

Orph of influence Plato's Pythagor and eand octrins the inM the of ythw ingedChariot

Saeede Mohammad zade*

Abstract

The method of the present research is descriptive-analytical. In the dialogue of Phaedrus, Plato tries to smooth by mixing philosophy and myth to understand his approach to the soul and its effort to achieve forms, knowledge and love for his audience. Considering the myth of the winged chariot in Phaedrus and comparing its details with Orphic and Pythagorean thinking, it is important to answer these questions, to what extent Plato expresses some elements such as the duality of human existence, decline and reincarnation in different forms, as well as the cause of forgetting and How to remember images has been influenced by the teachings of these traditions? How does the soul lose its divine position and get caught in the cycle of reincarnation? What are the similarities and differences between human and divine souls? And what is the role of memory and remembering images in the liberation of the soul? Therefore, while explaining the myth of the winged chariot, the purpose of Plato's expression and the similarities and differences of the epistemological and schatological elements of the said myth with the teachings of Orpheus and Pythagoras are discussed.

Keywords: soul Orphic tablets, Pythagoreans, reincarnation, theory of recollection.

Extended Abstract

In the dialogue of Phaedrus, after stating the argument of the immortality of the soul and the relationship between the nature of the soul and love, a context is provided for the description of the myth of the winged chariot. In this myth, Socrates mentions

* Ph.D. of Philosophy, Khatam University, aramis.m.m2013@gmail.com

Date received: 11/11/2023, Date of acceptance: 08/03/2024



eschatological elements and related to it, such as the journey of the soul before birth and its descent, how to educate and guide the soul, observe and knowledge forms, and finally the reason for the importance of philosophical life which is freed from the cycle of reincarnation and Happiness is related. The topics raised in this myth, including the duality of human existence, descent and reincarnation in different forms, the cause of forgetting and how to remember forms, seem to be reminiscent of some Orphic and Pythagorean schatological doctrins. In the previous researches, only the description and analysis of some elements of the myth of Phaedrus have been discussed and no comparison has been made with Orphic and Pythagorean doctrins. Qavam Safari in the article "Anamnesis and the myth of the circulation of souls" comes to the conclusion that the souls have not seen all the forms in the heavenly circulation, and everyone can achieve a level of intellectual power in proportion to viewing the forms. In two articles, «A Glance at the Nature of Human Soul and How It Belongs to the Body According to Fiderous and Hekmat al-Eshraq» and «The Agreement of Suhrawardi and Plato's Symbolic Expression in respect of the Self-Knowledge as the Beginning of Philosophical Practice» the necessity of self-knowledge and remembering the divine gem of the soul according to Plato and the soul's effort to become godlike as the peak of human perfection and happiness have been discussed. Therefore, in this article, with a descriptive-analytical approach, we are trying to answer these questions, what is the reason for Plato's use of myth in the dialogue of Phaedrus? Was he influenced by Orphic and Pythagorean doctrins in expressing some elements such as the duality of human existence, descent, reincarnation, the cause of forgetting and how to remember forms? Does Plato mean descent in the dialogue of Phaedrus, initial descent? How does the soul lose its divine position and get caught in the cycle of reincarnation? And what is the role of memory and remembering forms in the liberation of the soul? And what is the role of memory and remembering forms in the liberation of the soul?

Plato's schatological myths, including the philosophical myth of Phaedrus, are an attempt to express the truth of the soul, the importance of human will, the distinction between philosophical and non-philosophical life, and the possibility of gaining knowledge and insight into forms, love and happiness. It is not unlikely that the reason for Plato's use of myth in the Phaedrus dialogue is to express a meaningful truth about the human soul that could not be reached through Logos. Therefore, this myth could be a good substitute for dialectical arguments. Therefore, Plato, along with some traditional myths, creates a philosophical myth to express his philosophical discussions (schatological and epistemological) and by mixing philosophy and myth, to explain his

approach to the soul and its attempt to achieve forms. In the myth of Phaedrus, Plato explains what problems arise while trying to see forms and that the only way to reach them is through philosophical love. In this myth, he has given great importance to self-knowledge and awareness, because it is a basis for understanding the divine position of the soul and trying to be like the gods, which is also of special importance in Pythagorean and Orphic doctrines. According to the approach of these two traditions and Plato's explanations, it seems that the soul is disturbed in the absence of self-knowledge and is unable to remember, as a result, it is caught in reincarnation. But due to self-knowledge, he is able to order his soul and as a result remember the forms, free himself from the cycle of reincarnation and reach his essence.

Bibliography

- Burnet John. (ed.) (1903), *Platonis opera*. Oxford.
- _____. (1950). *Greek philosophy, Thales to Plato*. Macmilan and Co.
- Bluck. R. S. (1958). «The Phaedrus and Reincarnation». The Johns Hopkins university press.
- D'oliviet, Fabre. (1975). *Golden verses of Pythagoras*. Samuel Weiser. New York.
- Cooper, J. M. (ed.) (1997), *Plato: The Complete Works*, Hackett, Indianapolis/Cambridge.
- Graf. Fritz, Johnston, Sarah Iies. (2007). *Ritual texts for the Afterlife, Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. Routledge. London and New York.
- Guthrie, Kenneth, Sylvan. (1987). The Pythagorean source book and library, An anthology of Ancient writings which relate to Pythagoras and Pythagorean philosophy. Phanes Press.
- Guthrie, W. K. C. (1975). A History of Greek philosophy. Cambridge university press.
- Hackforth. R. (1952). *Plato's Phaedrus*. Cambridge university press.
- Hicks. R. D, R. D. (1925). Diogenes laertius. Lives of eminent philosophers. London: William Heinemann.
- Horky, Sidney, Philip. [no date]. «Pythagoras Immortality of the soul». Cambridge university press.
- Huffman. Carl. (2009). «The Pythagorean conception of the soul from pythagoreans to Philolaus». Walter de Gruyter. Berlin.
- Izdebska, Anna. (2016). «Man, God and the Apotheosis of Man». Brill.
- Kern. Otto. (1922). *Orphicorum Fragmenta*. Berolini. Apud Weidmannos.
- McGibbon, D. D. (1964). «The fall of the soul in Plato's Phaedrus». Cambridge university press.
- Morgan. Kathryn. (2000). *Myth and philosophy from the presocratics to Plato*. Cambridge university press.
- Osek. Ewa. (2016). «God bless memory Plato's Phaedrus 250c and the Entella tablet». Parnassos press.
- Röling, Bernd, (2016). «Pythagoras and Christian Eschatology: The Debate on the Transmigration of Souls in Early Scholasticism». Harrassowitz Verlag.

- Stewart. J. A. M. A. (1905). *The Myths of Plato*. Macmillan and Co, Limited. London.
- Uzduvinys, Algis. John Finamore. (2011). *The Golden Chain an anthology of Pythagorean and Platonic philosophy*. worlde Wisdom.
- Waterfield. Robin. (2002). *Phaedrus*. Oxford university press.
- West. M. L. (1983). *The Orphic Poems*. Clarendon press. Oxford.
- Lotfi Tabrizi, Mohammad Hasan, (1988). *Plato Complete Works*. Tehran: Kharazmi publication. [In Persian]



تأثیرپذیری افلاطون از آموزه‌های اورفئوسی و فیثاغوری در اسطوره ارابه بالدار

سعیده محمدزاده*

چکیده

روش پژوهش حاضر توصیفی-تحلیلی است. افلاطون در دیالوگ فایدروس تلاش می‌کند تا با درهم آمیختن فلسفه و اسطوره درک رویکرد خود در باب روح، و تلاش آن برای دستیابی به صور، معرفت و عشق را برای مخاطب خود هموار سازد. با توجه به اسطوره ارابه بالدار در فایدروس و مقایسه جزئیات آن با تفکر اورفئوسی و فیثاغوری پاسخ به این پرسش‌ها اهمیت دارد که تا چه حد افلاطون در بیان برخی از عناصر چون دوگانگی وجود انسان، هبوط و تناسخ در قالب‌های مختلف، و نیز علت فراموشی و چگونگی یادآوری صور تحت تأثیر آموزه‌های این سنن بوده است؟ چگونه روح جایگاه الهی خود را از دست می‌دهد و گرفتار چرخه تناسخ می‌شود؟ چه تشابه و تفاوتی میان روح انسانی و الهی وجود دارد؟ و نقش حافظه و یادآوری صور در رهایی روح چیست؟ از این رو، در ضمن توضیح اسطوره ارابه بالدار، به هدف افلاطون از بیان آن و وجه تشابه و تفاوت عناصر معرفت‌شناختی و فرجام‌شناختی اسطوره مزبور با آموزه‌های اورفئوسی و فیثاغوری پرداخته می‌شود.

کلیدواژه‌ها: روح، الواح اورفئوسی، فیثاغوریان، تناسخ، نظریه یادآوری.

۱. مقدمه

در دیالوگ فایدروس^۱، پس از بیان استدلال جاودانگی روح و رابطه میان ماهیت روح و عشق (245c-246b) زمینه‌ای برای توصیف اسطوره ارابه بالدار فراهم می‌شود. در این اسطوره، سقراط

* دکترای فلسفه، دانشگاه خاتم، aramis.m.m2013@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۲۰، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۸



به ذکر عناصر فرجام‌شناختی و مرتبط با آن می‌پردازد، از قبیل سفر روح پیش از تولد و هبوط آن، تربیت و هدایت آن به واسطه تغذیه از دانش‌ها، مشاهده و شناخت حقیقت و فرا رفتن از سطح حس، و درنهایت بیان دلیل اهمیت زندگی فلسفی که با رهایی از چرخه تناسخ و نیل به سعادت گره خورده است. سقراط نشان می‌دهد که چگونه تغذیه روح از دانش‌های معنوی می‌تواند منجر به عروج روح شود و چگونه فقدان دانش‌های معنوی باعث زوال بال و در نتیجه پسرفت روح می‌شود. مباحثی که در بطن این اسطوره مطرح شده، از جمله دوگانگی وجود انسان، هبوط و تناسخ در قالب‌های مختلف، و نیز علت فراموشی و چگونگی یادآوری صور، تداعی‌گر برخی از آموزه‌های فرجام‌شناختی اورفئوسی و فیثاغوری است.

