

امکان جمع بین زندگی اخلاقی و زندگی لذت بخش از نظر ارسطو

مژگان محمدی^۱

مالک حسینی^۲

پرویز ضیاء شهابی^۳

چکیده

نسبت میان زندگی اخلاقی و لذت و درد یکی از پرسش‌های مهم فلسفی است. آیا انسان اخلاقی لزوماً لذت بیشتری از زندگی و عمل اخلاقی خود می‌برد؟ یا نه اخلاق نسبتی با زندگی لذت بخش ندارد؛ و حتی چه بسا فرد غیر اخلاقی لذت بیشتری از زندگی خود ببرد. ما در این مقاله این پرسش مهم را از نظر ارسطو به عنوان یکی از مهم‌ترین فیلسوفانی که در این حوزه سخن گفته است بررسی می‌کنیم. نسبت میان حالات اخلاقی و لذت در فلسفه ارسطو پیچیده است. مطابق با فهم ما از او زندگی اخلاقی لزوماً لذت بخش نیست ولی این به معنای رد ارتباط وثیق اخلاق و لذت و درد نیست. از نظر ارسطو، حالات

❖ تاریخ دریافت: ۹۷/۵/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۸/۲۱

۱. دانشجوی دکتری فلسفه غرب، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد

اسلامی، تهران، ایران، Mohammadi.mozhgan@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، ایران (نویسنده مسئول)، malek.hosseini@gmail.com

۳. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی،

تهران، pziashahabi@yahoo.com

اخلاقی در قلمرو لذت و درد هستند و لذت، نتیجه عمل اخلاقی است، یعنی خوبی یک فعل به دلیل لذت آور بودنش نیست، به عکس فعل به جهت خوب بودنش لذت آور است. این یعنی فرد به خاطر لذت و دوری از درد است که کار بد می کند و از امور اخلاقی اجتناب می ورزد، ولی انسان فضیلتمند از کار اخلاقی خود لذت می برد، بنابراین لذت بردن از عمل اخلاقی نشانه سیرت انسان فضیلتمند است. این نگاه ارسطو تبعات مهمی در هدایت هیجانها ما از آغاز کودکی دارد. به نظر او، هدایت و مهار لذت و درد اهمیت و قوت فراوانی در ایجاد روحیه اخلاقی و زندگی اخلاقی توأم با لذت دارد.

واژگان کلیدی: ارسطو، فضیلت، پرهیزگاری، لذت، درد.

مقدمه

از نظر ارسطو، اخلاق و سلامت روان دو حالت متمایز از یکدیگر نیستند و حالات اخلاقی^۱ هر کس تحت تأثیر نیروهای درونی (لذت و درد) است. به نظر ارسطو، فضایل عبارت‌اند از حاکمیت عقل بر امیال و انفعالات؛ سقراط بر خطا بود که می‌پنداشت فضیلت تنها عقلانی است و اینکه برای فضیلت به چیزی جز معرفت نیازی نیست و اگر کسی درست فکر کند بالضروره درست عمل می‌کند. او از وجود امیال و انفعالات که به‌سادگی مهار نمی‌شوند غفلت ورزید. انسان می‌تواند به‌طور کامل بیندیشد و معقول باشد و عقلش مسیر درست را به او نشان بدهد، اما ممکن است امیال و انفعالات بر وی فائق آمده و او را از مسیر درست منحرف نماید (استیس، ۱۳۸۵: ۲۹۶). ارسطو حالات اخلاقی را بر اساس نظرگاه‌های متفاوتی که درباره نسبت بین عقل و میل وجود دارد به سه نوع فضیلت^۲، پرهیزگاری^۳، فضیلت فوق انسانی^۴ تقسیم می‌کند. در مقابل این سه حالت، سه حالت غیر اخلاقی وجود دارد که متضاد آن‌ها هستند و به ترتیب عبارت‌اند از رذیلت^۵، ناپرهیزگاری^۶، ددمنشی^۷. درباره حالات اخلاقی و غیر اخلاقی نوع اول و دوم در کتاب اخلاق نیکوماخوس به تفصیل سخن گفته شده است و درباره نوع سوم (فضیلت فوق بشری) کمتر صحبت شده است.

ما در این مقاله در پی روشن کردن نظر ارسطو درباره نسبت میان حالت‌های اخلاقی و لذت و درد هستیم. آیا انسانی اخلاقی، لزوماً لذت بیشتری از زندگی خود می‌برد و یا خیر، اخلاق و لذت نسبت ضروری‌ای با یکدیگر ندارند و چه‌بسا در موقعیتی فردی که

۱- Moral states

۲- virtue

۳- continence

۴- Superhuman virtue

۵- vice

۶- incontinence

۷- brutishness

عملی اخلاقی انجام می‌شود، درد بیشتری نیز عاید انسان گردد. به نظر می‌رسد تبیین نظر ارسطو در این خصوص می‌تواند راهگشای برخی پرسش‌ها در حل برخی معضلات اخلاق و شادی باشد. بر این اساس، ابتدا به تعریف و توضیح حالات سه‌گانه اخلاقی از منظر ارسطو می‌پردازیم. سپس مبحث لذت و درد را از نظر وی تحقیق کرده و در ادامه به پرسش اصلی این مقاله یعنی نسبت لذت و درد با حالت‌های اخلاقی می‌پردازیم و سعی خواهیم کرد نشان بدهیم که هر کدام از حالت‌های اخلاقی چه نسبتی با لذت و درد دارند و در انتها به مبحث تعلیم و تربیت و نقش واسطه آن در جمع‌زدگی اخلاقی و زندگی لذت‌بخش می‌پردازیم.

۱. حالت‌های اخلاقی

ارسطو در فصل اول از کتاب هفتم نیکوماخوس حالات اخلاقی را به سه نوع متمایز «فضیلت»، «پرهیزگاری» و «فضیلت فوق انسانی» تقسیم می‌کند و اضداد این حالات را به ترتیب «رذیلت»، «ناپرهیزگاری» و «ددمنشی» می‌داند (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۵ الف: ۱۵). در اینجا، برای تبیین بهتر موضوع و بررسی ارتباط اخلاق و لذت، حالات اخلاقی را ذیل این سه‌گونه متمایز بررسی می‌کنیم:

۱-۱. فضیلت و رذیلت

فضیلت هر چیزی بهترین حالت آن چیز است و با شناخت درست کارکرد خاص آن تعیین می‌گردد (اخلاق نیکوماخوس، ۱۰۹۷ ب: ۲۲-۳۵). فضیلت اخلاقی نوعی «هکسیس^۱» (حالت، وضعیت، استعداد) است، تمایل یا استعدادی - حاصل عادات ما - در جهت داشتن احساسات مناسب. به عبارتی بهتر، فضیلت اخلاقی حالتی در نفس است که به سبب آن، احساسات انسان به‌طور متعادلی بروز داده می‌شود و به سبب آن، دارندگانش حال نیکی دارند و معمولاً کارها و اعمال نیک را به وجود می‌آورند. رذایل یا حالات معیوب نفس نیز نوعی هکسیس هستند اما آن‌ها گرایش‌هایی به داشتن

احساسات نامناسب‌اند. به دلیل همین ویژگی‌هاست که فضیلت شایسته ستایش است؛ چراکه فضیلت باعث می‌شود که هم خود آدمی نیک باشد و هم وظیفه خود را به بهترین وجه انجام بدهد. از این رو، ارسطو فضیلت را کمال طبیعت می‌داند و رذیلت را دوری از این کمال (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۰۶ الف: ۲۳-۲۵؛ خطابه، ۱۳۶۲ ب: ۵؛ ۱۳۶۶ الف: ۳۵؛ فیزیک، ۲۴۷ الف: ۲-۵؛ کروت، ۱۳۹۴: ۳۵).

فضیلت به سبب حاکمیت عقل بر انفعالات و امیال ایجاد می‌شود و از این رو، از دو جزء مقوم عقل و شهوت تشکیل می‌شود و هر دو باید حاضر باشند، یعنی اگر قرار است انفعالات مهار شوند، پس باید وجود داشته باشند. لذا آرمان زاهدانه خشکاندن ریشه امیال اساساً اشتباه است؛ شهوات باید مهار شوند نه اینکه ریشه کن گردند؛ بنابراین از دو حد افراطی باید اجتناب کرد. فضیلت میانه‌روی است و عبارت است از یافتن حد وسط در ارتباط با انفعالات، یعنی نه واگذار کردن آن‌ها به خود تا بر عقل غلبه یابند و نه خمود و انفعال کامل؛ بنابراین، هر فضیلت میان دو رذیلت افراط و تفریط در شهوات قرار دارد (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۰۷ الف: ۱-۸؛ استیس، ۱۳۸۵: ۲۹۶-۲۹۷).

حوزه فضایل اخلاقی، احساسات و اعمال است؛ زیرا در این دو حوزه افراط و تفریط وجود دارد و فضیلت اثر می‌بخشد؛ زیرا در حیطه احساسات، عواطف و هیجانات یا به‌طور کلی لذت و درد است که می‌توان آن‌ها را به نحو درست یا نادرست یعنی زیاد یا کم احساس کرد. فضیلت در این حیطه باعث می‌شود که انسان‌ها آن‌ها را به نحو معتدل بروز دهند. در اعمال نیز افراط و تفریط وجود دارد و فضیلت باعث نگاهداشت حد وسط و میانه‌روی می‌شود (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۰۶ ب: ۱۵-۲۷). بزرگ‌ترین فضایل

عبارت‌اند از: عدالت^۱، شجاعت^۲، خویش‌داری^۳، بزرگی^۴، بزرگواری^۵، بلندنظری^۶، مهربانی^۷، دوراندیشی^۸ و خردمندی^۹. رذایل نیز با تعریفی مشابه در مقابل فضایل قرار می‌گیرند. پدید آمدن اعمال نیک و شر، زیبا و شر تحت تأثیر حالات نفسانی فوق است. برای مثال عدالت فضیلتی است که سبب می‌شود انسان استعداد انجام اعمال عادلانه را داشته باشد و عمل عادلانه را انجام دهد و خواهان عدالت باشد؛ و در مقابل آن رذیلت ظلم قرار دارد؛ ظلم، حالتی است که آدمی را وامی‌دارد که اعمال خلاف عدالت بجا آورد و خواهان بی‌عدالتی باشد. شجاعت فضیلتی است که با آن هنگام خطر، کارهای افتخارآمیز می‌کنند و جبن^{۱۰} ضد آن است. بقیه فضایل نیز این‌چنین است (خطابه، ۱۳۶۶ ب: ۵-۲۰؛ ۱۳۷۴ الف: ۲۵).

