

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷: ۳۲۷-۳۵۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

## سیر تطور «لذت» در اندیشه سیاسی کلاسیک

سید محسن علوی پور\*

### چکیده

با توجه به اینکه در اندیشه سیاسی کلاسیک، انسان موجودی طبعاً اجتماعی انگاشته می‌شود، بسیاری از مقوله‌های بشری که در دوران مدرن به عرصه خصوصی رانده شده است، در زمره مباحث فلسفه سیاسی قرار دارد و جایگاه برجسته‌ای را در آن اشغال می‌کند. «لذت» از جمله این مقوله‌هاست که فیلسوفانی مانند افلاطون و ارسطو و اخلاف آنها درباره آن تأمل کرده‌اند و در چارچوب فلسفه سیاسی - اخلاقی خود بدان پرداخته‌اند. با این حال هر چند افلاطون رساله فیلبوس را اساساً به بررسی موضوع «لذت» اختصاص می‌دهد و ارسطو در دو بخش از اخلاق نیکوماخوس بدان می‌پردازد، با هلنیسم رومی به تدریج «لذت» از جایگاه سیاسی خود فروکاهیده شده، به عرصه اخلاق خصوصی هدایت می‌شود. اپیکور از جمله کسانی است که «لذت» را در مرکز توجه قرار می‌دهد، اما نه - مانند ارسطو - به عنوان فعالیتی اجتماعی، بلکه چونان مقوله‌ای مربوط به تهذیب فردی و همین مقدمه‌ای است برای آنکه در ادامه و با ظهور مسیحیت، «لذت» رانده شده از اندیشه سیاسی به امری کاملاً الهیاتی تقلیل یابد و به جای آنکه در ترسیم جامعه نیک‌سامان جایی برای خود بیابد، به امری در چارچوب روابط انسان - خدا تبدیل می‌شود و در نتیجه دیگر نه موضوع فهم هنجاری اجتماعی و سیاسی، که مقوله‌ای مربوط به فرمان‌برداری از امر الهی است. با سنت آگوستین، این امر تثبیت می‌شود و «لذت» در سیر تطور خویش از امر سیاسی به امر مذهبی تحول می‌یابد که در ادامه، امکان ظهور لذت‌گرایی مدرن فارغ از مبانی اخلاق اجتماعی را فراهم می‌آورد. به منظور درک چگونگی تغییر جایگاه مقوله «لذت» از امر سیاسی در فلسفه اخلاق یونان به امر خصوصی

۳۲۸ / پژوهش سیاست نظری، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

در فلسفه سیاسی مدرن، مقاله حاضر به بررسی فرایند تحول «لذت» از امر  
هنجاری به یک مقوله صرفاً مذهبی در دوران کلاسیک می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی: لذت، فعالیت، اخلاق اجتماعی، اخلاق خصوصی و فلسفه  
سیاسی کلاسیک.

## مقدمه

اندیشه سیاسی کلاسیک با دو مفهوم محوری قابل شناسایی است: «فضیلت» و «امر نیک». این دو مفهوم، خط‌مشی‌های اصلی اندیشه‌ورزی سیاسی را مشخص می‌نمودند و در نتیجه بروز هر نوع تغییر و تحول در معنای مستفاد از آنها در دوره زمانی و یا مکان خاص، اندیشه‌ورزی را کاملاً متأثر می‌ساخت. البته باید توجه داشت که این، رابطه‌ای یک‌سویه نبوده است. در واقع اندیشه‌ورزی اندیشمندان و فیلسوفان نیز بر معنای مفاهیم تأثیرگذار بوده است و در مواردی با ارائه معنایی بدیل برای معنای مألوف مورد استفاده، زمینه را برای تغییر معنایی و به تبع آن تغییر خط‌مشی‌ها فراهم می‌نمودند.

اما نباید فراموش نمود که این دو مفهوم، تنها مفاهیم فلسفی مورد توجه در اندیشه کلاسیک - که از یونان تا اروپای پیشامدرن را در برمی‌گیرد - نبوده‌اند. مفاهیم فلسفی متعددی در کار بودند که معنا و جایگاه آنها بر مبنای نسبتی که با این دو مفهوم محوری برقرار می‌نمودند، مشخص می‌شد. این مفاهیم درجه دوم، هدایتگر ما به برداشت فیلسوف از معنای زندگی نیک و سعادت‌مند به شمار می‌روند و از این‌رو کاوش در آنها می‌تواند پژوهشگر را به فهمی جامع و معتبر از اندیشه سیاسی کلاسیک و سیر تطور آن رهنمون شود. از جمله این مفاهیم می‌توان به مفاهیمی چون «سعادت»، «عدالت»، «خویشترداری»، «شجاعت»، «دوستی» و «لذت» اشاره کرد. اهمیت برخی از این مفاهیم و جایگاه آنها در اندیشه سیاسی کلاسیک بر همگان مبرهن است. به عنوان مثال، اهمیت عدالت و شجاعت در چارچوب فلسفه‌ورزی کلاسیک بر کسی پوشیده نیست. اما از سوی دیگر برخی دیگر از این مفاهیم، با وجود اهمیتی که در ساختار فکری فیلسوفان کلاسیک و همچنین سیر تغییر و تبدل در اندیشه‌ورزی آنها داشته‌اند، چندان مورد توجه قرار نگرفته‌اند.

باید توجه داشت که بسیاری از متفکران و تاریخ‌نگاران اندیشه سیاسی به درهم‌تنیدگی فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق به مثابه یکی از ویژگی‌های بنیادین اندیشه‌ورزی سیاسی، به‌ویژه در دوران کلاسیک اشاره کرده‌اند. در این چارچوب، چنان که یورگن هابرماس اشاره می‌کند، سیاست در دوران کلاسیک مشتمل بر همه آن چیزی است که زندگی نیک و عادلانه را بنیان می‌نهد و از آنجا که سیاست مشخصاً به

۳۳۰ / پژوهش سیاست نظری، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان ۱۳۹۷

کنشگری اجتماعی فرد در پولیس راجع است، همواره معطوف به تکامل اخلاقی فرد (که «خیر» اوست) بود و در نتیجه تمامی مؤلفه‌های اخلاق شهروند را در برمی‌گرفت (Habermas, 1973: 42).

بر همین اساس مک‌این‌تایر نیز با اشاره به اینکه در اندیشه ارسطویی، فعالیت‌های شهروندی می‌تواند در سمت‌وسوی خوبی، لذت یا مصلحت جهت‌گیری شود، تأکید می‌کند که شهروند نیک کسی است که در جست‌وجوی لذت یا مصلحتی باشد که در راستای منافع پولیس باشد (MacIntyre, 1988: 106-107) و البته باید توجه داشت که بروز تغییرات اجتماعی می‌تواند مفاهیم اخلاقی - هنجاری مقبول یک جامعه را دچار چالش سازد و با زیر سؤال بردن شبکه اخلاقی حاکم بر جامعه، این مفاهیم را با معانی تازه‌ای بازسازی نمایند. چنان که خود مک‌این‌تایر می‌گوید: «... در یک دوره معین، وقتی پرسش‌های اخلاقی طرح شده باشند، معلوم می‌شود که معنای بعضی از واژه‌های کلیدی مندرج در تدوین این پرسش‌ها به‌هیچ‌وجه واضح و عاری از ابهام نیست» (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۹: ۲۰).

در واقع می‌توان مدعی شد که «لذت» از جمله مفاهیم محوری در اندیشه سیاسی کلاسیک است که با وجود اهمیت آن در درهم‌تنیدگی اخلاق و سیاست در این دوران، از سوی دانش‌پژوهان به نحوی شایسته مورد توجه و کالبدشکافی قرار نگرفته است و حتی در زبان فارسی، هیچ اثر علمی - پژوهشی در این زمینه منتشر نشده است. این در حالی است که مفهوم «لذت» در موارد متعدد از سوی فیلسوفی چون افلاطون در گفت‌وگوهای مختلف مورد توجه و اعانه نظر قرار گرفته است و حتی وی گفت‌وگوی درازدامنی - گفت‌وگوی فیلبوس - را نیز اختصاصاً به این مفهوم منحصر نموده است. همچنین ارسطو، مبحث پایانی اخلاق (۱۸۹۳) خود را به بررسی جایگاه «لذت» در زندگی نیک و سعادت‌بار اختصاص می‌دهد و تنها در پایان بررسی و تحلیل ابعاد مختلف آن است که زمینه را برای پرداختن به «سیاست» در معنای عام آن مناسب می‌یابد.

نظریات فیلسوفان مختلف درباره اهمیت و جایگاه لذت در جست‌وجوی سعادت و زندگی نیک، متفاوت و در مواردی متعارض است. این امر به‌ویژه با چارچوب کلی فلسفه آنها همخوان و از آن متأثر است. بر همین اساس برخلاف افلاطون و ارسطو که لذت را

به مثابه امری سیاسی - اخلاقی در نظر می‌گیرند، این مفهوم در اندیشه‌ورزی «اپیکور» - که کمتر به جنبه‌های سیاسی - اجتماعی مفاهیم اخلاقی نظر دارد و بیشتر آنها را در چارچوب اخلاق فردی مورد توجه قرار می‌دهد - مفهومی قائم به فرد می‌گردد. تهی شدن معنای «لذت» از بار سیاسی آن، زمینه را برای به حاشیه راندن آن در زندگی سعادت‌بار فراهم می‌سازد. یعنی در حالی که اپیکور همواره بر اهمیت و محوریت لذت در زندگی نیک تأکید دارد، به حاشیه رانده شدن این مفهوم از مباحث فلسفه سیاسی، زمینه را برای کنار گذاشته شدن کامل آن در اندیشه مسیحی کلاسیک فراهم می‌آورد. بر این اساس در اندیشه سیاسی آگوستین، لذت به مثابه مقوله‌ای بی‌ارتباط با سعادت اخروی، از دایره مباحث فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق کنار نهاده می‌شود.