۲. ماهیت روح و هبوط آن

سقراط در *فایدروس* پس از استدلال درباره جاودانگی (245c-246a) به توصیف روح می‌پردازد. به نظر او، در این مورد تنها می‌توان یک تمثیل آورد، به این صورت که ما روح را به ترکیبی از یک جفت اسب بالدار و یک ارابه‌سوار تشبیه کنیم، البته اسب‌ها و ارابه‌سواران ایزدان، اصیل و از نژاد خوب هستند، اما اسب‌های ارابه‌سواران دیگر دارای نژادهای ترکیبی هستند. بنابراین یکی از اسب‌ها زیبا و خوب و دیگری برعکس آن است^۱. (246a-b). منظور از ارابه‌سوار که در حکم راهنما و هدایت‌کننده روح است، همان جزء نوس یا خرد خواهد بود. اسب خوب که مقاومت‌کننده در برابر شهوات است، جزء اراده یا شجاعت است و اسب بد که دنبال‌کننده امیال و شهوات است، همان جزء شهوت می‌تواند باشد.

سقراط پس از توصیف روح و اجزاء آن، به پاسخ این پرسش می‌پردازد که چرا یک موجود، فناپذیر و دیگری فناپذیر است. به نظر او، روح جولان می‌دهد و به جهان بی‌روح فرمان می‌راند. روحی که پاک باشد، در عالم بالا به گردش می‌پردازد. اما آن‌که ناپاک است، بال‌وپر خود را از دست می‌دهد. نیروی بال در این است که جسم سنگین را به بالا ببرد و به جایی که مسکن ایزدان است، برساند. پس بال‌وپر بیش از دیگر اجزاء از امور ایزدی چون زیبایی، حکمت، نیکی و... بهره‌مندند و هر چه بیشتر از این امور برخوردار باشند، نیرومندتر هستند و هر چه با امور متضاد، از جمله رذالت و بدی مأنوس باشند، زودتر از بین می‌روند. پس با از بین رفتن بال‌وپر، روح اختیار از کف داده و به جایی رانده می‌شود و در چیزی سخت و ساکن محصور می‌شود. به این معنا که کالبدی زمینی می‌یابد. کالبد با جنبش روح، جنبش خود را آغاز می‌کند. تصور این است که خود آن کالبد دارای جنبش است و کالبد و جنبش با

هم موجود زنده نامیده می‌شوند که ترکیبی از جسم و روح است و به آن موجود زنده فانی می‌گویند (246b-e).

در این قسمت، به دو نکته توجه می‌شود: (۱) دوگانگی و ترکیب انسان از جسم و روح و (۲) هبوط روح. سقراط در اینجا با بیان اینکه ارواح در عالم بالا در حال گردش هستند، به جایگاه الهی آنها اشاره می‌کند و با این عبارت که ارواح ناپاک اختیار از دست داده‌اند، به هبوط و تناسخ آنها به واسطه قرارگیری در یک جسم تأکید می‌کند. درحقیقت به نظر او، ارواح انسانی با وجود رابطه نزدیکی که با ایزدان دارند، می‌توانند دچار هبوط شوند. زیرا در این ارواح علاوه بر نوس، بخش‌های فسادپذیری نیز وجود دارد که در صورت همراه نشدن با بخش فناپذیر روح (نوس)، تنزل پیدا می‌کنند. افلاطون به واسطه بیان این تنزل و قرار گرفتن در قالب جسم، باز هم به استدلال جاودانگی روح (245c-246a) در ابتدای دیالوگ برمی‌گردد، یعنی اینکه روح خودم‌تحرک است و باقی می‌ماند، درحالی‌که جسم به تبعیت از آن حرکت می‌کند و به این شکل، انسان از ترکیب روح و جسم ساخته می‌شود.

پیش از افلاطون نیز توجه به دوگانگی و هبوط روح اهمیت داشته‌است، مثلاً گفته شده که نزد فیثاغوریان این امر با بیان تمایز میان بدن و روح انسان، تناسخ و رهایی روح و همچنین الوهیت آن مورد توجه بوده‌است (Uzduvinyš, Algis. John Finamore, 2011: 37, 41, 44, 47; Sext.). (Sent. 76; Stabaus. Sent. 121, 123; Clem. Sent. 174; VP. 33, 36).

علاوه بر فیثاغوریان، دوگانگی و هبوط روح یکی از اصول اساسی اورفئوسی‌ها نیز بوده و در برخی از الواح اورفئوسی مکشوف از *آلبیا* (Olbia)، *توری* (Thurii) و *پتلیا* (Petelia) به این موارد تأکید شده‌است، مثلاً در لوح نخست، با بیان زنجیره‌ای از اسامی، یعنی «دیونوسوس»، «حقیقت»، «جسم» و «روح» به ترکیب وجود انسان از این دو جزء و ارتباط حقیقی میان آنها اشاره شده‌است (Graf, 2007: 187).

Dio(nysus)

alētheia

sōma psychē

همچنین بنا بر لوح *توری*، زمانی که متوفی می‌گوید من از میان پاکان پاک می‌آیم (Thur3.4.5. 1) و ادعا می‌کند که از نژاد مبارک ایزدان است (Thur3. 3) و همین‌طور بنا بر لوح *پتلیا* که روح می‌گوید من فرزند گایا و اورانوس پرستاره هستم (Ent.12, Pet.6)، به جایگاه الهی روح نزد اورفئوسی‌ها اشاره می‌شود و با توجه به عبارت دیگری از لوح *توری*، روح متوفی با این تعبیر

که گرفتار چرخه تناسخ شده و از آن رها شده (Thur3. 5)، به هبوط در جسم و سپس بازگشت به اصل خود تأکید می‌کند.

تا اینجا به این مورد پرداخته شد که چرا از نظر افلاطون یک موجود فناپذیر است، اما او در جواب به اینکه چرا برخی موجودات را جاودان می‌نامیم، می‌گوید ما برای این نامگذاری هیچ دلیل عقلی‌ای نداریم. چون ایزدان را نمی‌توانیم ببینیم و به حقیقت آنها پی ببریم، آنان را به صورت موجودی مرگ‌ناپذیر و جاودان تصور می‌کنیم که دارای روح و جسمی هستند که تا همیشه با هم متحدند (246c-d). پس در اینجا او توضیح می‌دهد که چون ما هیچ تصویر روشنی از ایزدان نداریم، به شکل نامعقولی آنها را نیز همچون دیگر موجودات زنده، مرکب از روح و تن و البته مرگ‌ناپذیر می‌دانیم.

۳. گردش ایزدان و ارواح در آسمان

افلاطون در ادامه اسطوره به نحوه گردش و حرکت ایزدان در آسمان و دیدار حقایق می‌پردازد. به این صورت که زئوس (Zeus) به همراه گروهی از ایزدان و دایمون‌ها (daimon) که تعداد آنها یازده تن است، امور جهان را سامان می‌دهد. اما هستیا (Hestia) به تنهایی در خانه ایزدان باقی می‌ماند. آنها که در میان دوازده ایزد بزرگ قرار می‌گیرند. هر کدام در جایگاه خود منصوب می‌شوند و برای انجام وظایف خود به این سو و آن سو می‌روند. آنها با شیب تند به سمت بالای طاق آسمان حرکت می‌کنند. جایی که ارابه‌های ایزدان که اسب‌های آنها به خوبی از فرمان اطاعت می‌کنند، به راحتی پیش می‌روند. درحالی که ارواح دیگر به سختی حرکت می‌کنند. زیرا اسبی که دارای طبیعت شیطانی و بد است، ارابه را سنگین می‌کند و ارابه‌سواری را که اسبش به خوبی تربیت نشده، به سوی زمین می‌کشاند. به کسانی که به اوج می‌رسند، نامیرا می‌گویند. این ارواح مرگ‌ناپذیر در سطح بیرونی آسمان جای می‌گیرند. آنها آنچه را که بیرون از آسمان است، می‌بینند (246e-247c).

