب معرفت را از الهام آپولونی جدا می‌سازد. گذشته از فرمان‌های ایزدی در خواب‌های سقراط، گاهی نیز او خوابی می‌بیند که خبری از اتفاقی در بر دارد که در زندگی شخصی او روی خواهد داد. او در *کریتون* (44a10° b2) در حالی که در زندان و در انتظار مرگ به سر می‌برد، درباره‌ی زمان اعدام خود خواب می‌بیند که بانویی خوبرو با جامه‌ای سپید بر تن به او می‌گوید در سومین روز به فتیای (Phthia) حاصلخیز خواهی رسید. این رؤیای نمادین گرچه نکته‌ای درباره‌ی آینده‌ی سقراط در بر دارد، تنها یک آگاهی جزئی و خصوصی به او می‌بخشد و نمی‌تواند معرفتی را که در مقام فیلسوف می‌جوید برای او به ارمغان آورد.

^۱ سقراط در *دفاعیه* روش فلسفی خود را فرمانی الهی می‌داند که یا از جانب پیشگویان یا خواب‌ها یا راه‌های دیگر، او را به این وظیفه گماشته است (33c). او قاطعانه می‌گوید حتی اگر دادگاه او را به شرط کنارگیری از فلسفه تبرئه کند، از خدا نافرمانی نخواهد کرد و تا توان دارد و دم برمی‌آورد، از فلسفه روی برنخواهد تافت (29c° d).

اما افلاطون در جمهوری (*Respublica*, ix. 571d° 572b) نیز از نوعی رؤیا به‌اختصار سخن می‌گوید که معرفتی شهودی به آدمی می‌بخشد. این نوع شهود مشروط به این است که آدمی پیش از خواب، روح خویش را با فضیلتِ خویشتن‌داری و اندیشه‌های نیک بیدار سازد و سپس به خواب رود. در این صورت، به احتمال قوی خوابی دور از آشفتگی خواهددید که حقیقت را در بر دارد. این گونه رؤیای معرفت‌بخش تفاوتی بنیادی با رؤیاهای یادشده دارد؛ چراکه ماهیتی دیداری دارد و همچون رؤیاهای پیشین شنیداری نیست، یعنی پیامی نیست که از جانب کسی به گوش رسد؛ از این رو، الهام به شمار نمی‌آید.^۱

۴. الهام شاعران و پیشگویان

گونه‌های دیگر الهام که در نوشته‌های افلاطون از آنها سخن می‌رود، الهام دینی و شعری‌ست. افلاطون تصریح می‌ورزد که از میان کسانی که از راه الهام حقیقتی بر زبان می‌آورند، از جمله کاهنان و پیشگویان و شاعران، هیچ‌کس نیست که به آنچه می‌گوید معرفت داشته‌باشد. او در منون می‌گوید: «اینان [یعنی غیبگویان و الهام‌یافتگان] در حال بی‌خویشتنی بسی سخنان راست می‌گویند، ولی از آنچه می‌گویند، هیچ‌یک را نمی‌دانند.»^۲ در دفاعیه، آن‌جا که سقراط حکایت می‌کند که در جست‌وجوی کسی که از او داناتر باشد، نخست به سراغ سیاستمداران و سپس شاعران رفته‌است، درباره‌ی نتیجه‌ی گفت‌وگو با شاعران چنین می‌گوید: در اندک زمانی درباره‌ی شاعران دریافتم که نه با معرفت، که با چیزی سرشتی و در حال بی‌خویشتنی شعر می‌سرایند، همچون الهام‌یافتگان و غیبگویان؛ چراکه اینان بسی سخنان نغز می‌گویند، ولی از آنچه می‌گویند هیچ‌یک را نمی‌دانند.^۳ این دیدگاه را به‌صورت گسترده‌تر در *ایون* (*Ion*, 533e5° 535a2) می‌یابیم. سقراط در این اثر درباره‌ی الهام شاعران می‌گوید رزم‌نامه‌سرایان بزرگ بدین سبب که «الهام‌یافته و مجذوب‌اند» (533e6° 7) (ἐνθεοὶ ὄντες καὶ κατεχόμενοι)، و نه «به‌سبب هنر» (ἐκ τέχνης, e6) خویش، شعرهای زیبا می‌سرایند. بر همین قیاس،

^۱ برای توضیح بیشتر درباره‌ی این‌گونه رؤیا و ماهیت دیداری آن، بنگرید به: شفیع‌بیک، ۱۳۹۲: ۹۱.