این نکته در تفکر ارسطو کلیدی است که بدانیم وی قائل به یافتن حد وسط در هر موقعیت بر اساس روالی مکانیکی و عاری از فکر نیست، به نظر او حد وسط مرز مشخص و دقیقی ندارد. در واقع، یافتن حد وسط بسان یافتن نقطه میانی در یک خط مستقیم نیست. آنچه برای یک نفر حد وسط است برای دیگری نیست و بستگی به شرایط و افراد دارد. از این رو ارسطو قاعده عملی و تجربی خاصی برای یافتن حد وسط وضع نمی‌کند و آن را به قضاوت نیکوی فرد سلیم واگذار می‌کند. برای یافتن حد وسط یک نوع شعور و

۱- justice

۲- courage

۳- temperance

۴- magnificence

۵- magnanimity

۶- liberality

۷- gentleness

۸- prudence

۹- wisdom

۱۰- cowardice

احساس سلیم لازم است که در فرد دارای حکمت عملی^۱ یافت می شود؛ و تنها فرد دارای حکمت عملی می داند در هر موقعیتی چه باید بکند (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۰۷ الف: ۱-۸؛ استیس، ۱۳۸۵: ۲۹۶-۲۹۷؛ کروت، ۱۳۹۴: ۳۶). تشخیص موقعیت های مختلف یکی از ویژگی های اصلی حکمت عملی است و در فضایل مختلف فرق می کند. مثلاً همان طور که گفته شد شجاعت به معنای بی ترسی نیست بلکه حالتی است که در آن انسان می ترسد آنجا که باید بترسد و پایداری می ورزد آنجا که باید پایداری بورزد.

مرز میان عمل فضیلتمندانه با اعمال نیک دیگری که انسان برخلاف میل خود یا از روی نادانی یا در حالات دیگری که ربطی به اخلاق ندارد انجام می دهد، انتخاب^۲ و انجام فعل به خاطر خود آن عمل است. در واقع، مبدأ عمل به عنوان علت محرک انتخاب است و مبدأ انتخاب میل همراه با تفکری است که هدف را نشان می دهد. در تعقل عمل ایجاب^۳ و نفی^۴ صورت می گیرد و در میل طلب کردن^۵ و پرهیز کردن^۶ است. مرز میان عمل خوب و بد، خیر و شر در همین جا است. از آنجا که انتخاب میل همراه با تعقل است برای اینکه انتخاب خوب باشد و نتیجه اش به عمل اخلاقی و خیر بیانجامد باید هم تعقل موافق با حقیقت باشد و هم میل درست باشد و موضوع میل همان چیزی باشد که عقل، در حوزه حکمت عملی آن را تأیید می کند (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۳۹ الف: ۱۵-۳۵؛ ۱۱۳۹ ب: ۱-۵؛ ۱۱۴۴ الف: ۱۳-۲۰).

تصمیمات شخصی ناشی از حکمت عملی صرفاً شهود نیستند و با زنجیره ای از استدلال توجیه می شوند. استدلال عملی همواره وجود غایت یا هدفی را پیش فرض می گیرد که شخص برای رسیدن به آن کوشش می کند و کار استدلال این است که

۱- Practical wisdom

۲- choice

۳- affirmation

۴- negation

۵- pursuit

۶- avoidance

مشخص کند چگونه آن غایت باید حاصل شود. تضمین کننده نقطه شروع این استدلال فضیلت است؛ در واقع فضیلت موجب درستی غایت می‌شود و حکمت عملی موجب می‌شود که چیزها به آن غایت بیانجامد. انسان بافضیلت از غایات انضمامی ارزشمندی آغاز می‌کند زیرا عادت‌ها و جهت‌یابی عاطفی‌اش توانایی تشخیص این امر را به او بخشیده‌اند (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۴ الف: ۷-۸؛ کروت، ۱۳۹۴: ۴۵-۴۶). بدین ترتیب حکمت عملی ممکن نیست با رذایل اخلاقی جمع شود، اما جمع آن‌ها با هوشمندی امکان‌پذیر است. هوشمندی توانایی ذهنی است که انسان را قادر می‌کند کارهایی انجام بدهد که به هدفش برسد. اگر هدف نیک باشد این استعداد شایان ستایش است ولی آنجا که هدف بد باشد افراد زیرک ممکن است که مهارت عقلانی لازم برای دستیابی به غایاتشان را داشته باشند، اما غایاتی که آن‌ها جستجو می‌کنند بی‌ارزش است. علت این امر در ضعف توانایی استدلال و تعقل آن‌ها نهفته نیست؛ بلکه در تربیت هیجان‌اتشان نهفته است (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۵۲ الف: ۶-۱۵؛ کروت، ۱۳۹۴: ۴۶). در قسمت آخر این مقاله به نقش تربیت هیجان‌ات در زندگی اخلاقی خواهیم پرداخت.

۲-۱. پرهیزگاری و ناپرهیزگاری

ارسطو در کتاب هفتم^۱، اخلاق نیکوماخوس علاوه بر فضیلت به حالات اخلاقی دیگر نفس، یعنی «پرهیزگاری/انکراتیا»^۲ و «فضیلت فوق انسانی»^۳ می‌پردازد. پرهیزگاری و حالت مقابل آن، «ناپرهیزگاری/آکراسیا»^۴ بافضیلت و رذیلت فرق دارد. این حالت به اندازه رذیلت درخور نکوهش نیست و به اندازه فضیلت هم ستایش‌پذیر نیست.

۱- ارسطو در کتاب نیکوماخوس تا کتاب ششم فقط از فضایل و رذایل سخن می‌گوید و فقط در یک جا، در کتاب چهارم (1128b: 33-35)، به پرهیزگاری اشاره می‌کند که بلافاصله تأکید می‌کند که پرهیزگاری فضیلت نیست.

۲- enkrateia

۳- درباره فضیلت فوق انسانی به ادامه مطالب توجه کنید.

۴- akrasia

(کروت، ۱۳۹۴: ۵۵). ارسطو در تحقیقاتش حالت اخلاقی پرهیزگاری و پایداری و نیز ناپرهیزگاری و سست‌عنصری را از حالات اخلاقی فضیلت و رذیلت متمایز کرده و جدا بررسی می‌کند؛ زیرا از نظر او یکی دانستن ناپرهیزگاری با رذیلت و پرهیزگاری با فضیلت خطاست (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۵: ب: ۱-۲). ماهیت ناپرهیزگاری عمل بر اساس میل است، در حالی که شخص از بدی آنچه انجام می‌دهد آگاه است؛ و ماهیت پرهیزگاری این است که شخص با علم به بدی شهوات، به پیروی از قاعده^۱، در مقابل آن‌ها مقاومت می‌کند. به عبارتی بهتر، پرهیزگار و ناپرهیزگار هر دو به عمل بد و شر علم دارند؛ لیکن یکی تحت نفوذ تفکر عاقلانه از آن پرهیز می‌کند و دیگری تحت نفوذ میل و هوس شدید آن را انجام می‌دهد. ضعف پرهیزگار در این واقعیت است که او بیش از بیشتر مردم انفعالاتی متعارض با انتخاب عقلانی‌اش تجربه می‌کند. ناپرهیزگار علاوه بر این ضعف، ضعف دیگری هم دارد و آن این که بیش از میانگین افراد، به جای عقل سلیم تسلیم احساس می‌شود (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۵: ب: ۱۱-۱۴؛ کروت، ۱۳۹۴: ۵۵).

ناپرهیزگاری دو گونه است: بی‌پروائی^۲ و ضعف نفس^۳. ضعف درجایی است که شخص به نتیجه یا تصمیم به‌دست آمده وفادار نمی‌ماند و بی‌پروایی درجایی است که شخص اصلاً درنگ نمی‌کند تا بیندیشد (Ackrill, 1981: 322) شخصی که ضعف نفس دارد، تأمل می‌کند و انتخاب می‌کند، اما تحت تأثیر نوعی انفعال، مخالف انتخاب عقلانی‌اش عمل می‌کند. بی‌پروا اصلاً وارد فرایند تأمل و انتخاب نمی‌شود؛ صرفاً تحت تأثیر انفعال عمل می‌کند. طبایع حساس^۴ و تهییج‌پذیر^۵ بیش از دیگران در معرض ناپرهیزگاری بی‌پروایانه قراردارند: بعضی به علت سرعت برانگیختگی منتظر تفکر روشن

۱- Rational principle

۲- impetuosity

۳- weakness

۴- keen

۵- excitable

نمی مانند و بعضی به علت شدت برانگیختگی، زیرا هر دو استعداد پیروی از تصور خویش را دارند. (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۵۰ ب: ۱۹-۲۵؛ راس، ۱۳۷۷: ۳۳۴-۳۴۰؛ کروت، ۱۳۹۴: ۵۶).