این مقاله بر آن است که با ردیابی جایگاه مفهوم «لذت» در اندیشه سیاسی فیلسوفان برجسته سیاسی کلاسیک، با بهره‌گیری روشمند از متون و تحلیل متنی آنها، سیر تطور آن در تاریخ فلسفه سیاسی را مورد کاوش قرار دهد.

### «لذت» در فلسفه سیاسی افلاطون

همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، مفاهیمی چون «نیک» و «فضیلت»، مفاهیم محوری در دوران کلاسیک بوده‌اند. در دورانی که افلاطون و استادش سقراط در آتن به اندیشه‌ورزی اشتغال داشتند، بروز برخی بحران‌های اجتماعی - چون جنگ‌های پلوپونزی و دوران حاکمیت سی‌تن جبار - جامعه آتن را دچار تردید و نوعی بی‌هنجاری اجتماعی نموده بود. در این موقعیت گسترش آموزه‌های سوفسطایی و به چالش کشیده شدن مفاهیم اخلاقی مألوف از سوی آنان، مزید بر علت شده بود که در نتیجه آن، آتن در نوعی بحران اخلاقی گرفتار آید. توکیدیدس در بیان این بحران به ابهام معنایی واژگان محوری اخلاقی اشاره کرده است:

«معنای کلمات دیگر نسبت واحدی با معنای آنها نداشت، بلکه همراه با غایتی که کلمات متناسب با آن تشخیص داده می‌شد، تغییر می‌کرد. اقدام بی‌پروا، شجاعت صادقانه و درنگ احتیاط‌آمیز، بهانه بزدلی دانسته می‌شد. اعتدال، چهره مبدل ضعف زنانه بود. علم به همه چیز به منزله

انجام ندادن هیچ چیز بود» (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۹: ۳۴).

از سوی دیگر نباید اهمیت اخلاق و سیاست را در زندگی فرد آنتنی فراموش کرد. شخصیت فرد آنتنی پیش از هر چیز در پولیس شکل می‌گیرد. سیاست شکل‌دهنده به ویژگی‌های اخلاقی - تربیتی فرد است (Habermas, 1973: 42) و بر همین اساس فرد خوب آنتنی همانا «شهروند خوب» است. در نتیجه سخن گفتن از ویژگی‌های شخصیت نیک انسانی، لاجرم سخن گفتن از ویژگی‌های شهروند نیک است. در نگاه نخست ممکن است اینگونه پنداشته شود که مفاهیمی چون عشق، دوستی، لذت و اخلاق در حوزه خصوصی افراد تعریف‌پذیر هستند و از این رو سخن گفتن از آنها در قالب فلسفه سیاسی غریب به نظر رسد. اما سنت فلسفه سیاسی کلاسیک و آثار فیلسوفان بزرگ این پارادایم فکری، ما را به نظری کاملاً مخالف رهنمون می‌شود. افلاطون در موارد متعددی در گفت‌وگوهای جمهور، گورگیاس، پروتاگوراس، تیمائوس و قوانین به مقوله لذت می‌پردازد و آن را بر مبنای فلسفه خود مفهوم‌پردازی می‌کند. اما مهم‌ترین جایی که افلاطون، مقوله «لذت» را به پرسش می‌گیرد، گفت‌وگوی فیلبوس است که در آن، اهمیت «لذت» در برخورداری از زندگی نیک سنجیده می‌شود.

گفت‌وگوی فیلبوس، ویژگی‌های منحصربه‌فردی دارد که لازم است در آغاز به آنها پرداخته شود. چنان که گمپرتس به درستی اشاره می‌کند که فیلبوس را می‌توان از جمله نخستین طلیعه‌های تبدیل شدن مکالمه به جنبه‌ای تشریفاتی و ظاهری در مسیر رسیدن به مقصود گفت‌وگو در آثار افلاطون دانست (گمپرتس، ۱۳۷۵: ۱۱۳۲). در اینجا بر خلاف گفت‌وگوهای اولیه، «شرح‌های آموزشی عریض و طویل بدان‌گونه که در «قوانین» و «تیمائوس» خواهیم یافت» ظاهر می‌شوند و طرف مکالمه به جای آنکه به راستی نماینده عقیده مخالف در مقابل سقراط باشد، فردی است که از همان آغازین لحظات مکالمه، تسلیم می‌شود و پس از آن تا پایان گفت‌وگو به تأییدکننده سخنان سقراط تبدیل می‌شود.

فیلبوس - که گفت‌وگو مزین به نام اوست - سخن خود را پیش از این گفته است و افلاطون، گزارشی از سخنان وی به دست نمی‌دهد. تنها از خلال بحث‌های سقراط است که ما می‌توانیم به نکته محوری گفته‌های فیلبوس دست یابیم. از سوی دیگر، همان

چند مورد خاصی که فیلبوس در گفت‌وگو دخالت می‌کند، از عدم رضایت او برای وارد شدن به بحث با سقراط حکایت دارد. در واقع گویا او امیدی به محاجه با سقراط ندارد و با پروتارخوس (که در این گفتگو قرار است نقش مدافع نظریه‌های وی را بازی کند) اتمام حجت می‌کند: «من در عقیده خود پایدارم و معتقدم پیروزی با لذت است. ولی تو، پروتارخوس، هر نظری را که می‌خواهی بپذیر» (Philebus: 12).

اما گویا روایتگر گفت‌وگو (افلاطون) تمایلی بدان ندارد که ما را از علت بی‌میلی فیلبوس به گفت‌وگو با سقراط باخبر سازد. اینها از جمله ویژگی‌های خاصی هستند که به گفت‌وگوی فیلبوس جایگاه ویژه‌ای می‌بخشند.

مسئله اصلی در فیلبوس، «نیک» است که همان‌گونه که پیش از این ذکر شد، پیوندی ناگسستنی با «فضیلت» دارد. فیلبوس در دعوی خود که پیش از آغاز روایت افلاطون بسط یافته است، معتقد است که «نیک» برای همه جانداران، شادی و لذت و خوشی است و هر چه از این نوع باشد» (همان: ۱۱). اما سقراط این نظر را نمی‌پذیرد و معتقد است که «نیک» همانا «دانایی و تفکر و توانایی به یاد آوردن است» (همان). نکته جالب توجهی که در همین آغاز کار روی می‌نماید، جبهه نگرفتن سقراط در مقابل «لذت» است. این در حالی است که وی در گفت‌وگوهای دیگر، چون تیمائوس و پیش از آنها در فایدون، لذت را امری مطرود می‌انگارد. در تیمائوس، لذت به مثابه «قوی‌ترین جذب‌کننده بدی» در کنار درد قرار می‌گیرد که «راننده و دفع‌کننده نیکی است» (Timaeus: 69). در فایدون نیز زندگی یک فیلسوف واقعی، زندگی‌ای معرفی می‌شود که از «لذت و میل و درد و هراس» برکنار باشد (Phaedo: 83). اما وی در فیلبوس، نظری متعادل‌تر اتخاذ می‌کند و دست‌کم در آغاز بر آن نیست که لذت را به مثابه مقوله‌ای در تعارض با زندگی نیک معرفی نماید؛ هر چند در پایان نیز وقتی می‌پذیرد که دست‌کم برخی از لذت‌ها، نیک هستند، متذکر می‌شود که بهترین و نیک‌ترین زندگی، که همانا زندگی خدایان است، زندگی‌ای است که از هر لذتی تهی است؛ «زیرا نمی‌توان تصور کرد که خدایان شادمان یا غمگین باشند» (Philebus: 33).

اما علت مخالفت افلاطون با لذت چیست؟ آیا می‌توان این مخالفت را تنها به نوعی

واکنش به لذت‌گرایان عصر خود تقلیل داد یا آن را باید در چارچوب مبانی فلسفی افلاطون تفسیر نمود؟ به نظر می‌رسد نظر دوم صائب باشد. افلاطون، لذت را فریب‌کار بزرگی می‌داند که روح را افسون می‌کند (Phaedo: 81)، افراد را فریب می‌دهد و مفتون می‌سازد (Republic: 413) و تمام این کارها را با خدعه و نیرنگ به انجام می‌رساند (Law: 863). بر این اساس افلاطون که زندگی مطلوب را زندگی کسی می‌داند که از ظواهر این دنیا به حقایق عالم مُثُل استعلا یابد، نمی‌تواند مقوله‌ای را که با فریب و خدعه مانع تعالی روح به آن مقام می‌گردد، در چارچوب فلسفی خویش، امری مقبول و مطلوب معرفی کند.