به نظر واترفیلد، در اینجا منظور از دوازده ایزد احتمال دارد زئوس، هرا (Hera)، هفایستوس (Hephaestus)، آفرودیت (Aphroditē)، آرس (Arēs)، پوسیدون (Poseidon)، دمت (Demeter)، آپولون (Apollōn)، آرتمیس (Artemis)، آتن (Athēnē)، هرمس (Hermes) و دیونوسوس باشد. ارواح ذکر شده هم احتمالاً نیمه‌ایزدان مختلفی هستند که به این ایزدان اصلی اختصاص داده شده‌اند. اما شاید آن‌چنان که در جمهوری (620d-621a) هم گفته شده، شامل ارواح نگهبان نیز باشد که در طول زندگی از یک شخص مراقبت می‌کنند (Waterfield, 2002: 88). به نظر هاکفورت، تعداد

دوازده ایزد در اینجا با عدد دوازده موجود در نجوم یونان باستان، یعنی کرات ستارگان ثابت، هفت سیاره شناخته شده، سه منطقه اتر، هوا، آب، و زمین مرتبط است (Hackforth, 1952: 74). این ارتباط را با ماندن هستیا در خانه ایزدان و الگوی حرکت دوازده ایزد در آسمان می‌توان تبیین کرد. همانطور که گفته شد، برخلاف این ایزدان، هستیا در خانه می‌ماند. گویا او برخلاف سایر ایزدان که به واسطه اسب‌ها در آسمان‌ها حرکت می‌کنند، ساکن است و نیازی به آن اسب‌ها ندارد. درحالی‌که دوازده ایزد جز او، همگی به سروسامان دادن امور آسمان مشغول هستند. ساکن بودن او و در گردش بودن دوازده ایزد دیگر با آن رویکرد نجومی باستان شاید نشان از موقعیت ثابت زمین در مقابل چرخش سایر اجرام داشته باشد. دسترسی منظم ایزدان به مکان‌های بالای آسمان (خارج از آسمان (247b-c)) را می‌توان چنین درک کرد که هر یک از آنها با انجام وظیفه خود حرکات منظم نجومی را اجرا می‌کنند و به نظر می‌رسد که آنها مسئول حرکات منظم جهان هستند. در ادامه اسطوره گفته شده که هر یک از ایزدان به عنوان رهبر در جای خود قرار دارد و پشت هر یک، گروهی از ارواح پیرو آنها هستند. هر روح انسانی بر مبنای ویژگی‌های شخصیتی‌ای که دارد، از یک ایزد پیروی می‌کند. گویی سقراط از ایزدان به عنوان معیاری برای عقل و شخصیت ارواح استفاده کرده است. هر یک از ایزدان با پیروان خود به سمت بالا و بر فراز زمین به راحتی حرکت می‌کنند (247a-b). همچنین زئوس رهبر بزرگی است که لشکری از ایزدان و ارواح (246e-247a) او را همراهی می‌کنند. حرکات دایره‌ای آنها در آسمان، نشان‌دهنده مسیرهای مداری اجرام سماوی است. همانطور که گفته شد، علاوه بر ایزدان، ارواح انسانی هم در حرکت هستند. به نظر می‌رسد این روایت اساطیری همچنین اجازه می‌دهد که وجود انسان در یک زمینه کیهانی توضیح داده شود. آنان که از ایزدان پیروی می‌کردند و از دانش‌های راستین تغذیه می‌کردند، به توسعه کیهان و آنان که در جهت مخالف، حرکت و از باور تغذیه می‌کردند، به توقف گسترش کیهان کمک می‌کردند. پس هر فرد باید خود را عامل افزایش میل به حقیقت و خیر واقعی یا در تقابل با آن بداند.

طبق این بخش از اسطوره، ایزدان سوار بر ارابه‌های خود در بیرون از کره زمین، در گردش خود دیدی کامل به حقایق دارند، درحالی‌که ارواح انسانی تا زمانی که کاملاً پاک نشوند، تنها دیدی اجمالی از آنها به دست می‌آورند. میل ارواح الهی، برخلاف ارواح انسانی به سمت عالم بالا گرایش دارد و همچنین به دلیل بال‌های قدرتمند خود به راحتی به سمت دشت حقیقت برده می‌شوند. طبق این عبارات، ایزدان که پاک تر و الهی تر هستند بیشتر از انسان‌های فانی می‌توانند به قلمروهای بالاتر صعود کنند و در آنجا ارابه‌های آنها با حرکات منظم و بدون

مشکل به بالای آسمان می‌روند. در حرکات و نظم موجود در حرکت ایزدان نوعی آموزش تعلیم و تربیت صحیح وجود دارد و گویی نشان از این دارد که باید ارواح انسانی طبق ریتم و حرکات منظم پیش روند و از حرکات بی‌نظم پرهیز کنند. آن‌چنان‌که در *قوانین* (665a) اشاره شده است، رقص کارکردی آموزشی و دینی دارد که به ایجاد تعادلی هماهنگ برگرفته از ایزدان کمک می‌کند. در این اسطوره نیز به واسطه اسب‌ها به برقراری تعادل روانی اشاره می‌شود. برخلاف تعادل و هماهنگی ایزدان در ارابه‌سواری، ارواح انسانی با خطر مواجه هستند. چراکه باید اسب سرکش یا همان جزء پست روح خود را مهار کنند. زمانی‌که ارابه‌سوار افسار اسب بد را می‌کشد و آن را به راه درست می‌آورد، همراه پیروان زئوس خواهدبود. درغیراین صورت، از مسیر منحرف شده و به سختی می‌افتد. پس باید همچون ایزدان عمل کند تا بتواند با ایجاد تعادل مسیر دشوار را پشت سر بگذارد و به سمت عالم بالا حرکت کند. بنابراین در این تمثیل، افلاطون باز هم به اهمیت همانند شدن ارواح انسانی با ایزدان تأکید می‌کند. در واقع ایزدان که دارای زندگی متفکرانه و منظم هستند، همواره برای ارواح بشری که میان عناصر فانی و فناپذیرشان ناهماهنگی است - و همین امر سبب خارج شدن آنها از مسیر می‌شود - الگو هستند. به‌این ترتیب، ارواح انسانی که نیازمند تلاش و مبارزه‌اند، توانایی خود را بسط می‌دهند و با تمام قوا پیش می‌روند تا به تدریج شبیه ایزدان شوند.

پیش از افلاطون نیز تلاش انسان برای شبیه شدن و یا حتی فراتر از آن، یکی شدن با ایزد اهمیت داشته‌است، مثلاً در برخی از الواح اورفئوسی که خطاب به روح بخشیده شده، وعده داده می‌شود که «فرخنده و مبارک باد. به جای انسانی فانی، ایزد خواهی شد»^۲ (Thur3. 9) یا بنا بر آیات فیثاغوری گفته می‌شود «بگذار عقل بر بدن تو فرمانروایی کند، به‌طوری‌که با صعود به اتر درخشان، در میان جاودانان، خودت ایزدی خواهی بود»^۳ (Guthrie, 1987: 164,165. VP. 33.36.37). علاوه بر این آیات فیثاغوری، زندگی نامه‌نویسان نوافلاطونی چون فروریوس (Porphyrios) و ایامبلیخوس (Iamblichus)، بارها گفته‌اند که اتحاد با ایزد یا تقلید از او یکی از اهداف اصلی فلسفه فیثاغورس بوده‌است. حتی فیثاغورس به عنوان ایزد معرفی شده؛ یا به عنوان کسی که پیروانش او را ایزد می‌دانستند. در واقع فیثاغوریان به رهایی بدن، دور شدن از اتر و تبدیل شدن فطرت انسان به پاک‌ترین فطرت ایزدان اعتقاد داشته‌اند (Izdebska. :50,52; Iamb. vp. 15, 66; 6, 30; 19, 91; Proph. vp. 20, 15-16, 28, 2-3; 41, 1-20) دیدگاه افلاطون در *فایدروس* (246e-249d) مطابقت دارد، چراکه گویی روح انسان به صفوف ایزدان در آسمان بازمی‌گردد، به جایی که پیش از هبوط، یعنی قبل از به دنیا آمدن در یک بدن،

در آنجا قرار داشته‌است (Ibid: 51). اما افلاطون در فایدروس (250b, 252d-253c) می‌گوید روحی که در صف ایزدان بر فراز آسمان حرکت می‌کند و به درک حقایق توجه داشته، با یادآوری آنها در این دنیا و تماشای ارواح زیبا می‌تواند به پیروی از ایزد خود، به موطن اصلی خویش بازگردد. این به معنای اتحاد با ایزدان نیست، بلکه به نظر می‌رسد منظور او صرفاً تبعیت از ایزدان در مسیر پر پیچ‌وخم در آسمان است تا ارواح به این واسطه بتوانند به شرارت و شهوت اسب بد، یعنی جزء بد روح، لگام زنند و به صورت اعلای خود دست یابند. البته بنا بر این تمثیل، روح انسان که در موطن اصلی خود بدون جسم توصیف شده، برای حرکت علاوه بر بال‌ها، به آن اسب‌ها هم محتاج است، یعنی بال‌ها به تنهایی نمی‌توانند به پیروی انسان فانی از ایزدان و در نتیجه همنشینی و زندگی در میان آنها منجر شوند. در اینجا انسان در ذات خود مطرح است؛ و نه انسانی که پس از ده هزار سال پاک و خالص شده است. همچنین با توجه به این نکته که روح انسان مرکب است، بعید به نظر می‌رسد که بتواند به ایزد تبدیل شود. علاوه بر این دیالوگ، افلاطون در دفاعیه (40e-41d) نیز از مفهوم شبیه به ایزد شدن و زندگی در میان آنان استفاده می‌کند. به نظر او، ما باید از این دنیا کناره بگیریم و برای زندگی سعادت‌مندانه در جایی دیگر که فاقد شر است، تلاش کنیم.