مهم ترین نکته در مورد عمل نکردن ناپرهیزگار بر وفق علم خود این است که ارسطو در اینجا از «موضعی نزدیک به موضع سقراط دفاع می کند. تأمل^۱ و تعقل عملی^۲ قاعدتاً باید به انتخاب عقلانی و فعل درست منجر شود و در صورتی که چنین نشود توضیحی برای آن لازم خواهد بود. از نظر ارسطو، شخصی که برخلاف عقل عمل می کند آن چیزی را که ندارد معرفت بی قید و شرط است؛ او به نحوی معرفت دارد و به نحوی ندارد. وی افراد ناپرهیزگار را مانند افراد خفته، مست و لایعقل می داند که معرفت بی قید و شرط ندارند» (Ackrill, 1981: 314؛ کروت، ۱۳۹۴: ۶۱). اینکه آنان جملاتی به زبان می آورند که به نظر می رسد از دانش نشأت گرفته است دلیل بر این نیست که آنان به راستی دارای دانش اند. برای این که کسی دارای علم شود موضوع علم باید جزئی از خود آن کس گردد و برای این امر وقت لازم است؛ پس آن گونه سخنان را که مردی در حالت ناپرهیزگاری می گوید، باید مانند سخنان بازیگری در صحنه تئاتر یا متعلمی که به تازگی یاد گرفتن مطلبی را آغاز کرده تلقی کنیم (Ackrill, 1981: 319؛ راس، ۱۳۷۷: ۳۳۴-۳۴۰).

۱-۳. فضیلت فوق انسانی و ددمنشی

همان طور که گفته شد، ارسطو در کتاب هفتم اخلاق نیکوماخوس به حالات اخلاقی دیگر نفس، به جز فضیلت و رذیلت، می پردازد. وی هنگام طرح حالات اخلاقی بد که از آنها باید اجتناب کرد، از حالتی به نام «ددمنشی» نام می برد که حالت ضد آن «فضیلت فوق انسانی» است. وی این حالت را، نوعی فضیلت قهرمانی و خدائی^۳ می داند. البته وی

۱- deliberation

۲- Practical reasoning

۳- a heroic and divine kind of virtue

با این نظر مخالفت است که اگر انسان به عالی‌ترین مرتبه فضیلت که نقطه مقابل خشونت حیوانی است، راه یابد به مقام خدایی می‌رسد، زیرا همان‌گونه که حیوان نه فضیلت دارد و نه رذیلت، خدا نیز دارای فضیلت و رذیلت نیست و این حالات مخصوص انسان است؛ مقام و مرتبه خدایان^۱ چیزی والاتر از فضیلت است. حالت حیوانی نیز با رذیلت فرق دارد (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۵ الف: ۲۲-۲۸).

برخلاف دو حالت اخلاقی پرهیزگاری و فضیلت، ارسطو درباره فضیلت فوق انسانی کمتر سخن گفته است. گویی آموزه وی درباره فضیلت به گونه‌ای مطرح شده که فراتر رفتن از فضیلت معنایی ندارد. در واقع خویش‌داری که یکی از فضایل در مرتبه بشری است، خود به معنای نبود همه میل‌های بد است و دیگر جایی برای فضیلت برتر از خود؛ یعنی «فضیلت فوق انسانی» باقی نمی‌گذارد (راس، ۱۳۷۷: ۳۳۴-۳۳۵). چون انسان دارای فضیلت فوق انسانی و انسان شبیه خدا^۲ کمتر در بین انسان‌ها یافت می‌شود. خصلت حیوانی نیز در زندگی واقعی نادر است. ددمنشی عمدتاً میان افراد وحشی دیده می‌شود، اما گاهی در افراد متمدن نیز در اثر بیماری و معلولیت به وجود می‌آید. به‌طور کلی ارسطو این خصلت را به کسانی نسبت می‌دهد که به‌واسطه این شرارت فراتر از معیارهای معمول رفته‌اند. ددمنشی عمدتاً به سبب آشفتگی نظام^۳، یا عادت^۴، یا به علت طبیعت بد و فرومایه^۵ به وجود می‌آید. این امور موجب جنایت و وحشی‌گری‌هایی در آدمی می‌شود که به سبب جز بیماری، جنون و عادات فاسد و ناپسندیده نمی‌توان آن‌ها را ارجاع داد^۶. در واقع، چنین حالتی در بیرون از مرز رذیلت اخلاقی است و تسلط یافتن بر آن‌ها یا مقهور گردیدن در برابر آن‌ها پرهیزگاری یا ناپرهیزگاری به معنی مطلق نیست بلکه حالتی شبیه آن‌هاست،

۱- the states of gods

۲- godlike man

۳- Injuries to the system

۴- habits

۵- Bad nature

۷- برای مطالعه بیشتر بنگرید به: (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۸ ب: ۲۰-۳۵).

چنانکه کسی هم که به سبب خشم دچار چنین حالتی است، ناپرهیزگار در خشم‌گیری است نه ناپرهیزگار مطلق (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۸ ب: ۱۵-۳۵؛ ۱۱۴۹ الف: ۱-۵).

۲. لذت و درد

پس از توصیف و تعریف حالات مختلف اخلاقی به بررسی موضوع لذت و درد از نظر ارسطو می‌پردازیم. هرچند به نظر برخی متفکران لذت و درد مانند دیگر مفهوما تعریف شدنی نیستند و تنها راه شناخت آن‌ها تجربه است، درعین حال تعریف‌های متفاوت و احياناً متضادی از آن‌ها شده است. روانشناسان درباره شرایطی که احساسات لذت و درد به علت آن‌ها به وجود می‌آیند، علل و آثار و نتایج لذت و درد، ارتباطشان با احساس، میل و هیجان، تفکر، اراده و فعالیت اختلاف نظر دارند. اخلاقیون بحث‌های زیادی کرده‌اند درباره اینکه آیا لذت تنها خیر موجود است و درد تنها شر موجود؛ خواه لذت تنها خیر موجود میان خیرهای دیگری باشد که مطابق با ارزشش در مقیاس خیرها تعیین شده، خواه لذت و درد اخلاقاً متفاوت باشند، خواه برخی لذات خوب باشند و بقیه بد، یا همه ذاتاً شر باشند.

نه تنها در نظریه خیر و شر، بلکه در نظریه‌های زیبایی و حقیقت، لذت و درد اصطلاحات اساسی هستند و متأثر از تمامی مشکلات متعلق به این موضوعات و نیز با مشکلات همراه با فکرت‌های فضیلت، گناه، مجازات و وظیفه و شادکامی، به علت لذت و دردی که به‌طور متعارف همراه با آن‌هاست.

استفاده سنتی از کلمات لذت و درد توسط بسیاری از تعاریف متنوعی که عرضه شده است دشوار و پیچیده است. کلمات دیگر اغلب جانشین آن‌ها می‌شوند، گاهی به‌عنوان مترادف و گاهی فقط برای بیان جزئی یا جنبه‌ای از معنای آن‌ها. کلمات لذت و درد از

نظر معنایی با کلمات دلپذیر^۱/مطبوع /خوشایند و ناخوشایند/ نامطبوع^۲ مربوطاند (Adler,2007: vol.2, 302).

به عقیده ارسطو، در میان چیزهایی که انسان می جوید و خیر لئفسه محسوب می شود، لذت جایگاه ویژه ای دارد. لذت از آغاز کودکی با ما همه رشد می کند و در وجودمان ریشه می دواند. همه موجودات زنده در جستن لذت شریک اند و لذت با همه موضوعاتی که انسان می جوید همراه است؛ چراکه حتی خیرهای دیگر یعنی چیزهای شریف و سودمند نیز لذت دارند (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۰۴ ب: ۳۰-۳۵؛ ۱۱۰۵ الف: ۵).

لذت به اعتبار تعلقش به بدن یا نفس به دو نوع لذت جسمانی و لذت نفسانی (شامل لذات ذهن) تقسیم می شود. لذت نفسانی، لذتی است که نفس در آن احساس لذت می کند، مانند لذتی که انسان از افتخار، شهرت و دوستی می برد (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۱۷ ب: ۲۲-۲۸). لذت جسمانی با لذت نفس و ذهن فرق دارد. علت به وجود آمدن این نوع لذات احساس است؛ در واقع هر جا احساس باشد لذت و درد نیز هست. لذت جسمانی به لذت حاصل از حواس مختلف بینایی، شنوایی، بویایی، لامسه و چشایی می گویند. این لذات مبتنی بر عمل یا یادآوری یا امید و انتظارند. لذایذ و دردهایی که مبتنی بر عمل اند وابسته به ادراک حسی اند، بدین معنی که از طریق شیئی محسوس برانگیخته می شوند. لذاتی که مبتنی بر یادآوری و انتظارند با ادراک حسی ارتباط دارند زیرا در این مورد نیز لذت یا درد از طریق یادآوری آنچه شخص تجربه کرده است احساس می شود یا از طریق انتظار آنچه شخص تجربه خواهد کرد (فیزیک، ۲۴۷ الف: ۱-۲۵). لذت جسمانی در نزد همه مردم، عام و خاص، معروف ترین لذت است و بیشتر اوقات آنان در طلب لذت جسمانی می گذرانند؛ به همین دلیل اکثر مردم می پندارند که غیر این لذات، لذتی وجود ندارد (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۱۸ الف؛ ۱۱۱۸ ب: ۱-۵ و ۳۲-۳۵؛ درباره نفس، ۴۱۳ ب: ۲۴).