اما موضعی که افلاطون در فیلبوس اتخاذ می‌کند، مبتنی بر طرد کامل لذت نیست. در این گفت‌وگو، افلاطون در پی آن است که با تفکیک انواع لذت‌ها از یکدیگر و تعیین نسبت آنها با دانایی و خرد، لذت مطلوب را از لذت نامطلوب متمایز نماید؛ زیرا چنان که در همان آغاز گفت‌وگو، «یکی از خدایان» به سقراط یادآوری می‌کند، «نیک» نه لذت است و نه دانایی، «بلکه چیز سومی است غیر از آنها و بهتر از آنها» (Philebus: 20). آن چیز سوم، حاصل امتزاج دانایی و لذت است؛ زیرا همان‌گونه که لذت بما هو لذت نمی‌تواند خیر و نیک یگانه باشد، زندگی مبتنی بر عقلانیت محض نیز نمی‌تواند نیک مطلق حیات بشری باشد. کاپلستون با یادآوری استعاره‌های «آب» و «عسل» (که در فیلبوس از سوی افلاطون به کار رفته است)، یادآور می‌شود که زندگی نیک همانند یک نوشابه مطبوع، حاصل امتزاج عقلانیت (آب) و لذت (عسل) است. اما اینکه چه مقدار عسل برای تبدیل نمودن آب به نوشابه‌ای دلخواه مناسب است، «دانایی» مشخص می‌نماید. بر این اساس وی معتقد است که:

«افلاطون آماده قبول آن لذاتی است که درد و رنج را به دنبال ندارد، مثلاً لذات عقلی، بلکه لذاتی نیز که خرسندی میل را در بردارد، به شرط آنکه میرا از گناه باشد و برخورداری از آنها با اعتدال همراه باشد. درست همان‌طور که عسل و آب باید به نسبت درستی مخلوط شوند تا نوشابه مطبوعی بسازند، همین‌طور احساس لذت‌آور و فعالیت عقلی باید به نسبت درستی به هم آمیخته شوند تا زندگی خوب انسان را بسازند» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۵۰. تأکید از من است).



همان گونه که مشاهده می‌شود، علاوه بر لذات همبسته با خرد و دانایی که لذات «حقیقی» و «ناب» هستند، افلاطون برخی لذات دیگر را نیز که در چارچوب سلامت و اعتدال روحی قرار گیرند، مشروع می‌داند. با این حال او با اعلام برخی انواع لذات به مثابه گونه‌ای از «شرارت»، آنها را مطلقاً از زندگی «نیک» دور می‌دارد. آنچه لذتی را نزد افلاطون نامطلوب می‌سازد نه خود آن، که آن چیزی است که لذت برای آن جست‌وجو می‌شود. وی در بیان این ویژگی، به نظریه‌ای رجوع می‌کند که بر اساس آن «لذت نوعی «شدن» است و «هستی» ندارد» (Philebus: 53). در نتیجه در حالی که «... همه وسایل و اسباب و همه مواد اولیه برای خاطر «شدن» به کار برده می‌شوند و هر «شدن» معین نیز برای خاطر «هستی» معینی چنین یا چنان «می‌شود» و بدین سان همه شدن‌ها برای خاطر کل هستی صورت می‌پذیرند. پس لذت نیز اگر «شدن» باشد باید برای خاطر یک هستی بشود» (همان: ۵۴). پس لذت برخلاف آنچه برای خاطر آن می‌شود، در طرف «نیک» قرار نمی‌گیرد و «به راستی سخن کسانی که لذت را عین «نیک» می‌دانند، یاوه و دور از خرد است» (همان: ۵۵).

افلاطون که پیش از این لذت را به سه نوع تقسیم کرده بود، اینک بحث خویش را با سنجش ارزش «دانش و خرد» پیش می‌برد و تلاش می‌کند که میان آن و لذت داوری نماید. بر اساس تقسیم‌بندی افلاطون، لذت هم می‌تواند ناشی از بدخواهی باشد که نشانه آن آمیختگی با «درد» است؛ یا ناب و حقیقی باشد که «موضوع... [آن] رنگ‌ها و شکل‌های زیباست... و اینها چیزهایی هستند که دوری از آنها سبب درد نمی‌گردد، در حالی که تملک آنها آرامی و خرسندی و لذتی ناب و خالی از درد به ما می‌بخشد» (همان: ۵۱) و در شق سوم نیز می‌تواند ناشی از دانش باشد که «با اینکه با عطشی خاص، یعنی عطش دانستن همراه است، با درد ناشی از آن عطش نمی‌آمیزد» (همان).

اهمیت‌گذار افلاطون از بحث درباره خود لذت به بحث درباره دانش و پس از آن به پیوند یا نسبت میان آن دو در رابطه‌ای است که وی با تلاش برای رسیدن به حقیقت برقرار می‌سازد. از آنجا که دستیابی به حقیقت، مهم‌ترین ویژگی فیلسوف افلاطونی است، به نظر می‌رسد رابطه برقرارشده میان این پدیده‌ها و «حقیقت» در فلسفه سیاسی

افلاطون محوریت می‌یابد. اولویتی که هر یک از این دو (لذت و دانش) در قرابت با امر «نیک» دارند، آنها را به حقیقت و در نتیجه به زندگی «نیک» انسانی رهنمون می‌شود. افلاطون ترجیح می‌دهد تلفیقی از آن دو را مورد آزمون قرار دهد.

در معجون عسل و آب که پیش از این نیز ذکر شد، نزدیکی لذت یا دانش با حقیقت بر مبنای نسبت آنها با کیفیت این معجون تعیین می‌شود. افلاطون به صراحت اشاره می‌کند که «نیک» همانا «زیبایی»، «اعتدال» و «حقیقت» است و به خاطر «نیک» است که معجون حاضر دارای کیفیتی خاص شده است:

«اکنون پروتارخوس گرامی، هر کسی می‌تواند میان لذت و دانایی

داوری کند و بگوید کدام یک از آن دو با والاترین نیک‌ها خویشی دارد و

در نظر آدمیان و خدایان ارجمندتر از دیگری است» (Philebus: 65).

در نظر طرف‌های گفت‌وگوی فیلبوس (یعنی سقراط و پروتارخوس)، تفاوت لذت و خرد در نسبتشان با حقیقت بسیار عظیم است؛ یعنی در حالی که «لذت پوچ و میان‌تهی است»، «خرد یا عین حقیقت است یا شبیه‌ترین چیزها به حقیقت» و در کنار آن، در نسبت با اعتدال نیز «نه چیزی بی‌حدتر و بی‌اعتدال‌تر از لذت پیدا می‌شود و نه چیزی معتدل‌تر از خرد» و در باب زیبایی نیز بیان این نکته مکفی می‌نماید که «تاکنون کسی پیدا نشده است که در خواب یا بیداری خرد را زشت شمرده یا تصور کرده باشد که ممکن است خرد در گذشته زشت بوده یا در زمان حاضر و یا در آینده زشت باشد»، در حالی که «چون کسی را می‌بینیم که عنان خود را به دست لذت و خصوصاً آن بزرگ‌ترین لذات سپرده است... شرمگین [می‌شویم]» (همان: ۶۵-۶۶). بر این اساس هر قدر که خرد به حقیقت نزدیک‌تر است، لذت از آن دورتر خواهد بود.

در نتیجه افلاطون در پایان کار در درجه‌بندی‌ای که از «نیک»‌ها ارائه می‌کند، لذت آن‌هم تنها لذت ناب و خالی از درد که «گاه از دانش می‌زاید و گاه از ادراک‌های حسی» - را پس از آنچه «به‌نحوی از انحا با «اندازه» و «معتدل» و «به‌هنگام» سروکار دارد و حق داریم آن را برتر از هر چیز دیگر بدانیم»، «نسبت درست و زیبایی و کمال و کفایت... و هرچه از این خانواده باشد»، «خرد و روشن‌بینی و دانایی» و متعلقات روح یعنی «دانش و

هنر و پندار درست» در مقام پنجم قرار می‌دهد و البته در پایین‌ترین مقام ( Philebus: 66). او در تصدیق استدلال خود حتی از به کار بردن تعابیر تحقیرآمیز برای مخالفان ایده‌اش نیز ابایی ندارد:

«بیشترین کسانی که لذت را بهترین چیزها می‌شمردند به ادعای... گاوان و خران استناد می‌جویند و همچنان که غیب‌گویان به پرواز پرندگان اعتماد می‌کنند، آنان نیز به شهوات جانوران بیشتر دل می‌بندند تا به سخنانی که فیلسوفان از خدایان دانش و هنر الهام می‌گیرند» (همان: ۶۷).

چنان که دیده می‌شود، نزد افلاطون، لذت هر چند به مثابه شیرینی (عسل) در نسبت با امر نیک قرار می‌گیرد، در صورتی که درآمیخته با خرد و دانش نباشد، هرگز نمی‌تواند پیوندی با «نیک» برقرار سازد و بر همین اساس است که فیلسوف فضیلت‌مند افلاطونی، چندان رغبتی به آن نشان نمی‌دهد. برقراری تشابه میان کسانی که لذت را بهترین چیز می‌دانند با چارپایان، نشان از عمق اهمیت تحت کنترل درآوردن لذت نزد افلاطون دارد.

