



The Relation among Philosophy, Catharsis, and Death in Plato's View

Mostafa Abedi Jigheh¹ Isa Mousazadeh² Ghorbanali Karimzadeh³

Received: 23/01/2020

Accepted: 25/02/2020

Abstract

There tend to be key concepts in the thought of any philosopher which represents their intellectual system and serves as a ground for the existence and understanding of other concepts and thoughts of his. The concept of death is such a key concept in Plato's thought. In his philosophy, there is a profound relation among the concepts of philosophy, catharsis, and death. It seems that understanding them and explaining the relation among them might pave the path for a better understanding of his views. By adopting a descriptive-analytic method, we aim to show the connection among "philosophy," "catharsis," and "philosopher's death." The stages of this research are in accordance with Plato's writings so as to open a door to an understanding of many concepts in his philosophy. We conclude that in his view, philosophy, the philosopher's death, and catharsis are all grounded in the same foundation. It is true that philosophy is a particular kind of discourse between two persons, death is the separation of the soul from the body, and catharsis is the purification of the soul from bodily attachments, but all these three cases involve a common concept of the soul's separation from flowing things and its turning toward the real and eternal being. Thus, not only do they have the same function in terms of their instances and none of them is possible without the other, there is also an implicit correspondence in their concepts as well.

Keywords

Plato, knowledge, catharsis, death, dialectic.

1. PhD student, University of Tabriz, Iran (corresponding author): m.abedi2015@yahoo.com.

2. PhD student, University of Tabriz, Iran: i.mousazadeh@tabrizu.ac.ir.

3. Associate professor, Department of Philosophy and Kalam: g.karimzadeh@tabrizu.ac.ir.

رابطه فلسفه، کاتارسیس و مرگ در اندیشه افلاطون

مصطفی عابدی جیغه^۱ عیسی موسی‌زاده^۲ قربانعلی کریم‌زاده^۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۲/۰۶

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۱/۰۳

چکیده

در اندیشه هر فیلسوفی معمولاً یک یا چند مفهوم کلیدی وجود دارد که نماینده نظام فکری وی و مبنای وجود و فهم دیگر مفاهیم و تفکرات اوست. مفهوم مرگ در اندیشه افلاطون نیز یک مفهوم کلیدی است. در فلسفه افلاطون شاهد نسبتی عمیق میان مفاهیم فلسفه، کاتارسیس و مرگ هستیم و از این رو به نظر می‌رسد فهم آنها و تبیین نسبت میان آنها می‌تواند بستری مناسب برای فهم بهتر اندیشه وی ایجاد کند. هدف نویسندگان از این تحقیق که به روش توصیفی-تحلیلی انجام گرفته است، نشان‌دادن پیوند میان سه مفهوم «فلسفه»، «کاتارسیس» و «مرگ فیلسوفانه» است. مراحل پژوهش نیز بر پایه نوشته‌های افلاطون خواهد بود تا بدین وسیله بایی برای فهم بسیاری از مفاهیم اندیشه وی گشوده شود. نتیجه اینکه در اندیشه او فلسفه، مرگ فیلسوفانه و کاتارسیس بر بنیان واحدی استوارند و با آنکه فلسفه به گفتمانی خاص میان دو نفر اطلاق می‌شود و مرگ عبارت از جدایی روح از بدن و تزکیه به معنای کاتارسیس و پاک‌سازی روح از تعلقات بدنی است، اما در هر سه مورد مفهوم مشترک جدایی نفس از امور سیال و رو آوردن به موجود حقیقی و سرمدی نهفته است؛ از این رو نه تنها به لحاظ مصداقی کارکرد یگانه‌ای دارند و هیچ یک از آنها بدون دیگری امکان‌پذیر نیست، تطابق ضمنی در مفهوم این سه نیز وجود دارد.

کلیدواژه‌ها

افلاطون، معرفت، کاتارسیس، مرگ، دیالکتیک.

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز، ایران (نویسنده مسئول).
۲. دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه تبریز، ایران.
۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه تبریز.

* عابدی جیغه، مصطفی؛ موسی‌زاده، عیسی؛ کریم‌زاده، قربانعلی. (۱۳۹۹). رابطه فلسفه، کاتارسیس و مرگ در اندیشه افلاطون. فصلنامه علمی-پژوهشی نقد و نظر، ۲۵(۱۰۰)، صص ۵۶-۷۶.
Doi: 10.22081/jpt.2020.56671.1696



نظـر

سال بیست و پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۹

مقدمه

همواره در تاریخ اندیشه، چستی فلسفه و مرگ یکی از پرسش‌های بنیادین اندیشمندان به شمار آمده است. در این باره هر کدام از متفکران متناسب با مبانی فلسفی‌شان به این موضوع پرداخته‌اند. افلاطون نیز به عنوان یکی از فیلسوفان بزرگ تاریخ، فلسفه را امری کاملاً ذهنی و مفهومی تلقی نمی‌کند؛ بلکه آن را بیش از آنکه به اندیشه انتزاعی مربوط بدانند، با نحوه زیست و تعلیم و تربیت انسان پیوند می‌زند. وی همچنین تصور رایج از مرگ را که در اندیشه یونانی بود، بر هم می‌زند و به مرگ، معنای عامی اختصاص می‌دهد. افلاطون نه تنها مرگ به مفهوم جدایی اضطراری را مرگ تصور می‌کند؛ بلکه از مرگ معنایی به دست می‌دهد که در بستر تعلیم و تربیت و زیست اخلاقی امکان ظهور دارد. وی به واسطه مفهوم کاتارسیس، نسبت پیچیده‌ای میان دو مفهوم فلسفه و مرگ ایجاد می‌کند و آن دو را بدون در نظر گرفتن مقوله کاتارسیس تحقق‌پذیر نمی‌داند. با توجه به اینکه افلاطون فلسفه را ابزاری تصور می‌کند که فیلسوف را از محسوسات به عالم مثل و از آنجا دوباره در عالم محسوسات سیر می‌دهد، مرگ ارادی را نیز همانند فلسفه، راهنمای انسان از ماده به مثل و از مثل به عالم مادی توصیف می‌کند.

در این مقاله تلاش می‌شود تبیین موضوع یادشده نخست با بررسی نسبت فلسفه، مرگ و کاتارسیس صورت گیرد و سپس با تحلیل مفهوم مرگ فیلسوفانه افتراق مرگ ارادی با خودکشی بیان شود. در ادامه می‌کوشیم با تفسیری از تعالی و تنزل وجودی نفس، معنای تعالی وجودی را به مرگ ارادی بدهیم و همچنین مراحل مرگ ارادی را که مطابق با مراحل دیالکتیک صعودی و نزولی انجام می‌گیرد، توضیح دهیم.