^۲ οὗτοι [= οἱ χρησμοδοὶ τε καὶ οἱ θεομάνταις] ἐνθουσιῶντες λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ἂν λέγουσιν. (*Meno* 99c2° 5)

^۳ ἔγνων ... περὶ τῶν ποιητῶν ἐν ὀλίγῳ τοῦτο, ὅτι οὐ σοφία ποιοῖεν ἃ ποιοῖεν, ἀλλὰ φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες ὥσπερ οἱ θεομάνταις καὶ οἱ χρησμοδοὶ: καὶ γὰρ οὗτοι λέγουσι μὲν πολλά καὶ καλά, ἴσασιν δὲ οὐδὲν ἂν λέγουσι. (b8° c3)

سرایندگان غنایی نیز هنگامی که شعرهای غنایی زیبا می‌سرایند، «هوشیار نیستند» (534a1) (οὐκ ἔμφρονες ὄντες)؛ بلکه تحت تأثیر وزن و آهنگ «دچار خلسه‌ی دیونوسوسی و مجذوب می‌گردند» (4) (βακχεύουσι καὶ κατεχόμενοι). از این‌روست که شاعران می‌گویند سروده‌های خود را از چشمه‌های انگبینی که در چمنزارها و باغ‌های ایزدبانوان هنر جاری‌ست، می‌گیرند و همچون زنبورانی که انگبین فراهم می‌آورند، آنان نیز به پرواز درمی‌آیند و سروده‌های خود را برای ما به ارمغان می‌آورند؛ چراکه شاعر موجودی نازک‌دل و سبک‌بال و پاک‌سرشت است و پیش از آنکه نخست الهام‌یافته و شوریده نشود، و عقل خود را نبازد، نمی‌تواند شعر بسراید. آدمی تا هنگامی که عقلش بر جای باشد، نه توان شعرسرودن خواهد داشت، و نه غیبگویی.^۱ پس، شاعران تنها «بر اثر موهبتی ایزدی» (534c1) (θεία μοίρα) و «با نیرویی ایزدی» (θεία δυνάμει) (c6) است که درباره‌ی موضوع شعر خود سخنان دل‌آویز می‌گویند، و هر شاعر تنها می‌تواند آن‌گونه که یکی از ایزدبانوان هنر او را برمی‌انگیزد، شعر بسراید. از این‌روست که هر شاعری تنها در یک گونه از شعر چیره‌دست است و در دیگر گونه‌ها ناتوان. بنابراین، «اینان، که عاری از عقل‌اند، گویندگان سخنانی چنین پُرازش نیستند، بلکه خود ایزد گوینده است و به واسطه‌ی آنان با ما سخن می‌گوید»؛^۲ چراکه «ایزد با زدودن عقلشان آنان را و نیز غیبگویان و پیشگویان ایزدی را همچون بندگان خود به خدمت می‌گیرد».^۳ می‌بینیم که سقراط چندین بار و با صراحت تمام، شاعران و پیشگویان را عاری از معرفت می‌خواند، هرچند اینان نیز به‌طریقی ملهم از ایزدان‌اند، و آنچه بر اثر الهام بر زبان می‌آورند، راست است و ریشه در حکمت الهی دارد؛ با این‌همه، اینان خود از آنچه می‌گویند، ناآگاه‌اند. دلیل دیگر بر اینکه افلاطون روش شاعران و پیشگویان را دور از معرفت می‌داند، این است که او در *فایدروس* (248d7° e3)، در طبقه‌بندی نه‌گانه‌ی انواع زندگی در این جهان — بر اساس میزان شهود روح پیش از حلول در جسم — زندگی

^۱ κοῦφον γὰρ χρῆμα ποιητῆς ἐστὶν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, καὶ οὐ πρότερον οἶός τε ποιεῖν πρὶν ἂν ἐνθεός τε γένηται καὶ ἔκφρων καὶ ὁ νοῦς μηκέτι ἐν αὐτῷ ἐνῆ· ἕως δ' ἂν τοῦτι ἔχη τὸ κτήμα, ἀδύνατος πᾶς ποιεῖν ἀνθρωπός ἐστιν καὶ χρησιμωδεῖν. (534b3° 7)

^۲ οὐχ οὐτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πολλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς. (534d2° 4; cf. 534e1° 535a2)

^۳ ... ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος ταύτων τὸν νοῦν τούτοις χρῆται ὑπηρέταις καὶ τοῖς χρησιμωδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τοῖς θείοις... (534c7° d1)