در اینجا لازم است یادآوری شود که طبقه‌بندی سه‌گانه شهروندان از سوی افلاطون - بر مبنای سه قوه شهویه و غضبیه و عقلیه - و تأکید وی بر تبعیت قوای شهویه و غضبیه از قوه عقلیه، نظام سیاسی مطلوب وی را قوام می‌بخشد. سامان نیک سیاسی مورد نظر افلاطون - که به‌ویژه در جمهوری ترسیم شده است - مبتنی بر مبانی نظری است که در گفت‌وگوهای متقدم - و از جمله فیلبوس - مشخص شده است. در نتیجه ارائه مبنایی اخلاقی برای کنترل و سلطه بر شهوات و لذات، زمینه را برای برقراری نظامی سیاسی فراهم می‌کند که ابتدا بر مطلوبیت اخلاقی نظام سلسله‌مراتبی استوار است و البته در این سلسله‌مراتب نیز همچنان که در طبقه‌بندی امر «نیک»، «لذت» در پایین‌ترین درجه قرار می‌گیرد و بر این اساس در زمره اولویت‌های نظام سیاسی مطلوب جایی نمی‌یابد.

### جایگاه «لذت» در اخلاق ارسطویی

ارسطو که شاگرد افلاطون بود، با ارائه خوانشی رادیکال از نظریه افلاطون درباره

لذت، به نقد نظریه‌های وی و دیگر فیلسوفان در این زمینه می‌پردازد و با ارائه نظریه‌ای واقع‌بینانه‌تر و مبتنی بر رعایت حد اعتدال، ضمن کاستن از انعطاف‌ناپذیری نظام مطلوب سلسله‌مراتبی افلاطونی، زمینه را برای بازگشت مقوله لذت به مباحث مقوم سامان نیک سیاسی و در نتیجه معرفی آن به مثابه «فعالیتی» که خود نیز می‌تواند «نیک» باشد، فراهم می‌نماید.

لذت مقوله‌ای است که ارسطو در کتاب هفتم و دهم اخلاق نیکوماخوس (۱۸۹۳) به آن توجه خاص دارد و در آن، بررسی و تحلیل مسائل مربوط به «لذت» و «الم» را مربوط به فیلسوف سیاسی می‌داند؛ زیرا این حکیم سیاسی است که غایت مطلق را مشخص می‌کند و این غایت همچون فضایل و رذایل اخلاقی با لذت و الم مرتبط هستند. وی در این زمینه به ریشه مشترک «نیک زیستن»<sup>۱</sup> و «لذت» در زبان یونانی اشاره می‌کند و می‌گوید به نظر عموم مردم، لذت و خوشبختی قرین یکدیگرند و بدون هم فراهم نمی‌آیند (1152b). با این حال باید توجه داشت که هر چند «نیک زیستن» به طور طبیعی لذت را با خود به همراه دارد، غایت انگاشتن لذت برای زندگی، انسان را به درجه حیوانی و یا بردگی تنزل می‌بخشد.<sup>(۱)</sup>

ارسطو در بررسی مقوله لذت، به سبک معمول خود، نخست نظریه‌های متفکران درباره آن را به نقد می‌کشد و سپس به بیان نظر خود می‌پردازد. بر این اساس وی نخست به برداشت افلاطون اشاره می‌کند که لذت را دارای هیچ‌گونه شباهتی با خیر نمی‌داند و از این‌رو معتقد است که هیچ لذتی - بالذات یا بالعرض - نمی‌تواند خیر باشد. چنان که ارسطو متذکر می‌شود، برخی دیگر نیز معتقدند که تنها برخی لذایذ خوب و برخی دیگر بد هستند و سرانجام کسانی هستند که معتقدند هر چند تمام لذات خوبند، لذت را نمی‌توان «خیر اعلی» شناخت. ارسطو با بیان دلایل هر کدام از این گروه‌ها به آنها پاسخ می‌دهد.

ارسطو معتقد است اینکه لذت را امری متباین با خیر در نظر بگیریم، بیشتر ناشی از آن است که مقصود ما معمولاً لذت از نوعی است که کودکان و حیوانات مطلوب می‌دانند، مثل لذات بدنی که ناشی از شهوت و الم هستند (که هدف از آن رفع الم است

1. well-being

و سلب لذایذی که انسان فرزانه می‌جوید؛ در حالی که انسان معتدل، لذات دیگری را نیز مد نظر قرار می‌دهد (1153a).

در مقابل، ارسطو خود معتقد است که برخی لذات «ضروری» هستند و برخی لذات نیز هستند که مطلوبند، اما زیاده‌روی در آنها می‌تواند موجب انحراف گردد. لذات ضروری، «لذاتی هستند که مربوط به عوامل جسمانی هستند» (1147b). این لذات که به اموری چون تغذیه و احتیاجات جسمی راجع‌اند، مشمول بی‌بندوباری و اعتدال می‌شوند. اما برخی لذات هم هستند که هر چند ضروری نیستند، «مطلوبیت» دارند. از آن جمله‌اند افتخار و ثروت و پیروزی. افراط در این لذات، برخلاف لذات ضروری، لزوماً فرد را غیر معتدل نمی‌سازد و تنها وی را می‌توان «درباره ثروت یا منفعت یا افتخار یا خشم» غیر معتدل نامید «و نه غیر معتدل به طور بسیط» (همان). این لذات «مربوط به طبقه‌ای از امور هستند که گاه شریف و خوب هستند» (1148b) و افراط در آنها «مذموم است و باید از آن بر حذر بود». اما «نباید موضوع آنها را از زمره امور مربوط به بی‌اعتدالی شناخت» (همان).

وی در اینجا برخی امور مطلوب را هم مشخص می‌سازد که اطلاق صفت اعتدال یا بی‌اعتدالی درباره آنها مناسبی ندارد. در نظر ارسطو، برخی از این لذات برحسب طبیعت و به طور مطلق مطلوبند (مانند خوردن و آشامیدن). برخی در نتیجه نوعی پریشانی و بیماری یا عادت مطلوب واقع می‌شوند (مانند مطلوبیت آدم‌خواری نزد برخی قبایل و یا مطلوبیت‌هایی که ممکن است در فرد در نتیجه مورد تجاوز واقع شدن در کودکی حاصل شده باشد). برخی دیگر نیز ناشی از «نقص طبیعت» هستند (مانند حالت انفعالی زنان در رابطه جنسی). اینها را نمی‌توان به ردیلت یا فضیلت نسبت داد و استفاده از این الفاظ صرفاً ناشی از سهو بر اساس «مشابهت» است (1148b, 1149a).

نکته مهم دیگری که ارسطو بدان توجه می‌کند آن است که رعایت اعتدال به تنهایی افتخار نیست و لازم است که این اعتدال در زمینه «شهوت قوی» به کار رود (1146a). بر این اساس «کسی که به سبب اعتقاد (ایمان) آنچه را مطبوع است، بر اساس انتخاب آزاد عمل و تعقیب می‌کند، نسبت به کسی که همان کار را نه برحسب محاسبه، بلکه به سبب بی‌اعتدالی انجام می‌دهد، برتری دارد» (1146b). اما علاوه بر این باید به یاد داشت

که «بی‌بندوبار، کسی را می‌نامیم که بدون ولع با شهوت کم، بیشتر از کسی که تحت سیطره شهوت است، جویای لذایذ افراطی و احتراز از آلام است؛ زیرا در صورتی که آدم بی‌بندوبار، محروم از لذایذ جسمانی و ضروری باشد و تحت فشار شهوات جوانی و غم شدید قرار گیرد، چه خواهد کرد؟» (1148a).

از سوی دیگر، لذت لزوماً در تقارن با درد و رنج و یا میل قرار ندارد. ارسطو در اینجا از لذت «تأمل» نام می‌برد که «فطرت و طبیعت ما در آن حالت احساس هیچ‌گونه نقصی نمی‌کند» (1153a). ارسطو در بیان این نکته اشاره می‌کند که یک چیز لذت‌بخش مشابه در دو حالت می‌تواند احساس متفاوتی را ایجاد نماید. نخست در حالتی است که در شرایط کاملاً منطبق با طبیعت به سر می‌بریم که در آن انسان از امور مطلقاً خوشایند لذت می‌برد؛ در حالی که در حالتی که نیاز به بهبودی و تکامل وجود داشته باشد، ممکن است انسان از اضداد نیز احساس لذت نماید (مثل بیماری که از دفع در وضعیت خود لذت می‌برد).

اما از این امر نباید نتیجه گرفت که لذت را نمی‌توان «خیر اعلی» در نظر گرفت. هدف ارسطو در اینجا اشاره به رویکرد افلاطونی است که از آنجا که لذت را حرکت به سوی غایت می‌داند و نه خود غایت، آن را از خیر متمایز می‌سازد. در حالی که در نظر ارسطو لذت، نه یک فرایند که نوعی فعالیت است که «عمل مطابق با طبیعت را بیان می‌کند» (همان). به همین دلیل، لذت را نمی‌توان یکی از تولیدات و تبعات فعالیت در نظر گرفت. در واقع لذت هنگامی که ما نیروی خود را در عمل مطابق با طبیعت به کار می‌اندازیم پدیدار می‌شود. پس می‌توان گفت لذاتی که مطابق با طبیعت باشند (مثل لذاتی که ناشی از تأمل و آموختن هستند)، ذاتاً خوب هستند و نمی‌توانند مانع فرزاندگی باشند و تنها این لذات مانع طبیعت هستند که مانع فرزاندگی به شمار می‌روند.

