



The Relationship between Plato's Anthropology and his Ethical Theory

Fatemeh Aghajani^{1*}, Ramezan Mahdavi Azadboni², Kokab Darabi³

1 MA in Islamic Philosophy and Theology, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

2 Associate Professor, Department of Islamic Philosophy, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

3 Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy, University of Mazandaran, Babolsar, Iran.

Article Info	ABSTRACT
Article type: Research Article	The necessity of anthropological and moral studies stems from the fact that, without identifying moral principles, a person cannot organize their individual life and, accordingly, their social life; moral knowledge depends on self-knowledge. According to Plato, a person who has a bio-ethical intention must gain a correct understanding of himself, the first step of which is to know the parts of the soul and explain the special virtues of man. The issue raised in this regard is how the anthropological attitude of a thinker can influence the formation of his moral theory. Plato analyzes ethics from the perspective of the ego. According to him, what makes a human being a moral being is establishing a balance between the powers of the soul. The purpose of this research is to investigate the impact of Plato's anthropology on the direction of his moral theory. The authors investigated the mentioned problem with descriptive, analytical, and library collection methods.
Received: 2025/03/11	
Accepted: 2025/04/22	

Keywords: soul, ethics, anthropology, Plato, virtues.

Cite this article: Aghajani, Fatemeh; Mahdavi Azadboni, Ramezan & Darabi, Kokab (2025). The Relationship between Plato's Anthropology and his Ethical Theory. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 4, No. 3, pp. 1-22.

DOI: 10.30479/wp.2025.21780.1155

© The Author(s).

Publisher: Imam Khomeini International University



* Corresponding Author; **E-mail:** ftmh.aghajani99@gmail.com

Extended Abstract

Introduction and Problem Statement

The influence that the anthropological perspective of a particular thinker or school of thought has on their ethical views is clearly understandable. Of course, ethical theory is not the only domain influenced by anthropological perspectives; in various other fields, such as epistemology, the impact of anthropological views on different areas can also be discerned, and numerous researchers investigate this relationship within the framework of interdisciplinary studies. There is no doubt about the importance of Plato and the ethical theory he left behind. In Plato's intellectual system, ethics is related to human happiness (eudaimonia). He believes that a human is happy when their soul is properly cultivated, and a balance is established among its parts and all aspects of their being (Copleston, 1996: 249). If a moral action is directed towards true happiness, it brings virtue. Thus, in Platonic philosophy, a human who follows a divine and rational soul attains true happiness (*Republic*, 590d: 2-3). Plato's aim in his philosophical innovations was the formation of genuine humans and, consequently, a society centered on justice, so that the true happiness worthy of a human could be provided. Humans seek to discover truth, and on the path of discovery, they utilize the soul, which is a divine gift. At the end of the path, they reach the supreme truth, which is God (the Form of the Good) (Stratton, 2000: 55). Humans are always seeking a divine origin for the world and consider the foundation of moral action, the immortality of the soul, and the discovery of the nature of good, evil, and justice to be dependent on knowledge of the true world. In our view, it is for this very reason that Plato puts forth the Theory of Forms. The Forms constitute a world consisting of a collection of ideals, the recognition of which leads to the attainment of genuine truth, and knowledge of it brings about happiness for humans. The issue to be examined in the present research is this: What is the relationship between the analysis of Plato's ethical theory concerning the basis of moral action and the transformation of humans into ethical beings, and Plato's anthropological perspective? Can Plato's ethical theory be evaluated without considering his anthropological view?

Plato believes that moral virtue is the product of the balance of the parts of the soul, under the leadership of reason. This research, using an analytical-descriptive method, shows that his ethical theory directly stems from an anthropology based on the "duality of soul and body" and the "connection of the soul with the world of Forms." Another issue is the role of knowledge in ethics. Is virtue innate or acquired? By emphasizing "recollection" (anamnesis), Plato considers knowledge of the good to be a prerequisite for ethics. The authors have not found any previous research that has examined the relationship between Plato's anthropological view and his ethical theory. This research is innovative in that it explores the connection between anthropology and ethics within the framework of Platonic metaphysics and shows why he confines ethics to humans: because only the human soul can know the Form of the Good and imitate it.

Plato's Ethical Theory

Before stating the influence of Plato's anthropological view on his ethical theory, his ethical theory will first be briefly outlined. Plato presents most of the ethical issues of his thought in the dialogue *Protagoras* and indirectly recounts a large part of his ethical solutions in the *Republic*. The fundamental question raised in this context is: How is an ethical life formed? Plato's ethics is based on happiness and virtue, and the condition for achieving happiness depends on following the divine and rational part of the soul (*Republic*, 590d: 1-5; *Laws*, 900d: 5-7). In the author's belief, Plato's ethics can be summarized in one important general rule: the sovereignty of reason over spirit and appetite, and the balance of these three parts of the soul. If this law prevails in human souls, an ethical life will manifest in society. Human well-being depends on the state of their soul, because without the soul, there would be no wisdom and reason. However, this principle does not mean absolute rationalism and the rejection of pleasures belonging to the

mortal parts of the soul; rather, a life combining pleasure and knowledge, balance, and not mixing the functions of these parts, is desirable for Plato (*Philebus*, 22a: 1-10, b: 1-8). He tries to show us the place of the Form of the Good or the Ideal Good in human life and its absolute sovereignty, and he explains the necessity of knowledge of it for the formation of an ethical life. Plato's ethical system is based on the pursuit of happiness, and the highest good for a human is the cultivation and harmony of all parts of their soul to attain well-being. Thus, human happiness depends on possessing the specific virtue of each part of their soul, but before that, human well-being is conditional upon justice among the parts of the soul. Establishing this justice among the parts requires education. The rational part of the soul is always striving to provide for the happiness of the entire soul. In Socrates' view, only reason can determine what should and should not be done. This is why rational knowledge is a prerequisite for human happiness.

Therefore, human happiness depends on knowledge of the higher world and understanding the truth of virtues. In the *Protagoras*, five principles are named as components of virtue: justice, courage, temperance (self-control), piety, and wisdom, which are not distinct from each other (*Protagoras*, 349b: 2-5). Plato explicitly states the sequence of virtues in the first book of the *Laws*: "Wisdom is the first and greatest divine blessing. After wisdom comes temperance and balance of soul. When these two blessings are combined with courage, the third blessing, justice, arises. In the fourth rank is courage. The ultimate goal of divine blessings is wise recognition" (*Laws*, 631c: 5-7, d: 1-3). Therefore, justice and moderation are the secret to human happiness, because justice means that every being performs its own duties. Thus, justice brings order first to the individual and then to society, because all parts of the world affect and are affected by each other.

Plato's Anthropological View

Plato's anthropological view is directly connected to the ethical Forms and the world of Forms. Therefore, human existence, like the existence of the world, is dualistic. The lower level is the sensible body of the human, and the higher level is the true soul. The primacy of the soul in Plato's philosophy led to the creation of the metaphor of the soul's imprisonment in the body. The soul, exiled from the world of the gods, becomes trapped in the body, and this body causes its knowledge to become dim and obscured. In the *First Alcibiades*, a dialogue takes place between Socrates and Alcibiades seeking to discover the truth of the human. A human is one of three things: either the soul, or the body, or the body and soul together. The hypothesis that "what commands the body is formed from the union of soul and body" is completely rejected, and the human is considered to be solely the soul (*Alcibiades*, 130c: 1-3). Therefore, we believe that when humans converse with each other, it is actually their souls that are communicating, and every desire and goal originates from the will of the soul. If a human can establish a balance between the body (strength of will) and the soul (knowledge and awakening of thought), they will be happy, the meaning of which is the compatibility and harmony of the desire for knowledge and the power of will. Humans are the only beings aware of their "existence" and "essence." Humans are created free and are responsible for the decisions they make. We cannot attain proper knowledge of humans with prior assumptions about their nature; rather, it is in the realm of human action and thought that their "whatness" is revealed (Dierks, 2015: 183). There is no doubt that, in our view, human nature refers back to the truth of the soul. The human body serves as an instrument placed at the service of the soul, but if a human does not elevate their reason and make the mortal parts of their soul the criterion and ruler of reason, certainly their body will rule over their intellect, and this person is completely alienated from their authenticity. This issue necessitates the human's knowledge of their own nature, i.e., their soul aspect, in order to gain a correct understanding of their own structure and find ethical concepts in a better way.

The soul has three parts, but these parts are functions of the soul and do not include material concepts: "the rational part, the spirited part (will), and the appetitive part" (*Republic*, 580d: 3-

5, 11-13, e: 1-4). It can be affirmed that the soul is composed of two different forces. The part with which the soul thinks and judges, we call the rational part of the soul, and the part through which the soul loves or is subject to other desires, we call the irrational and desiring part, which is subordinate to lusts, wishes, and seeks satisfaction and pleasure (Ibid, 439d: 3-7). Anger acts as the guardian of reason, protecting it from the force of appetite and the desires of this mortal part, but it must be noted that the rebellion of the spirited part also creates significant problems, which is why our recommendation is to maintain balance among the parts. It is important to mention that only the rational part of the soul is immortal, and the other two parts are mortal (*Timaeus*, 69c: 2-5). The reason for this lies in the fact that the Demiurge fashioned the rational part from the components of the World Soul and by himself, whereas the mortal parts of the soul were fashioned by the gods. Whatever has a divine origin becomes immortal. The consequence is that the merit of the rational part of the soul to lead the other parts and the whole body is also due to this part's greater share of the divine element. The perfection of the soul is also achieved through the pursuit of happiness and the following of reason.