پیشگویانه (μαντικός) و آیین‌مدارانه (τελεστικός) را در رتبه‌ی پنجم، و زندگی شاعرانه (ποιητικός) را در رتبه‌ی ششم می‌نشانند. بنابراین، او پیشگویان و شاعران را نسبت به رتبه‌های بالاتر، در مرتبه‌ی نازلی جای می‌دهد. در این طبقات، دوستدارِ دانایی (φιλόσοφος) یا دوستدارِ زیبایی (φιλόκαλος) یا فرهیخته (μουσικός) یا عاشق (έρωτικός) در رتبه‌ی نخست جای می‌گیرند؛ پادشاه و فرماندهِ درستکار در رتبه‌ی دوم؛ سیاستمدار یا سرپرستِ خانوار یا سوداگر در رتبه‌ی سوم؛ ورزشکار یا پزشک در رتبه‌ی چهارم؛ و پس از پیشگو و شاعر، یعنی رتبه‌های پنجم و ششم، پیشه‌ور یا کشاورز در رتبه‌ی هفتم؛ سفسطه‌گر (σοφιστικός) و مردم‌فریب (δημοκοπικός) در رتبه‌ی هشتم؛ و سرانجام، استبدادگر (τυραννικός) در رتبه‌ی نهم.^۱ رتبه‌های چهارم و پنجم درست در میانه‌ی مرتبه‌های نه‌گانه‌ی فوق‌اند؛ بنابراین، بر اساس رتبه‌بندیِ روش زندگی نزد افلاطون، پیشگویان و شاعران میان‌مایه به شمار می‌آیند.^۲ این میان‌مایگی در روش زندگی به معنای میان‌مایگی معرفتی‌ست؛ چراکه نزد افلاطون معیارِ بلندمرتبه‌ی معرفت و فضیلت اخلاقی‌ست.

۵. ارزش معرفتی الهام نزد سقراط

گرچه سقراط در هنگام دریافتِ ندای غیبی هوشیار است، و همچون شاعران و

^۱ دادز با توجه به این رتبه‌بندی و همچنین با توجه به اینکه افلاطون در تیمایوس (Timaeus, 71d^o 72b) غیب‌گویی را به روح ناآگاه نسبت می‌دهد و جگر را جایگاه آن در بدن می‌گیرد، گفته‌های او را درباره‌ی الهام شاعران و پیشگویان، طنزآمیز و حاکی از بی‌اعتباری آنان می‌شمرد (Dodds, 1945: 22). اما بوتنر بر آن است که به دو دلیل اشاره‌های افلاطون به الهام شاعران طنزآمیز نیست، گرچه او اغلب می‌گوید آنان درباره‌ی موضوع شعری که می‌سرایند، معرفتی ندارند. دلیل نخست اینکه شاگردان افلاطون نسبت به جدیتِ گفته‌های او درباره‌ی شور و وجد تردید نکرده‌اند؛ و دلیل دوم اینکه در بسیاری از روایت‌های افلاطون درباره‌ی کسانی که ملهم شده‌اند، نشانی از طنز به چشم نمی‌خورد (Büttner, 2011: 112^o 4). بوتنر بر آن است که از یک سو افلاطون الهام شاعران را ارج نمی‌نهد؛ چراکه آنان در تبیین آنچه در نظر دارند، ناتوان‌اند. ولی از سوی دیگر، شاعران خوب به واسطه‌ی نوس (νόσος)، در معنایی فراتر از تعقل متعارف، از موهبتی الهی برخوردارند که از طریق آن کردارها و نیک و بد حاصل از آنها را پیش‌بینی می‌کنند (ibid. 127). برای دلایل بوتنر بنگرید به 25^o 114. *ibid.*

^۲ آونی مقایسه‌ای میان الهام نزد افلاطون و انبیای یهود دارد. او بر آن است که الهام الهی در یون، شاعر را حامل و واسطه‌ای منفعل و بی‌اختیار می‌سازد. ارج و اثر این الهام بسته به شخصیت شاعر و مشروط به استادی و مهارت هنری او نیست؛ برخلاف مفهوم الهام در عهد عتیق که بر مبنای آن نبی با اتکا به توانایی‌های اخلاقی و عقلانی خود جذب الهام می‌شود و شخصیت و اراده‌ی وی در پذیرفتن الهام یا مقاومت در برابر آن تأثیر دارد، هرچند که در نهایت ناچار است تسلیم آن شود. اما الهام در فایدروس بیشتر با الهام در کتاب مقدس سنخیت می‌یابد. در هر دو، شخصیت کسی که در معرض الهام است، فعالانه دخالت دارد (Avni, 1968: 57^o 62).

پیشگویان شوریده و شیدا نیست، دایمون‌یون او حتی به پایه‌ی گفته‌های آنان نمی‌رسد؛ چراکه آنان گاه سخنان بسیار ارزشمندی بر اساس دریافت‌های الهامی خویش می‌گویند، سخنانی که گاه مصلحت یک شهر یا یک لشکر را در بر دارد، حال آنکه او هیچ‌گاه بر مبنای پیام دایمون‌یون گزارشی نداده‌است که مانند سخنان آنان حقیقتی برای همگان در بر داشته‌باشد، یا به صورت مستقیم دیگران را به سوی خیر و صلاحشان رهنمون شود. ندای غیبی او تنها هشدارِ خصوصی، و منحصر به موقعیت‌های خاص است.^۱ سقراط از یک سو شاعران و پیشگویان پرستشگاه‌ها را ملهم از ایزدان و در عین حال فاقد معرفت، و از سوی دیگر خود را از طریقه‌های گوناگون مرتبط با ایزدان و در عین حال نادان می‌خواند. این نکته حاکی از آن است که او دریافت‌های غیبی دیگران را انکار نمی‌کند، و خود نیز به جد مدعی الهام‌یافتگی است،^۲ ولی هیچ‌یک از کسانی را که به طریقی الهام دریافت می‌کنند، صاحب معرفت نمی‌داند. بنابراین، چنان‌که از نوشته‌های افلاطون برمی‌آید، سقراط و افلاطون به الهام اهمیت بسیار می‌دادند، ولی راه آن را از راه معرفت جدا می‌کردند؛ زیرا اگر معرفتی که می‌جستند، از راه الهام به دست می‌آمد، می‌توانستند آن را جایگزین روش فلسفی خویش سازند؛