۱- pleasant

۲- unpleasant

به این ترتیب، چیزهای لذت بخش در نزد انسان بسیارند: چیزهای شریف؛ چیزهایی که میل درونی به آنها داریم مانند میل به تغذیه، میل جنسی، چیزهای غیر اجباری، چیزهایی که به صورت عادت درآمده اند، چیزهای همراه با آسودگی و آزادی از محنت^۱، فراغت، سرگرمی، استراحت و خواب و چیزهای تهی از شر و غیره (خطابه، ۱۳۶۴ ب: ۲۵؛ ۱۳۷۰ الف: ۵-۳۵؛ ۱۳۷۰ ب: ۵-۱۰)؛ اما همان طور که نیازهای آدمی متفاوت اند و برخی ضروری و برخی غیر ضروری اند، چیزهای لذت بخش نیز در دو ساحت بدن و نفس برخی ضروری و برخی غیر ضروری اند. اشیاء لذیذ ضروری آنهایی هستند که برای بدن لازم اند مانند انواع خوراک و پوشاک و آمیزش جنسی. اشیاء لذیذی که ضروری نیستند اما فی نفسه خواستنی و شایسته انتخاب اند، لذات حاصل از پیروزی، افتخار، ثروت و غیره است (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۷ ب: ۲۰-۲۴).

در یک تقسیم بندی کلی چیزهای لذت بخش دو نوع اند: برخی از آنها بالطبع^۲ لذیذند و برخی بالطبع لذیذ نیستند. چیزهایی که بالطبع لذیذند، برخی به طور مطلق لذیذند و برخی برای نوع خاصی از انسان یا حیوان لذیذند؛ اما چیزهایی که بالطبع لذیذ نیستند، سه چیز عامل گرایش انسان به آنها می شود: یکی آشفستگی نظام بدن^۳، دوم عادت و سومی طبیعت بد^۴ و فرومایه (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۸ ب: ۱۵-۱۹).

به طور خلاصه، از نظر ارسطو، لذت از جنس فعالیت^۵ و غایت^۶ است. وی با نظر کسانی که لذت را از نوع حرکت و فرایند^۷ می دانند مخالف است^۸. لذت فرایند نیست،

۱- toil

۲- By nature

۳- Injuries to the system

۴- Bad nature

۵- activity

۶- end

۷- process

۸- اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۴ ب، ۹-۱۶

زیرا اولاً فرایندها دستخوش مراحل بالندگی می‌شوند. مثلاً ساختن خانه یا یک صندلی فرایند است، زیرا در طول زمان به تحقق می‌رسد، اما در لذت حاصل از دیدن یک منظره زیبا، لازم نیست تا لحظه آخری که مشغول دیدن آن منظره هستیم صبر کنیم تا لذتی برای ما حاصل گردد، بلکه از لحظه اول تا آخر لذت موجود است. ثانیاً، لذت ماهیتاً چیزی است که با چیز دیگری همراه است. براین اساس، لذت فرایند قابل ادراک به وسیله حواس نیست؛ بلکه فعالیت حالت طبیعی است، یا فعالیت بلامانع^۱ است. به نظر می‌رسد که مراد از حالت طبیعی در تعریف فوق، وضعیت سلامت بدن و وضعیت فضیلت‌مندانه نفس است. بعد از این گفتار ارسطو نتیجه می‌گیرد که فرایندهایی که ما را به حالت طبیعی بازمی‌گردانند فقط به طور عرضی^۲ لذیذاند. فعالیت در این مورد عبارت است از میل به دوباره برقرار ساختن حالت طبیعی. این تحلیل ارسطو از لذت، دربردارنده همه چیزهایی که لذت بخش به نظر می‌رسد نیست^۳، بلکه تنها در مورد فعالیت‌هایی صادق است که واقعاً لذت‌اند. همه این فعالیت‌ها بی‌مانع طبیعی‌اند. (اخلاق نیکوماخوس، ۱۳۵۳ الف: ۱۴-۱۷؛ کروت، ۱۳۹۴: ۶۴-۶۵).

کافی نیست که فقط بگوییم لذت آن چیزی است که هنگامی رخ می‌دهد که در شرایط خوبی هستیم و در موقعیت‌های بی‌مانع، فعالیم. ارسطو معتقد است لذت فعالیت را که با آن همراه است کامل می‌کند، کامل کردن فعالیت توسط لذت به این معنا نیست که فعالیت ناقص است و لذت با از بین بردن نواقص آن را اصلاح و کامل می‌کند. مقصود این است که فعالیتی که لذت با آن همراه است هنوز به سطح بالایی از سرآمدی نرسیده و لذت، رساندن آن به نقطه کمال است همان‌طور که شکوفایی با کسانی است که به بالاترین حد زیبایی جسمانی رسیده‌اند (کروت، ۱۳۹۴: ۶۷-۶۹).

در هر صورت، لذت با فعالیت همراه است و چنان به آن نزدیک است که تشخیص آن‌ها از یکدیگر دشوار است؛ خوب نقاشی کردن و لذت خوب نقاشی کردن همواره با

۱- unimpeded

۲- Incidentally

۳- مانند لذاتی که افراد بیمار یا افراد دچار نقایص اخلاقی تجربه می‌کنند (کروت، ۱۳۹۴: ۶۴).

هم رخ می‌دهند و در نتیجه ممکن است به آسانی با یکدیگر خلط شوند از این رو، برخی معتقدند که فعالیت و لذت عین یکدیگرند؛ چون هیچ‌یک از آن‌ها جدا از دیگری نیست، مثلاً لذت جدا از تفکر یا لذت جدا از احساس وجود ندارد؛ اما در واقع نمی‌توان پذیرفت که لذت، همان تفکر یا احساس باشد؛ تحلیل ارسطو مبتنی بر اهمیت برقرار کردن تمایز میان آن‌هاست (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۵ ب: ۳۰-۳۶؛ کروت، ۱۳۹۴: ۶۸).

لذت به این دلیل مطلوب مردم است که آن‌ها زندگی را دوست دارند و لذت فعالیت-های سازنده‌ی زندگی را کامل می‌کند. اینکه آیا زندگی به سبب لذت مطلوب است یا لذت از برای زندگی، به هر دلیلی که باشد، لذت بدون فعالیت حاصل نمی‌شود، اعم از اینکه بگوییم فعالیت از آن جهت که لذت است مطلوب ماست یا بگوییم لذت از آن جهت که با فعالیت همراه است مطلوب ماست، مسئله چندان فرق نمی‌کند (راس، ۱۳۷۷: ۳۴۵). لذت و حالات شخصیتی هر دو فعالیت را کامل می‌کنند اما نحوه کامل کردن فعالیت توسط آن‌ها با یکدیگر فرق دارد؛ به عبارت بهتر لذت به همان نحو فعالیت را کامل نمی‌کند که حالت شخصیتی پایدار به واسطه ماندگاری‌اش آن را کامل می‌سازد. حالت شخصیتی در واقع کمالی است که از شکوفایی فعالیت حاصل می‌شود، همان‌گونه که در عنفوان جوانی زیبایی پدید می‌آید (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۴ ب: ۳۰-۳۴).

درد ضد لذت است، اما نه به معنای مطلق^۱؛ فقط از آن جهت ضد یکدیگرند که مردم از یکی به‌عنوان شرگیزانند و دیگری را به‌عنوان خیر برمی‌گزینند (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۳ الف: ۱۰-۱۴). بعضی دردها به‌طور مطلق^۲ بدند و بعضی از این جهت بدند که مانعی^۳ برای فعالیت ما هستند. ارسطو با این نظریه که درد فقدان آن چیزی است که بالطبع موجود باید باشد و لذت «دوباره پر شدن»^۴ است، مخالف است؛ زیرا این امر در مورد همه لذات

۱- اگر درد شر است بدین معنا نیست که لذت خیر باشد؛ زیرا ضد یک شر هم ممکن است شر باشد و هر دو شر ممکن است ضد چیزی باشند که نه خیر است و نه شر (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۳ الف: ۵-۱۰).

۲- Without qualification

۳- impediment

۴- replenishment

صدق نمی کند بلکه فقط در مورد لذت خوردن و نوشیدن صدق می کند. در واقع منشأ این نظریه احساس لذت و دردی است که با تغذیه ربط دارد. وقتی معده انسان خالی است و غذا نخورده، احساس درد/گرسنگی می کند و با غذا خوردن و پر شدن معده احساس لذت می کند؛ اما در مورد لذات دیگر چه جسمانی و چه غیر جسمانی احساس درد به علت فقدان/خالی بودن و لذت ناشی از پر شدن معنا ندارد؛ زیرا لذاتی مانند آموختن و لذات مربوط به حواس مانند لذت حاصل از بوی خوش و بسیاری از اصوات و مناظر و خاطرات و امیدها متضمن دردی نیستند؛ در واقع در اینها فقدان چیزی وجود ندارد که با پر شدن دوباره لذتی حاصل شود (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۳ ب، ۶-۲۰). علاوه بر آن، در برخی حالات میل به چیزهای لذت آور افراط گونه است؛ میل شدید آن‌ها را وامی دارد چیزهای لذت آور را به هر قیمتی به دست آورند. عدم موفقیت در به دست آوردن لذت و وقتی صرفاً در حالت میل به آن چیزهاست درد آور است. این امر بدان علت است که خود میل برای به دست آوردن لذت درد آور است. هرچند ممکن است اجتماع لذت و درد و درد کشیدن به خاطر لذت امری بی معنا باشد؛ لیکن آنچه در واقعیت رخ می دهد در واقع ملازمت میل و درد است (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۱۹ الف: ۱-۶).

به هر تقدیر، لذت نوعی خیر است، اما خیر مطلق نیست؛ یعنی به این صورت نیست که زندگی سرشار از لذت زندگی کامل و نیکبختانه‌ای باشد و به چیز دیگری نیاز نداشته باشد؛ از این رو زندگی لذت‌توأم با دانایی، خواستنی تر از زندگی لذت‌عاری از دانایی است؛ چون آمیزه لذت و دانایی بهتر از لذت تنهاست، پس خیر مطلق تنها لذت نیست و لذت نیاز به آمیزش با چیزی دیگر دارد (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۲ ب: ۲۵-۳۵). اگر لذت خیر مطلق نیست و زندگی با لذت صرف زندگی کامل و نیکبختانه‌ای نیست، پس برای کامل کردن زندگی و آمیزش لذت با چیز دیگر جهت رسیدن به خیر مطلق می توان از نسبت میان اخلاق و لذت سخن گفت.