Research Findings

Plato's anthropology, as the foundation of his ethical theory, plays a pivotal role in explaining how happiness and virtue are attained. By dividing the soul into three parts—the rational, the spirited (will), and the appetitive—Plato emphasizes the necessity of balance and harmony among these parts. According to him, true ethics is realized when reason, as the divine and immortal part of the soul, governs the two mortal parts (spirit and appetite). This balance guarantees not only individual justice but also social order, since human society is a reflection of the structure of the human soul. Plato's ethical theory is deeply intertwined with knowledge of the "Form of the Good." True happiness, considered the ultimate end of humans, depends on the knowledge of transcendent truth and the imitation of the Supreme Good. Plato believed that humans can only attain moral virtues through self-knowledge, which is the first step in knowing oneself. This self-knowledge requires an understanding of the hierarchical structure of the soul: the rational part, which originates from the world of Forms, is responsible for discovering ethical truths, while the other parts of the soul must be subordinate to it.

The connection between anthropology and ethics in Plato's philosophy demonstrates the unity of metaphysics and ethics. He regards ethics not merely as a set of prescriptions and prohibitions, but as an ontological process in which the soul attains perfection by drawing near to the Form of the Good. This approach is made possible through rational education and the cultivation of the four cardinal virtues (wisdom, courage, temperance, and justice). Justice, as the key virtue, results from the harmony of the parts of the soul and the community and ensures divine order in both realms. By proposing the dualism of soul and body, Plato gives primacy to the immaterial soul and considers the body an instrument in the service of its evolutionary journey. Therefore, the ethical life encompasses not only the improvement of worldly life but also preparation for the afterlife. The influence of Plato's anthropology on his ethics ultimately shows that ethics is incomplete without knowledge of the existential structure of the human being. This approach provides a foundation for interdisciplinary studies in which moral philosophy, anthropology, and metaphysics are interwoven. In other words, evaluating Plato's ethical theory without attention to its anthropological foundations will remain incomplete, because in his thought, ethics is the manifestation of the knowledge of the truth of the soul and the ultimate end of human existence.

References

- Aristotle (1999) *Nicomachean Ethics*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Tarh-e No Publishing [in Persian].
- Augustine, Saint (2012) *The City of God*, translated by Hossein Tofighi, Qom: University of Religions and Denominations [in Persian].

- Brun, Jean (1984) *Plato*, translated by Seyed Abolghasem Pourhosseini, Tehran: Homa Publishing [in Persian].
- Cooper, J. M. (1997) *Plato: Complete Works*, Hackett Publishing Company.
- Copleston, Frederick Charles (1996) *A History of Philosophy*, translated by Seyed Jalaluddin Mojtabavi, Tehran: Soroush Publishing [in Persian].
- Craig, E. (ed.). (1998) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, Routledge.
- Dierks, Hans (2015) *Philosophical Anthropology*, translated by Mohammad Reza Behshiti, Tehran: Hermes Publishing [in Persian].
- Durant, Will (1969) *The History of Philosophy*, translated by Abbas Zaryab Khoei, Tehran: Franklin Publishing [in Persian].
- Ferrari, G. R. (1987) *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press.
- Gilson, Étienne (1991) *The Spirit of Medieval Philosophy*, translated by Ali Morad Davoudi, Tehran: Elmi va Farhangi Publishing [in Persian].
- Gomperz, Theodor (1996) *Greek Thinkers*, Vol. 2, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publishing [in Persian].
- Guthrie, W. K. C. (1998) *A History of Greek Philosophy*, translated by Hassan Fathi, Tehran: Fekr-e Rouz Publishing [in Persian].
- Hare, R. M. (2017) *Plato*, translated by Malihe Aboui Mahrizi, Tehran: Farsi Publishing [in Persian].
- Jaeger, Werner (2014) *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publishing [in Persian].
- Jaspers, Karl (1978) *Plato*, translated by Mohammad Hassan Lotfi, Tehran: Kharazmi Publishing [in Persian].
- McGrath, Alister E. (2006) *Christian Theology: An Introduction*, translated by Isa Dibaj, Tehran: Roshan Book Publishing [in Persian].
- Moss, J. (2021) *Plato's Epistemology: Being and Seeming*, Oxford University Press.
- Nouri Sangdehi, Zahra (2018) *The Relationship between Human and Nature in Plato*, Tehran: Jihad-e Daneshgahi Publishing [in Persian].
- Răcilă, I. L. (2020) "Ethics and Morality in Plato's Vision", *Scientia Moralitas; International Journal of Multidisciplinary Research*, vol. 5, no. 1, pp. 16-34.
- Rahmani, Gholamreza (1964) *The Mystical Philosophy of Plotinus*, Tehran: Safineh Publishing [in Persian].
- Randall, John Herman & Buchler, Justus (1984) *Introduction to Philosophy*, translated by Amir Jalaluddin Alam, Tehran: Soroush Publishing [in Persian].
- Sedley, D. (ed.). (2003) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 34, Oxford University Press.
- Strathern, Paul (2000) *An Introduction to Plato*, translated by Masoud Olia, Tehran: Markaz Publishing. [in Persian].
- Taylor, A. E. (1974) *Plato*, London: Constable Company LTD.
- Zuckert, Catherine H. (2021) *Postmodern Plato*, translated by Seyed Jamal Same, Bahareh Mansouri & Mehdi Kiani, Tehran: Tarjoman-e Olum-e Ensani Publishing [in Persian].
- Webster's New Universal Dictionary of the English Language*.

رابطه انسان‌شناسی افلاطون با نظریه اخلاقی او

فاطمه آقاجانی^{۱*}، رمضان مهدوی آزادبنی^۲، کوبک دارابی^۳

- ۱ کارشناس ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
۲ دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.
۳ استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله:	ضرورت مطالعات انسان‌شناسی و اخلاقی به این نکته بازمی‌گردد که انسان بدون شناسایی اصول اخلاقی نمی‌تواند زندگی فردی و به تبع آن، حیات اجتماعی خود را ساماندهی نماید و معرفت اخلاقی نیز در گرو معرفت به خویشتن است. به عقیده افلاطون، انسانی که قصد زیست اخلاقی داشته باشد، باید درکی درست از خویش به دست آورد که اولین مرحله آن، معرفت اجزاء نفس و تبیین فضایل ویژه انسان است. مسئله‌ای که در این رابطه مطرح می‌گردد این است که نگرش انسان‌شناختی یک متفکر چگونه می‌تواند در شکل‌گیری نظریه اخلاقی او تأثیر داشته باشد. افلاطون اخلاق را مبتنی بر نفس تحلیل می‌کند؛ بنا بر نظر وی، آنچه انسان را به یک موجود اخلاقی تبدیل می‌نماید، برقراری توازن میان قوای نفس است. پژوهش حاضر می‌کوشد تأثیر انسان‌شناسی افلاطون بر جهت‌دهی نظریه اخلاقی او را بررسی نماید. نویسندگان با روش توصیفی-تحلیلی و با شیوه جمع‌آوری کتابخانه‌ای، به واریسی مسئله یاد شده پرداخته‌اند.

کلمات کلیدی: نفس، اخلاق، انسان‌شناسی، افلاطون، فضایل.

استاد: آقاجانی، فاطمه؛ مهدوی آزادبنی، رمضان؛ دارابی، کوبک (۱۴۰۴). «رابطه انسان‌شناسی افلاطون با نظریه اخلاقی او». فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال چهارم، شماره سوم (پیاپی ۱۵)، ص ۱-۲۲.

DOI: 10.30479/wp.2025.21780.1155



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) حق مؤلف © نویسندگان.

* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: ftmh.aghajani99@gmail.com

مقدمه

هدف مقاله حاضر آشکار ساختن اهمیت انسان‌شناسی در حیطه نظریه اخلاقی افلاطون است. تأثیری که نگرش انسان‌شناختی یک متفکر یا مکتب خاص بر نگرش‌های اخلاقی دارد، به‌روشنی قابل درک است. البته این تنها نظریه اخلاقی نیست که از نگرش‌های انسان‌شناختی متأثر می‌شود بلکه در حوزه‌های مختلفی مانند معرفت‌شناسی نیز می‌توان تأثیر نگرش‌های انسان‌شناختی را بر سایر حوزه‌ها درک نمود و در قالب پژوهش‌های میان‌رشته‌ای، محققان زیادی در این‌باره پژوهش می‌نمایند. انسان موجودی است که قدرت تعقل دارد و به‌همین سبب، حیات او صحنه انتخاب خوب و بد‌های بی‌شمار است که انتخاب هر یک از آنان نفس او را هدایت می‌نماید.

