

خوددوستی و مقایسه آن با خودگروی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۰/۱/۲۰

تأیید: ۱۳۹۰/۲/۲۸

محمد جداری عالی*

چکیده

خوددوستی نظریه‌ای هنجاری (Normative theory) است که در صدد ارائه اصول اخلاقی بسیار کلی بوده، مبنای اخلاقی برای کلیه رفتارهای انسان محسوب می‌شود. از نظر این نوشتار، آنچه از آموزه‌های اسلام و اندیشمندان مسلمان استفاده می‌شود، این است که همه انسان‌ها دارای غریزه‌ای به نام خوددوستی [حب ذات] هستند و رفتارهای اختیاری خود را براساس آن انجام می‌دهد. از آنجاکه ذات انسان، پاک و زلال و دارای استعدادها و آرمان‌های معقول و برپایه فطرت الهی و در راستای سعادت حقیقی وی سرشته شده است، رفتارهای مطابق با خوددوستی، خوب است و باید چنین عمل کرد و رفتارهای خلاف آن، بد است و نباید انجام گیرد. نظریه خوددوستی با وجود شباهت ظاهری به «خودگروی اخلاقی» به لحاظ مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی با آن اختلاف جلی دارد و لذا ایرادهایی از قبیل: ناسازگار با رفتارهای نوع‌دوستانه، ایثار، مهر مادری، عبادت عارفانه و... که بر نظریه «خودگروی اخلاقی» وارد است، در این نظریه قابل پاسخ‌گویی است. واژگان کلیدی: ذات انسان، نفس، من علوی، من سفلی، خوددوستی (حب ذات)، خودگروی اخلاقی.

*. دانشجوی دکترای دانشگاه باقرالعلوم (علیه السلام) و عضو هیئت علمی گروه اخلاق پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

مقدمه

در طول تاریخ، متفکران مکاتب مختلف در پژوهش‌های اخلاقی خود، پیوسته به دنبال معیار و ملاکی بوده‌اند که بتواند خوب و بد رفتارهای اختیاری انسان و چرایی آن را توجیه کند؛ تا افراد را به چگونگی تصمیم‌گرفتن در افعال اختیاری خود راهنمایی کند. به عبارت دیگر، چه کاری درست است و باید آن را انجام داد و چه کاری نادرست است و نباید انجام داد؟ همچنین در هنگام تعارض‌های اخلاقی چه باید بکنند؟ این مسئله بخش مهمی از پژوهش‌های فلسفه اخلاق را به خود اختصاص داده که تحت عنوان «نظریهٔ هنجاری» و در قالب «نظریات و مکاتب اخلاقی» مورد بحث واقع می‌شود. در این مقاله ابتدا، نظریهٔ مختار خود را تقریر کرده، به شبهات مربوطه پاسخ می‌دهیم. سپس به دلیل شباهت آن با نظریهٔ خودگرایی و امکان التباس با آن، نظریهٔ خودگروی را مطرح و شباهت و تفاوت‌های آن با نظریهٔ مختار ارزیابی می‌کنیم.

نظریهٔ خوددوستی

همهٔ انسان‌ها داری غریزه‌ای به نام حب ذات‌اند و رفتارهای اختیاری خود را براساس آن انجام می‌دهند و از آنجاکه ذات انسان، پاک و زلال و دارای استعدادها و آرمان‌های معقول و براساس فطرت الاهی است، رفتارهای مطابق با آن، خوب و رفتارهای خلاف آن، بد خواهد بود. البته اختلاف در مراتب معرفتی انسان‌ها به ذات خود در جهت‌گیری و انتخاب هدف آنها نقش اساسی ایفا می‌کند و همین امر سبب اختلاف در رفتارهای آنها می‌شود. برای اثبات این نظریه توضیح چند مطلب ضروری می‌نماید:

۱. خوددوستی و نقش آن در رفتارهای انسان

اینکه انسان‌ها دارای غریزهٔ حب ذات‌اند و براساس آن عمل می‌کنند، مورد تأیید و تأکید بسیاری از اندیشمندان مسلمان واقع شده است. علامه طباطبایی ذیل آیات ۱۹ تا ۲۱ سورهٔ معارج «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعاً إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً وَ إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً» در توضیحی راجع به صفت «حرص» و «هلع» ضمن تقسیم آن به حرص خدادادی که مفید و مطلوب است و حرص بشری که انحرافی و مذموم می‌باشد، نکات تفسیری

قابل توجهی دارد؛ از جمله اینکه آیات فوق را به نوعی دلیل بر وجود حب نفس تفسیر می‌کند:

کلمه «هلوع» صفتی است که از مصدر «هلع» به فتحه هاء و لام_ که به معنای شدت حرص است، اشتقاق یافته است. همچنین گفته‌اند این کلمه را دو آیه بعد تفسیر کرده است. پس هلوع کسی است که هنگام برخورد با ناملایمات بسیار جزع می‌کند، و چون به خیری می‌رسد، از انفاق به دیگران خودداری می‌کند. به نظر ما این وجه بسیار مطلوب و سیاق آیه هم با آن مناسب است؛ چون از سیاق دو جمله «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعاً» و «إِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعاً» پیداست که می‌خواهد هلوع را معنا کند.

از نظر اعتبار عقلی نیز هلوع چنین کسی است؛ زیرا حرصی که جبلی انسان است، حرص بر هر چیزی نیست که چه خیر باشد و چه شر، چه نافع باشد و چه زیان بار، نسبت به آن حرص بورزد، بلکه تنها حریص بر خیر و نافع است، آن‌هم نه هر خیر و نفعی، بلکه خیر و نفعی که برای خودش و در رابطه با او خیر باشد، و لازمه این حرص آن است که هنگام برخورد با شر، مضطرب و متزلزل گردد؛ چراکه شر خلاف خیر است و اضطراب، خلاف حرص. نیز لازمه این حرص آن است که وقتی به خیری رسید، خود را بر دیگران مقدم داشته، از دادن آن به دیگران امتناع بورزد، مگر در جایی که اگر کاسه‌ای می‌دهد قدح بگیرد، پس جزع هنگام برخورد با شر و منع از خیر در هنگام رسیدن به آن از لوازم هلع و شدت حرص است.