بر این اساس برخلاف نظر برخی متفکران، لذت می‌تواند امر نیک نیز باشد. ارسطو معتقد است که اساس لذت‌بخش بودن زندگی سعادت‌مندان به بیانگر آن است که لذت - که نوعی فعالیت است - نیک است و اگر خیر نبود، چرا همگان برای رسیدن به آن تلاش می‌کردند؟ تنها نکته‌ای که در این باب باید رعایت نمود آن است که این لذات، با رعایت

حدود و معیارهایی مطلوبند؛ در حالی که ضد آن -یعنی الم- در هر وضعیتی نامطلوب است و همگان از آن پرهیز می‌کنند (1154a).

ارسطو در مدخل کتاب دهم از اخلاق نیکوماخوس دوباره به بحث لذت بازمی‌گردد و این بار بحثی را که در بندهای پایانی کتاب هفتم مورد بحث قرار داده بود، دوباره و این بار به شکلی مدون‌تر و خلاصه‌تر مورد بررسی قرار می‌دهد. کتاب دهم که آخرین کتاب و در واقع بخش پایانی اخلاق نیکوماخوس به شمار می‌رود، از مباحث مربوط به «لذت» و نظریه‌های گوناگون درباره آن آغاز می‌شود و سپس با مرتبط ساختن آن به بحث از «سعادت» و «حیات متأملانه» انسان، در نهایت به بحث اخلاق و سیاست می‌رسد و لزوم برقراری قوانین اجباری برای رسیدن به سعادت در زندگی مدنی را بیان می‌کند.

اما به نظر می‌رسد ارسطو در آغاز این کتاب لازم می‌داند دلیل انتخاب موضوع «لذت» برای شروع جمع‌بندی نهایی خویش را توضیح دهد. در نظر او، لذت نزدیک‌ترین احساس به طبیعت انسانی ماست. از این رو با توجه به گستره تأثیر لذت و الم در زندگی ما، «برای فضیلت و حیات سعادت‌مندانه، تکیه‌گاه محکمی است» (1172a). وی در ادامه بحث خود به نقد و بررسی نظریه‌های «اودوکس» که لذت را خیر اعلی می‌پندارد و معتقد است که «چون الم فی حد ذاته مورد نفرت همه مردم است، از این مقدمه نتیجه می‌شود که ضد آن یعنی لذت باید فی حد ذاته مطلوب همگان باشد» (همان) و «اسپوزیوپوس» که تمایل همه مردم را دلیل قانع‌کننده‌ای برای نیک بودن لذت نمی‌داند، می‌پردازد (1173a).

ارسطو در رد نظریه‌های این دو اشاره می‌کند که لذت یک فرایند نیست، بلکه یک فعالیت است که در هر لحظه در ذات خود کامل است و از این رو کمی یا بیشی نمی‌پذیرد. در واقع لذت، حرکت از حالتی به حالت دیگر (از وضع طبیعی به کمال) نیست، بلکه در جریان آن احساس می‌شود و میزان آن در تمام لحظاتی که حاضر است، یکسان است (1173a).

ارسطو در جای دیگری اشاره می‌کند که لذت، اتمام یا تکمیل فعل است و این در مورد هر حسی متفاوت است. از میان آنها نیز فعالیتی که مربوط به عضوی باشد که با اعلی‌ترین اشیا مرتبط باشد (یعنی تأمل)، «کامل‌ترین» است و در نتیجه «دلپذیرترین»

آنها (1175a, 1176a). از این رو لذت مربوط به آن نیز عالی‌ترین لذت است. باید توجه داشت که در اینجا تفاوتی میان انواع لذت دیده می‌شود؛ یعنی در حالی که لذتی که خاص اعمال فضیلت‌آمیز است، «شریف» و لذت همراه فعالیت‌های رذیلت‌آمیز «مبتذل» است (1175b) این مانع از آن نیست که هر لذتی در تمام لحظات کامل باشد و از این رو بتوان لذت را از انواع «فرایند» متمایز نمود (1174b).

لذت، فعالیت‌ها را کامل می‌کند و از این رو همواره همراه فعل است. بر همین اساس لذت مداومت ندارد، زیرا با فعل همراه است و با بروز فعل جدید خوشایندتر، جای خود را بدان می‌دهد. اما در این میان لذتی وجود دارد که مربوط به فعالیت حیات است و باعث کامل شدن آن می‌گردد. بنابراین از آنجا که انسان‌ها همگی به حیات و تکمیل آن گرایش دارند، همه آنها به لذت اشتیاق دارند (1175a).

وجود تفاوت و تنوع در انواع لذت‌ها، ما را با مسئله تازه‌ای روبه‌رو می‌کند و آن هم نیاز به داشتن معیار مناسبی برای مشخص نمودن شریف یا مبتذل بودن آنهاست. ارسطو در اینجا با معیار معرفی نمودن «لذایذی که مرد نیک آنها را می‌پسندد»، خود را آماده ورود به بحث «سعادت» می‌کند و لذایذی را که فعالیت‌های «انسان کامل و بهره‌مند از سعادت» را تکمیل می‌نماید، «به مفهوم مطلق، لذایذ انسانی» می‌نامد که هر لذت دیگری در مقابل آنها لذتی «ثانوی» شناخته می‌شود (1175b).

ارسطو با اشاره به اینکه «سعادت» را نمی‌توان در «بازی» یافت (هر چند در کنار فعالیت به استراحت و بازی نیز نیاز است) (1176b, 1177a)، معتقد است که بالاترین سعادت را تنها می‌توان در نوعی از زندگی یافت که با عالی‌ترین فضیلت‌ها توأم باشد. در این میان، تأمل و اموری که تعقل معطوف به آنهاست، از تمام امور بالاترند و لذت ناشی از این سعادت بالاترین لذایذ است. بر همین اساس فلسفه به سبب خلوص و ثباتش و اینکه دارای کامل‌ترین استقلال است (فرد فیلسوف برای تأمل به کسی نیاز ندارد، در حالی که فرد عادل برای عدالت‌ورزی نیازمند دیگران است)، بالاترین لذت را از آن خود می‌سازد. از این رو فعالیت تأملی و زندگی متأملانه، که نزدیک‌ترین زندگی به زندگی خدایان است، بر تمام فعالیت‌ها و فضیلت‌های دیگر برتری دارد و واجد لذتی خاص خود است و به هیچ غایتی جز خود متوجه نیست. از این رو زندگی تأملی، سعادت‌مندانه‌ترین



زندگی هاست (1177b, 1178a).

ارسطو میان فضایل انسانی (مانند عدالت، شجاعت و یا سایر فعالیت‌هایی که در ارتباط با احساسات ما و نیازمند چیزهای دیگر هستند) و فضایل عقلانی (که موضوعی علی‌حده هستند) تمایز قائل می‌شود و با ذکر نزدیک‌تر بودن فعالیت‌های عقلانی و زندگی تأملی به فعالیت‌های خدایان که سعادت ابدی را در بردارد، فرد حکیم را خوشبخت‌ترین افراد می‌نامد که «به حد اعلی در سعادت‌مندی قرار دارد» (1178b).

چنان که مشاهده می‌شود، لذت نزد ارسطو نه فی‌نفسه امر «نیک» است و نه لزوماً در تباین یا تخالف با آن و از آنجا که لذت دیگر وسیله برای رسیدن به غایتی دیگر دانسته نمی‌شود، ضرورتاً به امر تبعی برای مقوله‌های دیگر (چون عقل و خرد) فروکاسته نخواهد شد. خوانش ارسطو از جایگاه لذت در نظام سیاسی مطلوب کاملاً با نگرش افلاطونی متفاوت است و در نگاه وی امکان قرارگیری لذت در جایگاه خیر اعلی (امر «نیک») و در نتیجه پیوند با «فضیلت» پذیرفته می‌شود. به تبع چنین نگرشی، در نظام سیاسی مطلوب ارسطویی می‌توان از سلسله‌مراتب خشک افلاطونی رهایی یافت و حتی در صورت پذیرش تقسیم‌بندی سه‌گانه وی از انواع شهروندان، امکان مشارکت فارغ از سلطه همه اعضای جامعه در روندهای آن وجود دارد. در حالی که - همان‌گونه که ذکر شد - در نظام افلاطونی تنها تبعیت طبقات فرودست جامعه - که با قوه شهویه در بدن مشابهت داشتند - از طبقه حاکم فیلسوف - که مشابه قوه عقلیه در بدن است - می‌توانست جامعه را به تعالی رهنمون شود.

با وجود این اختلاف‌نظر، یک نکته بسیار مهم را نباید فراموش کرد و آن اهمیتی است که هر دوی این فیلسوفان به مقوله «لذت» در سامان‌بخشی نیک سیاسی می‌دهند. در واقع هر چند پاسخ افلاطون و ارسطو به جایگاه لذت در سامان نیک اجتماع کاملاً متفاوت است، «مسئله» هر دوی آنها یکی است. این در حالی است که با پیدایش نخستین جرقه‌های جدایی اخلاق از سیاست فلسفه‌های رومی - و به عنوان نمونه در اندیشه‌های اپیکور - و با ظهور اندیشه مسیحی، «مسئله» لذت از فلسفه سیاسی حذف می‌شود و با رانده شدن به قلمرو خصوصی افراد، به امری صرفاً اخلاقی و یا مذهبی فروکاسته می‌شود.