در مورد اهمیت افلاطون و نظریه‌ای که در حیطه اخلاق از خود به‌جا گذاشته تردیدی وجود ندارد. اخلاق افلاطون، منحصر در سعادت انسان است. به‌باور او، زمانی انسان سعادتمند است که نفس او به‌شیوه صحیح پرورش‌یافته و تعادل بین اجزاء آن و تمامی ابعاد وجودی او برقرار شود (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۲۴۹). اگر فعل اخلاقی در جهت سعادت حقیقی باشد، فضیلت را به‌همراه دارد. به‌این ترتیب، در فلسفه افلاطونی، انسانی که از نفسی الهی و خردمند پیروی نماید، سعادت حقیقی را کسب می‌کند (Republic, 590: d.2-3). به‌اعتقاد برخی فیلسوفان دیگر نیز ارزش اخلاقی مختص فعلی است که نشئت گرفته از اراده فرد باشد و افعال اخلاقی به‌دلیل بهره‌مندی از خیر، زیبا در نظر گرفته می‌شود. خود مبدأ، خیر مطلق است و میزان فضیلت نفس به‌مقدار نزدیکی به منبع الهی است (ژیلسون، ۱۳۷۰: ۵۰۰). همچنین آنها معتقدند آرامش انسان در نزدیکی و ایمان به خدا و اتصال نفس به واحد در عالم برتر ممکن می‌شود (آگوستین، ۱۳۹۱: ۹۱۰).

هدف افلاطون از ابداعات فلسفی‌اش، شکل‌گیری انسان‌هایی راستین و به‌تبع آن، جامعه‌ای با محوریت عدالت بود، تا سعادت حقیقی شایسته انسان فراهم آید. انسان در پی کشف حقیقت است و در مسیر اکتشاف، از نفس که هدیه‌ای خدایی است بهره می‌جوید و در انتهای مسیر، به حقیقت برتر که همانا خداست (مثال نیک)، می‌رسد (استراتون، ۱۳۷۹: ۵۵). انسان همواره در پی یافتن منشأیی الهی برای جهان است و بنیاد فعل اخلاقی، جاودانگی نفس و کشف ماهیت خیر، شر و عدالت را تابع معرفت جهان حقیقی می‌داند (کراث، ۱۳۸۵: ۳۱). در نظر ما، افلاطون بنا بر همین علت، نظریه مثل را مطرح می‌کند. مُثُل، جهانی متشکل از مجموعه مثال‌هایی است که شناسایی آن، موجب دستیابی به حقیقت راستین می‌شود و معرفت به آن، سعادت را برای انسان رقم می‌زند.

مسئله‌ای که در پژوهش حاضر مورد بررسی قرار خواهد گرفت این است که تحلیل نظریه اخلاقی افلاطون درباب مبنای فعل اخلاقی و تبدیل انسان به‌عنوان یک موجود اخلاقی، چه نسبتی با نگرش انسان‌شناختی وی دارد. آیا می‌توان نظریه اخلاقی افلاطون را بدون ملاحظه نگرش انسان‌شناختی او مورد ارزیابی قرار داد؟ این پژوهش با تمرکز بر رابطه دیالکتیکی انسان‌شناسی و اخلاق در فلسفه افلاطون، به این

پرسش اساسی پاسخ می‌دهد که چگونه نگرش افلاطون به ماهیت انسان، جهت‌گیری نظریه اخلاقی او را تعیین می‌کند؟ مسئله اصلی، بررسی تأثیر تقسیم سه‌گانه نفس (عقل، خشم، شهوت) بر مفهوم فضیلت و سعادت است. آیا اخلاق افلاطون بدون در نظر گرفتن ساختار نفس، قابل تحلیل است؟

افلاطون معتقد است فضیلت اخلاقی محصول تعادل اجزای نفس، تحت رهبری عقل است. این تحقیق با روش تحلیلی-توصیفی نشان می‌دهد که نظریه اخلاقی او به‌طور مستقیم از انسان‌شناسی مبتنی بر «دوگانگی نفس و بدن» و «ارتباط نفس با عالم مُثُل» سرچشمه می‌گیرد. مسئله دیگر، نقش معرفت در اخلاق است؛ آیا فضیلت ذاتی است یا اکتسابی؟ افلاطون با تأکید بر «یادآوری» (انامنسیس)، معرفت به خیر را پیش‌شرط اخلاق می‌داند. نویسندگان تاکنون پژوهشی که در آن رابطه نگرش انسان‌شناسی افلاطون را با نظریه اخلاقی او بررسی کرده باشد، نیافته‌اند. پژوهش حاضر از این جهت نوآورانه است که پیوند انسان‌شناسی و اخلاق را در چارچوب متافیزیک افلاطونی، می‌کاود و نشان می‌دهد که چرا او اخلاق را منحصر به انسان می‌داند: زیرا تنها نفس انسانی است که توانایی شناخت مثال نیک و تقلید از آن را دارد.

بر این اساس، هدف پژوهش حاضر تحلیل تأثیرات دوسویه ساختار انسان‌شناسی و نگرش اخلاقی است و از آنجاکه افلاطون در دانش‌های مختلف فلسفه، نظریه‌هایی کارآمد ارائه داده است، دیدگاه‌های معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی، متافیزیک و علم سیاست او، در عصر امروز نیز در افکار پژوهشگران اثرگذار است و به باورهای آنان جهت می‌دهد. بسیاری از نظریه‌های فلسفی پس از افلاطون، چکیده‌ای از دستاوردهای او هستند، اما توجه ویژه افلاطون به اخلاق و انحصار آن در میان بشریت، نشان‌دهنده جایگاه والای این دانش در اندیشه اوست. با نظر به جایگاه اخلاق در زندگی انسان که در آثار فیلسوفان از دوره نخست منعکس گردیده است، پژوهش درباره آن، همواره از دغدغه‌های متفکران است. همچنین نظر به اینکه افلاطون فیلسوفی است که نظریه اخلاقی ارائه نموده و جایگاه اخلاق در حیات انسانی را امری آشکار تبیین نموده، پژوهش مسائل اخلاقی از منظر وی به پیشبرد معرفت بشری درباره اخلاق کمک خواهد نمود.

نظریه اخلاقی افلاطون

قبل از بیان تأثیر نگرش انسان‌شناختی افلاطون بر نظریه اخلاقی او، نخست به‌طور خلاصه نظریه اخلاقی او را بیان می‌کنیم. اخلاق، علم انسان به نحوه زندگی اجتماعی است و بدون آگاهی و معرفت به این علم، نه تنها زندگی فردی و منزلت نفس از بین می‌رود، بلکه حیات اجتماعی مطلوب فراهم نمی‌آید. افلاطون عمده مسائل اخلاقی اندیشه خود را در رساله پروتاگوراس مطرح کرده و در رساله جمهوری، بخش عظیمی از راهکارهای اخلاقی را به‌طور غیرمستقیم بازگو نموده است؛ اما هیچ دستگاه اخلاقی منسجمی در فلسفه افلاطون وجود ندارد. پرسش اساسی و مهمی که در این زمینه مطرح می‌شود این است که زیست اخلاقی چگونه شکل می‌گیرد؟ اخلاق افلاطون مبتنی بر سعادت و فضیلت است و شرط دستیابی به سعادت نیز در گرو تبعیت از جزء الهی و خردمند نفس است (Republic, 590: d.1-5; Laws, 900: d.5-7).

به باور نویسنده، اخلاق افلاطون خلاصه در یک قاعده کلی مهم است: حاکمیت عقل بر خشم و شهوت، و تعادل این سه جزء از اجزاء نفس. اگر این قانون در نفوس انسان‌ها حکم‌فرما باشد، زیست اخلاقی در جامعه بروز می‌یابد. نیکبختی انسان وابسته به حالت نفس او است، زیرا اگر نفس نباشد، دانایی و خرد هم وجود نخواهند داشت. اما این اصل به معنی مطلق عقل‌گرایی و طرد لذات متعلق به اجزاء فانی نفس نیست، بلکه زندگی توأم با لذت و دانایی و تعادل و عدم خلط هر یک از این دو در حیطه وظایف دیگری، مطلوب افلاطون است (Philebus, 22: a.1-10, b.1-8). او تلاش می‌کند جایگاه مثال خیر یا مثال نیک در زندگی انسان و حاکم مطلق بودن او را به ما نشان دهد و ضرورت معرفت به آن را در تشکیل حیات اخلاقی بازگو نماید (مروین هیر، ۱۳۹۶: ۳۹). هدف انسان نیز دستیابی به خیر و سعادت است.

اهمیت این مسئله تا حدی تعیین می‌شود که غایت هر دانش و هر عمل و هر انتخابی در زندگی انسان، معطوف به یک خیر است. به همین دلیل می‌توان خیر را غایت همه چیز نامید (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۰۹۴a). افلاطون نیز در تلاش است فضیلت فی‌نفسه را مورد توجه قرار دهد. به عبارتی دیگر، فضیلت وسیله‌ای برای هدف مشخص نیست، بلکه خودش، هدف است، و به عنوان تفکر، عین حضور شخص عمل‌کننده متفکر است و این همان مفهوم مدنظر افلاطون است (یاسپرس، ۱۳۵۷: ۴۷). حال می‌دانیم که فضیلت وجود دارد اما قابل وضع به دلخواه بشر نیست، بلکه باید آن را با قوای عقلی کشف نمود. نیکبختی یا سعادت، همان غایت نهایی است که همه فضایل برای رسیدن به آن مورد استفاده قرار می‌گیرند، درحالی‌که کسب فضایل بدون معرفت حقیقی توسط جزء خردمند نفس و به وسیله مثال‌ها ناممکن است. سعادت حقیقی انسان در گرو هر چه بیشتر به خدا شبیه شدن است و هر انسانی که پا در این مسیر بگذارد، با پیوند ناگسستنی فضیلت و معرفت روبه‌رو خواهد بود.