این هلع که انسان مجبول بر آن است_ و خود از فروغ حب ذات است_ به خودی جزو رذیلت اخلاقی نیست و چطور می‌تواند مذموم باشد، با اینکه تنها وسیله‌ای است که انسان را دعوت می‌کند به اینکه خود را به سعادت و کمال وجودش برساند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲۰، ص ۱۳).

علامه پس از آنکه به خیرطلبی و شرگریزی انسان در حالات کودکی و بزرگسالی براساس همین حرص ذاتی متعرض می‌شود، می‌نویسد:

پس هر انسانی در همان آغاز تولدش، و در عهد کودکی و قبل از رشد و بلوغش مجهز به حرص شدید است، و این حرص شدید بر خیر، صفتی است کمالی که اگر نبود، به دنبال کمال و جلب خیر و دفع شر از خود بر نمی‌آمد؛ همچنان‌که قرآن کریم

فرموده است: «وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» (عادیات: ۸) (طباطبایی، همان، ص ۱۴).

بنابراین، از تفسیر علامه طباطبایی بر آیات مورد بحث استفاده می‌شود که وجود حرص در انسان اولاً، ذاتی است؛ چراکه صفت حرص را در آیات مورد بحث_ که از خلقت بشر سخن می‌گوید، هرچند می‌خواهد حرص را سرزنش کند_ به همه انسان‌ها نسبت داده است. ثانیاً، حرص در اصل آفرینش انسان یک صفت کمالی است؛ زیرا هر آنچه را خداوند خلق کرده، «احسن» است و با آیه «الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ» (سجده: ۷) سازگار است. حرصی که منسوب به خداست، حرص بر خیر واقعی است و حرصی که صرف جمع مال و غفلت از خدا می‌شود، منسوب به خود انسان‌هاست. این خود انسان است که حرص خدادادی را همانند سایر نعمت‌ها به دلیل سوء اختیار و کج سلیقه‌گی خود به نعمت مبدل می‌سازد. ثالثاً، از فروع خوددوستی است. بدین‌سان، وجود خوددوستی (حب ذات) به‌عنوان غریزه‌ای ذاتی در انسان از تفسیر آیات فوق استفاده می‌شود.

علامه طباطبایی در بحث علت غایی کتاب نه‌ایة الحکمة نقش خوددوستی را در ارتباط با رفتارهای انسان به روشی عقلی چنین تبیین می‌کند:

فاعل همیشه برای کمال خویش کار انجام می‌دهد و مقصود اصلی در همه افعالی که از فاعل صدور می‌یابد، خود فاعل است، حتی کسی که به انسان در مانده‌ای نیکی و احسان می‌کند تا او را شادمان سازد، در واقع، به دنبال کمال و نفع خویش است؛ زیرا با دیدن احوال ناگوار آن مسکین، اندوهگین و غمناک می‌شود و با احسان خود در واقع می‌خواهد آن غم و اندوه را از خود برطرف سازد (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۳). از نظر شهید صدر نیز حب ذات غریزه‌ای است که فراگیرتر و مقدم‌تر از آن شناخته نشده است؛ به طوری که همه غریزه‌های دیگر را از شاخه‌ها و شعبه‌های این غریزه می‌شمارد و علت آن را در وجود ویژگی «غریزه زندگی» بودن آن می‌داند. وی حب انسان به ذات خود را «دوست داشتن لذت و سعادت ذات خویش و تنفر از درد و شقاوت آن» معنا کرده و آن را همان چیزی می‌داند که انسان را به سوی کسب معیشت و فراهم نمودن نیازهای غذایی و مادی برمی‌انگیزاند. بنابراین، به عقیده وی، آن واقعیت طبیعی و حقیقی که در پس تمام زندگی انسانی پنهان شده و در آن نقش آفرینی می‌کند، همان حب ذات است. براساس این تعریف خود از حب ذات (دوست داشتن لذت و تنفر از درد) بر آن است که ممکن نیست انسان را در حال اختیارش، به تحمل تلخی

درد و رنج بدون هیچ گونه لذتی تکلیف کنیم، مگر اینکه انسانیت او از وی سلب شده و ماهیت و ذات جدیدی که عاشق لذت خود نیست و از درد و رنج آزرده نمی شود، به او داده شده باشد (رک: صدر، ۱۴۰۱ق، ص ۳۶-۳۷).

علامه محمدتقی جعفری نیز حب ذات را اصیل ترین غریزه آدمی توصیف می کند که نیرومندترین محرک زندگی آدمیان می باشد. به باور او اگر این حب ذات از آغاز زندگی در محیط مناسب به وسیله تعلیم و تربیت های سازنده توجیه شود، نه تنها به صورت نیروی محرک زندگی معقول یک فرد درمی آید، بلکه حتی می تواند در اصلاح و توجیه منطقی یک جامعه مؤثر واقع گردد (جعفری، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۴۶).

استاد مصباح یزدی در کتاب اخلاق در قرآن، شاخه ها و کانال های اصلی ظهور فعالیت های انسان را غریزه های اصلی تلقی کرده و مرادش از غرایز اصلی سه گرایش است که از نفس سرچشمه می گیرند و همه تلاش های انسان توسط این سه گرایش و با این سه انگیزه انجام می شود که به نوبه خود، مظاهر گوناگون خوددوستی و حب نفس هستند (رک: مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۲). این مطلب بیان گر آن است که تمام انگیزه های انسان در رفتارهای اختیاری خود برخاسته از خوددوستی است.