۳. ارتباط حالات اخلاقی با لذت و درد

در اوایل کتاب اخلاق نیکوماخوس، ارسطو از سه شیوه زندگی سخن می گوید:

زندگی ای که هدفش برخورداری هر چه بیشتر از لذت است، زندگی سیاسی و زندگی اندیشمندانه. اگر همان طور که ارسطو می گوید، غایت نهایی زندگی سیاسی فضیلت باشد، می توان سه شیوه زندگی را شامل زندگی سرشار از لذت، زندگی اخلاقی و زندگی اندیشمندانه دانست. هیچ کدام از این سه نوع زندگی به تنهایی کامل نیستند؛ چراکه از نظر ارسطو، زندگی نیکبختانه شامل همه خیرات است، اما مسئله مشکل ترکیب این ها با هم است، چگونه می توان هم اخلاقی بود، هم عقلانی بود و هم زندگی لذت بخشی داشت؟ (Adler, 2007: vol2, 308) ارسطو به نیکی متوجه این مشکل هست و سعی می کند در ضمن تحقیقات و مباحثش در خصوص حالات اخلاقی و نیروهای درونی لذت و درد با همان روحیه واقع گرایی و به دوراز تعصبش تا حد زیادی بین این ها جمع کند.

ارسطو در اواخر کتاب اخلاق نیکوماخوس، به این نتیجه می رسد که جمع کامل زندگی لذت بخش با زندگی اخلاقی ناممکن است و زندگی اخلاقی نمی تواند لذت شایانی نصیب آدمی کند، ورزیدن فضایل اخلاقی با درد آمیخته است و اخلاقی عمل کردن لزوماً به افزایش لذت و کاهش درد آدمی منجر نمی شود. نیکبختی مستلزم فراغت و آسودگی است؛ اما در میان اعمال منطبق با فضیلت، اعمال سیاسی و نظامی که شریف تر و بزرگ تر از دیگر اعمال اند عاری از فراغت و آسودگی هستند و برای هدفی غیر از خودشان به جا آورده می شوند (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۷ ب: ۵-۱۵). آنچه ارسطو هنگام طرح این اشکال و نقص در اعمال فضیلت مندانه در نظر دارد این است که فعالیت های اخلاقی برای خودشان به جا آورده نمی شوند یعنی هدفی جز خود عمل دارند. آن ها هنگامی مورد نیازند که چیزی به خطا رفته باشد یا خطر به خطا رفتن آن وجود داشته باشد. شجاعت در جنگ به کار می رود اما هیچ کس برای جنگ نمی جنگد و سبب جنگ نمی شود برای این که در حال جنگ باشد، همه جنگ می کنیم تا بتوانیم

۱- هر چند زندگی وقف نظر یا اندیشمندانه نیکبختی کامل است؛ لیکن این نیکبختی نیز به مواهب خارجی هر چند به مقدار کمتر از نیکبختی منطبق با فضایل اخلاقی نیاز دارد. بعلاوه انسان دارای نیکبختی کامل در میان انسان ها به سر می برد و میل دارد اعمال منطبق با فضیلت به جا آورد (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۸ الف: ۱۱۷۸ ب).

در صلح زندگی کنیم. فرد شجاع، کاملاً از عمل شجاعانه‌اش راضی نیست زیرا او صلح دوست است و از قتل و خونریزی خوشش نمی‌آید. فرد عادل نیز که در جهان واقعی زندگی می‌کند باید میزانی از نارضایتی را در مورد تلاش‌هایش برای این که حق هر کسی را به او بدهد تجربه کند. فضایل عملی دیگر نیز همه با امور سیاسی یا نظامی ارتباط دارند، ولی به حکم تجربه فعالیت در این حوزه‌ها با فراغت و آسودگی همراه نیست. ما کار می‌کنیم برای اینکه فراغت داشته باشیم و جنگ می‌کنیم برای اینکه بتوانیم در حال صلح زندگی کنیم. فضایل عملی با امور سیاسی یا نظامی ارتباط دارند. پس فعالیت‌های فضیلت‌مندان آمیخته با درد و رنجند.

در اینجا ارسطو از نظریه اول خودش درباره اینکه نیکبختی عبارت است از فعالیت مطابق با فضیلت فاصله می‌گیرد، زیرا این نوع زندگی نمی‌تواند انسان را به لذت حقیقی برساند و با درد و رنج همراه است. این نیکبختی کامل نیست اما مطابق با حال انسانی ماست. لذت محض تنها هنگامی در دسترس ما قرار می‌گیرد که از زندگی زیاده انسانی فاصله گرفته و به فعالیت نظری پردازیم. فعالیت نظری هم از حیث جدیت و ارزش بالاتر از فعالیت‌های اخلاقی است و هم هدفی جز خود ندارد و هم دارای لذتی خاص خودش است که بر آن شدت می‌بخشد و هم با فراغت و بسندگی برای خویش توأم هست و هم در حدود مرزهای انسانی خسته‌کننده نیست و همه خصوصیات فرد کاملاً نیکبخت با آن همراه است. این نوع زندگی نیکبختی کامل است و نیکبختی حاصل از فعالیت مطابق با فضیلت در درجه‌ای پایین‌تر از آن قرار دارد. با وجود این، ارسطو می‌داند که هیچ کس نمی‌تواند دائماً به فعالیت نظری پردازد و از زندگی روزمره و فعالیت‌های اخلاقی که مستلزم آن است غافل شود. گاهی لازم است انسان از فعالیت نظری چشم‌پوشد و خویشتن را وقف کارهای خیر کند. به همین دلیل ارسطو نیکبختی انسان را دارای دو درجه نیکبختی انسانی و نیکبختی کامل می‌داند. هر قدر انسان فراغت بیشتری داشته باشد و بیشتر بتواند به فعالیت‌های نظری پردازد به نیکبختی کامل نزدیک‌تر می‌شود هر چند زندگی انسانی شاید مجال نیل به نیکبختی کامل و حظ وافر را به انسان ندهد (اخلاق

نیکوماخوس، ۱۱۷۷ ب: ۵-۳۵؛ کروت، ۱۳۹۴: ۸۸-۸۹).

نظر ارسطو مبنی بر اینکه زندگی اخلاقی ضرورتاً لذت آور نیست به این معنا نیست که زندگی اخلاقی با لذت و درد نسبتی ندارد، از نظر وی حوزه عملکرد حالات اخلاقی لذت و درد است، اما این حالات از نظر نوع ارتباط با لذت و درد و نحوه مواجهه با آنها با یکدیگر اختلاف‌هایی دارند. در ذیل ابتدا به وجه اشتراک حالات اخلاقی در ارتباط با لذت و درد و سپس به تفاوت‌های آنها در این ارتباط خواهیم پرداخت.

۳-۱. وجه اشتراک حالات اخلاقی در ارتباط با لذت و درد

از نظر ارسطو، قلمرو مشترک حالات اخلاقی لذت و درد است. به عبارتی، همه این حالات در حوزه لذت و درد نمایان می‌شوند (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۵۲ ب: ۵). این حالات با اعمال^۱ و احساسات^۲ ارتباط دارند و از آنجا که هر عمل و احساسی با لذت و درد همراه است، فضیلت نیز با لذت و درد همراه است. بهترین نشان‌گر ایش درونی آدمی، احساس لذت یا رنج او به هنگام عمل کردن به فضیلت‌ها یا رذیلت‌هاست. لذت یا درد را به‌واقع می‌توان موضوع فضیلت اخلاقی دانست. پی‌جویی لذت و گریز از درد دو سرچشمه اصلی اعمال رذیلانه هستند. حتی آن‌انگیزه‌های عمل که غیر از لذت هستند مانند شرافت و سودمندی، نیز لذت را به دنبال خود دارند (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۰۶ ب: ۱۵-۲۷). برای ارسطو لذت نتیجه عمل اخلاقی است؛ خوبی یک فعل به دلیل لذت آور بودنش نیست، به‌عکس فعل به جهت خوب بودنش لذت‌آور است (استیس، ۱۳۸۵: ۲۹۴). انسان‌های بافضیلت از اعمال نیک و اخلاقی احساس لذت می‌کنند و انسان‌های با رذیلت از اعمال بد و غیراخلاقی. از این‌رو به نظر ارسطو نشانه شخصیت هر کس لذت و دردی است که عاید اعمالش می‌شود (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۰۴ ب، ۵-۳۵؛ الف، ۱۱۰۵؛ ۵). پس فضایل اخلاقی با لذت و درد ارتباط دارند؛ و فرد به خاطر به دست آوردن لذت و اجتناب از درد است که کار بد می‌کند و از امور زیبا و شریف

۱- actions

۲- Feeling/passions

خودداری می‌ورزد. ولی انسان فضیلتمند از کار اخلاقی خود لذت می‌برد، بنابراین لذت بردن از عمل اخلاقی نشانه سیرت انسان فضیلتمند است و برعکس احساس درد حاصل از عمل اخلاقی نشانه شخصیت فرد غیر فضیلتمند است.

همان‌طور که قبلاً نیز گفتیم از نظر ارسطو همه فضایل اخلاقی با لذت و درد جسمانی سروکار دارند که خود مبتنی بر عمل یا یادآوری یا امید و انتظارند. لذایذ و دردهایی که مبتنی بر عمل‌اند وابسته ادراک حسی‌اند و لذت یا درد آن‌هایی که مبتنی بر یادآوری و انتظارند از طریق یادآوری آنچه شخص تجربه کرده است یا از طریق انتظار آنچه شخص تجربه خواهد کرد، احساس می‌شود. (فیزیک، ۲۴۷ الف: ۱-۲۵). نکته مهم در اینجا این است که متعاقب لذت و درد، فضیلت و رذیلت نمایان می‌شود؛ زیرا این‌ها با آن‌ها سروکار دارند.