### «لذت‌گرایی» اپیکوری

سقوط پولیس یونانی و آغاز جهان‌گشایی‌ها و تأسیس امپراتوری روم، زمینه را برای درک جدیدی از «انسان» به دست داد. در وضعیت نوین که دیگر امکان مشارکت مستقیم «شهروندان» در امور سیاسی جامعه وجود نداشت و از سوی دیگر، گسترش دایره شهروندی به بسیاری از بیگانگان - که در آتن هرگز حق مشارکت سیاسی و «شهروندی» را نداشتند - حتی مطلوبیت تعریف انسان به مثابه موجود سیاسی<sup>۱</sup> را نیز به چالش کشید. در واقع همان‌گونه که مک‌این‌تایر به درستی اشاره می‌کند، «گرایش اساسی این شکل از دولت [امپراتوری] عبارت است از کنار گذاشتن اتباع از هرگونه مشارکت در امور سیاسی» (مک‌این‌تایر، ۱۳۷۹: ۲۰۳).

بر این اساس برخلاف پولیس یونانی که محل پرورش فضایل و تربیت اخلاقی بود، در روم حیات اخلاقی فرد، تعارضات جدی با اهداف دولت می‌یابد. در نتیجه همین امر است که در اندیشه متفکران رومی، شهروند کیهانی جای شهروند پولیس را می‌گیرد و تحصیل خیر و سعادت، امری قائم به فرد به مثابه یک شخص خاص می‌شود:

«اینک مسئله این نیست که عدالت در چه شکلی از حیات اجتماعی می‌تواند خود را نشان دهد؟.. بلکه مسئله این است که برای اینکه خوشبخت باشیم چه باید بکنیم؟ یا من به عنوان یک شخص خاص چه خیرهایی را تحصیل می‌توانم کرد؟ موقعیت انسانی به گونه‌ای است که فرد محیط اخلاقی خود را در مکان خود در عالم و نه در هیچ شبکه اجتماعی یا سیاسی می‌یابد» (همان: ۲۰۴).

چنان که مشاهده می‌شود، شهروند رها از هنجارهای اجتماعی، غایت خود را باید در جای دیگری جست‌وجو کند. باید توجه داشت که برای نظریه‌پردازان اخلاق رومی، همچنان مسئله محوری، مسئله «نیک» است و البته جست‌وجوی «خیر اعلی». «خیر اعلی» چنان که میراث ارسطویی به ما می‌گوید، «نیک» است که برای خاطر خودش خواسته شود و همچنین کاملاً خودبسنده و خواستنی‌ترین چیز باشد.

1. zoon politikon

اندیشه رومی، شرط دیگری را به این جمع می‌افزاید: «تطابق با طبیعت». امر نیک که اینک از هنجارگذاری‌های سیاسی پولیس بی‌بهره است، معیار خود را در طبیعتی می‌یابد که بر کیهان حاکم است و تنها از این طریق است که وی می‌تواند «شهروند کیهانی» باشد: «و در نتیجه حکمت عملی و اخلاق متضمن طبیعیات و علم طبیعی مبدأ اخلاق است و... شناخت طبیعت اجازه می‌دهد که انسان خود را موافق و مطابق با طبیعت سازد» (برن، ۱۳۸۱: ۲۲). در نظر اپیکور، «لذت» تمام این شروط را در خود جمع دارد و از این‌رو «خیر اعلی» است. ارزش لذت نه ناشی از فعالیت بودن آن، که اساساً امری مستقل و بالذات است (Kenny 2004: 277)

اپیکور معتقد است که لذت آن چیزی است که انسان از ابتدای تولد به دنبال آن است و اگر هم کسی از آن گریزان می‌نماید، ناشی از تلاش او برای پرهیز از خود لذت نیست؛ بلکه او از تبعات دردناک لذت، که هنگامی پدید می‌آیند که فرد در جست‌وجوی لذت «غیرعقلانی» عمل کرده باشد، در گریز است. سیسرو، راه عقلانی جست‌وجوی لذت در نظر اپیکور را چنین شرح می‌دهد:

«مرد خردمند همواره... لذات را از آن جهت رد می‌کند که لذات

بزرگ‌تر را تضمین نماید و رنج‌ها را از آن جهت تحمل می‌کند که از

رنج‌های دردناک‌تر بپرهیزد» (Cicero, De Officiis: I.32).

در واقع آنچه مدنظر اپیکور است، کسب هر نوع لذت - به‌ویژه لذات جسمانی - در حد افراطی آن نیست. اپیکور برخلاف آرستیپوس کورنایی، که لذت را با «سعادت» یکی می‌داند، خصیصه «تداوم» لذت را بر «شدت» آن ارجح می‌داند و در نتیجه به جای برتری دادن به لذات بدنی و حسی، لذات تأملی و اندیشه‌ای را - که دوام بیشتری دارند و به آرامش فکر می‌انجامند - هر چند از شدت کمتری برخوردارند، لذت اعلی در نظر می‌گیرد. البته او لذات بدنی را ماهیتاً ردناشدنی<sup>۱</sup> می‌داند، اما «مدعی است که تعقیب آنها برای خاطر خودشان، نه به سعادت که به ضد آن رهنمون می‌شود» (Denise, Peterfreund & White, 1999: 41).

1. unobjectionable

چنان که وایت به درستی اشاره می‌کند (White, 2006: 52)، در عین حال که اپیکور مقوله «شدت» لذت را مورد توجه قرار نمی‌دهد، برای لذت «حد بالای نظری<sup>۱</sup>» قائل است که همانا فقدان کامل رنج و الم است. محوریت یافتن «فقدان الم» در تعریف از لذت، «لذت‌گرایی» اپیکوری را از انواع مألوف و مشهور آن نزد عامه متفاوت می‌سازد. لذتی که مدنظر اپیکور است، بیشتر جنبه سلبی و از جهاتی محافظه‌کارانه می‌یابد. لذت همانا ارضای تمایلات است و از آنجایی که تمایلات ما خود بر دو نوع است - تمایلات طبیعی و تمایلات بیهوده - لذت واقعی تنها در پیوند با تمایلات طبیعی معنا می‌یابد. عدم ارضای تمایلات طبیعی می‌تواند ایجاد رنج و الم کند، اما عدم ارضای تمایلات بیهوده، هیچ تعبی را به همراه ندارد. از این‌رو اپیکور، منتقد جدی تعقیب چنین لذاتی است (Kenny, 2004: 278-9). در نظر اپیکور، ما باید بیاموزیم که چه نوع لذت‌هایی را جست‌وجو کنیم (Graham, 2004: 43) و آن لذت‌هایی است که با طبیعت انسانی ما هم‌خوانی دارد. طبیعت همواره سدی عقلانی در برابر تمایل ما به بهره‌مندی از لذت‌ها قرار می‌دهد و هر چند ما تمایل بدان داریم که برای مثال بیشتر و بیشتر بنوشیم، طبیعت عقلانی ما، ما را از زیاده‌روی در نوشیدن برحذر می‌دارد (همان).

چنان که می‌بینیم، برخلاف اندیشه آتنی که «لذت» را در پیوند با امر نیک و همچنین سعادت و فضیلت شهروندی مورد سنجش قرار می‌دهد، در اندیشه رومی و نمونه‌های آن اپیکور، فضیلت شهروندی امری منفک از «سعادت» انگاشته می‌شود که نه مبتنی بر پیگیری غایت اجتماعی، که در جست‌وجوی هماهنگی با طبیعت و برای هر فرد «قائم به خویشتن» وی است. اپیکور نیز مانند ارسطو به لذت «همراهی دوستانه<sup>۲</sup>» و «فلسفه» واقف است و آنها را «بزرگ‌ترین» لذات می‌داند (White, 2006: 53). اما برخلاف ارسطو که دوستی را مقوم اجتماع و برسازنده نظام سیاسی حاکم بر هر اجتماعی می‌داند، حلقه دوستان خود را در باغی خارج از شهر گرد می‌آورد و در آنجا «جز به خنده و مضحکه از اهل سیاست یاد نمی‌کنند و افتخارات کاذب آنها را به تمسخر می‌گیرند» (برن، ۱۳۸۱: ۱۰۳). همچنین فلسفه‌ورزی وی کاملاً در خلوت و انزوای از

---

1. theoretical maximum  
2. friendly company

اجتماع صورت می‌پذیرد و فیلسوف اپیکوری برخلاف فیلسوف افلاطونی، بازگشتی به اجتماع و هدایت هم‌شهریان خویش به سوی نور و رهایی آنها از جهل و نادانی ندارد. در نتیجه این امر، فلسفه اخلاق - برخلاف نوع آنتی آن که جست‌وجو و سیر به سوی غایت را دنبال می‌کند - به اطاعت و انطباق صرف با مجموعه‌ای از قواعد و تبعیت از قوانین (طبیعت) فروکاسته می‌شود. در نظریه اخلاقی اپیکور، خدایان جایگاهی در زندگی افراد ندارند و ترس از مرگ و ترس از جزای الهی - که در زمانه وی محوریت یافته بود - محلی از اعراب ندارد. او در این مسیر به دموکریتوس و ذره‌گرایی وی رجوع می‌کند و با اشاره به این سخن وی که عالم را می‌توان چونان «ذراتی در جنبش در یک فضای تهی» تصویر نمود، برداشت مکانیسمی او را برای تبیین آنچه در سراسر گیتی رخ می‌دهد، بسنده می‌انگارد و در نتیجه «اپیکور معتقد است که فرض مداخله خدایان در امور انسانی کاملاً غیر ضروری است» (Denise & etal, 1999: 42).