تا اینجا ثابت گردید که در وجود آدمی غریزه ای واقعی و حقیقی با عنوان خوددوستی (حب ذات) وجود دارد که تمام رفتارهای اختیاری وی را هدایت می کند. به عبارت دیگر، انگیزه انسان در انجام تمام افعال اختیاری اش، خوددوستی است؛ ولی این امر به تنهایی برای اثبات یک نظریه اخلاقی کافی نیست. آنچه برای اثبات یک نظریه اخلاقی بیش از هر چیزی ضرورت دارد، اثبات این گزاره است که «انسان باید براساس خوددوستی عمل کند». به عبارت دیگر، «رفتار براساس خوددوستی خوب است». در چنین مواردی معمولاً اعتراض می شود که منطقاً نمی توان از مقدمه ای روان شناختی نتیجه ای اخلاقی گرفت و به صرف اینکه در انسان غریزه و گرایش خاصی وجود دارد، دلیل نمی شود که مطابق آن هم باید عمل نمود. بنابراین، صرف اثبات انگیزه خوددوستی برای رفتارهای انسان، بر خوب بودن آن دلالت نمی کند.

برای حل این مسئله لازم است مقصود خود از ذات، حب ذات و رابطه حب ذات با ارزش های اخلاقی را روشن کنیم.

۲. ذات

مراد از ذات در حقیقت، «واقعیت وجودی» می‌باشد و در مورد انسان می‌توان گفت: انسان دارای واقعیتهای وجودی است که دستگاه احساسی او در خدمت این واقعیت وجودی است. واقعیت وجودی انسان در یک قسمت و در یک درجه، واقعیت حیوانی اوست که از آن به «من سفلی» تعبیر می‌شود و در یک درجه دیگر که بالاتر است و واقعیت انسان بیشتر وابسته به آن است و بخش اصیل‌تر وجود انسان است و آن، واقعیت ملکوتی انسان است که از آن به «من علوی» تعبیر می‌شود.

انسان «من علوی» را کاملاً در خود احساس می‌کند و حتی این «من» را اصیل‌تر هم احساس می‌کند. هنگامی که میان مقتضیات حیوانی و آنچه انسان با عقل و اراده خودش برخلاف مقتضیات حیوانی‌اش تشخیص داده است، مبارزه در می‌گیرد و انسان تصمیم می‌گیرد مقتضای عقل را بر جنبه‌های حیوانی غلبه دهد، دو حالت پیدا می‌کند؛ گاهی موفق می‌شود و گاهی موفق نمی‌شود. انسان وقتی مغلوب شهوت می‌شود، حالتش موقعیت یک انسان شکست خورده است و وقتی بر میل و شهوت غالب می‌شود، در خود احساس پیروزی می‌کند. این، از آن‌روست که «من» واقعی‌اش همان من عقلانی و ارادی است و جنبه حیوانی که جنبه سفلی اوست مقدمه‌ای است برای «خود» واقعی او. جنبه سفلی یک خودی است که در عین حال جز خود است (رک: مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۷۳۸-۷۳۹). بنابراین، مراد از ذات در تعبیر «حب ذات»، «من علوی» است که در واقع من واقعی و حقیقت انسان است و «من سفلی» نیز در عین حال که مرتبه‌ای از واقعیت انسان را تشکیل می‌دهد، به تنهایی اصیل نبوده، باید در راستای «من علوی» قرار گیرد و در مقام تزاحم «من علوی» با «من سفلی»، باید «من علوی» ترجیح داده شود.

شاهد دیگر بر این مدعا آن است که از خوددوستی به حب نفس نیز تعبیر می‌شود و از نفس نیز اصطلاح فلسفی آن مراد است که مساوی با روح انسان است که منشأ حیات، شعور، ادراک، و اراده وی می‌باشد، نه نفس در اصطلاح علم اخلاق که براساس آن، نفس، یکی از اعتبارات روح است و به‌عنوان مبدئی برای گرایش‌های نامطلوب که انسان را به پستی سوق می‌دهد، تلقی می‌شود (مصباح یزدی، همان، ص ۷۹). لازم

است ذکر که هرچند روح در دامن جسم رشد می‌کند، جنبهٔ اصیل و ملکوتی وجود انسان، همین روح است.

با توجه به اینکه من علوی انسان مجرد و عاری از محدودیت‌ها و نقص‌های ماده و عوالم مادی است، دارای ویژگی‌هایی همچون دوام و جاودانگی، شدت و قوت، و خلوص و ناب‌بودن می‌باشد که بالاترین لذت‌ها را به همراه دارد؛ زیرا براساس اصول فلسفی، لذت حقیقی آن است که به لحاظ کمی، زوال‌ناپذیر و بادوام و به لحاظ کیفی، شدید و ارزشمند و خالص بوده و آمیخته با زیان و همراه با درد و رنج نباشد.

۳. خوددوستی (حب ذات)

با توضیحاتی که داده شد، روشن می‌گردد مقصود از خوددوستی، در حقیقت دوست‌داشتن من ملکوتی و علوی انسان است که سرچشمهٔ گرایش‌ها و انگیزه‌های اصیل انسان از قبیل «حب بقا»، «حب کمال» و «حب لذت یا سعادت» می‌باشد که هرکدام از آنها به نوبهٔ خود به‌منزلهٔ یک اصل، منشأ گرایش‌ها و شاخه‌های فرعی متعددی هستند و تحت تأثیر عوامل مختلف، منشأ فعالیت‌های گوناگون می‌شوند (رک: مصباح یزدی، همان، ص ۴۲-۴۳).