۴. تماشای حقیقت (صور)

در ادامه اسطوره، بعد از بیان گردش ایزدان در عالم بالا، نوبت به توضیح درباره میزان تماشای حقایق به واسطه ارواح می‌رسد. سقراط در این مورد می‌گوید که ارواح ایزدان حقایق ابدی را می‌بینند و از آنها تغذیه می‌کنند. پس از آن با عبور از آسمان دوباره به خانه بازمی‌گردند و در آنجا ارباب‌سوار اسب‌ها را در آخور می‌گذارد. زندگی ایزدان چنین است، اما در مورد دیگران معتقد است برخی ارواح حقایق را به سختی می‌بینند و برخی بعضی چیزها را می‌بینند و بعضی را نمی‌بینند. بال‌های بسیاری از ارواح به دلیل بی‌کفایتی شکسته می‌شود. این ارواح بعد از زحمات بسیار بدون اینکه حقیقت را ببینند، می‌روند و از عقیده تغذیه می‌کنند. اما دلیل اشتیاق برای دشت حقیقت در این است که چراگاه مناسب برای بهترین قسمت روح در چمنزار آنجاست. حقیقت تنها برای عقل، ارباب‌سوار روح، قابل مشاهده است. عقل الهی چون پرورش یافته ذهن و معرفت ناب است، مدتی از دیدن حقیقت خوشحال می‌شود و با نگاه به آن تغذیه می‌کند تا گردش طاق آسمان دوباره او را به همان مکان بیاورد. در اینجا هر روحی عدالت، اعتدال و دانش راستین را می‌بیند، نه دانشی که آغازی داشته‌باشد [مخلوق باشد]. بنا به حکم

سرنوشت، روحی که از ایزد پیروی می‌کند و به حقایق نظر می‌اندازد تا دوره دیگر (pteras periodou) عاری از آسیب است و اگر همواره (aei) همین‌طور بماند، هرگز آسیبی نخواهد دید. اما اگر به دلیل ناتوانی نتواند نظری به حقایق اندازد و از فراموشی و بدی پر شود، هنگامی که سنگین شود، بال‌های خود را از دست می‌دهد و به زمین می‌افتد. چنین روحی هرگز در اولین تولد در تن جانوری حتی وحشی وارد نمی‌شود (247e-248d).

با توجه به این توصیفات، آشکار است که ایزدان دارای اسب‌های خوب و اصیل هستند که می‌توانند پس از گردش در آسمان‌ها آنها را در آخور ببندند تا تغذیه کنند، در حالی که ارواح انسانی مرکب از اسب‌های خوب و بدی هستند که امکان جدایی از آنها را ندارند. گروگ (Groag) می‌گوید که با توجه به عقیده فلسفی افلاطون، در هر روحی بخش روحانی همواره با بخش شهوانی همراه است و حتی ایزدان از گزند شهوات آزاد نیستند، البته به نظر گاتری، این باور کردنی نیست که افلاطون قائل به وجود شهوت برای ایزدان بوده‌باشد. او حتی می‌گوید که شهوت اسب‌های ایزدان باید ارضا شود. زیرا ارباب‌سوار، آنها را در آخوری می‌بندد. اما آنچه به آنها داده می‌شود، غذای ایزدان است (Guthrie, 1975: 424).

پس از بیان نحوه تغذیه ارواح ایزدان، اولاً گروهی از ارواح توصیف می‌شوند که برخلاف آنها به آن سطح از تغذیه عقل و دانش نرسیده‌اند تا پروبالشان چنان رشد کند که بتوانند به راحتی صعود کرده و تمام حقایق را بدون هیچ دشواری تماشا کنند. ثانیاً از دسته‌ای دیگر از ارواح صحبت می‌شود که پاره‌ای از حقایق را دیده‌اند و ثالثاً به ارواحی پرداخته می‌شود که به دلیل ازدحام جمعیت گروهی که می‌خواهند به اسب‌های خود غذا بدهند، گرفتار می‌شوند و یکدیگر را زیر پا می‌گذارند. پس بسیاری از ارواح که به دنبال تغذیه اسب‌های خود هستند، نمی‌توانند به آن دست یابند. به این معنا که این ارواح به جای تغذیه از حقیقت، از عقیده تغذیه می‌کنند. به این ترتیب، روح «از فراموشی و شر و بدی پُر و سنگین می‌شود و با سنگین شدن، بال‌های آن می‌ریزد و به زمین می‌افتد» (248c). این عبارات که بنا بر آنها فراموشی روح یادآور چگونگی گرفتاری آن در بند تناسخ است، با آموزه‌های اورفئوسی بی‌شباهت نیست، زیرا در الواح طلا (Hip. 5. 13-14, 11-12; Pet. 3, 8-9; Ent. 7) نیز گفته می‌شود که روح بعد از مرگ بسیار تشنه است و از نگهبان چشمه حافظه درخواست آب می‌کند. در عین حال به روح هشدار داده می‌شود که از چشمه فراموشی دوری کند و به آن نزدیک نشود، زیرا نوشیدن از آن سبب فراموشی و بازگشت به دنیا می‌شود. به همین نحو، در اسطوره فایدروس هم هر روح بر مبنای توانمندی خود در تماشای حقایق، پروبال از دست می‌دهد و به همان میزان گرفتار فراموشی

می‌شود و با توجه به این دو نکته، در قالبی هبوط می‌کند. البته تأکید افلاطون بر این است که آن دسته از ارواح که هرگز نگاهی به حقیقت نیانداخته‌اند، نمی‌توانند در قالب جانوری درآیند.

۵. تناسخ ارواح و رهایی از آن

سقراط بعد از بیان علت هبوط ارواح به دسته‌بندی آنها بر مبنای میزان حقایقی که مشاهده کرده‌اند، می‌پردازد. روحی که بیش از همه حقایق را دیده، در تن فیلسوف وارد می‌شود. روح دوم به تن پادشاه یا حاکم جنگجو، روح سوم به تن سیاستمدار، تاجر یا سرمایه‌دار، چهارمی به تن ورزشکاران و پزشکان سخت‌کوش، پنجمی به روحی که مناسک عرفانی را انجام می‌دهد. ششمی به تن شاعر، هفتمی به تن صنعتگر یا کشاورز، هشتمی به تن سوفسطایی یا عوام‌فریب و نهمی در تن ظالم وارد می‌شود. هرکس عادلانه زندگی کند، نصیب بهتری می‌برد، اما هرکس ناعادلانه زندگی کند، بدتر. زیرا هر روح می‌تواند بعد از ده هزار سال به جایی که از آن آمده، بازگردد.^۶ قبل از این زمان، روح نمی‌تواند بال‌وپر خود را به دست آورد^۷، مگر روح کسی که فیلسوف واقعی بوده‌است. این‌ها پس از اینکه سه دوره هزار ساله متوالی چنین زندگی‌ای را انتخاب کردند، در سال سه هزارم، بعد از دوره سوم هزار ساله دارای بال می‌شوند و مسیر خود را می‌روند. اما بقیه بعد از پایان زندگی اول خود (ton prōton bion teleutēsōsin)، داوری می‌شوند و پس از داوری برخی به مکان‌های اصلاح در زیرزمین و برخی هم به مکانی بهشتی می‌روند. اما در سال هزارم هر دو گروه قرعه‌کشی می‌کنند و زندگی دوم خود را انتخاب می‌کنند و هر کدام چیزی را که می‌خواهند، برمی‌گزینند. سپس یک روح انسانی ممکن است در قالب حیوان درآید و روحی که زمانی انسان بوده، دوباره از یک حیوان به یک انسان تبدیل شود. زیرا روحی که حقیقت را هرگز ندیده، نمی‌تواند به قالب انسان وارد شود؛ چون روح یک انسان باید یک مفهوم کلی را درک کند (248d-249b).

با توجه به مرتبه‌ای که افلاطون برای فیلسوفان لحاظ کرده‌است و اینکه آنها را واصل به حقایق و دارای زندگی عادلانه می‌داند، افرادی که در دسته‌بندی پس از آن قرار می‌گیرند، گرفتار علایق زمینی هستند و حقایق را یا کمی دیده‌اند و یا فراموش کرده‌اند. چنین ارواحی از آنجاکه به اندازه فلاسفه درکی از حقایق ندارند، آنها را مجنون می‌پندارند و سرزنش می‌کنند. اما سرنوشت فلاسفه نتیجه جنون نسبت به اروس (Eros) است. این روح برخلاف سایر ارواح، به دنیای پایین و جسمانی بی‌توجه بوده‌است. او در تماس و ارتباط دائمی با قلمرو حقیقت است و آنچه از زیبایی و عدالت را که در این دنیا می‌بیند، به ارزش‌های مطلق و الهی مرتبط

می‌کند. در نهایت هر یک از ارواح بر مبنای دسته‌بندی ذکر شده و نیز اعمالی که انجام داده‌اند، پس از اینکه زندگی خود را در این دنیا به پایان رساندند، چند دوره گرفتار تناسخ می‌شوند.

افلاطون در اینجا، نخست طول دوره تناسخ ارواح غیرفیلسوف را ده هزار سال و ارواح فیلسوف را سه هزار سال معین می‌کند که بنا بر آن، ارواح بعد از ده دوره هزار ساله یا سه دوره هزار ساله که میان تولد و هبوط دوباره‌شان می‌گذرد، امکان رهایی کامل از چرخه تناسخ را خواهند داشت. اما پیش از بیان اینکه اساساً پس از گذر از این دوره‌های ده هزار ساله چه تضمینی برای فیلسوف شدن روح و رهایی نهایی او وجود دارد و اینکه منظور یک دوره ده هزار ساله است یا نه، باید به این پرسش پرداخته شود که آیا منظور افلاطون از هبوطی که پس از سیر و سفر ارواح در آسمان واقع می‌شود، هبوط اولیه روح است؟ یا تجسد دوباره روح بر مبنای انتخاب زندگی در دنیای دیگر رخ می‌دهد؟