^۱ اما مک‌فران آگاهی و خردمندی سقراط را در طی رویداد دایمونی (daimonic event) گواه برتری دایمون‌یون نسبت به رؤیاها و الهام‌های شاعران و غیبگویان می‌گیرد؛ چراکه الهام اینان در ناآگاهی محض رخ می‌دهد و هیچ‌گونه ارزش معرفتی ندارد. او می‌گوید درون‌مایه‌ی همه‌ی نشانه‌های برون‌عقلی (extrarational signs)، به جز دایمون‌یون، نزد سقراط ابهام‌آمیز است و این ابهام زنجیره‌ای از تفسیرها یا حتی سوء تعبیرها را به دنبال می‌آورد، که چه‌بسا برخی از آنها با هنجارهای ریشه‌دار در تعارض افتند. از این رو، این گونه تفسیرها باید آزمون ابطال‌گرانه‌ی (elenctic testing) سقراط را از سر بگذرانند. بر این مبنای مک‌فران بر آن است که نزد سقراط دایمون‌یون بر استدلال، و استدلال بر هرگونه الهام غیردایمونی (nondaemonic) تقدم معرفت‌شناختی دارد (McPherran, 1996: 180¹, 187⁸).

^۲ گالی می‌گوید افلاطون فعل *μαντεύομαι* را در معنای غیرفنی پیشگویی کردن (یا ملهم‌شدن) در متن‌های مهمی به کار می‌برد. از جمله در *Charmides*, 169a^b سقراط پیشگویی می‌کند (*μαντεύεται*) که خویش‌داری چیزی سودمند و خوب است. در *لوسیسی* (*Lysis*, 210d) نیز از این فرض که آنچه دوست‌داشتنی‌ست، سودرسان و خوب (*χρήσιμος καὶ ἀγαθός*) است، نتیجه می‌آید که مرد دانا دوست همه‌کس است، چراکه او سودرسان و خوب است. سرانجام سقراط (216d) با پیشگویی می‌گوید (*ἀπομαντεύομενος*) که آنچه زیبا و خوب است، علاقه‌ی هرکس را که در میانه‌ی خوب و بد است، برمی‌انگیزد و نخستین دوست‌داشتنی، و اصلی‌ست (219c^d) که همه‌ی خواستنی‌های دیگر در آن یگانه می‌گردند (Gulley, 1952: 76)(220b).

حال آنکه آنان هیچ‌گاه گمان نمی‌بردند که دریافتِ هرگونه الهام، معرفتی به آدمی ببخشد که او را از جست‌وجوی فلسفی بی‌نیاز سازد.^۱

۶. نسبت دین و فلسفه از دیدگاه سقراط و افلاطون

این پرسش که آیا د/ایمون‌یون یا هرگونه الهام به سقراط، ارزش معرفتی دارد یا نه، کم‌وبیش تحت این پرسش می‌گنجد که فلسفه و دین نزد او چه جایگاهی دارند و قلمرو هر یک تا به کجاست و چه نسبتی با یکدیگر دارند: آیا با یکدیگر یگانه یا سازگارند، یا اینکه هر یک حوزه‌ای جداگانه دارد؟ چنین می‌نماید که سقراط تفسیر خود از دین راستین، یعنی دین اخلاقی، را با فلسفه و اصل‌های معرفتی خود سازگار می‌بیند. او در دفاعیه فلسفه‌ورزی خود را خدمت الهی می‌خواند (23b7, c1)؛ چنان‌که گویی دین و فلسفه را به یکدیگر وابسته می‌سازد. باین‌حال، نباید از یاد برد که سقراط در دفاعیه بر پایه‌ی تفسیر خاص خود از پیام ایزدی، و در فایدون با تفسیر خاص خود از ندای رؤیاهایش و با گذشتن از معنای ظاهری آن است که فلسفه‌ورزی خود را پیروی از حکم الهی می‌شمرد. او دین‌دار به معنی سرسپرده و پیرو بی‌چون‌وچرای یک دین نیست؛ او به اصل‌های معرفتی خود پایبند است، و هرکجا که سنتی دینی با آن اصل‌ها ناسازگار افتد، آن سنت را به یک سو می‌نهد، یا در اصلاح آن می‌کوشد.^۲ (این نکته به معنی نقد برخی از باورها در دین مدنی آتن، در جهت اخلاقی ساختن دین است، نه مخالفت با دین.) در کریتون ادعای سقراط این است که «من نه اکنون و نخست‌بار، که همیشه از آن‌گونه کسان‌ام که به هیچ‌چیز [در] خود سر نمی‌سپارم، به‌جز دلیلی که با خردورزی بر من بهترین بنماید.»^۳ گویی افلاطون موضوع باور به ایزدان و شناخت آنان را از هم جدا می‌سازد؛ او در کر/تولوس می‌گوید «درباره‌ی ایزدان هیچ نمی‌دانیم» (περὶ θεῶν