۱. مرگ فیلسوفانه

افلاطون از مرگی نام می‌برد که شایسته فیلسوف است. او در قالب پرسشی از کبیس و سیمیاس می‌پرسد: «این کدام مرگ است که شایسته فیلسوف است؟» (افلاطون، ۱۳۸۰،





فایدون، ص ۶۴). از این طریق، افلاطون به نوعی دیگر از مرگ اشاره می‌کند که تنها به فیلسوف تعلق دارد و غیر از آن مرگی است که همه مردم روزی با آن درگیر خواهند بود. او تفاوت فیلسوف با مردمان دیگر را در این نوع از جدایی نفس از بدن تلقی می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۵).

افلاطون به دو نوع رابطه میان نفس و بدن اشاره می‌کند. او از یک سو نفس را به‌صورت اسیر تن و جهان مادی تصور می‌کند و از سوی دیگر نفس را از روی اختیار با ماده درگیر می‌داند؛ یعنی نفس هم از روی اضطرار و هم به اختیار خود به اسارت ماده تن در می‌دهد. افلاطون با توجه به تعدد نوع ارتباط نفس با بدن، جدایی نفس از بدن را نیز به دو نوع جدایی ارادی^۱ و ضروری^۲ تفسیر می‌کند. وی از یک سو جدایی را به صورت طبیعی می‌داند که در آخر عمر انسان به سبب ضرورتی که از سوی خدایان انجام می‌گیرد، اتفاق می‌افتد (نک: افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۲) و از سوی دیگر معتقد است روح باید بکوشد خود را فارغ از تن و مستقل از آن نگاه دارد و نگذارد که چیزی از تعلقات بدن، آن را به خود درگیر کند و در خود محصور سازد؛ بلکه روح باید همواره گریزان از تن و به خود مشغول باشد.

افلاطون در فایدون این نوع جدایی از نفس را که با تلاش آدمی حاصل می‌شود، گونه‌ای از مرگ توصیف می‌کند و می‌گوید: روح می‌کوشد خود را فارغ از تن و مستقل از آن نگاه دارد و نگذارد که چیزی از تن دامنش را بگیرد؛ بلکه باید همواره گریزان از تن و به خود مشغول باشد؛ یعنی به‌راستی دل به حقیقت ببندد و در این اندیشه باشد که مرگ را با آغوش باز بپذیرد (نک: گواردینی، ۱۳۷۶، ص ۲۰۶). این نحوه استقلال نفس از بدن نیز نوعی مرگ است که به واسطه قطع ارتباط ارادی دست‌یافتنی است. در نظر افلاطون، جدایی ارادی نفس از بدن چنان مهم است که «بی هیچ مبالغه‌ای رساله فایدون را که بیش از هر گفتگوی دیگر طرفدار جدایی روح و اختیارات آن از بدن

1. voluntary disconnection

2. compulsory disconnection

است» می نویسد (Brickhouse And Nicholas, 2006, p.134). او در فایدون به ما می آموزد که چگونه می توان به اندازه توانمان نفس را از بدن دور نگه داریم. وی در فقره زیر از رساله فایدون به صراحت به نوع دیگری از مرگ اشاره می کند که با تلاش انسانی به دست می آید:

آیا مقصود از پاکی روح همان نیست که همواره در بحث های خویش می گفتیم که آدمی باید تا حد امکان روح خویش را مجرد و تنها و جدا از تن نگاه دارد و آن را عادت دهد به اینکه از آلائش های تن برچیند و بکوشد که پیوسته تنها و مستقل بماند و از گرفتار شدن در دام تن بر حذر باشد؟
سیمیاس^۱ گفت: مقصود همین است.

سقراط گفت و این همان مرگ نیست؟ مگر مرگ جز جدایی روح و رهایی روح از تن است؟

سیمیاس گفت: حق با توست (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۷).

به باور افلاطون در حال پیوستگی نفس با بدن، عواطفی از بدن نشئت می گیرد و نفس را در بند خود گرفتار می سازد و مانع حرکت آن به سوی موجود سرمدی می شود؛ اما اگر خرد به وسیله یاری گرفتن از مبادی ریاضتی، اراده را در جهت منافع جزء برترین نفس و امور مربوط به حقیقت انسانی به کار گیرد و بدین وسیله اراده در خدمت خرد درآمده و شهوات و تعلقات بدنی که بر عقل تسلط یافته بود، دوباره مغلوب شوند، زمینه مرگ ارادی فراهم می گردد. افلاطون توصیه می کند باید زمام جزء سوم روح، یعنی جزء میل کننده را که بزرگ ترین و سیری ناپذیرترین جزء روح آدمی است، به دست گیریم و نگذاریم از لذت های شهوانی چنان برخوردار شود که روز به روز بر نیروی خود بیفزاید و وظیفه خود را از یاد ببرد؛ بلکه نفس باید بکوشد تا دو جزء دیگر را تحت سلطه عقل خود درآورد. افلاطون حالت کسانی را که روح و نفسشان دیگر میخکوب تن نیست و با این همه، باز گاهی اختیار خود را به دست لذت و درد





می‌سپارند و در نتیجه دوباره به تن بسته می‌شوند، به بافندگی پایان‌ناپذیر و بی‌نتیجه پنه‌لویه تشبیه می‌شود (گمپرتس، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۹۷۴).

افلاطون بهترین راه فیلسوف برای آماده‌شدن به مرگ فیلسوفانه را دو مسیر دانش و کاتارسیس می‌داند. او فلسفه را یکی از راه‌هایی می‌داند که سبب می‌شود جدایی نفس از بدن رخ دهد؛ زیرا در نظر وی فلسفه کوشش برای شناسایی محض است و چون چنین است، ناچار به رویگردانی از عواطف و نیازهایی است که چشم تفکر محض را تار می‌کند و روح را در بند تن گرفتار می‌سازد. «اگر روح مطابق وظایفی زندگی کند که فلسفه به عهده‌اش می‌نهد لازم نیست بترسد از اینکه پس از جدایی از تن از هم بپاشد یا دوباره به عالم جسمانی فرو بیفتد» (بورمان، ۱۳۸۹، ص ۱۳۵). در فایدون اثر فلسفه «جدایی روح از تن و قیدهای تن ذکر شده است» (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۴۶۴). یگر معتقد است که «دانش سقراط روحش را از همه قیدهای تن رها ساخته بود» (یگر، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۱۲). براین اساس «کار عقل این است که ما را از زمین پست برهاند و با آسمان که قرارگاه موجودات هم‌نوع اوست، پیوند دهد؛ زیرا ما موجودات زمینی نیستیم؛ بلکه اصل و مایه ما آسمانی است و هنگام پیدایش ما روح ما از آنجا آمده و به ما پیوسته است» (افلاطون، ۱۳۸۰، تیمائوس، ص ۹۰).