قلمرو مشترک حالات اخلاقی؛ یعنی لذت و درد، باعث می‌شود که اغلب این حالات با یکدیگر اشتباه گرفته شوند؛ از این‌رو در ذیل به بررسی وجوه اختلاف این حالات در ارتباط با لذت و درد می‌پردازیم:

۲-۳. تفاوت‌های حالات اخلاقی در ارتباط با لذت و درد

همان‌طور که ملاحظه شد قلمرو مشترک همه حالات اخلاقی لذت و درد است؛ لیکن این حالات همه ارتباط یکسانی با لذت و درد ندارند و تفاوت‌هایی در ارتباطشان با لذت و درد وجود دارد که در ذیل به آن‌ها اشاره می‌شود:

۳-۲-۱. نوع لذت و درد

پیش‌تر گفته شد که قلمرو حالات اخلاقی لذت و درد است و از این جهت با یکدیگر مشابه هستند؛ اکنون به بررسی اختلاف آن‌ها بر اساس نوع لذت می‌پردازیم. از میان حالات اخلاقی مختلف، رذیلت ددمنشی با لذایذی که بالطبع لذیذ نیستند سروکار دارد. علت گرایش به این لذایذ آشفته‌گی نظام بدن، عادت و طبیعت بد است و گرنه در حالت عادی گرایشی به این لذات وجود ندارد؛ از این‌رو ارسطو آن را بیشتر در میان اقوام

وحشی که قوه تفکر ندارند رایج می‌داند. دو حالت دیگر یعنی فضیلت و پرهیزگاری در ارتباط با لذایذ بالطبع لذیذند. این لذات به دو نوع لذات جسمانی و نفسانی تقسیم می‌شوند و شامل چیزهایی می‌شوند که خودبه‌خود ارزش برگزیده شدن دارند اما افراط پذیرند، مانند پیروزی، افتخار، ثروت و ... و چیزهایی که فی‌نفسه خنثی هستند اما برای بدن ضروری‌اند مانند تغذیه و فعالیت جنسی. لذات جسمانی لذات آمیخته با میل و دردند. گرایش به این لذات در افراد با حالات اخلاقی متفاوت فرق می‌کند. خویشان داران از این لذات گریزان‌اند و لگام گسیختگان برعکس به جهت افراط در این لذات لگام گسیخته‌اند. مردمان دارای حکمت عملی می‌خواهند از این لذات آزاد باشند.

خویشان‌داری باعث می‌شود که انسان از لذات جسمانی خودداری کند و از این امر لذت می‌برد و کسی که در اجتناب از لذات جسمانی درد می‌کشد، لگام گسیخته است. کسی که در برابر خطر مقاومت می‌کند و از این کار لذت می‌برد یا لاقلاً احساس درد نمی‌کند، شجاع است؛ اما کسی که احساس درد دارد ترسو است. (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۰۴ ب: ۵-۱۸). انسان بافضیلت علاوه بر اینکه از چیزهایی که نباید از آن‌ها لذت ببرد لذت نمی‌برد، در لذت بردن از هیچ چیز نیز افراط نمی‌ورزد و حد وسط^۱ را برمی‌گزیند و به اندازه درست و معتدل^۲ لذت می‌برد. آنجا که چیزهای لذیذ نباشد نه احساس دردی می‌کند و نه هوس^۳ خاصی نسبت به آن‌ها احساس می‌کند.

پرهیزگاری و ناپرهیزگاری با هر دو دسته از لذایذ بالطبع لذیذ ارتباط دارند. پرهیزگاری و ناپرهیزگاری به معنی مطلق با لذایذ جسمانی ارتباط دارند یعنی با همان لذایذی که خویشان‌داری و لگام گسیختگی ارتباط دارند. ناپرهیزگاران در طلب این امور به افراط می‌گیرند و از امور نامطبوع مانند گرسنگی و تشنگی و گرما و سرما و همه چیزهای نامطبوع که با حس ذائقه و لامسه ارتباط دارند اجتناب می‌ورزند. ناپرهیزگاران علاوه بر لذایذ جسمانی با لذایذ حاصل از امور غیرضروری مانند پول، افتخار

۱- Middle position

۲- Moderate degree

۳- craving

سود و غیره نیز ارتباط دارند. این افراد، ناپرهیزگار به معنی مطلق نیستند بلکه هر کدام در ارتباط با لذتی که در آن افراط می‌ورزند ناپرهیزگارند. به همین دلیل در مورد آن‌ها قیدی می‌افزاییم و می‌گوییم: ناپرهیزگار در ارتباط با پول یا افتخار یا شهرت و غیره. ناپرهیزگاری در مورد این لذات به جهت فی‌نفسه ارزشمند بودنشان، کمتر نکوهیده می‌شود. در خصوص معنای مقید ناپرهیزگاری باید به این نکته توجه داشت که این امر شامل لذات شریف نمی‌شود. به عبارتی بهتر، هر کس که تحت نفوذ لذتی عملی می‌کند، ناپرهیزگار و لگام گسیخته نیست بلکه کسی چنین است که تحت نفوذ لذت زشتی^۱ عمل می‌کند. گونه‌ی سوم ناپرهیزگاری به معنی مشروط وجود دارد که با خشم در ارتباط است. ناپرهیزگاری در خشم به‌اندازه ناپرهیزگاری در میل زشت و ننگ‌آور نیست. (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۹ ب: ۱۷-۲۵؛ ۱۱۵۱ ب: ۲۰-۲۳؛ راس، ۱۳۷۷: ۳۳۴-۳۴۰).

در یک تقسیم‌بندی کلی چیزهای لذت‌بخش دو نوع‌اند: برخی از آن‌ها بالطبع^۲ لذیذند و برخی بالطبع لذیذ نیستند. چیزهایی که بالطبع لذیذند، برخی به‌طور مطلق لذیذند و برخی برای نوع خاصی از انسان یا حیوان لذیذند؛ اما چیزهایی که بالطبع لذیذ نیستند، سه چیز عامل گرایش انسان به آن‌ها می‌شود: یکی آشفته‌گی نظام بدن^۳، دوم عادت و سومی طبیعت بد^۴ و فرومایه (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۸ ب: ۱۵-۱۹).

۳-۲-۲. قرابت و دوری به لذت یا درد

از سوی دیگر باید توجه داشته باشیم که نسبت فضایل با لذت و درد یکسان نیست و بسته به ماهیتشان به یکی از آن دو نزدیک‌ترند. برخی حالات در ارتباط بیشتر با لذت‌اند و با درد ارتباط کمتری دارند؛ و برخی بالعکس، با درد ارتباط بیشتری تا لذت؛ برخی به سبب لذتی که در آن اعمال است به‌سوی آن‌ها کشیده می‌شوند، برخی برای گریز از

۱- disgraceful

۲- By nature

۳- Injuries to the system

۴- Bad nature

درد ناشی از میل^۱. در نظر مردم آنکه بدون میل شدید یا به سبب میل ضعیف کار غیراخلاقی ای انجام می دهد بدتر از کسی است که به علت میل شدید به آن کار دست می زند.

فضیلت خویشتن داری حد وسطی است که با لذت ارتباط دارد و ارتباطش با درد کمتر است. خویشتن دار به کسی می گویند که در برابر لذت پایداری می ورزد و در مقابل آن افراط کار به کسی می گویند که به سبب محرومیت از یک لذت بیش از آنچه باید درد می کشد؛ درحالی که خویشتن دار به سبب محرومیت از یک لذت به درد نمی افتد. افراط در برخورداری از لذت، لگام گسیخته است. لگام گسیخته به چیزهای لذت آور یا به لذت بخش ترین چیزها میل می کند و اگر دستش به لذت نرسد درد می کشد و حتی در حالت میل به لذت رنج می برد چون میل با درد همراه است. پس خویشتن داری در وهله اول با لذت مربوط است نه درد. خویشتن دار به کسی نمی گویند که در برابر درد پایداری می ورزد و اگر پایداری نوزد لگام گسیخته اش نمی خوانند. لگام گسیخته کسی است که از محرومیت یک لذت بیش از آنچه شایسته است رنج می برد؛ در حقیقت آنچه باعث درد او شده محرومیت از یک لذت است ولی خویشتن دار از محرومیت یک لذت به رنج نمی افتد (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۰۴ ب: ۵-۱۸).

اما شجاعت برخلاف خویشتن داری با درد ارتباط بیشتر دارد. شجاع به کسی می گویند که در برابر درد پایداری می ورزد و به کسی که در برابر لذت پایداری می ورزد شجاع نمی گویند. مردم شجاع را از این رو می ستایند که ایستادگی در برابر درد دشوارتر از ایستادگی در برابر لذت است ترسو و بی باک در برابر امور ترسناک و درد آور به افراط و تفریط دچارند. ترسو از همه چیز می ترسد و فاقد اعتماد به نفس است و بی باک در برابر خطر عجول است و به استقبال آن می رود (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۱۷ ب: ۲۵-۲۷؛ ۱۱۱۸ ب: ۲۵-۳۵).