^۱ دادز بر آن است که هم سقراط و هم افلاطون الهام را جدی می‌گرفتند، ولی آن را نه در شمار معرفت، بلکه در مرتبه‌ای پایین‌تر می‌آوردند و انفعالی حاصل از نیروهای پنهان می‌شمردند. دلیل آنان این نبود که الهام‌ها بی‌اساس‌اند، بلکه این بود که اساسی برای آنها نمی‌توان به دست داد. از این جهت حق با سنت یونانی بود که در جنگ‌ها حاکمیت را به فرمانده کارآزموده می‌سپرد، نه به پیشگوییانی که در اردوگاه همراه او بودند. در مجموع، ارزیابی خردمندانه بود که میان پیشگویان راستین و فریبکاران تمایز می‌نهاد (Dodds, 1973: 217° 8). البته همین حضور پیشگویان حاکی از آن است که لازم نبود که آنان برای تأثیرگذاری در کار کشور یا لشکر، آن کارها را خود بر عهده گیرند؛ چه بسیار فرماندهانی که در تصمیم‌گیری‌های خود از پیشگویان یاری می‌جستند.

^۲ برای شرح این نکته بنگرید به: شفیع‌بیک، ۱۳۹۵: ۲۳۵° ۲۳۹.

^۳ ἐγὼ οὐ νῦν πρῶτον ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος οἶος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ ὃς ἂν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται. (Crito 46b4° 5)

οὐδὲν ἴσμεν, 400d7° 8). همچنین، او در *فایدروس* توصیف خود از ایزدان را نه حاصل رؤیت و نه مبتنی بر شناخت عقلی می‌داند.^۱ او حتی پیرو دین یا مکتبی باطنی چون دین اورفیوسی (Orphism) یا مکتب فیثاغوری (Pythagoreanism) نیست، هرچند که از این مکتب‌ها تأثیر بسیار پذیرفته‌است؛ اما برخی از صاحب‌نظران به دین‌داری سقراطی جنبه‌ی معرفتی می‌بخشند و بر همین مبنا *دایمونینون* را دارای محتوای معرفتی می‌شمرند. از جمله‌ی اینان یکی لانگ است که خردورزی و دین‌ورزی سقراط را در کمال سازگاری با یکدیگر می‌یابد و می‌گوید سروش ایزدی خود اساسی عقلانی دارد، و عقلانیت بشری نیز موهبتی الهی‌ست (Long, 2006: 67° 8).

مکفران فلسفه و دین را نزد سقراط مکمل یکدیگر می‌داند. او می‌گوید سقراط صلاح می‌داند هرگاه ممکن باشد، از عقل، و هرگاه ممکن نباشد، از غیبگویی پیروی کند. اما چگونه می‌توانیم عقل‌گرایی سقراط را با اتکای او به هشدارهای ایزدی وفق دهیم؟ مکفران در پاسخ به این پرسش می‌گوید سقراط در خصوص همه‌ی باورهایی که «ارزیابی» آنها ممکن باشد، به آزمون ابطال‌گری توسل می‌جوید، و در عین حال می‌پذیرد که برخی باورها از مبادی فراعقلانی حاصل آمده‌اند. باین‌حال، با توجه به التزام سقراط به آزمون ابطال‌گری، حتی این‌گونه باورهای حاصل از مبادی فراعقلانی باید در این آزمون ارزیابی شوند (McPherran, 1996: 169). همچنین، مکفران می‌گوید فلسفه‌ورزی والاترین کار دین‌دارانه است؛ چراکه بر مبنای نگرش سقراطی، مهم‌ترین یا یگانه خیر فضیلت/معرفت (virtue/wisdom) است؛ پس، چنین می‌نماید که مهم‌ترین یا یگانه آفریده‌ی الهی فضیلت/معرفت باشد. از آن‌جاکه دین‌داری در مقام یک فضیلت، باید معرفت عملی (craft-knowledge) به آفریدن خیر باشد، خدمت اصلی ما به ایزدان، یاری به آنان در آفرینش خیر در جهان از طریق اصلاح روح آدمی‌ست. نزد سقراط، آموذن فلسفی خود و دیگران، کار کلیدی‌ست که ما را در نیل به این مقصود یاری می‌کند (McPherran, 2011: 119° 120).