همانطور که یگر اذعان دارد، در نظر افلاطون، دانش فضیلت یا نیک با تمامی پژوهش‌های اخلاقی او پیوند ناگسستنی دارد (یگر، ۱۳۹۳: ۷۹۷). اگر همه فعالیت‌های نفس انسان با خرد و معرفت همراه باشد، سعادت انسان حاصل می‌شود، در غیر این صورت موجب نگونبختی است (Meno, 88: c.1-3). برداشت نویسنده از این عبارت این است که پیوند اخلاق فضیلت‌مدارانه، قبل از هر مؤلفه دیگر، به نفس انسان و میزان اطاعت‌پذیری اجزاء مادی او از جزء خردمند بازمی‌گردد، زیرا زمامداری حق لایزال خرد است؛ بنابراین دلیل که خرد جزء دانای نفس است و از راه اندیشه همواره در پی آن است که سعادت تمام نفس را تأمین کند و وظیفه خشم این است که دوست و دستیار خرد باشد.

همانطور که ذکر کردیم، زمانی انسان به سعادت می‌رسد که پا در عرصه فضیلت گذارد. در نظر ما، هر چقدر آدمی در پرورش صحیح نفس خود (تربیت)، کوشاتر باشد، به مرتبه بالاتری از معرفت و فضیلت دست می‌یابد و هر چه در این مسیر پیش‌تر رود، به درک حقایقی چون عالم مثل و خیراعلی نزدیک‌تر می‌شود. بنابراین، مسیر سعادت برای انسان به‌طور ویژه فراهم شده است، در این میان، انسانی که به درجه‌ای از خودشناسی رسیده باشد، قدم در این مسیر می‌گذارد و سعادت جاودانه را برای خویشتن به‌ارمغان می‌آورد.

سعادت، پیامد فضیلت

افلاطون، سعادت یا خیر غایی را «اودایمونیا» (Ευδαιμονία) قلمداد می‌کند. معنای لغوی این واژه یونانی، داشتن زندگی به‌طور عینی مطلوب و تحت فرمان عقل است (Webster's New Universal Dictionary of the English Language: p. 629). سعادت انسان، مشروط به بالفعل شدن استعدادهای بالقوه آدمی است. استعداد ویژه انسان در درک اخلاق به جزء الهی نفس او بازمی‌گردد. بنابراین، می‌توانیم این‌گونه نتیجه‌گیری کنیم که انسان به‌طور فطری، معرفت به مفاهیم (مثال) اخلاقی را در درون خود دارد. انسان موجود ذاتاً اجتماعی است و یونانیان در این اندیشه اتفاق نظر داشته‌اند که خیر فرد و خیر جامعه انفکاک ناپذیر است (رندل و باکلر، ۱۳۶۳: ۲۳۸؛ Răcilă, 2020:18). به‌همین منظور، افلاطون قصد ندارد تنها مسائل اخلاق فردی را مورد بحث قرار دهد بلکه مسائل اساسی در بنای یک جامعه نوین را مطرح می‌کند (دورانت، ۱۳۴۸: ۳۳). شاید بتوان سعادت‌مندی و علم اخلاق را از نظر افلاطون، اینگونه تعریف کرد: «این یگانه دانش، یعنی شناسایی خوب و بد است که آدمی را نیکبخت می‌سازد (Charmides, 174: c.2-3).

بدین سبب، افلاطون نیز فرد سعادت‌مند را در نتیجه رسیدن به نیکی، سعادت‌مند می‌داند. او هرگونه پرسش دیگر در این باره را جایز نمی‌داند، زیرا سعادت، خود، پاسخ است (Symposium, 205: a.3-5). در واقع، سعادت، نهایی‌ترین غایات است که ما آن را تنها برای خودش می‌خواهیم نه برای غایتی دیگر (ارسطو، ۱۳۷۸: ۱۰۹۷a-b). با توجه به گفته‌های پیشین، در نظر ما، نظام اخلاقی افلاطون بر مبنای کاوش سعادت است و برترین خیر برای انسان، پرورش و هماهنگی تمامی اجزاء نفس اوست تا به نیکبختی رسد. به این ترتیب، سعادت‌مندی انسان وابسته به دارا بودن فضیلت ویژه هر یک از اجزاء نفس اوست، اما پیش از آن، نیکبختی انسان مشروط به عدالت در اجزاء نفس است. برقراری این عدالت در بین اجزاء نیازمند تربیت است. جزء عقلانی نفس همواره در تلاش است سعادت تمام نفس را تأمین کند. در نظر سقراط نیز فقط عقل می‌تواند تعیین کند که چه باید کرد و چه نباید کرد. به‌همین دلیل است که معرفت عقلی، لازمه سعادت بشر است. این جزء با ارزش از طریق ادبیات و موضوعات آموزشی نیرومند می‌شود. بنابراین در تحلیل ما، نفس سعی دارد به‌یاری آن نیروی خاص خود که هم‌جنس هستی حقیقی است و خاصیتش درک حقایق است، ماهیت هر چیز را شناسایی کند.

بر این اساس، سعادت انسان تابع شناخت عالم برتر و معرفت به حقیقت فضایل خواهد بود. در رساله پروتاگوراس، پنج اصل به‌عنوان اجزاء فضیلت نام برده شده‌اند: عدالت، شجاعت، خویشتن‌داری، دین‌داری و دانایی؛ این موارد متمایز از هم نیستند (Protagoras, 349: b.2-5). افلاطون در کتاب نخست قونین، توالی فضایل را به‌طور صریح بیان می‌کند:

خرد، نخستین و بزرگ‌ترین نعمت خدایی^۱ است. بعد از خرد، خویشتن‌داری و تعادل نفس است. چون این دو نعمت با شجاعت به‌هم آمیزند، نعمت سوم

یعنی عدالت پدید می‌آید. در مرتبه چهارم، شجاعت است. غایت نعمت‌های خدایی، شناسایی خردمندانه است (3-1.d.7-c.5: 631, Laws).

بنابراین، عدالت و اعتدال رمز سعادت بشر است، زیرا عدالت بدین معناست که هر یک از موجودات به انجام وظایف خود پردازند. پس عدالت سبب نظم در فرد و سپس در جامعه می‌شود، زیرا هر یک از اجزاء جهان بر یکدیگر اثر می‌کنند و اثر می‌پذیرند. عدالت در اجزاء موجب شکل‌گیری عدالت کل خواهد بود. فضیلت خویش‌داری نیز به فضیلت عدالت شباهت دارد. زمانی شناخت به وظایف میسر می‌شود که انسان ابتدا به شناخت حقیقی نسبت به خود و استعدادهای طبیعی‌اش دست یابد که این خود، فضیلت دانایی است. نویسندگان معتقدند خویش‌شناسی پایه و ریشه شکل‌گیری مابقی فضایل (شجاعت، دینداری) است. می‌توان نتیجه گرفت که انسان زمانی نیک می‌شود که فضیلتی در او شکل گیرد؛ هر فضیلتی نیز در پرتو نظم و قاعده پدید می‌آید. نفس زمانی نظم خاص خود را می‌یابد که پایبند به اصولی خاص باشد و هر نفسی که این قاعده را در خود ایجاد نماید، خویش‌دار است و در پرتو این فضیلت، دیگر فضایل را کسب می‌کند (6-1.e: 506, Gorgias).

منظور از جوهر فضیلت، مجموع کل فضایل است نه یکی از آنان. زمانی که افلاطون از فضیلت سخن می‌گوید، به دنبال تعریف از ماهیت آن نیست بلکه مفهوم آن، مثال فضیلت است که واحد است (یگر، ۱۳۹۳: ۸۰۰). اساس تحلیل ما این است که توالی فضایل وابستگی آنان به هم را نشان می‌دهد. اگر کسی یکی از اجزاء فضیلت را دارا باشد، دیگر اجزاء نیز به‌مرور و پیوسته در او پدیدار می‌شوند و این فضایل چون سلسله‌ای هستند، نفس با همراهی معرفت و شناسایی مرحله‌ای، به رأس این سلسله، یعنی مثال نیک که منشأ و سرچشمه اخلاق است، می‌رسد. در هر صورت، افلاطون در هیچ‌یک از مکالمات خود به‌طور واضح و در عین حال مصمم، درباره فضیلت و اجزاء آن سخن نگفته است. اما نکته مسلم این است که تنها با عقل و تفکر عقلانی است که فضایل و به‌مثابه آن، اخلاق قابل فهم خواهند بود.