انکار حضور خدایان در زندگی انسانی، علاوه بر آنکه امکان تعریف غایتی مشترک برای ابنای بشر را ناممکن می‌سازد، آنها را دل‌مشغول «لحظه» می‌نماید. زندگی انسانی که - در فقدان خدایان - دغدغه فردای خویش را داشته باشد، زندگی پر از اضطراب و الم است و این همان چیزی است که در نظر اپیکور، فرد خردمند از آن می‌پرهیزد. حکیم خردمند نزد اپیکور کسی است که به بهترین وجهی خود را از محیط عامه - که بی‌شعور و تحت حاکمیت شهوات هستند - منفک نماید و در نتیجه هرگونه دغدغه اجتماعی - سیاسی را از خود دور نماید. او به زندگی منزوی روی می‌آورد و با عمل بر اساس مجموعه قواعد مبتنی بر طبیعت، رنج و الم را از خویش دور کرده، لذت را - که خیر اعلی اوست - به دست می‌آورد:

«بالاخره حکیم نه فقط در جست‌وجوی زندگانی در اختفا و پنهانی

[=انزوا] می‌کوشد و نه تنها به سرنوشت و تقدیر و تمام افسانه‌های مربوط

به آخرت ریشخند می‌زند، بلکه او پیوسته مشتاق و علاقه‌مند به زندگانی

در زمان حال [آن = لحظه] است. بنابراین حکیم نباید خود را به سیاست

مشغول بدارد، زیرا اپیکور معتقد است که انسان نه بالطبع اجتماعی است و نه صاحب خصوصیات و خلیات ملایم است» (برن، ۱۳۸۱: ۱۰۳).

### ظهور مسیحیت و به حاشیه‌رانی نهایی «لذت»

آنچه در روم در سنت اندیشه سیاسی رخ داد، زمینه‌ها را برای گذار شکلی از اندیشه به شکل تاحدود زیادی متفاوتی از آن فراهم نمود. برخلاف اندیشه کلاسیک یونانی، دیگر اقدام جمعی مبتنی بر مشارکت برای رسیدن به غایت پولیس محور نبود و در برابر آن، گستره سرزمینی امپراتوری روم و همچنین ادخال اقوام گوناگون تحت یک سیستم حکومتی مرکزی، علاوه بر کم‌رنگ نمودن امکان مشارکت گسترده در مسیر رسیدن به غایت، برقراری و نهادینه‌سازی قوانین فراگیر و متصلب را نیز ضروری ساخت. بر این اساس پیوند اعضای جامعه با قوانین هدایتگر آن، از نوع اطاعت محض بود و این قاعده‌گذاری‌ها بیش از آنکه به نحوی ایجابی، ضرورت به غایت اجتماعی را هدف قرار داده باشند، متوجه برقراری نظم فراگیر و تضمین ثبات در جامعه گسترده روم بودند. دیگر مبنای تعریف انسان، شهروند بودن او نبود و «فرد» انسانی برای خود هویتی مستقل یافته بود و بر مبنای آن می‌توانست غایات فردی خاص خود را دنبال کند.

هر چند نباید فراموش کرد که همچنان مفاهیم محوری در فلسفه‌ورزی در جایگاه خود باقی مانده بود، این مانع از آن نبود که محتوای آنها کاملاً تغییر یابد. در نتیجه تحولی که روی داد، زمینه‌های انفکاک فلسفه اخلاق از فلسفه سیاسی فراهم شد و همان‌گونه که بیان شد، اپیکور فلسفه اخلاق خود را بر محور انفکاک از زندگی اجتماعی و دوری از مشارکت در فرایندهای سیاسی بنیان نهاد. انفکاک اخلاق از سیاست از یکسو و شیوع سلوک اطاعت‌محور در جامعه از سوی دیگر، زمینه را برای ظهور و شکوفایی دین مسیح در جامعه رومی فراهم نمود. دین مسیح ابتدا و بالذات متوجه نوع رابطه «فرد» مسیحی با خداوند و نحوه «اطاعت» وی از فرامین الهی است. یعنی برخلاف اخلاق یونانی که در آن، شهروند خود در تنظیم قواعد رهنمون به غایت سعادت «مشارکت» می‌ورزد و همین مشارکت، بخشی از تربیت اخلاقی وی را شکل می‌بخشد، در اینجا علاوه بر اینکه مشارکت وی کاملاً به حاشیه می‌رود، تربیت اخلاقی نیز به مثابه طی

کردن فرایندی از پیش تعیین شده از سوی پروردگار است که غایت آن نیز نه در اجتماع کنونی، که در عالمی متفاوت پدیدار خواهد شد.

در میان متفکران مسیحی، سنت آگوستین از جمله متقدمانی است که با اتکا به سنت فلسفی یونانی - رومی و با انطباق آن با مفاهیم و مبانی دینی مسیحی، مسیر ایجاد تغییرات بنیادین در فهم کلاسیک از انسان، جایگاه وی در عامل و همچنین فعالیت‌های وی را هموار می‌سازد. خاستگاه اندیشه‌ورزی وی را در داستانی که خود وی نقل می‌کند می‌توان به روشنی دریافت. وی که مبدع سبک نگارشی «گفت‌وگو با خود»<sup>۱</sup> است، در گفت‌وگویی که میان دو شخصیت با نام‌های «آگوستین»<sup>۲</sup> و «خرد»<sup>۳</sup> برقرار می‌سازد، به نکته مهم و تعیین‌کننده‌ای اشاره می‌کند. «خرد» از «آگوستین» می‌پرسد: می‌خواهد چه چیزی را بشناسد. آگوستین پاسخ می‌دهد: «می‌خواهم خدا و نفس را بشناسم». «خرد» دوباره از او می‌پرسد: «چیز دیگری نمی‌خواهی؟» و آگوستین پاسخ می‌دهد: «هیچ چیز!» (Kenny, 2005: 1).

روشن است که در این اندیشه دیگر جای چندان برای ستایش شهر و اجتماع و یا تأمل در طبیعت و کشف قوانین آن نمی‌ماند. در اینجا ارتباط فرد با خدایی است که قوانین را به بنده خویش تعلیم می‌دهد (ده فرمان موسی، نمونه‌اعلای چنین قوانینی است) و بنده نیز تنها در صورتی که بتواند درون خویش به راستی پایبند به اطاعت از قوانین شرعی باشد، امکان رستگاری را می‌یابد. همین خط سیر را در اندیشه آگوستین می‌توان به سهولت دنبال نمود. در نظر آگوستین، ما خود نمی‌دانیم که به چه چیزی باید تمایل داشته باشیم. بلکه تنها با توسل به مسیح و اقتدا به وی می‌توانیم از رنج‌هایمان رها شویم و به رستگاری دست یابیم. این امر حتی در نحوه مهرورزی به هم‌نوعان نیز خود را نشان می‌دهد. وی در کتاب شهر خدا (۱۹۷۲)، دو نوع عشق را معرفی می‌کند: عشق الهی و عشق زمینی. این دو عشق در شهرهای مرتبط پدید می‌آیند و گسترش می‌یابند؛ اولی در شهر خدا و دومی در شهر زمینی. اما این تنها تفاوت میان این دو نوع عشق نیست. در واقع در نظر او، تنها کسانی که تصمیم به عشق

---

1. Soliloquies  
2. Augustine  
3. Reason

خدا بگیرند، می‌توانند همسایگان خود را چون خود دوست بدارند و این ویژگی نیز ناشی از قابلیت‌های بشری آنها نیست، بلکه بر اساس «تعالیم خداوند» است (Augustine; City of God: XIV, 7) و تنها چیزی که می‌تواند انسان را صاحب «اراده نیک»<sup>۱</sup> نماید، عشق او به خداست، زیرا او «فرزند خداوند است» (همان). در نتیجه عشق موجود میان اعضای شهر زمین، عشق واقعی نیست و آن را می‌توان متأثر از نفس گناهکار انسان‌هایی دانست که افتخار و شکوه در میان مردمان را هدف اصلی خود در نظر گرفته‌اند. در شهر خدا، اوضاع کاملاً برعکس است و دوستی میان اعضای این شهر، فضیلتی است که از جانب خداوند به شهروندان هبه شده است و از این‌رو از هر فساد و تباهی و هر میل ناشی از نفس گناهکار مبرا است. رابطه میان حاکم و اهالی شهر خدا، بر اساس عشق است و آنچه آنها را به خدمت به یکدیگر تشویق می‌کند، عشق میان آنهاست. حاکمان با فرمانروایی خود و اهالی شهر نیز با تبعیت خود از این فرامین، این عشق را نشان می‌دهند (همان: ۲۸). این در مقابل شهر زمینی است که در آن روابط میان اعضای شهر، بر پایه عطش قدرت در میان حاکمان و همچنین مردمی است که بر آنها حکومت می‌شود. هیچ کدام از اعضای این شهر از عطش قدرت برکنار نیستند و آنچه بیانگر شکل روابط درون این شهر است، قدرت فرمانروایی است که مردمان از آنها اطاعت می‌کنند. در حالی که در مقابل، شهر خدا «به خدای خود می‌گوید: من به تو عشق خواهم ورزید، مولای من، قوت من» (Augustine; City of God: XIV, 28).