ترنت گویی در این باره دیدگاهی بینابینی دارد و در عین حال که نمی‌کوشد تا معرفت و اعتقاد دینی سقراط را یگانه سازد، اعتقاد او را پایه‌گذار نوعی معرفت محدود و شخصی می‌گیرد. او می‌گوید سقراط در حال پرسش‌وپاسخ با هم‌سخن خود، و هدایت ذهن او

¹ ...πλάττομεν οὐτε ἰδόντες οὐτε ἰκανῶς νοήσαντες θεόν... (246c7° d1)

البته گویی مراد افلاطون این است که ایزدان را در این جهان نه می‌توان دید و نه شناخت؛ درحالی‌که روح برخاسته‌از تن می‌تواند آنان را به شهود دریابد.

برطبق رسالت الهی خود، چه بسا تحت رهبری حکمت الهی و نه به‌اتکای معرفت خود پیش می‌رود. اما او حکمت الهی را نه به‌نحو مطلق و نه درباره‌ی دیگران، بلکه تنها درباره‌ی خود می‌تواند دریابد و درباره‌ی آنچه در ورای خود اوست، تنها می‌تواند گمانی داشته‌باشد. اطمینان سقراط (در دفاعیه) به اینکه مرگ خیر اوست، وابسته به اعتماد او به ساحت فراطبیعی‌ست؛ چراکه الوهیت در حین محاکمه‌اش هیچ هشدار بازدارنده‌ای به او نداده‌است. سقراط می‌تواند بر پایه‌ی تجربه‌های گذشته‌ی خود و از راه استقرا (induction) نتیجه بگیرد که الوهیت او را در معرفت نیک و بد سهیم می‌سازد. اما این استقرا جنبه‌ی ایمانی دارد، نه معرفتی. سقراط به معرفت برتر ایزدی دسترسی دارد، ولی تنها برای خود. این دسترسی او را به آینده‌ی خود مطمئن می‌سازد، ولی به‌گونه‌ای که می‌تواند تنها درباره‌ی وضعیت خود داوری کند، نه درباره‌ی دیگران. در دفاعیه اینکه آیا مرگ او بهتر از زندگی کسانی‌ست که از آنان یاد می‌کند، به‌جز خدا بر همگان پوشیده (ἀδελον, 42a4) است (Tarrant, 2006: 263°4).

اما گاتری حیطه‌های عقلانیت و اعتقاد را نزد سقراط جدا می‌سازد. او بر آن است که سقراط در پاسخ به مسئله‌های فلسفه‌ی عملی به نیروی اندیشه‌ی خود، و درخصوص موضوع‌های ورای آن مسئله‌ها، به ایمان خود متکی‌ست. آدمی با کوشش ذهنی خود می‌تواند به پاسخ پاره‌ای از پرسش‌ها برسد، ولی همواره در ورای دامنه‌ی نفوذ نیروی ذهن، حقیقت‌هایی هست که درباره‌ی آنها ناچاریم به ندای ایزدان اعتماد کنیم (Guthrie, 1971: 163).

۶. برداشت‌های عرفانی از الهام سقراطی

به‌رغم اینکه سقراط بارها به نادانی خود اقرار کرده و هیچ‌گاه دریافت‌های غیبی خود را معادل با کسب معرفت نگرفته‌است، برخی از صاحب‌نظران در مجموع برداشت افراط‌آمیز عرفانی از شخصیت او دارند. از جمله‌ی اینان یکی وایلد است که می‌گوید الهامی که به‌صورت ندایی غیبی به گوش سقراط می‌رسد، ماهیتی حضوری و اعجاز‌آمیز دارد. همچنین، او بر آن است که روایت آلکیبیادس (Alcibiades) در مهمانی (220c) مبنی بر اینکه سقراط در برخورد با مسئله‌ای بغرنج، یک شبانه‌روز در نقطه‌ای می‌ایستد، و در سپیده‌دم نیایش خورشید را به‌جا می‌آورد، و سپس راه خود را در پیش می‌گیرد، از جذبه و خلسه‌ی سقراط حکایت دارد. حتی وایلد احتمال می‌دهد که قصد افلاطون از نوشتن مهمانی تأکید بر گرایش عرفانی سقراط باشد (Wild, 1939, 328°9). وایلد تا

آن جا پیش می‌رود که حتی نیروی «حدس‌زدن» (εἰκάζειν) را، که در اثر متأخر فیلبوس (Philebus, 55e) بدان اشاره رفته، دال بر گونه‌ای علمِ حضوری می‌گیرد که مستقل از ادراکِ حسی و عقل است، و همگانی نیست؛ و ادعا می‌کند که سقراط از چنین علمی برخوردار بوده است (Ibid. 334).