تقریر نظریهٔ اخلاقی خوددوستی

با توجه به اینکه اولاً، انسان دارای غریزهٔ اصیلی به نام خوددوستی است؛ ثانیاً، دارای دو مرتبه از واقعیت با عنوان من سفلی و علوی بوده و مراد از ذات، «من علوی و ملکوتی» است؛ ثالثاً، مقصود از خوددوستی، حب بقا، حب کمال و حب لذت یا سعادت همان «من علوی» است؛ بنابراین، توجیه اصول اخلاقی بر مبنای نظریهٔ خوددوستی چنین می‌شود:

انسان برحسب «من ملکوتی» خود کمالات و سعادت‌ی دارد؛ کمالات و سعادت واقعی نه قراردادی. کاری که متناسب با کمال معنوی و روحی و در راستای سعادت انسان باشد، می‌شود کار علوی و ارزشمند و خوب، و کاری که با جنبهٔ علوی روح ما سر و کاری نداشته باشد و ناسازگار بوده، مانع نیل به سعادت حقیقی باشد، می‌شود یک کار بد. بنابراین، وقتی گفته می‌شود رفتار بر مبنای خوددوستی خوب است، یعنی

رفتار براساس کمالات معنوی و روحی و سعادت‌مندانه انسان خوب است.

به بیان دیگر، با توجه به مقدمات پیشین، وقتی «خود» را من علوی و ملکوتی بدانیم که واجد کمالات معنوی و ارزشمند است و از سوی دیگر، آرمان‌های خود را همانا آرمان‌های آن «من» بدانیم که عبارت از کمال و سعادت اوست، نتیجه عمل به مقتضای خوددوستی، این می‌شود که انسان در صورت معرفت به مقتضای من ملکوتی خود و اهداف و آرمان‌های آن، عملاً کاری را خواهد کرد که ارزشمند و سعادت‌آفرین است. از آنجاکه سعادت مطلوب بالذات انسان است، در نتیجه عملی که منتهی به سعادت می‌شود نیز مطلوب انسان خواهد بود. وقتی عقل چنین رابطه‌ای را درک کند، حکم به ضرورت انجام آن می‌دهد. به عبارت دیگر، حکم می‌کند که آن کار باید انجام شود. براین اساس، وقتی عقل از سویی درک کرد که:

عمل به مقتضای خوددوستی موجب سعادت است،

و سعادت مطلوب من است،

منطقاً حکم خواهد کرد که: عمل به مقتضای خوددوستی مطلوب من است. به عبارت دیگر، «رفتار به مقتضای خوددوستی، خوب است»، در نتیجه «باید به مقتضای خوددوستی عمل کرد» و این، همان گزاره اخلاقی و ارزشی مطلوب ما در نظریهٔ هنجاری است.

تقریر دیگر این است که می‌دانیم انسان فطرت‌مند است و فطرت بمعنی الاخص، عبارت است از: «سرشت ازلی آدمی و چگونگی هستگانی او که منشأ پاره‌ای ادراک‌ها و احساس‌ها، شناخت‌ها و گرایش‌های متعالی است (رشاد، ۱۳۸۴، ص ۹). حال یادآور می‌شویم که غریزه حب ذات که مختص انسان و منحاز و ممتاز از غرایز حیوانی اوست، برخاسته از همان گرایش‌های متعالی فطرت انسانی است که برگرفته از فطرت الله است که رفتار بر اساس آن، مورد نظر خداوند نیز قرار گرفته است؛ آنجاکه می‌فرماید:

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ: پس روی خود به سوی دین حنیف کن که مطابق فطرت خداست، فطرتی که خدا بشر را بر آن فطرت آفریده و در آفرینش خدا دگرگونگی نیست، این است دین مستقیم، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند» (روم: ۳۰).

از آیه پیشین، افزون بر فطرت‌مندی انسان و اینکه این سرشت و فطرت، الهی و قدسی بوده و تبدیل‌ناپذیر است، استفاده می‌شود که فضایل اخلاقی و تهذیب روح، ریشه در ذات آدمی دارد و تحصیل آنها هماهنگ با فطرت است؛ زیرا براساس آیه شریفه اولاً، بینش توحیدی که مبدأ پیدایش همه فضایل اخلاقی است، در ذات انسان ذخیره شده است؛ ثانیاً، گرایش به جمال و جلال حق و تخلق به اخلاق الهی در ذات هر کسی تعبیه شده است. بنابراین، تحصیل فضایل اخلاقی و تهذیب روح، در راستای گرایش‌های فطری انسان بوده، رفتار براساس گرایش‌های فطری، عین فضیلت اخلاقی است.

خوددوستی؛ جبری یا اختیاری؟

یکی از ایرادهایی که ممکن است به نظریه خوددوستی گرفته شود، این است که: خوددوستی، میلی طبیعی است؛ به طوری که از آن به‌غریزه یاد شده است، پس از قلمرو اختیار انسان خارج است، در حالی که قلمرو نظریه اخلاقی، افعال اختیاری انسان می‌باشد. بنابراین، خوددوستی مقوله‌ای بیرون از قلمرو اخلاق است.

۱۱۷

مقتضای

مقتضای و مقایسه آن با خوددوستی

در پاسخ می‌توان گفت: اولاً، هدف اخلاق نباید با امیال اصیل انسانی در تنافی باشد؛ چراکه در این صورت، نیل به اهداف اخلاقی ناممکن خواهد بود؛ بنابراین در تعیین ارزش‌های اخلاقی اعمال، نمی‌توان از این گرایش اصیل صرف‌نظر کرد. ثانیاً، خوددوستی به معنای مورد نظر (دوست‌داشتن من ملکوتی و علوی) در بیشتر موارد با امیال طبیعی و مادی انسان (دوست‌داشتن من سفلی) به‌ویژه در کم و کیف آنها تراحم دارد که در رفتارهای خارجی نیاز به انتخاب همراه با تدبیر و تفکر می‌باشد؛ چراکه مراد در منافع و مصالح ذات در اینجا، تصور منافع و مصالح ذات است؛ به این معنا که انسان دنبال کارهایی می‌رود که تصور می‌کند به سود و صلاح اوست و بعید نیست انسان در تصورات خود بنا به دلایلی دچار اشتباه شود؛ همچنان‌که در اغلب موارد، این اشتباه صورت می‌گیرد و تمایلات من مادی و سفلی به‌لحاظ محسوس و ملموس بودن و فقدان آگاهی لازم، بیشتر مورد توجه انسان‌ها قرار می‌گیرد. بنابراین، هرچند کلیت گرایش براساس حب ذات به صورت غریزه در نهاد آدمی به ودیعت نهاده شده است، ولی رفتار طبق خوددوستی به معنای مورد نظر، بدون دخالت اختیار انسان همراه با معرفت ناشی از عقل و وحی ممکن نیست.