۲. مرگ فیلسوفانه و خودکشی

بی‌تردید مرگ فیلسوفانه همان خودکشی نیست و فیلسوف که با اراده خود به آغوش مرگ می‌شتابد، هرگز خودکشی را در ذهن نمی‌پروراند. افلاطون در فایدون به این مطلب می‌پردازد و از خود سقراط می‌پرسد: معنی این سخن چیست که گفتم خودکشی روا نیست؛ ولی فیلسوف با اشتیاق تمام به مرگ روی می‌آورد؟ (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۱)؛ چگونه ممکن است با اینکه فیلسوف مشتاق مرگ است، اقدام به مرگ نکند؟ افلاطون این حالت دوگانه را برای فیلسوف وضعیت تناقض‌ناظر تصور نمی‌کند؛ زیرا معتقد است مرگی که فیلسوف به آن مشتاق است، سلب حیات ضروری که خدایان به انسان داده‌اند نمی‌کند؛ بلکه در اینجا مقصود نفی تعلق مادی از نفس است؛ یعنی انسان با تلاش

اخلاقی و معرفتی می‌کوشد نفس خویش را از تعلقات مادی برهاند. به همین منظور، افلاطون کوشش کسانی را که به فلسفه می‌پردازند برای رسیدن به آزادی روح از تن و قیدهای تن برمی‌شمارد (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۷).

افلاطون دلیل اجتناب فیلسوف از خودکشی را از رهگذر آموزه‌های دین یونانی ارائه می‌دهد و معتقد است ما آدمیان به نوعی به مأموریت گماشته شده‌ایم و هیچ کس حق ندارد از این مأموریت شانه خالی کند؛ به همین جهت «اینکه می‌گویند ما گله‌های خدایانیم و آنان نگهدار ما هستند، به نظر درست می‌آید» (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۲). درحقیقت افلاطون بر این باور است که چون نفس انسانی به ضرورت بیرونی در این بدن مادی فرود آمده است، به‌ناچار برای جدایی نفس از بدن مادی ضرورتی بیرونی لازم است تا نفس از بدن جدا گردد: «پس درست گفته‌اند که آدمی نباید خود را بکشد؛ بلکه باید منتظر باشد تا خدا ضرورتی برای مرگ او فراهم آورد» (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۱).

۳. کاتارسیس،^۱ فلسفه و مرگ^۲

واژه فلسفه از واژه یونانی *Philosophia* برگرفته شده و به معنای خرددوستی است. این واژه یونانی از دو بخش *Philos* و *Sophia* تشکیل شده است. نخستین کسی که این واژه را به کار برد، فیثاغورس^۳ بود (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۸۰). زمانی که از او پرسیدند: «آیا تو فرد دانایی هستی؟» وی پاسخ داد: نه؛ اما دوستدار دانایی (*Philosopher*) هستم؛ بنابراین فلسفه از نخستین روز پیدایش به معنای دوستی ورزیدن به دانایی، تفکر و فرزاندگی بوده است. سقراط^۴ اولین کسی بود که در مقابل سوفیست‌ها نام فیلسوف، یعنی دوست‌دار حکمت را بر خود نهاد. او می‌خواست با این نام‌گذاری تواضع نشان داده و از کبر و

1. Catharsis
2. Death
3. Pythagoras
4. Socrates





خودبینی سوفیست‌ها احتراز جوید و هم نشان دهد که شکاکیت سوفیست‌ها را بر نمی‌تابد.

همان گونه که افلاطون، فیلسوف را عاشق دانایی معرفی کرده بود، او را مشتاق مرگ نیز دانسته بود (نک: افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۱). این اشتیاق یک شخص برای دو موضوع اتفاقی نیست؛ بلکه چنان که خواهیم دید از روی ضرورت واقعی صورت می‌پذیرد. در نظر افلاطون مرگ و معرفت نه تنها با هم مرتبط‌اند؛ بلکه عین یکدیگرند. افلاطون در فایدون که جزئیات مرگ را شرح می‌دهد، با اشاره به تمرین مرگ، می‌گوید آدمی که زندگی خود را با پرداختن به فلسفه گذرانده است، الزاماً برای مرگ شجاعت دارد؛ زیرا مرگ جدایی روان از تن است و تلاش فیلسوف آن است که روان خود را از تن دور سازد (پی‌یر، ۱۳۸۲، ص ۱۰۴). درحقیقت این تنها فیلسوف است که در طول زندگی‌اش در پی یک هدف بیش نیست و آن جدایی روح از بدن است (Brickhouse And Nicholas, 2006, p.134).

مرگ برای فیلسوف چیز تازه‌ای نیست که به واسطهٔ روبه‌رو شدن با آن لازم باشد موضعی کاملاً متفاوت برگزیند. اشتیاق به مرگ برای فیلسوف یک میل درونی است و فیلسوف با کمال میل همیشه آمادهٔ مرگ است (Dorothea, 2006, p.435). از منظر افلاطون، فلسفه ماهیت انتزاعی و مفهومی و ذهنی خود را از دست می‌دهد و به نحوه‌ای از حیات بدل می‌شود که در رویگردانی از تعلقات مادی و دوری از مغاره عالم مادون دست‌یافتنی است؛ زیرا فلسفه گرچه از رهگذر عقل قابل حصول است، پیش از اینکه با استدلال‌های پیچیدهٔ مفهومی سروکار داشته باشد، با قوای غضب و شهوت که همگی به حوزهٔ اخلاق و زیست فردی و اجتماعی انسان مربوط می‌شود، درگیر است؛ از این رو در ارتباط با این زندگی است که «آنها که واقعاً به فلسفه می‌پردازند، از آنها که واقعاً به فلسفه نمی‌پردازند، متمایز می‌شوند» (پی‌یر، ۱۳۸۳، ص ۱۰۲). در این اندیشه، دانایی نه با تلاش نظری صرف، بلکه در پروسه‌ای از کار و فعل صورت می‌گیرد؛ زیرا وی از یک سو معتقد است در درون آدمی خصومتی ذاتی وجود دارد و «هر کس در برابر خویش

چنان باید بیندیشد که دشمن در برابر دشمن می‌اندیشد» (افلاطون، ۱۳۸۰، توانین، ص ۶۲۶) و از سویی دیگر دانایی را در پیروزمندی عقل بر میل ممکن می‌داند و معتقد است: «انسان وقتی تحت تأثیر لذت‌ها و دردهای افراطی قرار می‌گیرد، نمی‌تواند به تعقل پردازد و ذات حقیقی اشیا را دریابد (افلاطون، ۱۳۸۰، فیثاغورس، ص ۶۱۱). بر این پایه، فلسفه در نظر افلاطون به صورت سلبی تصور می‌شود؛ یعنی از طریق فلسفه رفع موانع می‌شود و غفلتی که در اثر هبوط در بدن پدید آمده، به وسیله فلسفه از میان می‌رود و معرفت از پیش موجود دوباره رخ می‌نماید. یگر درباره مفهوم دانایی نزد سقراط تفسیر دقیق‌تری به دست می‌دهد. او «دانش و فلسفه سقراط را عبارت از دامن‌برچیدن روح از همه قیدهای تن و معطوف شدن تمام توجهش به فعالیت‌های خاص خویش» تعریف کرده است (یگر، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۱۲).