اگر منظور هبوط اولیه است، با توجه به اینکه افلاطون اجزاء روح را به دو اسب خوب و بد و ارابه سوار تشبیه می‌کند و اینکه یک روح در طبیعت واقعی خود با خودش مغایرت ندارد، چرا هر اسبی باید از آموزش بد رنج ببرد، اگر هرگز روی زمین نبوده و طبیعت خود را در اینجا خراب نکرده‌است؟ به نظر بلاک، در اینجا هبوط به معنای هبوط اولیه نیست، بلکه تناسخ دوباره به دلیل تربیت بد یا بار گناهان در تجسم قبلی رخ داده‌است و چون بال‌های روح با توجه به اعمال پیشین او سنگین شده، در یکی از آن تن‌های نه‌گانه سقوط می‌کند (Bluck, 1958: 157). همچنین به عقیده واترفیلد، احتمالاً در اینجا هبوط به معنای هبوط اولیه نیست، بلکه روح با توجه به زندگی قبلی خود، یا در دشت حقیقت قادر به دیدن حقیقت است یا نه. سپس او بر مبنای میزان مشاهدات خود طبق دسته‌بندی نه‌گانه در تنی قرار می‌گیرد. برخلاف این نظرات، به عقیده مک‌گیبون، زمانی که سقراط در اسطوره موجود در این دیالوگ در خصوص صعود و نزول ارواح بر پایه میزان مشاهده حقایق و تشبیه آنها به اسب و ارابه‌سوار صحبت می‌کند، به‌طور سنتی فرض بر این است که او سقوط اولیه ارواح را توصیف می‌کند که برگرفته از تفکر اورفئوسی-فیثاغوری است. زیرا اولاً از ایزدان سخن می‌گوید که به‌راحتی تا لبه بیرونی آسمان می‌توانند پیش بروند، بی‌آنکه کنترل اسب‌ها را از دست بدهند و ثانیاً از ارواحی صحبت می‌کند که به دلیل عدم کنترل اسب بد و شیطانی، دید جزئی دارند یا حتی برخی از آنها نمی‌توانند حقایق را ببینند و از آنجاکه تعمق در آن حقایق، غذایی را فراهم می‌کند که به‌واسطه آن پروبال روح پرورش یابد، چنین ارواحی بال‌های خود را از دست می‌دهند و به زمین می‌افتند. آنها باید در قالب برخی موجودات زمینی درآیند تا زمانی که پروبال آنها روییده شود و به آسمان

بازگردند. چنین ارواحی که ایزد نیستند، به دلیل وجود عنصر شیطانی و بدی که دارند، دچار ضعف در کنترل و در نتیجه سقوط می‌شوند، مگر اینکه کاملاً تربیت شده باشند (McGibbon, 1964: 56). این نظر که این ارواح اولین هبوط خود را تجربه می‌کنند، برخلاف نظر بلاک است که می‌گوید این ارواح احتمالاً قبلاً بر روی زمین بوده‌اند. به نظر بلاک همانطور که گفتیم، این پرسش که اگر روح هرگز روی زمین نبوده، پس چرا اسب از آموزش بد رنج می‌برد، در واقع اشاره به ناپاکی روح در زندگی قبلی خود بر روی زمین دارد، نه پیش از هبوط به این دنیا. به نظر او ماهیت اسب چپ، ذاتاً شیطانی نیست، بلکه به دلیل اینکه بد تربیت شده، چنین است، اما اگر به درستی تربیت شده‌بود، مانند اسب دیگر خوب و اصیل می‌بود. درحالی‌که به نظر مک‌گیبون اسب چپ، ذاتاً شیطانی است. استوارت نیز مانند مک‌گیبون معتقد به هبوط اولیه ارواح است. او می‌گوید افلاطون در بحث کاتاباسیس روح در این اسطوره، مدیون آموزه‌های فرجام‌شناختی نجومی و سماوی اورفئوسی است.^۱ روح از بالاترین آسمان از طریق کرات سماوی به نخستین تجسم خود روی زمین هبوط پیدا می‌کند. سپس دوره اقامت موقت در هادس و تناسخ مجدد روی زمین را می‌گذراند تا از آلودگی جسمی پاک شود و بعد از آن به جایگاه اصلی خود در بالاترین آسمان بازمی‌گردد. او سوار بر ارابه به طرف بالا پرواز می‌کند. این ما را به یاد شعری از پارمنیدس (Parmenides) می‌اندازد که در آن روح به سمت بالا بر ارابه‌ای همراه با دختران خورشید از دروازه عدالت عبور می‌کند و به منطقه نور می‌رود؛ به جایی که حکمت او را می‌پذیرد (Stewart, 1905: 351; Diels, 28B1).

اینکه به نظر بلاک و واترفیلد به دلیل وجود اسب یا جزء بد روح، پروبال آن سنگین می‌شود و در قالبی هبوط می‌کند، نمی‌تواند دلیلی بر پذیرش عدم هبوط اولیه باشد. آشکار است که هر روحی هبوطی آغازین داشته‌است. اگر هر روح را به هنگام هبوط اولیه صرفاً دارای اجزاء خوب بدانیم، اولاً با رویکرد افلاطون در همین اسطوره -که انسان را دارای روح سه‌جزئی دانسته که در رأس آن عقل قرار دارد و پس از آن اراده یا شجاعت و درنهایت شهوت- سازگار نیست و ثانیاً اگر روح را در سیر آسمانی و پیش از هبوط اولیه صرفاً دارای جزء خوب بدانیم، اصلاً چه لزومی دارد که پروبال روح شکسته شود و نتواند به تماشای مطلق حقایق برسد و دیگر چه تفاوتی با ایزدان خواهد داشت که به راحتی صعود می‌کنند؟ از تمثیل افلاطون پیداست که تفاوت ارواح انسانی با ایزدان در اجزاء روح آنهاست که برخلاف ایزدان، ارواح انسانی دارای اسب اصیل و خوب، و غیراصیل و بد هستند که همان اسب بد می‌تواند مانع پیشروی روح گردد. پس پذیرش هبوط اولیه با وجود جزء بد برای روح، ناسازگار نیست.

پس از هبوط ارواح در قالب تن‌های مختلف نه‌گانه، ارواح غیرفیلسوف با گذراندن عمر طبیعی خود، به دنیای دیگر می‌روند تا در آنجا پاداش و مجازات اعمال خود را ببینند. طول دوره میان دو تجسد ارواح، هزار سال و شامل ده دوره است. به نظر هاکفورت، این دوره گردش هزار ساله درواقع از دین اورفئوسی، الهام گرفته که بین یک تجسد و تجسد بعدی سپری می‌شود (Hackforth, 1952: 82-83) و از آنجاکه فیثاغوریان هم به سال کیهانی و بازگشت چرخه‌ای همه چیز اعتقاد داشتند (D'olivet, 1975: 88; Col. 289-296)، دیدگاه افلاطون راجع به طول ده هزار ساله هر چرخه کیهانی، شاید از محاسبه سال کیهانی فیثاغوری یعنی ۹۷۲۰ سال شمسی به دست آمده باشد (Osek, 2016: 99; Plutarch, on the Failure of Oracles, 415D, 416B).

گویی این چرخه تناسخ، اجباری و ثابت است و روح ناچار به طی کردن آن است. بعد از سپری شدن این دوره، انتخاب زندگی بعد و تناسخ صورت می‌گیرد. به نظر بلاک، در صورتی که روح بعد از این دوره ده هزار ساله مطلقاً کامل و پاک شود تا همیشه می‌تواند از این بازگشت مصون بماند. اما دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم در پایان ده هزار سال، روح حتماً به کمال خواهد رسید. به نظر او، این چرخه ده هزار ساله نباید متضمن مصونیت از تناسخ بیشتر باشد. درست است که پاداش‌ها و مجازات‌هایی بعد از هر دوره زندگی وجود دارد، اما به نظر نمی‌رسد که عادات زندگی قبلی تأثیری ماندگار بر روح داشته باشند. برخی چون بر مبنای عادات و تجربیات پیشین، زندگی خود را انتخاب می‌کنند، هنوز به آن حد از پاکی و خلوص نرسیده‌اند که تصمیم درستی بگیرند. درحقیقت این پاداش‌ها و مجازات‌ها به عنوان کمک به اخلاق - تنها عامل به کمال رساندن روح نیستند. افلاطون هم پاداش و مجازات را تنها یا مهمترین دلیل فضیلت نمی‌داند، زیرا هرکسی اراده و آزادی در قبال کارهای خود دارد و بدیهی است که با توجه به انتخاب‌های هر روح، همه در یک دوره به کمال نمی‌رسند (Bluck, 1958: 159). بنابراین طول چرخه تناسخ برای افراد مختلف، متفاوت است و لزومی ندارد که همه بعد از ده هزار سال حتماً فیلسوف شوند. پس دوره تناسخ بعد از ده هزار سال می‌تواند به پایان نرسد، بلکه آن تنها دوره‌ای از تناسخ باشد و تا زمانی ادامه یابد که روح، اهل فلسفه گردد. چون هدف تلاش برای رسیدن به فلسفه سعادت ابدی است، تنها زمانی که چنین فضیلتی حاصل شود می‌توان در مصونیت کامل به سر برد. اینکه رهایی هر فرد، چه اندازه طول می‌کشد به تلاش او بستگی دارد. پس شاید منظور افلاطون از اینکه هر روح بعد از ده هزار سال به موطن اصلی خود بازمی‌گردد، یک ده هزار سال از میان چند دوره ده هزار ساله باشد. یعنی در

یکی از دوره‌های ده هزار ساله هر روح بر مبنای میزان تلاش خود در دستیابی به فلسفه، کامل و از چرخه تناسخ رها شود.

برخلاف ارواح غیرفیلسوف که چندین دوره را برای رهایی باید بگذرانند، افلاطون از ارواحی صحبت می‌کند که چون از ابتدا راه و روش فلسفی پیش گرفته‌اند، پس از سومین دوره متوالی، پاک و از چرخه تناسخ رها می‌شوند. او در این مورد می‌گوید: «فیلسوفان راستین... وقتی سه دوره متوالی هزار ساله چنین زندگی‌ای را گذرانند، بعد از سه هزارمین سال بال و پر می‌گیرند و به راه خود می‌روند»^۱ (249a1-5). اینکه ارواح بعد از سه هزار سال «به راه خود می‌روند»، به نظر نمی‌رسد که معنایی جز رهایی و بازگشت به موطن اصلی داشته‌باشد. چنین روحی می‌تواند همنشین ایزدان شود و محض و الهی گردد (Phd. 80a4-5).