عمومیت نظریه خوددوستی

یکی از ویژگی‌های هر نظریه، عمومیت آن است. مطالبی که در ابتدای بحث بیان شد، حاکی از عمومیت نظریه خوددوستی است، اما در هر حال لازم است مواردی که به‌عنوان نقض عمومیت این نظریه مطرح شده و یا می‌تواند مطرح شود، پاسخ گفته شود.

خوددوستی و نوع دوستی؛ ایثار و فداکاری

یکی از مواردی که می‌تواند برای نقض نظریه خوددوستی مطرح شود، وجود میل نوع دوستی و از جان گذشتگی در راه دیگران، دین و وطن و ... در انسان است؛ به طوری که در طول تاریخ در انسان‌های وارسته به وفور مشاهده شده است و در تعالیم تربیتی ادیان و به ویژه دین مقدس اسلام مورد توجه واقع شده است.

از دیدگاه متفکران اسلامی، که حبّ ذات را یگانه عامل و انگیزه بنیادین رفتارهای انسان می‌دانند، خوددوستی نه تنها منافاتی با گذشت، ایثار و فداکاری و حتی از جان گذشتگی ندارد، بلکه خود منشأ آنها محسوب می‌شود. شهید صدر در پی بیان وجود غریزه عام و اصیلی به نام حبّ ذات در انسان می‌نویسد:

حتی انواع گوناگون از ایثار و فداکاری که در طول تاریخ زندگی انسان مشاهده می‌کنیم، برگرفته از همین نیروی محرک بنیادین، یعنی «حبّ ذات» است. انسان گاهی فرزند یا دوستش را بر خود ترجیح می‌دهد و گاهی خود را قربانی برخی ارزش‌ها و امور متعالی می‌کند، و لکن تا زمانی که نسبت به این امور، احساس لذت نکند و تا زمانی که یک منفعت بیشتر نسبت به آن زیان و ضرر، نبیند هرگز به آنها اقدام نمی‌کند (صدر، همان، ص ۳۷).

عباراتی که در صفحاتی پیش از علامه طباطبایی نقل شد، به روشنی بر این امر دلالت می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۳ و ۱۴۱۷ اق، ج ۲۰، ص ۱۳-۱۴).

به هر تقدیر، انسان اگر واقعاً به مقتضای خوددوستی، دنبال مصالح و منافع خود باشد، باید از خودخواهی‌های من سفلی دست بردارد و بداند که با محبت به دیگران و بذل مال و جان می‌تواند به رضایت‌مندی، تعالی روحی، مقامات معنوی و پاداشی دست یابد که بسیار ارزشمندتر از منافع سریع و کوتاه‌مدت من سفلی است. مطابق این دیدگاه، ایثار قطعاً پسندیده و قاعدتاً ممکن است. اما معنای «ایثار» گذشتن از

خواست‌های نفسانی و من حیوانی و در مقابل مقدم‌داشتن دیگران است برای رسیدن به اهداف والاتر من انسانی؛ همچون رضایت‌مندی در درون یا تحصیل رضا و خشنودی الهی. مطابق این دیدگاه، کسی که ایثار می‌کند یا برای رضای خداوند از جان و مال خود می‌گذرد، انسان زیرک و باهوشی است که به بهترین وجه، به خود حقیقی خدمت کرده است. بنابراین، اخلاقی زیستن و بندگی خدا نمودن نه تنها با خوددوستی منافاتی ندارد، بلکه اصولاً ذات آدمی جز از این راه به تعالی، رشد و شکوفایی نمی‌رسد. درمورد کسانی که انگیزه مذهبی ندارند و یا در اموری که به طور غریزی انجام می‌شود، رضایت‌مندی از خود و خرسندی درونی بسیار اهمیت دارد. ممکن است کسی برای نجات انسان‌های دیگر یا کشورش از جان خود بگذرد، ولی این، به معنای نادیده گرفتن خود و نداشتن خوددوستی نیست، بلکه در چنین مواردی امر دایر است میان زیستن همراه با ملامت و احساس شرمندگی درونی، و یا فداکاری و احساس خشنودی خاطر و شعف و سرور باطنی. روشن است کسی که خود را واقعاً دوست داشته باشد و ارزش خود را والاتر از خورد و خوراک بداند، مرگ با افتخار را بر زندگی با خواری و شرمندگی از خود ترجیح می‌دهد.

۱۱۹

تجربیات

و مقایسه آن با زندگی در غرب

نکته‌ای که جای تأمل دارد، این است که در این گونه موارد، ممکن است شخص به فایده‌ای که عایدش می‌شود، توجه نداشته باشد و یا دست‌کم، در تصمیم‌گیری خود، به طور آگاهانه بدان توجه نکند باشد؛ مثلاً کسی که کودک یتیمی را نیازمند می‌بیند و به او محبت و کمک می‌کند، ممکن است به این فکر نکرده باشد که این کار برای من بهتر است و بهره‌ای که من از آن می‌برم، بیش از وقت و پولی است که صرف می‌کنم. اما از این گونه موارد به دست می‌آید که قطعاً چنین محاسباتی به طور ارتکازی انجام می‌شود و فاعل، بدون اینکه نیاز به توجه و صرف وقت باشد، درمی‌یابد که انجام چنین کاری برای او بهتر است. مطابق این دیدگاه، اگر به فرض پذیرفته شود که می‌توان حتی بدون ملاحظه ارتکازی فایده‌ای که این گونه کارها برای فاعل دارد، آنها را انجام داد، نتیجه این می‌شود که تنها با نوعی غفلت یا تجاهل، می‌توان فارغ از حب ذات عمل نمود. ما انسان‌ها اگر از کار خود بهره‌ای نبریم، آن را انجام نمی‌دهیم. حتی در کارهای عادی و پیش‌پا افتاده‌ای، مانند چرخاندن انگشتر یا بازی با انگشتان، فاعل در پی غرضی