وجه عینیت فلسفه با مرگ ارادی به این است که انسان که مرگ باعث کاتارسیس نفس از همه آلودگی‌های جسمانی و جدایی روح از تن است، فلسفه نیز چنین سرنوشتی دارد. ارائه چنین تعریفی از فلسفه را در رساله فایدون افلاطون که تحت تأثیر فیثاغورس به تحریر درآمده نیز مشاهده می‌کنیم. افلاطون در آنجا به بهانه‌های مختلف این ادعا را تکرار می‌کند که «آیا کوشش کسانی که به فلسفه می‌پردازند، برای رسیدن به همین مقصود نیست؟ و آیا اثر فلسفه این نیست که روح از تن و قیدهای تن آزاد بماند؟» (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۶۷). بر این اساس، مرگ و فلسفه در رویگردانی و جدایی نفس از بدن و تعلقات آن به نقطه اشتراکی می‌رسند؛ چون از یک سو تن عامل مشوش‌کننده نفس و موانع از دریافت حقیقت است و برای رسیدن به حقیقت بایستی از تن و محسوسات عبور کرد و از دیگر سو، مرگ نیز آزادی از همین نفس تمایلات جسمانی و احساسات و عواطف و قوای مربوط به آن است که مانع وصول نفس به حقیقت‌اند؛ بدین معنا که وقتی نفس انسان نسبت به جسم و تعلقات جسمانی حالت استعلایی پیدا کند، در آن صورت مرگ و فلسفه تحقق می‌یابد. اگر کسی بخواهد به شناخت راستین دست یابد، نمی‌تواند این کار را به همراهی تن انجام دهد.





۴. تعالی و تنزل وجودی نفس

افلاطون معتقد است اگر روح به تنهایی و بدون یاری خواستن از حواس، چیزی را نظاره کند که همیشه به یک حال باقی می ماند و تغییر نمی پذیرد، در همین چیز ثابت قرارگاهی ثابت می یابد و خودش دست کم تا هنگامی که روی در روی شیء تغییرناپذیر دارد، ثابت و تغییرناپذیر می شود (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۸۱)؛ یعنی این ثبات روح به صورت همیشگی نیست؛ بلکه موقتی است و تا زمانی که رو به سوی ایده ها دارد، از ثبات برخوردار است. بر این اساس، روح با تغییر موضع نسبت به متعلق رفتارش، هویت خود را تغییر می دهد؛ یعنی اگر با ایده ها هم داستان شود و به یاری و ممارست قوه عاقله به ایده ها تشبه جوید، به مرتبه ایده های مجرد تعالی می یابد و به صورت غیر مبصر در می آید؛ اما اگر با محسوسات و تعلقات بدنی تعامل داشته باشد، در اثر برخورد مداوم با امور مادی تنزل وجودی یافته و در حد اشیا محسوس درآمده و مبصر خواهد شد. بر این پایه، گاتری معتقد است با توجه به امور مادی، «برای اولین بار روح نامیرا در سیلان یک تن محدود می شود و در همه جا تصویری از سیل خروشان یا جزر و مد متلاطم را به نمایش می گذارد» (گاتری، ۱۳۷۷، ج ۱۷، ص ۱۹۹).

با توجه به آنچه گفته شد، می توان قرائت تنزل وجودی نفس در اندیشه افلاطون را ممکن دانست؛ زیرا همان گونه که گذشت افلاطون معتقد است نفس در اثر برخورد پیوسته با بدن و تأثیرپذیری مستمر از آن، مبصر و محسوس و انقسام پذیر خواهد شد. این دقیقاً همان نکته ای است که ما را بر آن می دارد تا به صعود و نزول وجودی نفس در اندیشه افلاطون معتقد شویم؛ یعنی می توان گفت این عبارتها تصریح در تنزل و ترفیع وجودی نفس دارد؛ زیرا هستی نفس در اثر افعالش یا به سوی وجودات مبصر کشیده می شود و یا به سوی هستی برتر نادیدنی ترفیع یافته و غیرمبصر می گردد.

۵. مرگ فیلسوفانه به معنای تعالی وجودی

با توجه به معنایی که از تنزل وجودی نفس گفته شد، روشن می گردد که نفس به دلیل اینکه از طریق افعال ارادی اش میان وجود مرئی و غیرمرئی در حرکت است، دارای

وجود بینابینی بوده و برای آن مقام محتومی قابل تصور نیست. وقتی افلاطون می‌گوید که روح به آرایش‌های تن آلوده می‌شود، منظورش آلودگی وجودی است که از طریق افعال ارادی دامنگیر نفس می‌شود؛ از این منظر غم و شادی هر یک میخی دارند که با آن روح را به تن می‌خکوب می‌کنند و صفات و خصائص تن را به آن سرایت می‌دهند و در نتیجه روح با آن هم‌داستان می‌شود (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۸۳) و در اثر تأثیرپذیری از عادت‌های تن، پاکی و تجرد خویش را از دست می‌دهد و پس از جدایی از تن چون پاک نیست، نمی‌تواند به جهان ارواح راه یابد؛ بلکه چون آرایش‌های تن پیشین سرپایش را فراگرفته است، زود به تنی دیگر می‌رود و در آن ریشه می‌بندد و از عالم خدایی و پاک دور و بریده می‌ماند (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۸۳). در اینجا منظور از زندان و قفس بودن بدن برای نفس معنای عرفی از آن نیست که عامه مردم می‌فهمند؛ یعنی اینکه بدن میله آهنی تصور شود که نفس در آن به‌اجبار زندانی شده است؛ بلکه مقصود هریک از عادت‌های ناهنجار نفس‌اند که در ارتباط با بدن پدید آمده‌اند و بسان میله‌هایی می‌مانند که نفس را در قالب تن زندانی کرده‌اند و نفس را در حد مرتبه مادی تنزل داده و به صورت مرئی درآورده‌اند. در حقیقت افلاطون بر این باور است که تعلقات وجودی باعث می‌شود که نفس از مرتبه غیرمرئی به مرتبه مرئی بودن و از غیرمادی به مرتبه مادی تنزل یافته و وجودش در آن محدود شود (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۸۱)؛^۱ از این رو نفس با توجه به دون همتی‌اش در چرخه مرگ قرار نگرفته و در قفس تن که همان مرتبه مادی است، محصور می‌ماند.