این شباهت درخصوص سه بار تناسخ را در الواح اورفئوسی نیز می‌بینیم. در دو لوح کشف شده از مقبره زنی در پلینا (Pelinna)، به سه بار تناسخ چنین اشاره شده‌است: «اکنون شما مرده‌اید و اکنون متولد شدید»^۱، سه بار^۲، در همین روز^۳» (Pel.a,b. 1). تفاوت میان سه بار باززایی در *فایدروس* و این لوح اورفئوسی این است که در نظر افلاطون پاکی و رهایی روح در پی سه بار زندگانی فلسفی حاصل می‌شود، درحالی‌که برای پیروان اورفئوس پایند بودن به پاکی و رهایی با اجرای آیین و مناسک و به یاد داشتن دستورالعمل‌های دینی امکان‌پذیر می‌شود. گویی با توجه به این رویکرد دینی منظور از چنین افرادی، روحانیان اورفئوسی خواهدبود. البته افلاطون این اشخاص را همان فیلسوفان واقعی (pephilosophēcotes orthōs) می‌داند. او در *فایدون* (69c-d) می‌گوید آنان که اسرار و رموز را بر پا کردند، حقیقتی پنهانی داشتند که از دیرباز می‌گفتند و آن اینکه هرکس ناآگاهانه و بدون تقدس (amyētos cae atelestos) به هادس برود، در منجلاپ پوشیده می‌شود (borborō ceisetae)، اما کسی که پاک شده‌باشد، به سکونتگاه ایزدان می‌رسد.

درست است که میان نظرات افلاطون و اورفئوسی‌ها از این حیث که فلاسفه یا روحانیان اورفئوسی سه دوره تناسخ را می‌گذرانند، شباهت وجود دارد، اما درخصوص دوره‌ای که هر روح بین تولدها می‌گذراند، میان آنها اختلاف نظر است، البته ناگفته‌نماند که در الواح اورفئوسی به طول دوره میان دو تجسد روح اشاره‌ای نشده‌است، اما در قطعه ۲۳۱ منسوب به اورفئوس گفته شده که اورفئوس پس از سیصد سال ارواح را از عالم اموات می‌برد و آنها را دوباره به نسل باز می‌گرداند. گویا سیصد نماد دوره تطهیر روح انسان در هر دوره پس از مرگ است. درحالی‌که افلاطون به طول دوره هزار ساله میان دو تولد قائل است.

پس از گذراندن یک دوره هزار ساله، دوباره روح با توجه به میزان تماشای حقیقت در قالبی دیگر متولد می‌شود، اما روحی که به حقیقت نظر نیفکنده، نمی‌تواند در قالب انسان درآید. پس «روح انسان به زندگی یک حیوان وحشی می‌رود و آنچه زمانی انسان بود، از حیوان به انسان تبدیل می‌شود» (249b). اما این عقیده پیش از افلاطون توسط اورفئوسی‌ها و فیثاغوریان نیز مطرح بوده است.

برنت می‌گوید نزد اورفئوسی‌ها این باور وجود دارد که روح نه تنها در قالب انسان، بلکه در بدن حیوانات و گیاهان هم می‌تواند وارد شود (Burnet, 1950: 31). البته این اعتقاد اورفئوسی‌ها را در الواح زرین آنها نمی‌یابیم، اما پابندی به آن را می‌توان در قطعات منسوب به اورفئوس دریافت. در این قطعات، گفته شده که زئوس، حیوانات، پرندگان و نژاد انسانی را خلق می‌کند اما اگرچه بدن آنها فانی است، روحشان جاودان می‌ماند و از بدن گروهی از انسان‌ها و حیوانات عبور می‌کند. وقتی روح از بدن یک حیوان خارج می‌شود، در اطراف شناور می‌شود، اما وقتی روح از بدن انسان جدا می‌شود، هرمس آن را به زیرزمین می‌برد تا در آنجا قضاوت شود (West, 1983: 99-101; 224, 224, 223, 222, 123, 125).

به نظر فیثاغورس نیز روح با بدن متحد و دوباره زمان مرگ از آن جدا می‌شود. در این بین، ممکن است که زنجیره‌ای طولانی از اشکال حیوانی تا انسانی به اقامتگاه جدید روح تبدیل گردد و تنها در وضعیت خلوص روح نیازی به تجسم دیگر نیست، اما در شرایط دیگر باید از بدنی به بدن دیگر منتقل شود. مطابق با آیات طلای فیثاغوری، خالکیدوس (Chalcidius) گزارش می‌دهد که وقتی روح دوباره به وضعیت کمال دست یافت، از بدن رها شده و به آسمان بازمی‌گردد (Röling, 2016: 108; Chalcidius, 136, 176-177). یکی از اصولی هم که دیکایارخوس (Dicaearchus) به فیثاغوریان نسبت می‌دهد این است که روح می‌تواند به دیگر انواع حیوانات تبدیل شود^{۱۴}. همچنین بنا بر گزارش فروریوس نیز فیثاغوریان معتقد بودند که روح قابلیت تغییر و ورود به قالب‌های غیرانسانی را دارد (Horky: 45; Dicaearchus, *Fr.* 41a, *Fr.* 56= Porphyry, *life of Pythagoras*; *Fr.* 14.8a). دیوگنس هم در این باره به این داستان اشاره می‌کند که فیثاغورس یک بار ادعا کرد صدای دوست خود را که اکنون در قالب سگی درآمده، می‌شنود (D. L. 8.36).

۶. حافظه و یادآوری صور

تا اینجا به بحث درباره طول مدت تناسخ ارواح غیرفیلسوف و فیلسوف و همچنین علت هبوط این ارواح در قالب‌های مختلف پرداخته شد. در ادامه اسطوره، با توجه به رجوع مجدد به بحث گذشته، یعنی تماشای حقیقت، نحوه به کمال رسیدن فیلسوفان و غیرفیلسوفان و ارتباط آن با نظریه یادآوری و حافظه مطرح می‌شود.

به نظر سقراط، حقیقت را روح ما زمانی که در سفر با ایزدان بود، مشاهده کرده و می‌تواند با دیدن چیزهایی که اکنون می‌گوییم وجود دارند، به وجود واقعی آنها پی ببرد. فیلسوف از طریق حافظه با چیزهایی در ارتباط است که باعث الوهیت می‌شود. چنین فردی در اسراری کامل (Teletas Teloumenos) قرار می‌گیرد (249c-d). او خود را از مصالح انسانی جدا می‌کند و توجه خود را به سوی امر الهی معطوف می‌کند. به این دلیل برخی افراد ناشایست او را دیوانه می‌دانند، اما دیوانگی او از نوع الهی‌ست. سقراط نوع دوم دیوانگی الهی را به دیونوسوس نسبت می‌دهد و آن را با واژه تلستیک (Telestic)، (265b) توصیف می‌کند.

در این بخش گویی افلاطون با توجه به مرتبه‌ای که برای ایزدان و فلاسفه در نظر گرفته، معتقد است که ایزدان، رهبران یا راهنمایان فلاسفه هستند. پس آنها برای رسیدن به حقیقت باید مسیری را که ایزدان می‌پیمایند، پیش بگیرند. ایزدان قادر به حفظ حافظه کامل درمورد چیزهایی هستند که در عالم بالا دیده‌اند. این چیزی است که آنان را الهی می‌کند. اما روح فیلسوفان در درجه پایین‌تری از ایزدان قرار دارد و در بازیابی خاطرات و آنچه که دیده‌اند، مشکل دارد. حافظه آنها کامل نیست، بلکه متناسب با توانایی‌های روح انسانی آنهاست. ارواحی که پاک می‌شوند، نور و حقیقت را خواهند دید، مانند آنچه در اسرار الئوسیس آغاز شد (Osek, 2016: 99). اینکه گفته می‌شود ارواح پاک به درجه‌ای از پاکی رسیده‌اند که مانند پیروان اسرار موجودات واقعی یا حقایق را در نور خالص می‌نگرند، یادآور این سخن از پیروان اسرار است که می‌گویند از میان پاکان پاک می‌آیند، (از میان) ملکه ختونی‌ها، ائوکلس، ائوبلیوس و دیگر ایزدان جاودان^{۱۵} (Thur3.4.5. 1-2). چنین روحی که به نظر افلاطون همان روح فیلسوف باشد، توانسته در طول سفر حقایق را مشاهده کند و در زندگی دنیوی به یاد بیاورد، به این ترتیب می‌تواند به الوهیت و موطن اصلی خود بازگردد.

سقراط در ادامه می‌گوید که روح هر آدمی بالضرورة باید حقیقت را مشاهده کرده‌باشد، وگرنه به این قالب در نمی‌آید. دلیل اینکه افلاطون می‌گوید فقط ارواحی که حقیقت را دیده‌اند، می‌توانند در قالب انسان درآیند، این است که تنها انسان از قوه عقل برخوردار است که

به واسطه آن، امکان ساخت مفاهیم کلی را خواهد داشت و در ضمن این کار به یاد حقایق می‌افتد که در سفر با ایزدان دیده‌است. اما برای همه ارواح آسان نیست که با نگاه به چیزهای زمینی به یاد آن حقایق بیافتند و آنها را به یاد آورند، زیرا بعضی از ارواح فقط نگاهی کوتاه به آن حقایق انداخته‌اند و برخی دیگر در زندگی زمینی دچار بدبختی شده و به ظلم گراییده و مناظر مقدسی را که دیده‌بودند، فراموش کرده‌اند. بنابراین تعداد کمی هستند که خاطره کافی از آنها را حفظ کرده‌اند. روح ما در آن سیر آسمانی از بدی‌های زندگی زمینی پاک بود و بدن را که مانند صدف در پوسته آن اسیر شده‌ایم، با خود حمل نمی‌کرده‌است. اما اکنون در زندان تن اسیر است^{۱۶}. پس آن که استعداد یادآوری اش ضعیف شده یا درگیر فساد شده، نمی‌تواند به سوی زیبایی راستین کشیده‌شود. او در دام شهوت می‌افتد و در پی رفع نیازهای جسمانی خود تقلا می‌کند. اما کسی که حقایق بسیاری را مشاهده کرده، وقتی زیبایی را می‌بیند، آن زیبارو را به عنوان ایزد می‌انگارد و ناخواسته او را عرق و گرمایی در پر می‌گیرد. با گرم شدن او، قسمت‌هایی که پرها از آن رشد می‌کنند و قبلاً سخت بود و مانع از جوانه زدن پرها می‌شدند، نرم می‌شوند، زیرا مواد غذایی به آن جاری می‌شود و سپس در تمام شکل روح شروع به رشد می‌کنند (250a-251b).