لانگ نیز زندگی زاهدانه‌ای به سقراط نسبت می‌دهد و مدعی می‌شود که او نیز همچون دیگر زاهدان و قدیسان در معرض تجربه‌هایی فراطبیعی (paranormal) و صاحبِ معرفت‌هایی نامعمول بوده است (Long, 2006: 70).

بوسانیچ بر آن است که سقراط جانشینِ عارفانِ فیلسوفی چون پارمنیدس (Parmenides) و امپدکلس (Empedocles) است که دریافت‌های الهامی، آنان را مردانی الهی ساخته‌است. سقراط دسترسیِ مستقیم به ساحت الوهیت دارد، و هم‌سخنانش را در آموزه‌های اورفیوسی-فیثاغوری (Orphic-Pythagorean) سهیم می‌سازد، هرچند آنان عضو حلقه‌های باطنی نیستند. توانایی سقراط در نهان‌بینی (visionary) و تسلط او بر نفس، از جنبه‌ی روحانیِ نهان در پسِ چهره‌ی ظاهری او حکایت دارد، هرچند نباید این جنبه‌ی او را با نهان‌بینیِ عارفانه‌ی افلاطون در دوره‌ی میانی یکسان انگاشت (Bussanich 2006: 200° 2). بوسانیچ از نوشته‌های میانی نیز در برجسته‌ساختنِ شخصیتِ عرفانی سقراط یاری می‌گیرد. او اندیشه‌ی پالایشِ روح به یاری معرفت و فضیلت را، که افلاطون از زبان سقراط در *فایدون* باز می‌گوید، به سقراط نسبت می‌دهد. او به گواهی آگاتون (Agathon) و آریستیدس (Aristides) و آلکیبیادس در مهمانی نیز تشبث می‌جوید، مبنی بر اینکه سقراط از نیرویی ماورائی برخوردار است، و تماسِ جسمانی با او، سببِ سهیم‌شدن در حکمتِ او می‌شود. افزون‌براین، تأمل و درنگِ درازمدت سقراط در دالانِ را جذبهِی روحانی او می‌شمرد، و عشقِ روحانی را سببِ انتقالِ بی‌میانجی و غیرزبانی و فراعقلانیِ حقیقت از استاد به شاگرد (216b° 219d). همچنین، اینکه سقراط در *تئایتوس* می‌گوید فیلسوف کسی است که کارهای روزمره‌ی بشری را به کاه‌برگی نمی‌گیرد (173e2° 174a2)، از دید بوسانیچ مقامِ عرفانی سقراط را تأیید می‌کند (Ibid. 209° 11). اما با تمسک به این‌گونه نشانه‌ها در متن، حتی اگر بتوان میزانی از پارسامندی را به سقراط نسبت داد، نمی‌توان آنها را گواه بر گرایش عرفانی او گرفت. فیلسوفی ماده‌گرا (materialist) نیز می‌تواند غرق در اندیشه‌های فلسفی، مدتی از پیرامون خود غافل بماند؛ یا کارها و دلبستگی‌های توده‌ی مردمان را بی‌ارج بشمرد.

همچنین، نمی‌توان ستایشی را که جوانانی خام‌اندیش و ناهشیار در مهمانی بر زبان آورده‌اند، و نمونه‌ی مشابهی در متن ندارد، به‌تنهایی حجت گرفت. چه‌بسا بی‌سبب نباشد که افلاطون این‌گونه ستایش‌ها را از زبان جوانانی بازمی‌گوید که در فلسفه ناپخته و حتی ناشایسته‌اند، درحالی‌که در همان اثر حدودمرز فلسفه‌ی سقراط را از زبان دیوتیما (Diotima) ی فرزانه ارزیابی می‌کند.