۱- The pain arising from the appetite

علاوه بر فضیلت و رذیلت، اشکال مختلف پرهیزگاری و ناپرهیزگاری با توجه به میل به لذات و مقاومت در برابر آن‌ها پدید می‌آید. پرهیزگاری و ناپرهیزگاری با لذایذ جسمانی و لذایذ حاصل از امور غیر ضروری مانند پول، افتخار سود و غیره ارتباط دارند؛ اما در ناپرهیزگاری در خشم برخلاف گستاخی و لاقیدی احساس مطبوع و لذت بخشی وجود ندارد و دردناک است (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۹ ب: ۲۴-۲۵). در کنار آن‌ها، دو حالت دیگر هست که به ایستادگی یا عدم مقاومت در برابر درد ناشی از میل به این گونه لذات اطلاق می‌گردد. کسی که در برابر درد پایداری می‌ورزد، قوی و پایدار^۱ است و کسی که در برابر درد از خود ضعف نشان می‌دهد ضعیف و سست‌عنصر^۲ است (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۵۰ الف: ۱۱-۱۵؛ راس، ۱۳۷۷: ۳۳۴-۳۴۰).

۳-۲-۳. نحوه ارتباط با لذت و درد

حالات اخلاقی همه از جهت ارتباط با لذت و درد با یکدیگر مشابه‌اند ولی در نحوه ارتباط با لذت و درد با یکدیگر اختلاف دارند. این امر را می‌توان از جنبه میل به لذت و نقش انتخاب و تصمیم در حالت اخلاقی بررسی کرد. نخست به اختلاف فضیلت خویشنداری با تیپ شخصیتی پرهیزگاری در نحوه ارتباطشان با لذت و درد می‌پردازیم. پرهیزگار و خویشندار هر دو از این نظر که می‌دانند میلی بد است به یکدیگر شباهت دارند؛ اما از جهت میل به آن لذت با یکدیگر فرق دارند. پرهیزگار میل به آن لذت دارد ولی به علت اصول عقلانی مورد قبولش از آن دوری می‌کند. فرق دارد، وی اصلاً میلی به آن لذت ندارد؛ زیرا سیرت خویشندار با هوس‌های بد و نیرومند سازگار نیست. فرد فضیلمند از ورزیدن مهارت‌های عقلی‌اش لذت می‌برد و از اینکه مجبور به کنار گذاشتن لذتی شود درد نمی‌کشد (کروت، ۱۳۹۴: ۳۲).

ناپرهیزگاری نیز با رذیلت لگام گسیختگی از جهت نحوه ارتباط با لذت و درد فرق دارد، هرچند با همان موضوعاتی سروکار دارد که لگام گسیختگی با آن‌ها سروکار دارد.

۱- endurance

۲- softness

لگام گسیخته با این تصور که باید همیشه به دنبال لذات آنی برود، حتی از تلاش برای انجام دادن آنچه اخلاقاً فضیلتمند است خودداری می‌کند و از سر میل به تفوق و تجمل حرکت می‌کند (کروت، ۱۳۹۴: ۳۳). ناپرهیزگار چنین تصویری ندارد، اما به دنبال آن‌ها (لذات آنی) می‌رود. پس به نظر می‌رسد که اختلاف لگام گسیخته و ناپرهیزگار ناشی از تفکر و باوری است که نسبت به لذات آنی دارند. در واقع همین تفکر و باورشان هست که بر انتخاب و تصمیم آن‌ها اثر می‌گذارد. والا ناپرهیزگار می‌داند که عملش بد و شایان نکوهش است ولی تحت نفوذ شور و شیدایی آن را انجام می‌دهد. شور و شیدایی، ناپرهیزگاران را شبیه کسی قرار می‌دهد که در خواب است یا دیوانه و مست است؛ در این حالات آدمی بر دانش خود ناآگاه می‌شود و داشتن دانش و نداشتن آن یکسان است (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۴۷ الف: ۱۵-۱۸؛ ۱۱۴۷ ب: ۱۵-۲۰).

افراط در لذات جسمانی، از روی انتخاب و عقیده^۱ و به خاطر خود لذت نه چیزی غیر لذت باعث می‌شود لگام گسیختگی صفتی پایدار در فرد شود و بهبود و علاج آن امکان‌پذیر نباشد. به عبارتی، لگام گسیختگی امری مداوم و پایدار است و ناپرهیزگاری آشفته‌گی گاه‌گاه. از نظر ارسطو علت علاج‌ناپذیری لگام گسیختگی این است که لگام گسیخته از عمل خود پشیمان نمی‌شود و کسی که نمی‌تواند پشیمان بشود، بهبود هم نمی‌یابد. علت اصلی این امر به ماهیت رذیلت و ناپرهیزگاری برمی‌گردد؛ چراکه فضیلت اصل نخستین^۲ عمل؛ یعنی علت غایی^۳ را در ما حفظ می‌کند و رذیلت آن را نابود می‌سازد. عقیده^۴ درست درباره اصل نخستین را فضیلت به ما یاد می‌دهد^۵. مردی که عقیده درست درباره اصل نخستین دارد خویشتن‌دار است و عکس او لگام گسیخته است.

۱- conviction

۲- First principle

۳- Final cause

۴- opinion

۵- خواه به صورت طبیعی و خواه نتیجه عادت

ناپرهیزگار، برحسب استعداد طبیعی، نه بر اساس انتخاب و عقیده، برخلاف قاعده درست، تمایل به افراط در دنباله‌روی از لذات جسمانی دارد. در حالی که مرد لگام گسیخته به حکم اعتقادش چنین می‌کند چون ماهیتش پیروی از لذات جسمانی است. بدین جهت ناپرهیزگار را می‌توان به تغییر در شیوه رفتارش وادار کرد؛ وی می‌تواند بیندیشد و از عمل خود پشیمان شود ولی لگام گسیخته را نمی‌توان؛ ناپرهیزگار با وجودی که شور و شیدایی بر وی غلبه می‌کند و منحرف می‌شود و برخلاف قاعده درست عمل می‌کند، باز چون اصل نخستین در وجودش باقی است، آن‌چنان مغلوب میل نمی‌شود که معتقد شود بدون هیچ خودداری‌ای باید به دنبال لذات برود. از این رو به نظر می‌رسد که ناپرهیزگاری به علت قوام اصل نخستین در وجودش بهتر از رذیلت است (اخلاق نیکوماخوس، الف: ۱۱۵۰ الف: ۱۶-۲۲؛ ب: ۱۱۵۰-۲۹؛ ۳۵؛ الف: ۱۱۵۱؛ الف: ۱۱-۲۵؛ راس، ۱۳۷۷: ۳۴۰-۳۳۴).

۴. نقش تعلیم و تربیت در رشد شخصیت اخلاقی

از نظر ارسطو، نحوه دخالت لذت و درد تأثیر فراوان و عمیقی در زندگی اخلاقی انسان دارد. لذت پیوندی نزدیک با طبیعت انسانی^۱ ما دارد. اینکه انسان لذت و درد را به نحو درست یا نادرست احساس کند در عمل او تأثیر فراوان دارد؛ زیرا آدمی همیشه لذت را می‌جوید و از درد می‌گریزد؛ اما این امر به چه نحو با تعلیم و تربیت و رشد شخصیت اخلاقی افراد پیوند می‌خورد؟ برای تحقیق بهتر، باید به ماهیت حالت اخلاقی و چگونگی ایجاد آن در آدمی پردازیم. اولاً اعمال و عواطف اخلاقی جزء اعمال ارادی انسان هستند و الا ستایش و نکوهش عمل اخلاقی معنایی ندارد. به همین دلیل هم اعمال بد غیر ارادی به دیده اغماض و ترحم نگریده می‌شود (اخلاق نیکوماخوس، الف: ۱۱۰۹؛ ب: ۳۰-۳۵). حالات شخصیتی در ارتباط با عواطف و اعمال است اما معنای ارادی بودن در اعمال و حالات شخصیتی با یکدیگر فرق دارد. اعمال ارادی است زیرا اگر واقعیات جزئی آن‌ها را بشناسیم، از ابتدا تا انتها بر آن‌ها حاکم هستیم؛ اما در مورد حالات شخصیتی، هر چند

شروع آن‌ها در اختیار و کنترل خودمان هست، پیشرفت تدریجی آن‌ها، همچنان که در بیماری رخ می‌دهد، بر ما روشن نیست؛ با وجود این، ما اختیار داریم که این‌گونه عمل کنیم یا عمل نکنیم، بنابراین، حالات شخصیتی نیز ارادی هستند (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۱۴ ب: ۳۰-۳۵؛ ۱۱۱۵ الف: ۱-۳).

درباره چگونگی اخلاقی شدن، ارسطو ضمن اشاره به سه نظریه «استعداد طبیعی»، «آموزش» و «عادت»، به بررسی نقش آن‌ها در اخلاقی شدن می‌پردازد و می‌گوید، عادت نقش مهم‌تری دارد؛ زیرا داشتن استعداد طبیعی اختیاری نیست و آموزش نیز اثر چندانی ندارد، مگر آنکه از طریق عادت گرایش به امور شریف/خیر و لذت بردن از آن‌ها و بیزاری از امور بد/شر در انسان ایجاد شده باشد تا آماده پذیرفتن سخن و استدلال باشد؛ زیرا کسی که در زندگی از احساسات و عواطف پیروی می‌کند، سخنان هشدار دهنده را نمی‌شنود و اگر بشنود نمی‌فهمد. پرهیز از امیال و شهوات برای بیشتر مردم بخصوص جوانان دلپذیر نیست. عادت به خودی خود ایجاد نمی‌شود و باید تحت هدایت و راهنمایی تربیت درست قرار بگیرد. باید انسان از آغاز جوانی تحت لوای قانون طوری تربیت شود که پرهیز از امیال و شهوات را رنج‌آور نداند؛ بنابراین، از نظر ارسطو، آموزش تنها برای اخلاقی شدن کفایت نمی‌کند و باید با تربیت همراه باشد (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۹ ب: ۲۰-۳۵). در اینجا ارسطو به نقش تعلیم و تربیت در رشد شخصیت اخلاقی انسان می‌پردازد، چراکه انسان‌های فاقد شخصیت را می‌توان به آسانی به سوی شر و بدی کشاند. تعلیم و تربیت درست می‌تواند تأثیر عوامل بیرونی بر شخصیت فرد را کاهش بدهد. بنا به استدلال او در این خصوص، لذت و درد باید به نحوی مهارشده باشند و می‌توان لذت بردن و درد کشیدن از چیزهای مختلف را توسط تربیت به نحو درست هدایت کرد.^۲ به نظر او چیزهای لذت‌بخش همه خوب نیستند و برخی زشت و شرند و حالات اخلاقی مختلف از احساس لذت و درد انسان‌ها نسبت به چیزهای مختلف به وجود می‌آید.