با این تفسیری که از تنزل وجودی نفس در فلسفه افلاطون به دست دادیم، مرگ ارادی به معنای دوری و نزدیکی نفس به بدن، تغییر معنا خواهد داد و مرگ نه به معنای جدایی روح از بدن؛ بلکه به معنای تعالی روح از ماده، به سوی مجردات و سیر از

۱. چون تن ناتوان و سنگین‌بار و زمینی است، روح هم به سبب پیوستگی با آن ناتوان و سنگین‌بار می‌گردد ... همین‌گونه ارواح‌اند که نتوانسته‌اند خود را از بند تن آزاد سازند، بلکه محسوس بودن تن به آنها سرایت می‌کند و بدین جهت به چشم در می‌آیند (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون: ۸۱).





مبصر بودن به سوی غیر مبصر بودن خواهد بود؛ بنابراین او دربارهٔ معرفت معتقد است که معرفت تنها موجب سیر مفهومی نفس نیست و نباید چنین تصور شود که آدمی در اثر شناخت از مفاهیم کمتر کلی به مفاهیم بیشتر کلی سیر انتزاعی می‌کند؛ بلکه در نظر وی این امر سبب تعالی وجودی نفس شده و آن را به حیطة معقولات و ایده‌ها فرا می‌برد.

اگر روح تنها و بی‌واسطهٔ تن به جستجوی حقیقت پردازد، فقط به آنچه پاک و مجرد و جاویدان است و همواره به یک حال می‌ماند، آگاه می‌گردد و آنچه چون خود با آن خویشی دارد، اگر بخت یاری‌اش کند نزد آن می‌ماند و سرگردانی‌اش به پایان می‌رسد و آرامش خود را باز می‌یابد و به سبب هم‌نشینی با آنچه دریافته است، خود نیز همواره به یک حال و یکسان می‌ماند و این حالت روح را دانایی و خردمندی می‌خوانیم (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدون، ص ۷۹).

۶. مرگ فیلسوفانه و دیالکتیک صعودی و نزولی

چنانچه گذشت مرگ و فلسفه به لحاظ ماهوی مشترک‌اند؛ زیرا هر دوی آنها در دوری نفس از بدن اتفاق می‌افتند. در اندیشه افلاطون، انسان هنگامی به دانایی و معرفت راه می‌یابد که از بدن و تعلقات بدنی دور شود و به سوی حقیقت خویشتن که عالم ایده‌هاست سیر کند و به اندازهٔ توان بشری به خداوند تشبه جوید. او همان‌طور که هدف فیلسوف را شباهت‌یافتن به خدا در حد توان بشری می‌داند (گاتری، ۱۳۷۷، ج ۱۸، ص ۱۸۲)، مرگ را نیز چیزی جز تشبه به خدا به اندازهٔ طاقت بشری تلقی نمی‌کند؛ زیرا آدمی از رهگذر مرگ ارادی به اندازهٔ توان خویش از عالم سیال جدا گشته و به سوی ایده‌های ثابت حرکت می‌کند و درحقیقت تشبه به خدا پیدا می‌کند. مطابق این تلقی، «تشبه‌یافتن به خدا نوعی وارونه‌سازی سنت اساطیری است. در این سنت، خدایان به شکل و شمایل انسانی یا نیمه‌انسانی تصویر می‌شدند، حال آنکه افلاطون دنبال آن است که انسان‌ها به شکل و صورت الهی درآیند (Duerlinger, 1985, pp. 312-314). «افلاطون می‌خواست تمامی زندگی انسان را دگرگون کند» (یگر، ۱۳۷۶، ص ۱۲۴۱). او بر آن بود دستاورد اندیشهٔ خویش را به جنبهٔ شناختی محدود نسازد؛ بلکه معتقد بود «فلسفه‌اش

راهی را نمایانده است که از طریق آن انسان به سعادت و وارستگی دست یافته و بهره‌ای از خدا می‌شود» (ورنر، ۱۳۸۲، ص ۶۸). هم‌ذات و متحدشدن با خدا از جمله اندیشه‌هایی است که افلاطون از آیین‌های خلسه‌ای وام گرفت و با اهداف فلسفی خود وفق داد (Cornford, 1903, p. 440). افلاطون این آموزهٔ ادیان الهی را می‌پذیرد که روح می‌تواند به پایه‌ای الهی ارتقا یابد؛ ولی راه رسیدن به آن مرتبه را بر خلاف ادیان یادشده به امور معرفتی مربوط می‌سازد و شناخت و زندگی فلسفی را طریق رستگاری آدمی توصیف می‌کند (Morgan, 2006, p. 232). از آنجا که افلاطون افزون بر الهی‌بودن صور شناختی، به الهی‌بودن کمالات اخلاقی نیز معتقد است و دانایی و خویشنداری را در خدایان به حد اعلیٰ تلقی می‌کند (افلاطون، ۱۳۸۰، *توانین*، ص ۹۰۰)؛ از این رو افلاطون به دو جنبهٔ تشبیه‌ایده‌ها و خدا تأکید دارد: ۱. به معنای معرفت‌شناختی؛ ۲. به معنای اخلاقی.

او در جنبهٔ معرفتی معتقد است فلسفه و دیالکتیک (سیر مقامات است و با آموختن کتاب‌های فلسفه حاصل نمی‌شود؛ بلکه مستلزم تغییر است؛ یعنی فیلسوف باید طی مقامات و سیر منازل کند. در این نگاه، هدف دیالکتیک کشف وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است. از این رهگذر، چنانچه در تمثیل غار نیز آمده است، دیالکتیک افلاطونی دو گونه سیر را شامل می‌شود: یک سیر صعودی که به ادراک مُثُل می‌انجامد و به تدریج تا نیل به خیر مطلق و مبدأ کل ادامه می‌یابد و دیگری دیالکتیک نزولی که در آن فیلسوف سلسله‌مراتب مُثُل را به عنوان نتایج خیر مطلق می‌یابد. فیلسوف پس از آنکه مبدأ نخستین را دریافت، باز پس می‌گردد و در حالی که پیوسته آن مبدأ و همه چیزهایی را که با آن ارتباط دارند، مدّ نظر دارد تا پله آخرین پایین می‌آید؛ ولیکن در این راه از هیچ محسوسی یاری نمی‌جوید؛ بلکه تحقیق را در ایده‌ها و ارتباط درونی ایده‌ها انجام می‌دهد (افلاطون، ۱۳۸۰، *جمهوری*، ص ۵۱۱)؛ بنابراین فرایند دیالکتیک که کلیاتی از آن در جمهوری بیان شده است، متضمن صعود به کلی‌ترین علت و نزول به اشیای جزئی است.