است؛ مانند رفع خستگی یا تشویش خاطر. البته به دلیل تکرار یا عادت، ممکن است نیازی به فکرکردن نباشد و شخص به محض تصور کار، تصمیم بگیرد که آن را انجام دهد (رک: شمالی، ۱۳۸۶، ص ۲۳۲).

خوددوستی و مهر مادری

یکی از موارد که به طور متعارف در نقض نظریه خودگرایی اندیشمندان غربی* مطرح می شود و درباره نظریه خوددوستی نیز می تواند مطرح شود، مهر مادر به فرزند خود است؛ به این صورت که اگر نظریه خوددوستی را به عنوان نظریه ای دارای ویژگی فراگیری بدانیم، مهر مادری با آن شدت غیر قابل وصفش توجیه پذیر نخواهد بود.

پاسخ متعارفی که به این مسئله داده شده، این است که علت این محبت غیرقابل وصف، تعلق خاطری است که مادر به فرزند خود دارد؛ به همین دلیل است که همان مادر با وجود اینکه نماد محبت و فداکاری است، نسبت به فرزندان دیگران چنین احساسی را از خود بروز نمی دهد (رک: همان، ص ۲۲۹).

خوددوستی و عبادت عارفانه و عاشقانه خدا

یکی از مواردی که به عنوان نقض خوددوستی مطرح شده، عبادت عارفانه اولیاء الله است. امام علی بن ابی طالب علیه السلام می فرماید:

«ما عبدتک خوفاً من نارک و لا طمعاً فی جنتک، بل وجدتک أهلاً للعبادة فعبدتک: خداوندا، من تو را نه به جهت ترس از دوزخ و نه به جهت اشتیاق به بهشت عبادت کردم، بلکه تو را شایسته عبادت یافتم و پرستیدم».

ظهور این عبارت در آن است که حضرت حتی لذت روحانی و عقلانی در دنیا و حتی بالاتر از آن، لذات اخروی بهشت را نیز هدف و غایت عبادت خود قرار نمی دهد. بنابراین، نظریه خوددوستی چنین عبادتی را توجیه نمی کند.

*. لازم است یادآوری شود که نظریه «خودگرایی اخلاقی» از نظریات مهم در فلسفه اخلاق که مبتنی بر نظریه «خودگرایی روان شناختی» است، مشابهت هایی با نظریه حب ذات دارد که باعث اشتباه و سوء برداشت از آن می شود. بنابراین، در ادامه مقاله به اختصار این نظریه را مورد بررسی قرار داده، به نقاط تشابه و تمایز آن با نظریه حب ذات خواهیم پرداخت.

برای ایراد فوق دو پاسخ می‌توان ارائه کرد:

پاسخ اول

پیش از پاسخ به ایراد پیشین، لازم است مراتب خوددوستی یادآوری شود: مرتبه نخست خوددوستی، خوددوستی در مرحله حیات طبیعی محض و حیات مادی است که از آن به من سفلی تعبیر کردیم؛ مرتبه دوم، خوددوستی در مرحله حیات معقول است که شامل حب لذات معنوی، عقلانی و روحی می‌شود؛ مرتبه سوم، خوددوستی در مرحله حیات اخروی که شامل لذات نعمت‌های بهشتی و دوری از عذاب جهنم می‌باشد؛

مرتبه چهارم، مرتبه‌ای است که از آن به «شکوفایی ذات و ورود به آهنگ کلی هستی و هم‌نواشدن با آن» تعبیر می‌شود. عبادات عارفانه در این مرتبه جای می‌گیرد.

توضیح اینکه شاید با مطالعه وضع روحی بیشتر چشمگیر عرفا، به این نتیجه برسیم که همه این رهگذران در مراحل نخستین به انگیزه اشتیاق شدید به وجد و حال لذت‌بخش شروع به حرکت می‌کنند، اگر چه در وسط راه سمت و مقصد حرکت و هدف‌گیری را تغییر می‌دهند. به عبارت ساده‌تر، به انگیزه لذت و حال شروع می‌کنند و به تدریج گام به فراتر از لذت می‌گذارند و گسترش روح در هستی و برقرارکردن رابطه واقعی با خداوند هستی‌بخش را هدف‌گیری می‌نمایند.

واقعاً اگر انجذاب به کمال، از لذت حاصل از حال و وجد و نشاط روانی درگذرد و به ابتهاج روانی برسد و در آنجا توقف نکرده، به شکوفایی من با تابش انوار ربّانی نائل آید، حرکتی درست در مسیر گردیدن انجام داده است که ضمناً از لذت‌گرایی که در ابتدای حرکت دیده است، احساس تأسف خواهد کرد و خواهد گفت: ای کاش که میان مشاهده صورت و نمودی زیبا تا شهود زیبایی حقیقت فوق آن صورت، فاصله‌ای وجود نداشت؛ یعنی در مسیر نیازی به گذراندن ساعات و روزان و شبان و ماه‌ها و سال‌ها نداشت.

همان‌گونه که سید نعمت‌الله جزائری در **زهر الرّیّع** از حضرت موسی علیه السلام نقل کرده است که روزی آن حضرت در حال مناجات با خدا، چنین عرض کرد:

«یا ربّ کیف أصل إلیک: ای پروردگار من، چگونه به دیدارت نائل شوم؟» خداوند

سبحان فرمود:

«قصدک لی وصلک الی: در همان هنگام که مرا قصد کردی، به دیدار من رسیدی».