۱- درباره تشابه نظر ارسطو و کانت در خصوص نقش تربیت بنگرید به: (عبداله‌نژاد و رفیعی، ۱۳۹۳). همچنین

درباره نقش محبت در زندگی اخلاقی رجوع شود به: (شجاری، ۱۳۹۲).

۲- از نظر برخی لذت در اینجا نقش تقویتی دارد نه هدایتی (Jimenez, 2015: 137).

انسان‌های اخلاقی از چیزهای نیک لذت می‌برند و انسان‌های غیر اخلاقی از چیزهای بد؛ بنابراین برای اخلاقی کردن انسان‌ها باید روحیه اخلاقی بودن را از همان اوان کودکی در آن‌ها ایجاد کرد. این امر با تربیت خوب میسر می‌شود. باید از طریق تربیت کودکان، آنان را به وسیله احساس لذت و درد راهنمایی بکنیم؛ و روحیه لذت بردن از چیزهایی که باید از آن‌ها لذت برد و بیزاری جستن از چیزهایی که باید از آن‌ها بیزاری جست را در آن‌ها به وجود بیاوریم. این که انسان از چیزهایی که باید لذت ببرد لذت ببرد و از چیزهایی که باید بیزاری جوید بیزاری بجوید، در جهت‌دهی به شخصیت او اهمیت بسیار دارد؛ زیرا این چیزها یکسره در سراسر زندگی ما ادامه دارند و اهمیت و قوت فراوانی در به وجود آوردن فضایل و نیکبختی در زندگی دارند؛ زیرا آدمی همیشه در پی لذت و دوری جستن از درد است (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۲ الف: ۱۶-۲۶). این نظریه ارسطو درباره نقش تربیت در اخلاقی کردن انسان‌ها از طریق هدایت با رانه‌های لذت و درد، مبتنی بر نظر دیگرش در باب لذت و درد است. به نظر او، لذت از جمله چیزهای تغییرپذیر و یکی از موضوعات عقل عملی است. یکی از فعالیت‌های عقل عملی کسب لذت است. نقش عقل در لذت بردن و درد کشیدن حاکی از آن است که لذت بردن و درد کشیدن تا حدی ارادی و قابل کنترل است و الا همه انسان‌ها از چیزهای واحدی لذت می‌بردند؛ در حالی که همان‌طور که مشاهده می‌شود بین لذات آن‌ها فرق‌های بزرگی هست؛ چیزی واحد برای یکی لذت‌بخش و دوست‌داشتنی است و برای دیگری دردآور، برای یکی نامطبوع است و حتی انزجار انگیز و برای دیگری مطبوع و دوست‌داشتنی (اخلاق نیکوماخوس، ۱۱۷۶ الف: ۳-۱۵).

نتیجه گیری

نظریه اخلاقی ارسطو تحت تأثیر روحیه تجربه‌گرایی و علاقه‌اش به واقعیات است. وی معتقد بود حالات اخلاقی علاوه بر معرفت تحت تأثیر نیروهای درونی لذت و درد هستند. از این رو، با نظر سقراط که می‌پنداشت فضیلت صرفاً عقلانی است و برای فضیلت به چیزی جز معرفت نیاز نیست، مخالف بود. چرا که انسان ممکن است بیندیشد و معقول

باشد اما تحت تأثیر امیال و انفعالاتش به خطا برود. وی حالات اخلاقی مختلف را با توجه به نسبت بین عقل و میل تعریف می‌کند و فضیلت را عبارت از حاکمیت عقل بر امیال و انفعالات می‌داند. در ارتباط حالات اخلاقی و لذت و درد وی مسئله را از دو جهت مورد کنکاش قرار می‌دهد: یکی آنکه قلمرو حالات اخلاقی لذت و درد است و هر عمل اخلاقی در حوزه لذت و درد نمایان می‌شود و حالات اخلاقی با توجه به انواع لذت و معطوف بودن به لذت یا درد و نحوه مواجهه با لذت و درد فرق می‌کنند. دیگر آنکه وی برای لذت فی نفسه ارزش قائل نیست، بلکه ارزش آن را در ارتباط با فعل تعریف می‌کند، به نظر وی خوبی یک فعل به دلیل لذت آور بودنش نیست. به عکس، فعل به جهت خوب بودنش لذت آور است. تأکید ارسطو بر اینکه لذت نتیجه عمل اخلاقی است، لزوماً به این معنا نیست که هر عمل اخلاقی لذت آور است، بلکه همان گونه که اذعان دارد، ورزیدن برخی فضایل مانند شجاعت همراه درد است. علاوه بر آن، حالت پرهیزگاری ماهیتاً^{۱۱} به معنای غلبه بر میل حاصل لذات است و با لذت همراه نیست. با وجود این، به نظر وی می‌توان زندگی اخلاقی را قرین لذت کرد. نظریه وی در باب تربیت و هدایت جوانان از طریق راه‌های لذت و درد بر این مبنا استوار است. باید از کودکی روحیه اخلاقی بودن را از طریق تربیت در انسان‌ها ایجاد کرد. به این نحو که انسان عادت کند که از چیزهای خوب و شریف لذت ببرد و از چیزهای بد و پست متنفر باشد و درد بکشد. لذت بردن از چیزهایی که باید لذت برد و بیزاری جستن از چیزهایی که باید بیزاری جست، در جهت‌دهی به شخصیت انسان اهمیت بسیار دارد. آدمی همیشه در پی لذت و دوری جستن از درد است و این چیزها یکسره در سراسر زندگی انسان ادامه دارند. از این رو، هدایت و مهار لذت و درد اهمیت و قوت فراوانی در نیل به نیکبختی و زندگی اخلاقی توأم با لذت دارند.

منابع

- ارسطو. (۱۳۸۹). *اخلاق نیکوماخوس*، ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- ارسطو. (۱۳۴۹). *درباره نفس*، ترجمه علی مراد داودی. تهران: انتشارات حکمت، چاپ اول.
- ارسطو. (۱۳۹۲). *خطابه*، ترجمه اسماعیل سعادت. تهران: هرمس، چاپ اول.
- ارسطو. (۱۳۸۹). *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- ارسطو. (۱۳۸۹). *مابعدالطبیعه*، ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو، چاپ سوم.
- استیس، والتر ترنس. (۱۳۸۵). *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ترجمه دکتر یوسف شاقول. قم: انتشارات دانشگاه مفید، چاپ اول.
- راس، دیوید. (۱۳۷۷). *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری. تهران: انتشارات فکر روز، چاپ اول.
- شجاری، مرتضی. (۱۳۹۲). *نقش محبت در زندگی اخلاقی از منظر حکمت متعالیه*. دو فصلنامه تأملات فلسفی، ۳(۹)، ۴۹-۸۱.
- عبدالله نژاد، محمدرضا؛ رفیقی، سمیه. (۱۳۹۳). *نقش انسان‌شناسی در فلسفه اخلاق کانت*. دو فصلنامه تأملات فلسفی، ۴(۱۳): ۳۳-۵۲.
- کروت، ریچارد. (۱۳۹۴). *اخلاق ارسطو*، ترجمه مریم خدادادی. تهران: انتشارات ققنوس، چاپ اول.
- Ackrill, J. L. (1981). *Aristotle the philosopher*. United States: Oxford University press
- Adler, Mortimer. J, *Pleasure and Pain*, in: *GREAT BOOKS OF THE WESTERN WORLD* (Vol.2). (ed) Adler, Mortimer, J, United States of America: Encyclopedia Britannica, (2007), pp302-309.
- Aristotle, *METAPHYSICS* (Metaphysica), translated by W.D.Ross, in: *GREAT BOOKS OF THE WESTERN*

- WORLD*), (Vol.7), (ed) Adler, Mortimer. J, United States of America: Encyclopedia Britannica,(2007) pp499-626.
- Aristotle, *ON THE SOUL (De anima)*, translated by J.A.Smith, in: *GREAT BOOKS OF THE WESTERN WORLD*), (Vol.7), (ed) Adler, Mortimer. J, United States of America: Encyclopedia Britannica,(2007),pp631-668.
 - Aristotle, *NICOMACHEAN ETHICS (Ethica Nicomachea)*, translated by W.D.Ross, in: *GREAT BOOKS OF THE WESTERN WORLD*), (Vol.8), (ed) Adler, Mortimer. J, United States of America: Encyclopedia Britannica,pp339-436.
 - Aristotle, *RHETORIC (Rhetorica)*, translated by W. Rhys Roberts, in: *GREAT BOOKS OF THE WESTERN WORLD*), (Vol.8), (ed) Adler, Mortimer. J, United States of America: Encyclopedia Britannica, pp593-675.
 - Aristotle, *PHYSICS (Physica)*, translated by R.P.Hardie and R.K.Gaye, in: *GREAT BOOKS OF THE WESTERN WORLD*), (Vol.8), (ed) Adler, Mortimer. J, United States of America: Encyclopedia Britannica,pp259-355.
 - Jimenez, M. (2015). Aristotle on “*Steering the Young by Pleasure and Pain*”. The Journal of Speculative Philosophy, 29(2), 137-164.