این فیلسوف یونانی در جنبه عملی و اخلاقی با سرمشق قراردادن ایده نیک به عنوان مبدأ اصلی همه ارزش‌ها تربیت را همچون سیاره‌ای که به گرد خورشید می‌گردد، به گرده ایده نیک معطوف ساخت (نک: یگر، ۱۳۷۶، ص ۱۲۵۹). وی معتقد است:

کسی که به حقایق سرمدی روی آورده است و همواره در این اندیشه است که ماهیت راستین هر چیزی را دریابد ... همه اوقات او صرف این است که نخست عالمی را تماشا کند که نظامی ابدی در آن حکم فرماست و دگرگونی در آن راه ندارد و هیچ ذواتی در آن با ذوات دیگر دشمنی نمی‌ورزد و از آنان دشمنی نمی‌بیند؛ بلکه همه چیز تابع نظمی خدایی است و گوش به فرمان خرد دارد و تا آنجا که برای آدمی امکان‌پذیر است، زندگی خود را سرمشق خود قرار دهد و به تقلید از آن بپردازد و تا آنجا که برای آدمی امکان‌پذیر است، زندگی خود را شبیه آن عالم سازد (افلاطون، ۱۳۸۰، جمهوری، ص ۵۰۰).

از آنجا که عالم ایده‌ها دارای نظم و ثبات و فیلسوف نیز همواره با عالمی منظم و الهی سروکار دارد، خود نیز تا آنجا که برای طبیعت بشری امکان‌پذیر است، منظم می‌شود و جنبه‌ای الهی می‌یابد (افلاطون، ۱۳۸۰، جمهوری، ص ۵۰۰). از آنجا که «خدا ذاتی است بسیط که گفتار و کردارش حقیقت محض است؛ نه دگرگون می‌شود و نه کسی را به وسیله صدا یا علامتی در خواب یا بیداری فریب می‌دهد» (افلاطون، ۱۳۸۰، جمهوری، ص ۳۸۲)؛ لذا مرگ فیلسوفانه در اندیشه افلاطون گرچه با تسلط بر لذت‌ها امکان‌پذیر است، تسلط بر لذت‌ها به معنای بی‌توجهی و انهدام آنها نیست؛ بلکه بدین معناست که از آنها برخوردار شویم، ولی تسلیم آنها نشویم. همان‌طور که مسلط‌بودن بر کشتی یا اسب به معنای استفاده‌نکردن از آنها نیست؛ بلکه به معنای هدایت آنهاست در هرجهتی که می‌خواهیم. درحقیقت کسی که نگرش درستی به لذت‌ها دارد، می‌تواند بدون اینکه تباها شود، از آنها متمتع شود» (گاتری، ۱۳۷۶، ج ۱۲، ص ۳۱۷).

افلاطون هرگز توصیه نمی‌کند که تنها به عقل بپردازیم و از تمام چیزهای دیگر غفلت کنیم؛ بلکه باید با کار بست عقل، تمایلات خود را به صورت‌های غیر جسمانی ارضا کنیم که در این صورت نه تنها تمایلات جسمانی سرکوب نمی‌شوند؛ بلکه به

عالی‌ترین وجه نیز اقناع می‌شوند. نامنصفانه است اگر فرض کنیم که دو گانه‌انگاری افلاطون درباره بدن و نفس بیانگر نگرش اخروی به علم اخلاق است. نفس نامیرا بدنی دارد که متعهد به تصدی آن است و وقتی که از صورت‌های قائم به ذات آگاه است، می‌خواهد نظم آنها را در خودش، در زندگی‌اش در بدن و در دیگر مردمان تجدید کند. از آنجا که این جهان تا اندازه‌ای صورت‌های قائم به ذات را مجسم می‌کند، نفس نامیرا به سعی در تجدید آنها به طور کامل‌تر در جهان تشویق می‌شود (اروین، ۱۳۸۰، ص ۱۶۳).

در حقیقت او مرگ فیلسوفانه را باعث نفی زندگی نمی‌داند؛ بلکه معتقد است: «از رهگذر فلسفه ما نخستین بار به زندگی حقیقی دست می‌یابیم» (افلاطون، ۱۳۸۰، جمهوری، ص ۴۹۰).

شناخت فیلسوفان از صورت‌های قائم به ذات و نامیرای خودشان، آنان را به جهان بیشتر و نه کمتر علاقه‌مند می‌سازد. باید توجه داشت نباید از این امر که فیلسوف مشتاق مرگ است و پیش از اینکه با مرگ مواجه شود به آغوش مرگ می‌شتابد، چنین برداشت شود که تفکر افلاطون معطوف به آخرت است؛ زیرا فیلسوف از آنجا که از تعلقات بدنی و عالم سیال گریزان بوده و خود را در آن محصور نمی‌کند، بی‌محابا خویش را از آن خارج کرده و به عالم ایده‌ها می‌رساند. افلاطون را تا آنجا می‌توان اصالت اخروی نامید که بیش از جهان جسمانی و آنچه در آن می‌کنیم، به عالم ایده‌ها علاقه‌مند است. اما از سوی دیگر تا اندازه‌ای به این جهان نیز علاقه‌مند است. او علاقه سرزنده به فهم جهان جسمانی و دگرگون کردن زندگی‌های بشری و جامعه‌های بشری را حفظ می‌کند. بر این اساس، تفکر افلاطون نقطه مقابل تفکر اخروی است (نک: اروین، ۱۳۸۰، ص ۱۶۳).

فیلسوف از بلندی‌هایی که در اندیشه به آنجا رفته، نگاهی به زمین و به انسان‌ها می‌اندازد و آنها را به درستی در می‌یابد. «حکیم موقعی که بر علم مطلق دست یافت، به سوی امور انسانی باز می‌گردد و اداره امور را به دست می‌گیرد؛ آن هم نه از سر جاه‌طلبی و تأمین منافع شخصی؛ بلکه از لحاظ صلاح عامه مردمان» (ورنر، ۱۳۸۲، ص ۹۵). بدین سان تمثیل غار پس از آنکه زندانی از زندان به در آمد و چشمانش روشنایی روز را دید، به سوی یاران سیه‌روزش می‌رود و آنان را به سوی آزادی فرا می‌خواند (افلاطون، ۱۳۸۰، جمهوری، ص ۵۱۴).

پس نتیجه مرگ فیلسوفانه و عروج فلسفی نه چشم‌پوشی از جهان است و نه خلسه‌ای در





انزوا و بی‌ارتباط با دیگران و نه رسیدن به مرتبهٔ خدایی. «اگر افلاطون را با فلوطین مقایسه کنیم، می‌بینیم که در رهایی از قیود دنیا مشترک‌اند؛ ولی این رهایی برای فلوطین هدف و غایت است و خودبسنده است؛ درحالی‌که تفکر فلسفی افلاطون وظیفه‌ای در این جهان بر عهده می‌گیرد» (یاسپرس، ۱۳۵۷، ص ۱۰۴).