در گفت‌وگو با خود ذکر شده در بالا، «خرد» در ادامه به آگوستین وعده می‌دهد که «خداوند را چنان بر فکر او آشکار کند که خورشید بر چشمانش [آشکار است]». اما مهم‌ترین چیزهایی که آگوستین در این مسیر رد می‌کند، عبارتند از «ثروت، افتخار و لذت جنسی» (همان: ۲۲). اینها که مورد جست‌وجوی ساکنان شهر زمینی هستند، زمینه را برای «مرگ جاودان»<sup>۲</sup> ساکنان این شهر فراهم می‌آورند. ساکنان شهر زمینی که از نعمت رحمت و هدایت الهی بی‌بهره‌اند، خود را سرگرم لذت‌های جسمانی و منافع مادی خویش می‌کنند و بدین وسیله نه تنها از رنج‌های ناشی از باورهای نادرست خویش در

1. good will  
2. eternal death



عذابند، بلکه «قهر جاودان خداوند را نیز که کیفر گناه‌کاران است، تحمل می‌کنند» (Denise & et al, 1999: 71).

آگوستین نیز طبق سنت فلسفه کلاسیک دل‌مشغول «خیر اعلی» است، اما تبیینی کاملاً متفاوت از آن ارائه می‌کند. تبیین آگوستین از خیر اعلی نه پیوندی با تعریف از انسان به مثابه موجود اجتماعی (سیاسی) دارد و نه نتایج ملموسی را در زندگی به وی نشان می‌دهد و نه حتی حاصل مشارکت تأملی شخص است. «خیر اعلی» تنها در شهر خدا قابل دستیابی است که ساکنان آن - چنان که پیش از این نیز ذکر شد - نه صرفاً به همت خود، که به مدد تفضل و لطف الهی به آن دست یافته‌اند. این خیر اعلی، همان «زندگی جاودان» است که در مقابل «مرگ جاودانی» که «شرّ بزرگ» است، قرار می‌گیرد (Augustine, City of God: XIX. 1-4).

در واقع در فلسفه سیاسی آگوستین، دیگر هرگز جایی برای مقوله «لذت» به مثابه امر سیاسی یا امر مطلوب باقی نمی‌ماند و همچون دیگر مقوله‌های سیاسی و اجتماعی، لذت نیز در دوگانه «اطاعت از فرامین الهی» و «تمرد از دستورات خداوند» - که در «شهر خدا» و «شهر زمینی» تجلی می‌یابند - به حاشیه رانده می‌شود. روندی که پس از آن نیز تا قرن‌ها در فلسفه سیاسی غرب تداوم می‌یابد و تنها با ظهور مدرنیته و جریانات فکری درون آن است که دچار تغییر می‌شود.

### نتیجه‌گیری

اندیشه سیاسی کلاسیک، محمل بسیاری از مقوله‌های محوری در تاریخ اندیشه سیاسی است. بررسی مقوله‌های مطرح‌شده در این سنت فکری و همچنین بررسی تغییرات و تداوم‌هایی که سنت اندیشه‌ورزی سیاسی در تاریخ روی داده است، می‌تواند ما را به فهم مناسب‌تری از آن رهنمون شود. به حاشیه رانده شدن مقوله «لذت» از فلسفه سیاسی، یکی از نمادهای روشن تحول از جریان اندیشه کلاسیک به اندیشه دوران میانی است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. در حالی که همان‌گونه که در این مقاله بدان پرداخته شد، بررسی و تحلیل دقیق این تحول می‌تواند ما را به فهم متفاوتی از تغییرات بنیادین ایجادشده در مبانی سنت فکری سیاسی در غرب رهنمون شود.

«لذت» از جمله مقوله‌های محوری است که در اندیشه کلاسیک در یونان مورد توجه جدی متفکران بوده است. همان‌گونه که در این مقاله نشان داده شد، افلاطون در آثار متعددی به مقوله لذت پرداخته است و آن را از زوایای گوناگون مورد بحث و بررسی قرار داده است. ارسطو نیز در پرداختن به مقوله «لذت» در چارچوب اندیشه‌ورزی سیاسی، به استاد خویش تأسی می‌کند، هر چند دیدگاه‌هایی کاملاً متفاوت و در مواردی متعارض با او را مطرح می‌سازد.

نکته‌ای که مورد توجه این مقاله است، اختلاف نظرهای موجود میان این اندیشمندان بر سر چگونگی مدد‌رسانی مقوله لذت به زندگی نیک و چگونگی پرداختن به آن نیست. آنچه محوریت دارد آن است که در سنت فکری یونانی، «لذت» از جمله مقوله‌هایی به شمار می‌رود که در پیوند و یکسانی فلسفه سیاسی و فلسفه اخلاق نقش محوری ایفا می‌کند. بر این اساس هم افلاطون و هم ارسطو که در چارچوب سنت فکری آتنی، اخلاق و سیاست را یکی می‌دانسته‌اند، گریزی از آن ندارند که مقوله‌ای چون «لذت» را در کانون توجه در فلسفه سیاسی خویش قرار دهند.

اما همان‌گونه که مشاهده می‌شود، سیر تحول اندیشه سیاسی از یونان به روم را می‌توان در تحلیل تغییرات جایگاهی مقوله «لذت» در اندیشه فیلسوفان این دو سنت - که در آن دومی از اولی بسیار متأثر است - پی‌جویی کرد. ایجاد زمینه‌های گسست فلسفه سیاسی از فلسفه اخلاق، بر اثر حوادث تاریخی و اجتماعی، «لذت» را از جمع مقوله‌های سیاسی خارج نمود و هر چند همچنان در کانون بحث فلسفه اخلاق نگاه داشت، هرگونه پیوند آن با زندگی جمعی و مشارکت در امور سیاسی جامعه را قطع نمود. بر این اساس فرد می‌توانست بدون توجه به هر آنچه در روند اجتماعی در جریان بود، در انزوا و انفکاک از دیگران، جویای لذت خویش باشد. لذت‌گرایی اپیکوری، یکی از مهم‌ترین نمادهای چنین تحول عظیمی در سنت فکری کلاسیک است.

اما فروکاهش مقوله‌های پیش از این سیاسی به مقوله‌های فردی اخلاقی، به همین مقدار اکتفا نمی‌کند. با ظهور مسیحیت و سیطره آن بر سنت اندیشه‌ای کلاسیک، مقوله‌هایی که تا پیش از آن یا در زمینه حیات سیاسی شهروندان (در آتن) و یا دست‌کم در شکوفایی حیات اخلاقی فردی (در روم) محوریت داشتند، بیش از پیش به

حاشیه رفتند. «لذت» در اندیشه مسیحی به تابعی از «ایمان و تعهد به قوانین مذهبی» فروکاسته می‌شود و در نتیجه آن، بر مبنای اینکه فرد به خداوند ایمان داشته باشد و در جست‌وجوی کسب فضل و مرحمت او و رهایی از بار گناه باشد یا نه، لذت‌ها نیز برای وی متفاوت خواهند بود. لذت‌جویی کسی که به پروردگار خویش ایمان ندارد، زمینه مرگ جاودان وی را فراهم می‌سازد، در حالی که فرد بهره‌مند از مرحمت الهی با وعده زندگی جاودان و سعادت ناشی از آن روبه‌رو می‌شود.

### پی‌نوشت

۱. درباره نسبت نیک زیستن و لذت در اندیشه ارسطو، ر.ک: Ross, 1995, chapters VII, VIII.

## منابع

برن، ژان (۱۳۸۱) فلسفه اپیکور، ترجمه سید ابوالقاسم پورحسینی، چاپ دوم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰) تاریخ فلسفه، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبوی، جلد اول، یونان و روم، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی، سروش.

گمپرتس، تئودور (۱۳۷۵) متفکران یونانی، ترجمه محمدحسن لطفی، جلد سوم، تهران، خوارزمی.  
مک‌این‌تایر، السدر (۱۳۷۹) تاریخچه فلسفه اخلاق، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، حکمت.

Aristotle (1893) *Nicomachean Ethics*, Trans. By F. H. Peters, London, Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Augustin, St. Thomas (1972) *City of God*, Ed. By David Knowles, London, Penguin Books.

Cicero, Marcus Tullius (1961) *De Officiis (On Duties)*, trans. to English W. Miller, Harvard University Press, Cambridge, MA.

Denise, Peterfreund & White (1999) *Great Traditions in Ethics*, Wadsworth Publishing Company, USA.

Graham, Gordon (2004) *Eight Theories of Ethics*, Routledge, New York.

Habermas, Jürgen (1973) *Theory and Practice*, trans. to English J. Viertel, Bacon Press, Boston.

Kenny, Anthony (2004) *A New History of Western Philosophy, Vol. I, Ancient Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

----- (2005) *A New History of Western Philosophy, Vol. II, Medieval Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

MacIntyre, Alasdair (1988) *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London.

Plato (1997) *Complete Works*, Ed. Cooper, John M., Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge.

Ross, Sir David (1995) *Aristotle*, Routledge, London & New York.

White, Nicholas (2006) *A Brief History of Happiness*, Blackwell Publishing, USA, UK, Australia.