فضیلت چیزی جز معرفت خوب و بد نیست، و امری است که هر شخص باید برای خودش کشف کند، زیرا یادگیری فضیلت، کشفی است عقلانی در جهان عقلانی؛ جهانی که حقایق اخلاقی و ریاضی به آن تعلق دارند و عدالت و فضیلت همیشه در آنجا به یک حال و ثابت باقی می‌مانند (گاتری، ۱۳۷۷: ۱۴ / ۸۹).

نگرش انسان‌شناختی افلاطون

نگرش انسان‌شناختی افلاطون به‌طور مستقیم با مثال‌های اخلاقی و جهان مثل در ارتباط است. از این‌رو، هستی انسان نیز مانند هستی جهان، دو ساحتی است؛ مرتبه پایین‌تر کالبد محسوس انسان است و مرتبه والاتر، نفس حقیقی می‌باشد. اصالت نفس در فلسفه افلاطون منجر به خلق استعاره اسارت نفس در بدن شد؛ نفسی که از جهان خدایان تبعید شده، در کالبد گرفتار می‌شود و این بدن، سبب می‌شود دانش او تیره

و تار گردد و سعادتش آسیب ببیند (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۹۵۱). بنابراین پیشنهاد قابل ارائه ما، پاکی نفس است که تضمین‌کننده رهایی نفس بوده و انسان را به‌سوی کشف زندگی راستین از طریق کسب اخلاق، هدایت می‌کند و این معنا را در بر دارد که آدمی تا حد امکان نفس خود را مجرد و جدا از جسم نگاه دارد تا بتواند فضایل را آن‌طور که هستند، بشناسد. شاید به‌همین دلیل باشد که فیلسوفان راستین، مشتاق مرگ هستند تا از بند جسم رهایی یابند و به حقیقت راستین (مثال نیک) نزدیک گردند. با توجه به نکات فوق، به تقدم ارزش‌شناختی و هستی‌شناختی نفس بر بدن پی می‌بریم. به‌همین شیوه، به تشریح ماهیت انسان می‌پردازیم.

ماهیت انسان

در رساله *آلکیبیداس اول*، گفتگویی بین سقراط و آلکیبیداس روی می‌دهد که در پی کشف حقیقت انسان است. آدمی یکی از سه چیز است: یا نفس است، یا تن، یا تن و نفس با هم. فرضیه «آنچه به تن فرمان می‌دهد از اتحاد نفس و بدن شکل گرفته است» کاملاً مردود است و آدمی تنها نفس در نظر گرفته می‌شود (Alcibiades, 130: c.1-3). بنابراین، ما معتقدیم زمانی که انسان‌ها با هم گفتگو می‌کنند، در واقع نفوس آنان در حال برقراری ارتباطاند و هر میل و هدفی، نشئت گرفته از خواسته نفس است. اگر انسان بتواند تعادل بین بدن (نیرومندی اراده) و نفس (دانش و بیداری تفکر) را فراهم آورد، سعادتمند خواهد بود؛ که مفهوم آن، سازگاری و هماهنگی اشتیاق به دانش و نیروی اراده است.

انسان تنها موجودی است که از «هست» و «ماهیت» خود آگاهی دارد. انسان آزاد آفریده شده است و در برابر تصمیماتی که اتخاذ می‌کند، مسئول است. ما نمی‌توانیم با دانسته‌های پیشین درباره ماهیت انسان، به معرفت شایسته او نائل شویم، بلکه در حوزه عمل و اندیشه انسان است که چستی او نمایان می‌شود (دی‌رکس، ۱۳۹۴: ۱۸۳). شکی نیست که ماهیت انسان در دیدگاه ما به حقیقت نفس بازمی‌گردد. جسم انسان حکم ابزاری را دارد که در خدمت نفس قرار می‌گیرد، اما اگر انسان، عقل خود را ارتقا ندهد و اجزاء فانی نفس خود را معیار و حاکم عقل قرار دهد، قطعاً جسم او بر عقلش فرمانروایی می‌کند و این شخص از اصالت خود کاملاً طرد می‌شود. این مسئله مستلزم معرفت انسان به ماهیت خویش، یعنی جزء نفسانی او، است تا بتواند درک درستی از ساختار خود کسب نماید و مفاهیم اخلاقی را به‌شیوه‌ای نیکوتر بیابد.

ماهیت نفس

علت منحصر به فرد بودن ماهیت انسان به ساختار نفس او برمی‌گردد. از آغاز قرن چهارم قبل از میلاد، این واژه توسط افلاطون، در تقابل با بدن مطرح شد (Craig, 1998: 809). یکی از انتقادات مهم و اساسی به فلسفه افلاطون، مربوط به بخش نفس‌شناسی اوست. افلاطون در رساله *تیمائوس*، نفس را مخلوق می‌شمارد، درحالی‌که در رساله *فایدروس*، نفس، جوهر ازلی، مجرد، غیرجسمانی (Phaedo, 80: a.8) و خود محرک است که عامل تحرک همه چیز (Phaedrus, 245: c.6-7) معرفی شده است. در نظر ما، دوگانگی تعاریف

نفس به این دلیل است که تبیین ماهیت و توصیف مثال نفس، نیازمند بیانی الهی است و ما نمی‌توانیم به حقیقت راستین آن دست یابیم. انسان توانایی توصیف ماهیت حقیقی امر روحانی همچون نفس را ندارد و باید با تمثیل و داستان‌سرایی، صرفاً شناخت اجمالی با توجه به میزان درک خود فراهم آورد. بنابراین ماهیت نفس سه جزئی به شیوه اسطوره‌ای بیان می‌شود:

می‌گویند نفس به نیروی متحد اسب ارابه‌ای بالدار و ارابه‌ران مانند است. اسب‌ها و ارابه‌رانان خدایان، هم خود نیکند و هم تبارشان نیک است، ولی در مورد دیگران چنین نیست بلکه بعضی اصیل‌اند و بعضی نه. در مورد ما آدمیان، اولاً دو اسب به ارابه بسته‌اند و ثانیاً، یکی از اسب‌ها خوب و اصیل است و اسب دیگر بر خلاف آن (Ibid, 5-7.b.1-5).

افلاطون با استفاده از روش اسطوره‌ای خود، سعی در به تصویر کشیدن موجود سرمدی داشته است. طبق توصیف فوق، تمامی مخلوقات، از جمله خدایان، دارای نفوسی در مراتب متفاوت‌اند. اما صرف حلول نفس در یک بدن، به معنای ثبات همیشگی جایگاه والا و برتر نفس نیست. این شیوه افلاطون در توصیف نفس، با هدف مطرح کردن وقایع امکانی در فلسفه انجام می‌شود. اسطوره برای افلاطون، ابزاری برای فهم ساده وقایع است (Ferrari, 1987: 133). درجه اهمیت اسطوره افلاطونی درباره نفس نه تنها به مفهوم انسان‌شناسی و شریعت و علم غایات و آخرت و علم اخلاق مربوط می‌گردد، بلکه اهمیت آن از نقطه نظر «شناخت معرفت» که به نوعی متافیزیک و علم الهی ختم می‌شود نیز مشخص می‌گردد (برن، ۱۳۶۳: ۱۱۷). نفس نیروی حیات‌بخشی است که چون خودمحرک است، نیروی حرکت را به دیگر چیزها انتقال می‌دهد. بنابراین، نفسی که در جسم محسوس قرار می‌گیرد دارای اجزاء دیگری نیز می‌شود که در ادامه بدان اشاره می‌کنیم.

سرشت سه جزئی نفس

در تفسیر ما، نفس هدایت‌شده، عامل نظم هستی انسان خواهد بود. به‌طور کلی، نظم موجود در جهان هستی مشابه نظم در هستی انسان تلقی می‌شود. به تعبیر دیگر، تمام اجزاء و خصلت‌های موجود در جامعه، به ابعاد مختلف انسان نیز نسبت داده می‌شود. با این فرضیه، نکته مهمی مطرح خواهد شد: آیا فعل و انفعالاتی که در انسان پدیدار می‌شود، توسط نیرویی واحد شکل می‌گیرد یا سه نیروی مختلف؟ یا تمامی این موارد ناشی از تمام نفس است؟ نفس دارای سه جزء است اما این اجزاء، عملکردهای نفس‌اند و شامل مفاهیم مادی نمی‌شوند: «جزء عقلانی، جزء همت و اراده، و جزء شهوانی» (Republic, 580: d.3-5.11-13.e.1-4). می‌توان اذعان داشت که نفس متشکل از دو نیروی مختلف است؛ جزئی را که نفس با آن می‌اندیشد و داوری می‌کند، جزء خردمند نفس می‌نامیم و جزئی را که نفس به واسطه آن دوست می‌دارد یا دستخوش میل‌های دیگر می‌گردد، جزء بی‌خرد و میل‌کننده نام می‌دهیم که دست‌نشانده هوس‌ها و آرزوها و خواهان

ارضا و لذت است (Ibid, 439: d.3-7). خشم به مثابه نگهبان خرد عمل کرده و از آن در مقابل نیروی شهوت و هوس‌های این جزء فانی محافظت می‌کند، اما باید توجه داشت که طغیان جزء خشم نیز به مراتب مشکلاتی بزرگ را در پی دارد، به همین دلیل، توصیه ما حفظ تعادل بین اجزاء است. ذکر این نکته حائز اهمیت است که تنها جزء عقلانی نفس غیرفانی است و دو جزء دیگر مرگ‌پذیرند (Timaeus, 69: c.2-5). علت این امر در این مسئله نهفته است که دمیورگوس جزء عقلانی را از اجزاء نفس جهان و توسط خود، ساخته است و اجزاء فانی نفس را خدایان ساخته‌اند. هر آنچه منشأیی الهی یابد، فناپذیر خواهد شد.