بدین‌سان سقراط هم بیرون از جهان و هم درون آن است. انسان‌ها و چیزها را با خواست اخلاقی خود و تعهدی که این خواست‌ها ایجاب می‌کند، تعالی می‌بخشد و با انسان‌ها و چیزها آمیخته است؛ زیرا «فیلسوف واقعی تنها در زندگی روزمره می‌تواند وجود داشته باشد» (پی‌یر آدو، ۱۳۸۲، ص ۶۵). فیلسوفی هم که در سمپوزیسم توصیف شده است، به‌ظاهر کسی است که نه کاملاً در جهان است و نه کاملاً بیرون از جهان. فیلسوف تنها یک موجود بینابین نیست؛ بلکه مانند اروس میانجی است (نک: افلاطون، ۱۳۸۰، مهمانی، صص ۲۰۳-۲۰۴)؛ یعنی اینکه فیلسوف یک موجود سر بسته و ثابتی نیست که در گوشه‌ای نشسته و هیچ کاری به جهان هستی و زندگی مادی ندارد؛ بلکه فیلسوف همانند اروس حلقهٔ مفقوده هستی‌شناختی ماده و عالم ایده و یک موجود بینابینی است که دو سوی واقعیت را به هم وصل می‌کند.

همچنین با توجه به اینکه روان‌شناسی افلاطون منطبق با فلسفهٔ سیاسی و علم الاجتماع اوست. افلاطون جامعه را انسان در مقیاسی بزرگ‌تر و انسان را جامعه در مقیاسی کوچک‌تر تلقی می‌کند؛ از این‌رو هر اندیشه‌ای که وی در مورد فرد انسانی دارد، در حقیقت بیانگر چارچوب فکری افلاطون در مورد اجتماع نیز به‌شمار می‌رود و هر آنچه دربارهٔ اجتماع نظوروری کند، همگی در مورد فرد انسانی نیز صادق است. به‌باور وی، نگران خویش بودن پیوسته نگران شهر (جامعه) و دیگران بودن است؛ از این‌رو آموزندگان اندیشهٔ افلاطونی افزون بر اخلاق که خیر فردی را به بار می‌آورد، سیاست را فرا می‌گیرند تا خیر اجتماع و راه دستیابی به آن را نیز بشناسند (Duerlinger, 1985, pp. 312-314). این حالت را می‌توان در شخص سقراط دید که پرداختن به دیگران تمامی علت زیست اوست؛ بنابراین نباید با هگل هم‌آوا شد و گفت: «سقراط به درون خود می‌گریزد تا در آنجا درست و نیک را دریابد؛ بلکه هم‌صدای با مرلوپوتتی باید گفت که او چنین

می‌اندیشد که به تنهایی نمی‌توان درست بود؛ چه انسان تنها حتی از هستی هم باز می‌ماند» (پی‌یر آدو، ۱۳۸۲، ص ۶۳)؛ از این رو مرگ در زندگی فیلسوف نه یک لحظه اتفاق می‌افتد؛ بلکه فیلسوف دمام مرگ را تجربه می‌کند. مرگ در زندگی فیلسوف نقش یک لحظه و مرحله معین را بازی نمی‌کند. زندگی او سراسر، مرگ است و هیچ‌گاه از آن خالی نیست. بر این اساس سقراط یادآور می‌شود که فلسفهٔ اصیل چیزی جز آماده‌سازی برای مرگ (مشق موت) نیست.

به اختصار باید گفت نهایت سیر مرگ ارادی به رسیدن به عالم ایده و سکونت در آنجا محدود نیست؛ بلکه آدمی پس از خروج از تعلقات بدنی و قیود عالم سیال و به تبع آن رسیدن به کلیات و مشاهدهٔ ایده‌های مطلق، دوباره به زندگی زمینی باز گشته و زندگی جسمانی را از سر می‌گیرد؛ منتهی این‌بار اسیر امور زودگذر و سیال نبوده و لذت‌ها و خواسته‌های نسبی، مقید و فردی را در نظر ندارد و با الگوبرداری از آنچه در سفر اول مرگ مشاهده کرده، به بازسازی زندگی در غار مطابق آن الگوها می‌پردازد. وی در این مرحله از مرگ با اینکه مشغول زندگی روزمره است، خواست‌ها، منافع و اهداف روزمره و مقید به تعلقات بدنی را کنار گذاشته، زندگی‌اش را طبق اهداف بلند پی می‌گیرد و خواست‌ها و منافع کل جامعه را در نظر گرفته و مطابق آنها رفتار می‌کند.

نتیجه‌گیری

از آنجا که در اندیشهٔ افلاطون رابطهٔ نفس با بدن به دو صورت ارادی و اجباری ترسیم می‌شود، جدایی نفس از بدن نیز به دو صورت ممکن خواهد بود. وی از یک سو جدایی را به صورت طبیعی می‌داند که در آخر عمر انسان بنا به ضرورتی که از سوی خدایان انجام می‌گیرد، رخ می‌افتد و از سوی دیگر، معتقد است روح باید بکوشد خود را فارغ از تن و مستقل از آن نگاه دارد و نگذارد که چیزی از تعلقات بدن، آن را به خود درگیر کند و در خود محصور سازد؛ بلکه روح باید همواره گریزان از تن و به خود مشغول باشد. افلاطون نخست مرگ را به معنای جدایی دو امر مستقل از همدیگر اعلام می‌کند؛ ولی همو در فایده‌ی با ارائهٔ معنایی نو از تعالی و تنزل نفس، صعود و نزول





نفس را به معنای وجودی توصیف می‌کند و به این ترتیب، مرگ ارادی، یعنی مرگ فیلسوفانه را به معنای جدایی دو امر مستقل از همدیگر تلقی نمی‌کند؛ بلکه مرگ را به معنای تعالی نفس از حالت جسمانی مبصر به مرتبه مجرد غیر مبصر معرفی می‌نماید.