با توجه به این عبارات، درمی‌یابیم که نظریه یادآوری افلاطون که در *منون* (82b-85b) و *فایدون* (72e3-73a3) پایه‌ریزی و بیان شده، در *اسطوره فایدروس* نیز به شکل دیگری مطرح می‌شود. اما در اینجا افلاطون علاوه بر نظریه یادآوری با تأکید به وجود حقایق قابل مشاهده در عالم بالا به نظریه صور هم توجه دارد که طبق آن بسیاری از چیزهایی که در این دنیای محسوس می‌بینیم، سایه‌ای از صورت حقیقی در عالم بالاست و ما می‌توانیم با دیدن شباهت‌ها آن حقایق را به یاد آوریم. پس در اینجا، هم به نظریه صور و هم به نظریه یادآوری اشاره شده‌است.

علاوه بر نظریه صور، در تعریف نظریه یادآوری، اهمیت حافظه نیز مستتر است. در اینجا باز هم توجه افلاطون به تفکر فیثاغوری و همچنین اورفئوسی آشکار می‌شود. زیرا آن‌چنان‌که الیوت از فیثاغورس می‌گوید، او زندگی‌های پیشین خود را نیز به یاد می‌آورد. وی پیش از ورود به جسم آخر به عنوان فیثاغورس، وجودهای پی‌درپی را پذیرفته‌بود. اما درحالی‌که بیشتر انسان‌ها در زمان بازگشت به زندگی بعدی، خاطره زندگی پیشین خود را از دست می‌دهند، او به لطف ایزد حافظه خود را حفظ کرده‌بود (D'olivert, 1975: 56).

توجه به حافظه نزد پیروان اورفئوس هم به شکل دیگری مطرح بوده است. در الواح اورفئوسی، حافظه و یادآوری هم در این دنیا و هم در عالم اموات اهمیت پیدا می‌کند. روح در تاریکی هادس با به یاد آوردن دستورالعمل‌ها و هر حقیقتی که در دنیا دریافته، راه خود را پیدا می‌کند و نجات می‌یابد. او به یاری حافظه خود باید عباراتی را که در حکم رمز عبور است، به یاد آورد تا بتواند از چشمه حافظه بنوشد، و گرنه به سمت چشمه فراموشی رفته و با نوشیدن از آن، دچار تناسخ و فراموشی می‌شود (Ent. 6-15; Hip. 1-14). رایج‌ترین فرض در دوران باستان این بود که هرکس از آب این چشمه می‌نوشید، همه آنچه را که می‌دانست، فراموش می‌کرد. تئوگنیس (Theognis)، شاعر اواخر قرن ششم، می‌گوید: پرسفونه به انسانها از چشمه لته می‌دهد و حافظه آنها را از کار می‌اندازد (Edmonds, 1931: 703-706). افلاطون نیز، هم در اینجا و هم در جمهوری (621a-b) به این فراموشی اشاره کرده است. اما تفاوت نظر او در این است که ارواح بر مبنای میزان نوشیدن از این چشمه یا بر مبنای میزان مشاهده حقایق دچار فراموشی می‌شوند، نه اینکه کاملاً حافظه خود را از دست بدهند. درحالی‌که نزد اورفئوسی‌ها برخلاف تفکر فیثاغورس و افلاطون، پس از تناسخ امکان یادآوری زندگی‌های گذشته به دلیل نوشیدن از چشمه فراموشی وجود ندارد، البته این به معنای از یاد بردن کامل حقایق و دستورالعمل‌های دینی در این دنیا نیست. این افراد پس از بازگشت به دنیا، امکان یادگیری آنها را بر مبنای اعمال و اعتقادات خود خواهند داشت و با حفظ و پایبندی به آنها در هنگام مرگ به سعادت خواهند رسید. حال اگر کسی بر مبنای الواح اورفئوسی از چشمه حافظه بنوشد چه پیش می‌آید؟ با توجه به این الواح (Thur1. 5-6)، روح به چمنزارهای مقدس رفته و به سعادت ابدی دست پیدا می‌کند و دیگر گرفتار تناسخ نمی‌شود.

در پایان این بخش اسطوره، سقراط روند به خاطر سپردن و فراموشی را به زبان استعاری با رشد بال‌های روح نشان می‌دهد. به نظر او، هنگامی که روح پر از فراموشی می‌شود، سنگین شده و بال‌های خود را از دست می‌دهد و به زمین می‌افتد و در بدنی وارد می‌شود (251b). زمانی که ارواح با دیدن آنچه در این دنیاست به یاد زیبایی و حقایقی که دیده بودند، بیافتند، دوباره آن خاطرات برای آنها تداعی می‌شود. گویا بال‌ها نماد برخی از توانایی‌های روح هستند که مسئول حفظ و زیبایی خاطراتند. حتی اسب‌های سیاه و سفید که به عنوان اجزاء روح (شهوت و اراده) معرفی می‌شوند با اصطلاحات فراموشی و یادآوری (amnēmonein... anamimnēscōn) توصیف می‌شوند (Osek, 2016: 94).

در نهایت سقراط می‌گوید ارواحی که در جست‌وجوی حقیقت و مشاهده آن بوده‌اند، زندگی زمینی توأم با شادی، هماهنگی و نظم دارند. آنها آنچه را که باعث بدی روح می‌شود، مطیع خود می‌کنند و به هنگام پایان یافتن این زندگی، سبک‌بال هستند. این افراد بعد از جدایی از بدن، بال و پرهايشان شروع به رشد کرده‌است. آنان که یک بار پیشرفت صعودی خود را آغاز کرده‌اند، دیگر هرگز وارد تاریکی و سفر زیرزمینی نمی‌شوند و زندگی شادی را در نور خواهند داشت. اما محبت غیرعاشق که از قواعد فانی پیروی می‌کند و در روح معشوق جز آنچه در عامه فضیلت پنداشته می‌شود، حاصلی ندارد، باعث می‌شود که معشوق نه هزار سال دیگر در روی زمین و زیرزمین سرگردان بماند (256b-257a).

در این قسمت افلاطون باز هم به تفاوت زندگی فیلسوفان به عنوان عاشقان الهی و غیرفیلسوفان که گرفتار جزء پست روح و بی‌نظمی شده‌اند، می‌پردازد. او گروه اول را کسانی می‌داند که همواره در جست‌وجوی حقیقت بوده‌اند و در آنها جزء نیکوی روح بر اجزاء پست آن غلبه یافته و روح آنها خویشتر دار و منضبط گشته‌است و به این دلیل با رشد بال‌هایشان به عالم بالا صعود می‌کنند، درحالی که گروه دوم به دلیل گرفتاری در بند حسّیات و امور فانی نه هزار سال دیگر سرگردان می‌مانند. به نظر می‌رسد سقراط با بیان این عبارت که ارواح نه هزار سال دیگر بر روی زمین و زیرزمین سرگردان می‌مانند، به این نکته تأکید می‌کند که دلیلی ندارد همه ارواح بعد از یک دوره ده هزار ساله فلسفی شوند و به آن حد از آگاهی و بصیرت برسند که از چرخه رها گردند، بلکه چرخه دیگری هم می‌تواند آغاز شود.

۷. نتیجه‌گیری

افلاطون در اسطوره *فایدروس* به چند مسئله توجه دارد: (۱) او توضیح می‌دهد که در ضمن تلاش برای دیدن صور چه مشکلاتی به وجود می‌آید و اینکه تنها راه رسیدن به آنها، عشق فلسفی است. (۲) افلاطون در این اسطوره، به خودشناسی و آگاهی اهمیت بسیاری داده است. به نظر می‌رسد روح در غیاب خودشناسی دچار اختلال می‌شود و قادر به یادآوری نیست، اما به واسطه خودشناسی قادر به نظم بخشیدن به روح خود و در نتیجه یادآوری صور می‌شود. (۳) اسطوره‌های فرجام‌شناختی افلاطون از جمله اسطوره فلسفی *فایدروس* تلاشی ست برای بیان حقیقت روح، اهمیت اراده انسان، تمایز زندگی فلسفی و غیرفلسفی، و امکان دستیابی به معرفت و بصیرت نسبت به صور، عشق و سعادت. (۴) بعید نیست که دلیل بهره‌مندی افلاطون از اسطوره در دیالوگ *فایدروس*، بیان حقیقتی معنادار درمورد روح انسان باشد که از

تأثیرپذیری افلاطون از آموزه‌های اورفئوسی و فیثاغوری در ... (سعیده محمدزاده) ۱۶۳

طریق لوگوس نیل به آن مقدور نبوده است. بنابراین این اسطوره می‌توانسته جایگزین خوبی برای استدلال‌های دیالکتیکی باشد. از این رو، افلاطون در کنار برخی اسطوره‌های سستی، اسطوره‌ای فلسفی می‌سازد تا بدین‌سان بحث‌های فلسفی خود (فرجام‌شناختی و معرفت‌شناختی) را بیان کند و با درهم‌آمیختن فلسفه و اسطوره درک رویکرد خود در باب روح، و تلاش آن در دستیابی به صور، زیبایی و عشق را برای مخاطب خود هموار سازد. (۵) با توجه به جزئیات اسطوره فایدروس، به نظر می‌رسد که افلاطون در بیان آموزه‌های الوهیت روح، تناسخ و یادآوری تا حدی متأثر از اسطوره‌های اورفئوسی و تفکر فیثاغوری بوده است.