نتیجه این است که شایستگی رهبری جزء خردمند نفس بر دیگر اجزاء و کل بدن نیز به دلیل بهره‌مندی افزون‌تر این جزء از عنصر الهی است. کمال نفس نیز در سعادت‌طلبی و پیروی از خرد حاصل می‌شود. نوع انسان، در جستجوی کمال، به سه دسته تقسیم می‌شوند اما از میان آنان، جزئی که دارای صلاحیت داوری است (Republic, 582: e.6-8) و از نظر اخلاقی، زندگی شریف‌تری دارد، جزء دانش‌پژوه است که در پی شناختن حقیقت و کسب دانش گام برمی‌دارد (Ibid, 582: b.2-6). بنابراین، عالی‌ترین لذت، لذتی است که فرد دانش‌پژوه در مسیر کسب دانش و معرفت به دست می‌آورد، زیرا تنها موجودی که می‌تواند به عالی‌ترین نوع معرفت که همانا جستجوی منشأ و اصل خدایان است، پردازد، نفس است؛ به همین سبب، هر چه از نوع نفس است، شریف‌تر و اصیل‌تر از نوع جسم است و هر چیزی که به خدا شبیه‌تر باشد، اصیل‌تر است. به باور ما، جاودانگی نفس از ضروریات این نظریه است. در اندیشه افلوپین نیز سرنوشت نفس وابسته به خصوصیات است که در عالم محسوس کسب می‌نماید. نفس پس از جدایی از بدن، تبلور همان صفتی می‌شود که بیش از هر چیزی دارا بوده است. اگر انسان رذایل را در خود تقویت کند، به دلیل سنگینی بار این خصوصیات، نفس توان عروج به عالم معقول را نخواهد داشت و دوباره به کالبد انسان درمی‌آید، اما اگر نفس مزین به فضایل باشد، به عالم برتر بازگشته و سعادت‌مند می‌شود (رحمانی، ۱۳۴۳: ۳۷۰-۳۶۵).

بر این اساس نویسندگان مقاله معتقدند سه جزئی بودن نفس قابل پذیرش نیست و نفس از مثال نیک سرچشمه گرفته که خود کمال مطلق تمام خوبی‌هاست. بنابراین می‌توان دو جزء فانی نفس را وابسته به جسم انسان در نظر گرفت، زیرا نفس بشر در آغاز که توسط دمیورگوس خلق شد، تنها جزء عقلانی را دارا بود و در هبوط به این جهان، دارای دو جزء غیرفانی شد. پس از مرگ جسم و بازگشت دوباره نیز تنها جزء الهی را با خود خواهد برد.

تحول نفس به موجود زنده فانی (آفرینش انسان)

جسم جهان، فرمانبر نفس جهان و نفس انسانی، راهبر جسم انسان است. به‌طور کلی، نفس به کل کیهان و موجودات فاقد نفس، فرمان می‌دهد (Phaedrus, 246: b.6-7.c.1-3) و به صورت‌های گوناگون جلوه می‌کند. طبق قانون سرنوشت، تمامی نفوس در یک درجه و مرتبه خلق شدند. نفسی که کمال و خلوص

خود را حفظ کند، به عالم بالا صعود می‌کند، اما اگر دچار آلودگی شود، اختیار خود را از دست داده و به هر سمت و سویی سرگردان می‌شود، تاجایی‌که به چیز سخت و دارای سکون، وارد شود و به این صورت آن نفس والا مرتبه به کالبد زمینی حلول می‌کند. حال، آن جسم با جنبش نفس، متحرک می‌شود و از پیوند جسم و نفس، موجودی واحد شکل می‌گیرد (Laws, 981: a.8-10). نفس موجودی خودمحرک و دارای جنبش است که به جسم ساکن وارد می‌شود. کاملاً طبیعی است که با تفاوت‌هایی که جسم و نفس دارند، در وهله اول بی‌نظمی و عدم ارتباط دوسویه صحیح بین آنان، منجر به آشفتگی شود. همانگونه که در رساله تیمائوس، نفس جهان به‌مرور زمان با جسم آن خویشی گرفت، نفس انسان نیز زمانی می‌تواند با بدن، حیات شایسته خود را از سر گیرد که بتواند تعادل را با بدن برقرار سازد.

بر حسب عدالت دمیورگوس، همه نفوس در تولد نخستین وضع و شرایط برابری داشتند تا بی‌عدالتی از سوی او متوجه هیچ‌یک از آنان نباشد. ما از این ادعا، مختار بودن انسان را نتیجه می‌گیریم. انسان‌ها تمامی اسباب زندگی خوب را دارا هستند، اما انتخاب‌های آنان در شرایط متفاوت زندگی‌شان، منجر به تغییر جوهر پاک و الهی آنان خواهد شد. اگر جزء الهی نفس، فرمانده اجزاء دیگر خود و راهبر بدن باشد و انسان، معرفت به فضیلت‌های اخلاقی را کسب کرده باشد، می‌تواند تصمیم‌گیری مطابق خیر خود را رقم زند. داشتن حیات اخلاقی وابسته به میزان قدرت و تصمیم‌گیری‌های جزء الهی نفس است. هر چقدر انسان در تربیت این جزء سرنوشت‌ساز بکوشد، سعادت خود را ضمانت می‌کند. بنابراین، حیات اخلاقی نتیجه همکاری معرفت به فضایل و نفس الهی است. هر یک از این‌دو، در صورت عدم حضور دیگری، کارکرد حقیقی خود را نخواهد داشت. بنابراین، پیوند نفس انسان و فضایل اخلاقی در راستای حصول حیات راستین، ضروری است.

تحلیل رابطه نفس و اخلاق

یافته‌های ما نشان می‌دهد که علت تعلق حیات اخلاقی به انسان، به ساختار ویژه نفس او بازمی‌گردد؛ نفس مهم‌ترین جوهری است که توان استنباط اخلاق را دارد و همچنین تنها موجودی است که انسان را موظف به زیست اخلاقی می‌سازد. این مسئله نشان می‌دهد که نظریه اخلاقی افلاطون به‌طور مستقیم مبتنی بر نوعی انسان‌شناسی است که انسان را دارای نفس می‌داند؛ اگر چنین قوه‌ای با چنین اجزائی در او وجود نداشت، قطعاً نظریه اخلاقی افلاطون نیز مبتنی بر توازن بین اجزاء نفس نبود. افلاطون در حوزه اخلاق عمدتاً این پرسش اخلاقی مهم را مطرح می‌کند که چگونه باید زندگی کرد؟

با مطالعه رساله‌هایی که درباره دو عالم سخن گفته، متوجه می‌شویم که مرز اخلاق بین ارتباط سعادت‌گونه عالم مثل با عالم محسوس است (Moss, 2021: 234-242) و تنها موجودی که با آگاهی کامل، بین این‌دو مرز در حال سیر و شناخت است، نفس انسان است. به‌عبارتی دیگر، انسانی که قصد زیست اخلاقی داشته باشد، باید قدم در مسیر معرفت‌شناسی گسترده افلاطون بگذارد که اولین مرحله آن، شناسایی

اجزاء نفس و تبیین فضایل این موجود متافیزیکی است و مرحله دوم، حاوی درک مثال‌های حقیقی توسط جزء عقلانی نفس است. انسان با جزء الهی نفس خویش، این توانایی را دارد که از مرز محسوسات فراتر رفته و با راهیابی به عالم مُثُل، مثال‌های اخلاقی را دریابد. بنابراین، نحوه دست‌یابی انسان به زندگی اخلاقی مستلزم معرفت حقیقی او به مُثُل و نیز در گرو شناخت جزء عقلانی نفس اوست. پس برای درک نظریه اخلاقی افلاطون، ابتدا باید ماهیت نفس را از نظر او شناخته شود، زیرا نفس، عامل اتصال بین متافیزیک و عالم محسوسات است (Taylor, 1974: 74).

این بیانات ما نشان می‌دهد که قبل از هر اقدام خردمندانه‌ای، باید آگاهی کامل از استعداد‌های خود داشته باشیم، یا به عبارت دیگر، به خودشناسی حقیقی دست‌یابیم تا بتوانیم این ارتباط رازآلود بین نفس انسان و اخلاق را دریابیم. در رساله تیمائوس، افلاطون علم‌النفس توسعه‌یافته‌تری ارائه می‌دهد که به او کمک می‌کند مشکل وحدت فضیلت و معرفت (بصیرت عقلانی) را رفع نماید، زیرا نفس علاوه بر عنصر عقلانی، دو عنصر غیرعقلانی نیز دارد. لذا فضایل عقلانی جزء برتر، باید کنترل دو عنصر متضاد را به دست گیرند، به این منظور که عنصر الهی و شایسته‌تر باید بر آن دو حکومت کند. اگر خرد که جزء عقلانی نفس انسان است، بر تمامی ابعاد او حکم براند، تعادل و توازن حقیقی اجزاء شکل گرفته و می‌توان یقین داشت که زیست اخلاقی مدنظر مثال‌نیک نیز فراهم می‌آید.