در اندیشه افلاطون فلسفه، مرگ فیلسوفانه و کاتارسیس بر بنیان واحدی استوارند. با آنکه فلسفه به گفتمانی خاص میان دو نفر اطلاق می‌شود و مرگ به معنای جدایی روح از بدن و تزکیه به معنای کاتارسیس و پاک‌سازی روح از تعلقات بدنی است، در هر سه، مفهوم مشترک جدایی نفس از امور سیال و روآوری به موجود حقیقی و سرمدی نهفته است؛ از این رو نه تنها به لحاظ مصداقی کارکرد یگانه‌ای دارند و هیچ یک از آنها بدون دیگری امکان‌پذیر نیست؛ بلکه تطابق ضمنی در مفهوم این سه نیز وجود دارد. افلاطون سیر ارادی نفس از مرتبه مادی را به عالم ایده محدود نمی‌کند و معتقد است نفس باید پس از رسیدن به عالم ایده، دوباره به عالم مادی برگردد و این بار زندگی خود را با توجه به نظم الهی نظم بخشد؛ بدین ترتیب انسان با مرگ فیلسوفانه به یاری دو گام دیالکتیک صعودی و نزولی، بار دیگر به همان نقطه آغاز خود باز می‌گردد.

فهرست منابع

۱. اروین، ترنس. (۱۳۸۰). تفکر در عهد باستان (مترجم: محمدسعید حنایی کاشانی، ج ۱، چاپ اول). تهران: قصیده.
۲. افلاطون. (۱۳۸۰). مجموعه آثار (مترجم: محمدحسن لطفی، ج ۱، ۲، ۳، ۴، چاپ سوم). تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۳. بورمان، کارل. (۱۳۸۹). افلاطون (مترجم: محمدحسن لطفی، چاپ سوم). تهران: طرح نو.
۴. پی، ایر، ادو. (۱۳۸۲). فلسفه باستانی چیست (مترجم: عباس باقری، چاپ اول). تهران: شر علم.
۵. تئودور، گمپرتس. (۱۳۷۵). متفکران یونان (مترجم: محمدحسن لطفی، چاپ اول). تهران: انتشارات خوارزمی.
۶. گاتری، دبلیو. سی. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه یونان: فیثاغورس و فیثاغوریان (مترجم: مهدی قوام صفری، ج ۳، چاپ اول). تهران: انتشارات فکر روز.
۷. گاتری، دبلیو. سی. (۱۳۷۶). تاریخ فلسفه (مترجم: حسن فتحی، ج ۱۲ و ۱۷، چاپ اول). تهران: انتشارات فکر روز.
۸. گاتری، دبلیو. سی. (۱۳۷۷). تاریخ فلسفه (مترجم: حسن فتحی، ج ۱۸، چاپ اول). تهران: انتشارات فکر روز.
۹. گواردینی، رومانو. (۱۳۷۶). مرگ سقراط: تفسیر چهار رساله فایدون (مترجم: محمدحسن لطفی، چاپ اول). تهران: طرح نو.
۱۰. ورنر، شارل. (۱۳۸۲). حکمت یونان (مترجم: بزرگ نادرزاد، چاپ سوم). تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۱۱. یاسپرس، کارل. (۱۳۵۷). افلاطون (مترجم: محمدحسن لطفی). تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۲. یگر، ورنر. (۱۳۷۶). پایدیا (مترجم: محمدحسن لطفی، ج ۱ و ۲). تهران: انتشارات خوارزمی.
13. Duerlinger, J. (1985). Ethics and the Divine Life in Plat's Philosophy. *The Journal of Religious Ethics*, 13, pp.312-331.
14. Morgan, M. L. (2006). Plato and Greek Religion. (Kraut, R. Ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press (pp.227-247).



15. Cornford, F. M. (1903). Plato and Orpheus. *The Classical Review*, 17, pp. 433–445.
16. Dorothea, Frede. (2006). *Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's Philebus*, Cambridge Companions Online © Cambridge University Press.
17. Thomas C. Brickhouse And Nicholas D. Smitha. (2006). The Socratic Paradoxes, in: Hugh, H. Benson (Ed.), *A Companion To Plato*, Copyright © 2006 By Blackwell Publishing Ltd.



References

1. Bormann, C. (1389 AP). *Plato* (M. H. Lotfi, Trans 3rd ed.). Tehran: Tarh-e No. [In Persian].
2. Brickhouse, T. C., & Smith, N. D. (2006). *The Socratic Paradoxes. A Companion to Plato*. Hoboken: Blackwell Publishing Ltd.
3. Cornford, F. M. (1903). Plato and Orpheus. *The Classical Review*, (17), pp. 433–445.
4. Dorothea, F. (2006). *Disintegration and restoration: Pleasure and pain in Plato's Philebus*. Cambridge: Cambridge University Press.
5. Duerlinger, J. (1985). Ethics and the Divine Life in Plat's Philosophy. *The Journal of Religious Ethics*, (13), pp. 312–331.
6. Erwin, T. (1380 AP). *Thinking in Antiquity* (M. S. Hanaei Kashani, Trans., 1st ed., Vol. 1). Tehran: Qasideh. [In Persian].
7. Guardini, R. (1376 AP). *Death of Socrates: Interpretation of Phaedo's four treatises* (M. H. Lotfi, Trans.). Tehran: Tarh-e No. [In Persian].
8. Guthrie, W. C. (1375 AP). *History of Greek Philosophy: Pythagoras and Pythagoreans* (M. Ghavam Safari, Trans., 1st ed., Vol. 3). Tehran: Fekr-e Rooz. [In Persian].
9. Guthrie, W. C. (1376 AP). *History of Philosophy* (H. Fathi, Trans., 1st ed., Vol. 12). Tehran: Fekr-e Rooz. [In Persian].
10. Guthrie, W. C. (1376 AP). *History of Philosophy* (H. Fathi, Trans., Vol. 17). Tehran: Fekr-e Rooz. [In Persian].
11. Guthrie, W. C. (1377 AP). *History of Philosophy* (H. Fathi, Trans., Vol. 18). Tehran: Fekr-e Rooz. [In Persian].
12. Jaspers, C. (1357 AP). *Plato* (M. H. Lotfi, Trans.). Tehran: Kharazmi. [In Persian].
13. Morgan, M. L. (2006). Plato and Greek Religion (Kraut, R. Ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.



14. Pierre, E. (1382 AP). *What is ancient philosophy* (A. Baqeri, Trans., 1st ed.). Tehran: Shar-e Elm.
15. Plato. (1380 AP). *Collection of works* (M. H. Lotfi, Trans., 3rd ed., Vols. 1, 2, 3, 4). Tehran: Kharazmi. [In Persian].
16. Theodore, G. (1375 AP). *Greek Thinkers* (M. H. Lotfi, Trans., 1st ed.). Tehran: Kharazmi. [In Persian].
17. Werner, Ch. (1382 AP). *Greek Wisdom* (B. Naderzad, Trans., 3rd ed.). Tehran: Elmi Farhangi Publishing Co.
18. Yeger, W. (1376 AP). *Paydaya* (M. H. Lotfi, Trans., Vols. 1, 2). Tehran: Kharazmi. [In Persian].



نظر
 هدر

سال بیست و پنجم، شماره چهارم (پیاپی ۱۰۰)، زمستان ۱۳۹۹