لذت این وصل، بالاتر از هر لذتی است؛ چنان‌که /بن سبنا از آن به لذت غلیا تعبیر می‌کند: العارفون المتنزهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن و انفکوا عن الشواغل خلصوا إلى عالم القدس و السعادة و انتعشوا بالكمال الأعلى و حصلت لهم اللذة العلیا: انسان‌های عارف که به مقام عالی تنزه نائل آمده‌اند، هنگامی که کثافت ناشی از رابطه روح با بدن از آنان مرتفع گشت و از عوامل اشغال کننده درون رها گشتند، رو به عالم قدس و سعادت تصفیه و ناب می‌شوند و با دریافت کمال در نعشه فرو می‌روند و عالی ترین لذت برای آنان حاصل می‌گردد (ابن سبنا، [بی‌تا]، ص ۱۴۱).

احتمال قوی هست که مقصود /بن سبنا از «لذت غلیا» بهجت باشد که فوق لذت‌های معمولی است و چنان‌که /بن سبنا در یکی از اشاره‌ها می‌گوید: «أجلّ مبتهج بشيء هو الأول لذاته: با عظمت‌ترین موجود دارای بهجت به چیزی، خداوند است» (همان). اگر بنا شود برای نوع انسانی هدفی غیر از ورود در آهنگ کلی هستی که معنای عبادت واقعی است، منظور کنیم، هیچ هدفی لذت‌بخش‌تر و با عظمت‌تر از حالت وجد و شادی و هیجان عرفانی دیده نمی‌شود. ولی با نظر به عظمتی که نوع انسانی در ذات خود دارد و با توجه به استعداد گسترش این ذات در پهنه هستی و احساس رابطه واقعی با خداوند هستی‌بخش که درک نمایندگی از طرف خداوندی در خدمت به دیگر انسان‌ها و اعتلابخشیدن و تکامل به خود و دیگران، یکی از مختصات اساسی آن است. همان لذت بسیار والا، عظمت و ارزش خود را از دست می‌دهد و این تصور را که لذت وجد و حال عرفانی هدف و غایت عرفان است، تا حدّ بازیگری طفل خردسال با اسباب‌بازی پایین می‌آورد. اما همین لذت از دیدگاه رهروان کوی حقیقت، مانند نقل شیرین و دویدن کودکان دنبال پروانه در چمنزارهاست. هیچ تردیدی نمی‌توان کرد در اینکه لذت‌جویی از حالات عرفانی هرچند عقلانی‌ترین و روحانی‌ترین لذت بوده باشد، جوانه‌ای از خودخواهی است که پس از بریدن شاخه‌های خودخواهی‌های معمولی می‌روید و سدّ راه گسترش روح آدمی در امواج آهنگ کلی هستی می‌گردد. به همین دلیل است که ما هرگز در سخنان سرسلسله عارفان کاروان بشری علی بن ابی طالب (علیه السلام)، جمله‌ای سراغ نداریم که لذت روحانی و عقلانی را هدف و غایت آن همه تکاپوها و تلاش‌های جدی خود در زندگانی قرار بدهد. ما با دقت در عبارت «ما عبدتک خوفا من نارك و لا طمعا فی جنتک بل وجدتک أهلا للعبادة فعبدتک: خداوندا،

من ترا نه به جهت ترس از دوزخ و نه به جهت اشتیاق به بهشت عبادت کردم، بلکه ترا شایسته عبادت یافتم و پرستیدم»، درمی یابیم که توقّع لذت از تکامل عرفانی توقّع محقّر است و می دانیم که لذت روحانی و عقلانی بشر، حتی در عالی ترین درجه اش، نمی تواند قابل مقایسه با لذت بهشتی بوده باشد؛ زیرا لذت در این زندگانی هرچه باشد، در قلمرو کمیت ها و تلاطم حوادث و نسبیت معلومات و عرفان نظری و محکوم بودن به حرکت و وابستگی هایی که گاه و بی گاه سراغ روح انسانی را می گیرند، هرگز به حالت مطلق نمی رسد؛ در صورتی که مطابق اطلاعی که پیشوایان الهی می دهند و مطابق دریافت های عمیق روح، لذا یذ بهشتی در فوق کمیت ها و تلاطم حوادث و نسبیت معلومات و عرفان نظری و فوق حرکت ها و وابستگی ها به حدّ مطلق می رسد؛ با این حال /میر/المؤمنین عرضه می دارد: خداوندا، انگیزه کمال جویی من حتی لذت مطلق بهشتی هم نیست؛ زیرا_ چنان که گفتیم_ لذت جویی به هر معنا هم که باشد، جوانه ای است که پس از بریده شدن شاخه های خودپرستی معمولی سر می کشد و سدّ راه سیر و سلوک به کوی حقیقت می گردد (رک: جعفری، ۱۳۷۶، ج ۱۴، ص ۲۰۰-۲۰۳).

۱۲۳

بیت

بنابراین، عبادت عارفانه نیز ناشی از خوددوستی به معنای کمال جویی است؛ منتها در سطحی از کمال جویی که فراتر از عالی ترین درجه لذت های روحانی و عقلانی بشر و حتی فوق لذت های بهشتی است.