علاوه بر این، رابطه فوسیس (φύσις / طبیعت) و نوموس (νόμος / قانون)، یکی از مسائلی است که اندیشه وحدت اخلاق و متافیزیک افلاطون را نشان می‌دهد. بشر برای بقای خویش، نیازمند ورود به عرصه اجتماعی است، اما انسان‌ها توان ایجاد زندگی اجتماعی را نداشتند، زیرا فاقد دانش اصول حیات اجتماعی بودند. به‌باور افلاطون، زئوس (Ζεύς، خدای آسمان و کوه‌ها) و هرمس (Ερμής، خدای روشنائی)، برای جلوگیری از نابودی انسان‌ها، شرم و عدالت را که از پایه‌های اخلاق است، در انسان‌ها قرار دادند و به این ترتیب، پیوند انسان‌ها و نظم و قانون شکل گرفت (نوری، ۱۳۹۷: ۱۶۰). بشر به‌کمک قانون که متناسب با طبیعت الهی وی بود، همکاری و تداوم حیات اجتماعی خود را از سر گرفت. به‌عبارتی دیگر، ما معتقدیم همه انسان‌ها استعداد پذیرش قوانین الهی اخلاقی را دارند و به‌همین دلیل است که تربیت برای نوع بشر معنا پیدا می‌کند. بنابراین اخلاق مبتنی بر نفس تحلیل می‌شود.

انسان در حیات اجتماعی است که پایدار می‌ماند و خارج از اجتماع، استعداد‌های منحصر به فردش زایل خواهد شد. انسان‌ها بدون همراهی با یکدیگر نمی‌توانند زندگی خوبی داشته باشند، اما تفاوت‌هایی که در اندیشه آنان یافت می‌شود، همزیستی مسالمت‌آمیز را دچار مشکل می‌کند. بنابراین، تنها قانون می‌تواند با مشخص کردن حد و مرزهای میان آنان، حیات راستین را فراهم آورد. حال این قانون است که به نوع تربیت انسان جهت می‌دهد. اگر قانون مطابق سعادت انسان باشد، تربیت اتخاذ شده نیز علاوه بر آراستگی نفس به فضایل حقیقی، انسان را به شناسایی خدا سوق می‌دهد. به‌عقیده ابن‌میمون نیز قانون زمانی قابلیت فراهم

آوردن سعادت حقیقی بشر را دارد که هدفش ساماندهی نفس و نحوه دست‌یابی معرفت الهی باشد (زاکرت، ۱۴۰۰: ۱۴۲). اگر تمامی انسان‌ها از اصل اخلاقی مشترکی که متعلق به جهانی برتر از این عالم است، بهره جویند، علاوه بر ارتقاء نفس خویش، به درجات بالاتر هستی و وجود دست می‌یابند و موجب شکوفایی حیات اجتماعی نیز خواهند شد. هدف افلاطون نیز در جمهوری، ارائه چنین جامعه راستینی بود، اما به دلیل اجزاء میل‌کننده نفس بشر و عدم شناخت و کنترل صحیح آنان، از شکل‌گیری آن به‌طور کامل ناامید گشت. یکی از خصوصیات اصلی اخلاق سقراطی و افلاطونی این است که تبیین یک زندگی خوب و بافضیلت، بیش از آنکه به ثروت، شهرت، سلامتی یا تصمیم‌ها وابسته باشد، با شرایط روان‌شناختی و معرفت‌شناختی خاص همبستگی دارد. اما افلاطون برای گسترش این شرح، نظریه روان‌شناختی و نظریه کیهانی ویژه‌ای را معرفی می‌کند که بر اساس سعادت کیهانی و تشابه ساختار و کارکرد بین بخش عقلانی نفس فردی و نفس جهانی صورت‌بندی شده است. تیمائوس در ابتدای سخنرانی خود متذکر می‌شود که درمیورگوس ابتدا نفس جهان را ایجاد کرد (که حرکت ستارگان و سیارات را تبیین می‌نمود)، سپس از بقایای همان مخلوط، که کیفیت پایین‌تری از ترکیب اول داشت، و با استفاده از همان ساختار پیچیده ریاضی، بخش عقلانی نفس فردی انسان را به‌وجود آورد (Sedley, 2003: 280).

ذکر این نکته خالی از لطف نیست که هر یک از اجزاء جهان، به‌ویژه ستارگان که برخی سنخیت و پیوستگی عملکرد آنان را با نفس انسان در نظر می‌گیرند، در مدار مشخص خود و با استفاده از بند روح (Timaeus, 38: e4-7) به هم مرتبط و متصل هستند. نویسندگان، فرضیه نوینی را در این راستا پیش می‌کشند، با این مضمون که جهان هستی بر حسب انرژی و فرکانس ویژه‌ای به نام نیکی بنا نهاده شده و تنها جنبه جدایی‌ناپذیر آن، نظم است. از سوی دیگر، هر یک از اجزاء جهان نیز دارای انرژی منحصربه‌فرد خود هستند که اگر همسو با انرژی نفس جهان (فضیلت) عمل کنند و وظایف ویژه خود را محقق سازند، درواقع به افزایش سطح نیکی کمک کرده‌اند. نفوس، حامل این انرژی هستند و به این علت است که بعضی دانشمندان از تأثیر حرکت ستارگان بر شرایط روحی و روانی انسان که همان نفس موجود است، سخن می‌گویند. از طریق دیگر، ارسطو نیز با شیوه متفاوت، به تأیید فرضیه ما کمک می‌کند. ارسطو باور داشت همه چیز در جهان دارای فضیلت است، حتی امور بی‌جان نیز فضیلت ویژه خود را دارند که از آن به کارآمدی یاد می‌کند. به عبارتی، نیروی نیکی حاصل از افعال اخلاقی که انتشار می‌یابد، بر نفوس دیگر و تمامی اجزاء جهان، به‌ویژه نفس کیهان تأثیر می‌گذارد. این انرژی یا نیروی در جریان هوا، «اثر» خوانده می‌شود. (Cratylus, 410: b.5-6).

به این ترتیب تیمائوس یک خویشاوندی و هم‌شکلی اساسی را بین بخش عقلانی نفس فردی و نفس جهانی کیهانی نشان می‌دهد. بنابراین، نه‌تنها انرژی ساطع‌شده نفس انسان و جهان دارای تأثیر و تاثر متقابل اند، بلکه تمامی موجودات زنده و غیرزنده نیز شامل این قانون خواهند بود. با وجود این تشابه، یک تفاوت مهم و اساسی بین آنان وجود دارد و آن این است که نفس جهانی همیشه هماهنگ و منظم می‌چرخد، درحالی‌که

نفس انسان با تأثیراتی که هنگام تولد و پس از تولد فرد، به نفس می‌رسد و با توجه به امیال اجزاء غیرعقلانی، آشفته و متلاطم می‌شود. با وجود این، اگر انسان اندیشه خود را بر حرکات آسمانی متمرکز کند، نفس او می‌تواند از الگوهای آسمانی تقلید نموده و بدین ترتیب حرکات منظم و هماهنگ خود را باز یابد. انسان زمانی می‌تواند زندگی خوبی داشته باشد که بخش الهی یا نفس عقلانی او به‌خوبی انتظام یابد. این هماهنگی، غایت نفس و هدف و تحقق زندگی انسان است. نفس انسان حد میانی است بین موجودات فناپذیر و مرکب، و از سوی دیگر، موجودات الهی و فناپذیر و غیرمرکب. ذات اولیه نفس به امر الهی نزدیک‌تر است، اما نفس به‌مرور زمان، شبیه چیزی می‌شود که دائماً به آن مشغول است. اگر انسان به امور جسمانی اهمیت دهد و از امیال و لذت‌های جسمانی لبریز شود، نفسش مانند آن خواهد شد. در مقابل، اگر شخص بیشتر وقت خود را صرف شناسایی مثال‌های الهی و قابل فهم کند، آنگاه نفس او تا حد امکان پاک می‌شود و هنگام مرگ به حالت الهی خود می‌رسد.

این استدلال می‌تواند نشان دهد که هدف زندگی انسان «شبیه شدن به خدا» است. به‌علاوه، نفس، تنها جوهری است که طبق نظریه یادآوری، در عالم مثل به‌سر برده و حقایق راستین را تعقل نموده است. دمیورگوس با پیروی از مثال نیک، جزء جاودان و الهی نفس را از خرد که یکی از فضایل مهم است، ساخته و از آنجایی که مثال نیک، خود تبلور فضایل اخلاقی است، می‌توان نتیجه گرفت که جزء عقلانی نفس انسان، نشئت‌گرفته از مثال نیک است و طبیعی است که ذاتاً و فطرتاً گرایش و معرفت به اخلاق را در خود داشته باشد. اگر انسان، نفس خود را به‌درستی بشناسد و به آن معرفت داشته باشد، تمامی فضایل و رذایل آن را شناسایی کرده و چون به جایگاه والای این جوهر الهی خود پی می‌برد، امکان ندارد آن را در گناه و فساد آلوده سازد. اما هنگام حلول در بدن، امیالی که متعلق به جسم محسوس این جهانی هستند، در فرد قدرت یافته و امور لذت‌گونه را بر فضایل نیکو ترجیح می‌دهد. حال تنها شخصی که می‌تواند در برابر این امیال آگاهانه عمل کند، فیلسوف راستین است که تمامی ابعاد وجودی او در تعادل کامل به‌سر می‌برند.