نام اختصاری الواح اورفئوسی و آیات فیثاغوری

Thur	Thurii
Pel	Pelinna
Hip	Hipponion
Pet	Petelia
OF	Orphic Fragments
VP	The Verses Of Pythagoras

پی‌نوشت‌ها

۱. در این نوشتار، ترجمه فارسی دوره آثار افلاطون مبنای کار ما بوده، اما برخی از عبارات با ترجمه و گاه اصل یونانی آن‌ها مطابقت داده شده است. در ارجاع به آثار کلاسیک به روش مرسوم عمل کرده‌ایم. بدین گونه که درخصوص آثار افلاطون از شماره صفحات استفانوس بهره برده‌ایم. درمورد ارجاع به الواح و اشعار اورفئوسی و فیثاغوری نیز بنا به شیوه رایج، کوتاه‌نوشت آن‌ها را به همراه شماره سطر آورده‌ایم. آوانگاری اصطلاحات و اسامی خاص را در متن مقاله و عبارات را در پی‌نوشت آورده‌ایم.

۲. در دیالوگ فایدروس افلاطون از زبان سقراط درخصوص اسب‌ها می‌گوید که یکی خوب و اصیل و دیگری بد و شیطانی‌ست، اما خوبی و بدی هر یک چیست؟ اسبی که در سمت راست است، قائم، سفید رنگ، دارای گردنی بلند، چشمانی سیاه همراه با اعتدال، حیا و پیرو حقیقت است. او نیازی به شلاق ندارد و با کلام و عقل هدایت می‌شود (253d). اما اسب دیگر، مریض، دارای گردنی کوتاه، رنگ تیره و چشمان خاکستری‌ست. او گستاخ و مغرور است و به سختی مطیع شلاق می‌شود (253e). اسب فرمانبردار همواره خود را کنترل می‌کند، ولی اسب دیگر به تازیانه اربه‌سوار توجهی نمی‌کند و پیش می‌رود. او تمام مشکلات ممکن را برای اسب دیگر و اربه‌سوار پیش می‌آورد (254a).

3. Olbie cae macariste, theos d' es[ēi anti brotoeo.

4. Ēn d' apoleipsas sōma es aether eleutheron elthēs.

5. chēthēs te cae cacias plēstheisa barynthē , barynthēisa de pterorryēsē te cae epi tēn gēn peesē

۶. در اسطوره فایدروس روح پروبال دارد و سبب بالا رفتن آن می‌شود. اما رواقیون یک دلیل علمی برای صعود آن بیان می‌کنند. به این شکل که ماده‌ای که از آن ساخته شده بسیار سبک است و سبب می‌شود بالضروره به هنگام جدایی از جسم زمینی برخیزد (Stewart, 1905: 353).

۷. بازگشت نهایی بعد از ده هزار سال به موطن اصلی و رشد مجدد بال‌ها شبیه به آن چیزی است که در الواح توری آمده که بنا بر آن، متوفی می‌تواند به جای انسانی فانی، ایزد شود (Thur1. 4).

۸. برخلاف این فرجام‌شناسی نجومی و سماوی، فرجام‌شناسی روحانی اظهار شده در جمهوری (614c) می‌تواند به عنوان فرجام‌شناسی این‌جهانی و دنیوی در نظر گرفته شود. طبق آن همه ارواح به مکانی روی زمین یا زیرزمین می‌روند تا قضاوت شوند. نیکان به طرف راست و بدان به طرف چپ می‌روند (Stewart, 1905: 351).

۹. خروسیپوس (Chrysippus) و اپیکوروس (Epicurus) نیز همواره از آزادی انسان حمایت می‌کردند. به نظر آنها، روح انسان با انگیزه و اراده خود گناه می‌کند و سرنوشت در آن دخالتی ندارد (D'olivet, 1975: 41; Aul. Gell. vi. c. 2).

10. Plēn hē tou philosophēsantos adolōs hē paeserastēsantos meta philosophias, autae de tritē periodō tē chilietei, ean helōntae tris ephexēs ton bion touton, houttō pterōtheisae trischiliostō etei aperchontae.

۱۱. این پایان و آغاز دوباره نیز به این سخن سقراط در دیالوگ منون شباهت دارد که می‌گوید روح آدمی جاودان است و زمانی به پایان می‌رسد «که به آن مردن می‌گویند و زمانی دوباره متولد می‌شود، اما هرگز از بین نمی‌رود» (81b).

۱۲. این سه بار تناسخ گفته‌شده در لوح طلا، می‌تواند دلالت بر تولدهای سه‌گانه دیونوسوس از سمله (Semelē)، زئوس و پرسفونه (Persephone) داشته‌باشد که در قطعه‌ای منتسب به اورفئوس (OF. 36) آمده‌است.

13. Nyn ethanes| cae nyn eg|enou, terisolb|ie, amati tōide.

۱۴. علاوه بر فیثاغوریان، نزد فیلسوفان دیگر چون امپدوکلس نیز باور به امکان ورود روح در قالب‌های مختلف وجود داشته‌است. به‌طوری‌که او در قطعه ۱۱۷ به آن اشاره می‌کند، البته امپدوکلس به احتمال زیاد نظریه انتقال خود را از فیثاغورس گرفته‌است. اما او برخلاف آنان که کشتن و خوردن برخی از حیوانات را مجاز می‌دانستند، معتقد بود که هیچ حیوانی نباید کشته و یا خورده شود. اما تعدادی از متفکران در سنت نوافلاطونی متأخر چون ایامبلیخوس معتقد بودند که امکان ندارد روح عقلی بتواند در حیوانات غیرعقلی دوباره متولد شود (Huffman, 2009: 41, 43; Nussbaum, 1972; Kahn, 1979: 127; Schofield, 1991).

تأثیرپذیری افلاطون از آموزه‌های اورفئوسی و فیثاغوری در ... (سعیده محمدزاده) ۱۶۵

15. Erchomai ec cotharō<n> cothara Chthoni<ōn> ba|sileia. Euclēs, Eubōleus, te cae al|thanatoi theoi alloi.

۱۶. این بحث که افلاطون در اسطوره مطرح می‌کند مبنی بر اینکه روح در بدن زندانی است، چنان‌که مروریدی در صدف، شبیه به همان سخن اورفئوسی‌ها راجع به رابطه روح و تن در کراتولوس است که بنا بر آن بدن گور روح است و در آن زندانی است (400c 1-9).

کتاب‌نامه

لطفی تبریزی، محمدحسن، (۱۳۶۷)، دوره آثار افلاطون، تهران: خوارزمی.

Burnet John. (ed.) (1903), *Platonis opera*. Oxford.

_____. (1950). *Greek philosophy, Thales to Plato*. Macmillan and Co.

Bluck. R. S. (1958). «The Phaedrus and Reincarnation». The Johns Hopkins university press.

D'oliviet, Fabre. (1975). *Golden verses of Pythagoras*. Samuel Weiser. New York.

Cooper, J. M. (ed.) (1997), *Plato: The Complete Works*, Hackett, Indianapolis/Cambridge.

Graf. Fritz, Johnston, Sarah Iies. (2007). *Ritual texts for the Afterlife, Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. Routledge. London and New York.

Guthrie, Kenneth, Sylvan. (1987). The Pythagorean source book and library, An anthology of Ancient writings which relate to Pythagoras and Pythagorean philosophy. Phanes Press.

Guthrie, W. K. C. (1975). A History of Greek philosophy. Cambridge university press.

Hackforth. R. (1952). *Plato's Phaedrus*. Cambridge university press.

Hicks. R. D, R. D. (1925). Diogenes laertius. Lives of eminent philosophers. London: William Heinemann.

Horky, Sidney, Philip. [no date]. «Pythagoras Immortality of the soul». Cambridge university press.

Huffman. Carl. (2009). «The Pythagorean conception of the soul from pythagoreans to Philolaus». Walter de Gruyter. Berlin.

Izdebska, Anna. (2016). «Man, God and the Apotheosis of Man». Brill.

Kern. Otto. (1922). *Orphicorum Fragmenta*. Berolini. Apud Weidmannos.

McGibbon, D. D. (1964). «The fall of the soul in Plato's Phaedrus». Cambridge university press.

Morgan. Kathryn. (2000). *Myth and philosophy from the presocratics to Plato*. Cambridge university press.

Osek. Ewa. (2016). «God bless memory Plato's Phaedrus 250c and the Entella tablet». Parnassos press.

Roling, Bernd, (2016). «Pythagoras and Christian Eschatology: The Debate on the Transmigration of Souls in Early Scholasticism». Harrassowitz Verlag.

Stewart. J. A. M. A. (1905). *The Myths of Plato*. Macmillan and Co, Limited. London.

Uzduvins, Algis. John Finamore. (2011). *The Golden Chain an anthology of Pythagorean and Platonic philosophy*. worlde Wisdom.

Waterfield. Robin. (2002). *Phaedrus*. Oxford university press.

West. M. L. (1983). *The Orphic Poems*. Clarendon press. Oxford.

Lotfi Tabrizi, Mohammad Hasan, (1988). *Plato Complete Works*. Tehran: Kharazmi publication. [In Persian]