۷. نتیجه

سقراط و افلاطون به الهام باور دارند و ارزش و اهمیت بسیاری برای آن قائل‌اند و آن را مبتنی بر معرفت ایزدی می‌دانند؛ با این حال، هیچ‌گونه الهامی را کسب معرفت راستین از عالم غیب نمی‌شمرند. مجموعه‌ی دریافت‌های غیبی که افلاطون به سقراط نسبت می‌دهد، یعنی آنچه از طریق سروش آسمانی (دایمونین) یا رؤیاهای سقراط به او الهام می‌شود، تنها هشدارها و امر و نهی‌های جزئی و شخصی‌ست درباره‌ی آنچه او بدان آگاه نیست. این‌گونه هشدارها امتیاز بزرگی به سقراط می‌بخشد، ولی نقصان معرفتی او را جبران نمی‌کند؛ از این‌روست که او به‌رغم دریافت‌های غیبی، همچنان به جست‌وجوی معرفت از راه فلسفه ادامه می‌دهد. بنابراین، بی‌مایگی معرفت‌شناختی الهام از دیدگاه سقراط و افلاطون هرگونه تفسیر عرفانی از الهام سقراطی را مانع می‌آید. الهام‌های شاعران و پیشگویان پرستشگاه‌ها نیز باینکه از حکمت الهی سرچشمه می‌گیرد و رهنمودهای ارزشمندی برای مردمان به همراه دارد، معرفتی را که فیلسوف در نظر دارد، نه برای خود آن دریافت‌کنندگان الهام حاصل می‌آورد و نه برای مردمان. شاعران و پیشگویان در حال دریافت الهام شوریده و بی‌خویشتن‌اند؛ ایزدان‌اند که از زبان آنان سخن می‌گویند و مردمان را راهنمایی می‌کنند، ولی آنان را از چندوچون معرفت خویش آگاه نمی‌سازند. بنابراین، الهام که خاصیت شنیداری دارد، هرگز به پایه‌ی معرفت والایی که از دیدگاه افلاطون ماهیت دیداری و شهودی دارد، نمی‌رسد. چنین می‌نماید که افلاطون حوزه‌ی معرفت را از اعتقاد دینی جدا می‌سازد. او دین را در صورتی می‌پذیرد که در آن معرفت و فضیلت اخلاقی محوریت داشته‌باشد.

منابع

- شفیع‌بیک، ایمان (۱۳۹۲)، «معرفت شهودی در فلسفه‌ی افلاطون»، جاویدان خرد ۲۴: ۸۱-۱۰۴.
 ۷۷ (۱۳۹۳)، «جهل سقراطی: معنای حقیقی یا مجازی؟»، شناخت ۷۰: ۱۹۵-۲۲۴.

- ~~~~ (۱۳۹۵)، «سقراط: اصلاح‌گر اخلاقی»، پژوهش‌های فلسفی ۱۹: ۲۳۱° ۲۵۲.
- لطفی تبریزی، محمدحسن (مترجم) (۱۳۶۷)، دوره‌ی آثار افلاطون (ج ۱° ۳)، ترجمه‌ی ج ۱ با همکاری رضا کاویانی، خوارزمی.
- Avni, A. (1968), Inspiration in Plato and the Hebrew Prophets , *Comparative Literature* 20: 55° 63.
- Brickhouse, T. C. and Smith, N. D. (1994), *Plato's Socrates*, Oxford University Press.
- Burnet J. (ed.) (1900° 1906), *Platonis opera* (vols i° iv), Oxford University Press.
- Bussanich, J. (2006), Socrates and Religious Experience , in S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Blackwell: 200° 13.
- Büttner, S. (2011), Inspiration and Inspired Poets in Plato's Dialogues , in P. Destrée and F.-G. Herrmann (eds.), *Plato and the Poets*: 111° 29.
- Cooper, J. M. (ed.) (1997), *Plato: The Complete Works*, D. S. Hutchinson (assoc. ed.), Hackett.
- Dodds, E. R. (1945), Plato and the Irrational , *The Journal of Hellenic Studies* 65: 16° 25.
- (1973), *The Greeks and the Irrational*, University of California Press.
- Gulley, N. (1952), Ethical Analysis in Plato's Earlier Dialogues , *The Classical Quarterly* 2: 74° 82.
- Guthrie, W. K. C. (1971), *Socrates*, Cambridge University Press.
- Hamilton, E. and Cairns, H. (eds.) (1973), *The Collected Dialogues of Plato*, Pantheon Books.
- 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.
- Long, A. A. (2006), How Does Socrates' Divine Sign Communicate with Him? , in S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Blackwell: 63° 74.
- McPherran, M. L. (1996), Socratic Reason and Socratic Revelation , in W. J. Prior (ed.), *Socrates: Critical Assessments of Leading Philosophers* (vol. ii), Routledge: 167° 94.
- (2011), Socratic Religion , in D. R. Morrison (ed.), *The Cambridge companion to Socrates*, Cambridge University Press: 111° 37.
- Robin, L. (trad.) (1968), *Platon: Œuvres complètes* (2 vols, avec la collaboration de M.-J. Moreau), Paris.
- Sedley, D. and Long, A. (eds.) (2011), *Plato: Meno and Phaedo*, A. Long (trans.), Cambridge University Press.
- Tarrant, H. (2006), Socratic Method and Socratic Truth , in S. Ahbel-Rappe and R. Kamtekar (eds.), *A Companion to Socrates*, Blackwell: 254° 72.

- Vlastos, G. (1999), Socratic Piety , in G. Fine (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion, and the Soul*, Oxford University Press: 56° 77.
- Waterfield, R. (trans.) (2002), *Plato: Phaedrus*, Oxford University Press.
- Wild, K. W. (1939), Plato's Presentation of Intuitive Mind in His Portrait of Socrates , *Philosophy* 14: 326° 40.