فضیلت اجزاء نفس، نشان‌دهنده ارتباط نفس با مبانی اخلاق است. هر یک از فضایل اخلاقی زمانی در عالم محسوس تحقق می‌یابند که نفس انسان نسبت به آنان معرفت یابد. زمانی انسان می‌تواند زیست اخلاقی داشته باشد که جزء عقلانی او فضیلت دانایی، جزء خشم او فضیلت شجاعت، و جزء اراده او فضیلت خویش‌داری را در خود تقویت نماید و در نهایت، فضیلت عدالت بین اجزاء شکل گیرد. در فلسفه افلاطون معرفت به فضیلت، حکم وجود فضیلت در نفس فرد را دارد که این امر نشان‌دهنده جایگاه والای معرفت حقیقی است که اگر کسی به آن دست یابد، تأثیر امیال را به‌حداقل می‌رساند. اگر انسان کارکرد معرفتی نفس جهان را درک کند، به درک اصول دیالکتیک می‌رسد. دمیورگوس خوب است و قصد داشت دنیای فیزیکی نیز تا حد امکان خوب باشد، به‌همین دلیل است که نفس جهان را به‌عنوان مهم‌ترین موجود جهان فیزیکی ساخت. اگرچه این مطلب به‌طور مستقیم در رساله تیمائوس بیان نشده، اما اگر انسان ساختار و عملکرد

نفس جهان (که ساختار ریاضی گسترده‌ای دارد) را فهم کند، در می‌یابد که نفس، بی‌واسطه‌ترین تجلی خیر در جهان فیزیکی است. بنابراین، هر میزان، دانش و شناسایی انسان از نفس خود^۲ فزونی گیرد، معرفت به مثال نیک و مثل نیز سهولت می‌پذیرد و در پی آن، فهم اخلاق حقیقی و فضیلت شایسته نفس الهی، افزایش می‌یابد. پیش‌تر نیز بیان کردیم که نفس از جنس عقل است و عقل جوهر الهی است که عالم مثل و نفس انسان بر پایه آن بنا شده‌اند؛ بنابراین رابطه‌ای انفصال‌ناپذیر بین آنان برقرار است.

نتیجه

انسان‌شناسی افلاطون، به‌عنوان بنیاد نظریه اخلاقی او، نقش محوری در تبیین چگونگی دستیابی به سعادت و فضیلت ایفا می‌کند. افلاطون با تقسیم سه‌گانه نفس به جزء عقلانی، خشم (اراده)، و شهوانی، بر ضرورت تعادل و هماهنگی میان این اجزاء تأکید دارد. از نظر او، اخلاق راستین زمانی محقق می‌شود که عقل، به‌عنوان جزء الهی و جاودان نفس، بر دو جزء فانی (خشم و شهوت) حکمرانی کند. این تعادل نه تنها عدالت فردی، بلکه نظم اجتماعی را نیز تضمین می‌نماید، چراکه جامعه انسانی بازتابی از ساختار نفس انسان است. نظریه اخلاقی افلاطون عمیقاً با معرفت به «مثال نیک» گره خورده است. سعادت حقیقی، که غایت نهایی انسان شمرده می‌شود، در گرو شناخت حقیقت متعالی و تقلید از خیر اعلی است. افلاطون باور داشت انسان تنها از طریق معرفت به ذات خویش، که نخستین گام در خودشناسی است، می‌تواند به فضایل اخلاقی دست یابد. این خودشناسی مستلزم درک سلسله‌مراتبی نفس است: جزء عقلانی، که از عالم مثل سرچشمه می‌گیرد، مسئول کشف حقایق اخلاقی است، درحالی‌که اجزاء دیگر نفس می‌بایست تابع آن باشند.

ارتباط انسان‌شناسی و اخلاق در فلسفه افلاطون، نشان‌دهنده وحدت متافیزیک و اخلاق است. او اخلاق را نه صرفاً مجموعه‌ای از بایدها و نبایدها، بلکه فرایندی وجودشناختی می‌داند که در آن، نفس با تقرب به مثال نیک، به کمال می‌رسد. این تقرب، از طریق تربیت عقلانی و پرورش فضایل چهارگانه (خرد، شجاعت، خویشتنداری، و عدالت) امکان‌پذیر می‌شود. عدالت، به‌عنوان فضیلت کلیدی، حاصل هماهنگی اجزاء نفس و جامعه است و تضمین‌کننده نظم الهی در هر دو ساحت است. افلاطون با طرح دوگانه‌انگاری نفس و بدن، اصالت را به نفس مجرد می‌دهد و جسم را ابزاری در خدمت سیر تکاملی آن می‌داند. از این‌رو، زیست اخلاقی نه تنها بهبود زندگی دنیوی، بلکه آمادگی برای حیات اخروی را نیز در بر می‌گیرد. تأثیر انسان‌شناسی افلاطون بر اخلاق او، در نهایت، نشان می‌دهد که اخلاق بدون شناخت ساختار وجودی انسان، ناقص است. این رویکرد، زمینه‌ای برای مطالعات میان‌رشته‌ای فراهم می‌کند که در آن، فلسفه اخلاق، انسان‌شناسی و متافیزیک در هم تنیده‌اند. به عبارت دیگر، ارزیابی نظریه اخلاقی افلاطون بدون توجه به مبانی انسان‌شناختی او ناتمام خواهد بود، چراکه اخلاق در اندیشه وی، تجلی شناخت حقیقت نفس و غایت هستی انسان است.

یادداشت‌ها

۱. نعمت‌ها دو دسته‌اند: نعمت‌های بشری و نعمت‌های خدایی (Laws, 631: b.5-7).
۲. به‌همین دلیل سقراط می‌گوید: اگر می‌خواهی هستی را بشناسی، اول خودت را بشناس.

منابع

- آگوستین، قدیس (۱۳۹۱) شهر خدا، ترجمه حسین توفیقی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- استراتون، پل (۱۳۷۹) آشنایی با افلاطون، ترجمه مسعود علیا، تهران: نشر مرکز
- ارسطو (۱۳۷۸) اخلاق نیکوماخوس، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو.
- برن، ژان (۱۳۶۳) افلاطون، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، تهران: نشر هما.
- دورانت، ویل (۱۳۴۸) تاریخ فلسفه، ترجمه عباس زریاب خویی، تهران: فرانکلین.
- دیرکس، هانس (۱۳۹۴) انسان‌شناسی فلسفی، ترجمه محمدرضا بهشتی، تهران: هرمس.
- رحمانی، غلامرضا (۱۳۴۳) فلسفه عرفانی افلوطین، تهران: سفینه.
- رندل، هرمن؛ باکالر، جاستوس (۱۳۶۳) درآمدی به فلسفه، ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم، تهران: سروش.
- زاکرت، کاترین اچ. (۱۴۰۰) افلاطون‌های پست مدرن، ترجمه سیدجمال سامع، بهاره منصوری و مهدی کیانی، تهران: ترجمان علوم انسانی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۷۰) روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علیمیراد داوودی، تهران: علمی و فرهنگی.
- کاپلستون، فردریک چالز (۱۳۷۵) تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبوی، تهران: سروش.
- کراث، الستر مک (۱۳۸۵) درآمدی بر الهیات مسیحی، ترجمه عیسی دیباج، تهران: کتاب روشن.
- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۷) تاریخ فلسفه یونان، ترجمه حسن فتحی، تهران: فکر روز.
- گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵) متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- مروین هیر، ریچارد (۱۳۹۶) افلاطون، ترجمه ملیحه ابویی مهریزی، تهران: نشر فارسی.
- نوری سنگدهی، زهرا (۱۳۹۷) نسبت انسان و طبیعت در افلاطون، تهران: جهاد دانشگاهی.
- یاسپرس، کارل (۱۳۵۷) افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.
- یگر، ورنر (۱۳۹۳) پایدیه، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: خوارزمی.

Craig, E. (ed.), (1998) *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, Routledge.

Ferrari, G. R. (1987) *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*, Cambridge University Press.

Moss, J. (2021) *Plato's Epistemology: Being and Seeming*, Oxford University Press.

Plato (1997) *Complete Works*, edited by John M. Cooper and D. S. Hutchinson, Hackett Publishing Co.

- Răcilă, I. L. (2020) "Ethics and Morality in Plato's Vision", *Scientia Moralitas; International Journal of Multidisciplinary Research*, vol. 5, no. 1, pp. 16-34.
- Sedley, D. (ed.) (2003) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. 34, Oxford University Press.
- Taylor, A. E. (1974) *Plato*, London: Constable Company LTD.
- Webster's New Universal Dictionary of the English Language*.