پاسخ دوم

این نوع عبادت محصول محبت عمیقی است که در قلب انسان به ذات پاک خداوند پیدا می شود. این محبت عمیق هنگامی در قلب انسان پدید می آید که وی معرفت کامل و عمیقی به خدای متعال و اسما و صفات و کمال و جمال و جلال وی پیدا کرده باشد. در این مرحله، انسان با معرفت عمیق و حدّ نظر و بصیرتی که یافته است، درک می کند که غیر از ذات پاک الهی هیچ یک از موجودات از جمله خودش، از استقلال برخوردار نیستند؛ آنچه دارند از خدای هستی و هستی بخش گرفته اند. انسان در این مرحله از خداشناسی، به ویژه اگر به معرفت شهودی و حضوری نایل شود و در اصطلاح به مقام توحید ذاتی برسد، تنها یک محبت اصیل در اعماق نفس وی حاصل می شود که متعلق به ذات خدای متعال خواهد بود و بقیه محبت ها حتی حب ذات، عرضی و فرع آن محبت اصیل متعلق به ذات الهی خواهد بود؛ زیرا در این مرحله از

بینش، ذات خود انسان هم به صورت یک وجود طفیلی و شأنی از شئون آن موجود اصیل شناخته می‌شود.

البته این نوع محبت هرچند اصیل است، جنبه عمومی و همگانی ندارد، بلکه به اولیای خاص خدا و اوحدی از مردم و قدر متیقن انبیای عظام و امامان معصوم اختصاص دارد (رک: مصباح یزدی، همان، ص ۷۵-۷۷).

ارزیابی

با تأمل در پاسخ‌های پیشین درمی‌یابیم که عبادت عارفانه، در عمل برای افراد خاصی که به نوعی به مقام فنا بار یافته‌اند، رخ می‌نماید. حال آنچه لازم است یادآوری شود، آن است که مقام فنا ذومراتب است. پاسخ اول به مرتبه نازل‌تر، و پاسخ دوم به مرتبه اعلای آن اشاره دارد. در مراتب نازل‌تر که عرفا از آن به «فناى بنده از اوصاف و افعال مذموم» یاد می‌کنند، تصور کمال‌جویی با فنا به اوصاف مذموم و بقا به اوصاف محمود متصور است؛ ولی در مرتبه عالی فنا، فناى عارف از نفس خود و خلق است که در آن احساس او به خود و خلق زایل می‌شود و وجودی جز وجود حق نمی‌بیند، حتی ذات خود. بنابراین، در این مرتبه، خوددوستی به هیچ معنایی از کمال‌جویی، قابل تصور نیست؛ هرچند در اثر عبادت عارفانه، مراتب والایی از کمال نیز نصیب عارف می‌شود. اما این مطلب، ناقض نظریه خوددوستی نیست؛ چراکه نظریه اخلاقی در صدد تبیین و توجیه انگیزه افراد در انجام رفتارهای اخلاقی می‌باشد و در این مرتبه، عارف هیچ‌گونه انگیزه و اراده‌ای از خود ندارد تا افعال اخلاقی خود را بر مبنای آن انجام دهد؛ بلکه تمام افعال و حرکات به اراده و اختیار حق است. بنابراین، نظریه اخلاقی_چه خوددوستی و چه غیر آن_ راهی به چنین افراد ندارد تا به واسطه آنها اثبات یا نقض شود.

نظریه خودگرایی

با توجه به شباهت‌های نظریه خوددوستی و نظریه خودگرایی که می‌تواند سبب التباس و اشتباه شود، لازم است نظریه خودگرایی به اختصار تبیین و شباهت‌ها و تفاوت‌های آن با نظریه خوددوستی مورد بررسی قرار گیرد.

نظریه خودگرایی اخلاقی از جمله نظریات غایت‌گرا محسوب می‌شود. این نظریه

در طول تاریخ مراحل متعددی را سپری کرده است. ریشه‌های خودگرایی را باید در دیدگاه‌های لذت‌گرایانه جست‌وجو کرد که اصل اساسی آن را می‌توان چنین تقریر کرد: عمل درست آن است که دست‌کم به اندازه هر بدیل دیگری، غلبه لذت بر الم را به وجود آورد (فرانکنا، ۱۳۷۶، ص ۱۷۹). نخستین شخصی که این نظریه به او منتسب شده، *اریستیپوس** است. وی ملاک ارزش اخلاق را لذت_ لذت شخصی_ می‌دانست و بیشتر بر لذت جسمانی تأکید می‌کرد (رک: کاپلستون، ۱۳۶۸، ص ۱۴۵). پس از وی *اپیکور* (Epicurus) (۲۷۰-۳۴۲ ق.م) از فیلسوفان یونان باستان، تقریر عمیق‌تر و دقیق‌تر از لذت‌گرایی ارائه داد. وی نیز مانند *اریستیپوس* لذت فردی را ملاک ارزش اخلاقی می‌دانست، اما برخلاف *اریستیپوس*، بیشتر بر لذت‌های روحانی که به طور عمده در آرامش نفس و سکون خاطر یافت می‌شود، تأکید می‌کرد (همان، ص ۴۶۷). این بحث در دوران *فلاطون* از جمله در قالب بحث عشق مطرح بود. اینکه معنای عشق چیست؟ آیا بدان معناست که انسان عاشق از خود رها می‌شود و آنچه را می‌خواهد که دیگری_ معشوق_ می‌خواهد و یا در عشق، عاشق دنبال منفعتی برای خود است اگرچه از چیزهایی هم بگذرد؟ در سده‌های اخیر نیز نظریه خودگرایی توسط افرادی مانند *توماس هابز* (Thomas Hobbes) (۱۵۸۸-۱۶۷۹ م) با تئوری قراردادگرایی، *برنارد دی مندویل* (۱۶۷۰-۱۷۳۳ م)، *فروید* با تأکید بر لذت جنسی، *نیچه* (Friedrich Nietzsche) (۱۸۴۴-۱۹۰۰ م) فیلسوف مشهور آلمانی با تأکید بر قدرت و ... مطرح شده است.

تبیین خودگرایی اخلاقی

برای تبیین مفاد و مدعای خودگرایی اخلاقی، چند نکته مهم و ضروری به نظر می‌رسد:

۱. خودگرایی اخلاقی برخلاف خودگرایی روان‌شناختی، نظریه‌ای توصیه‌ای، دستوری و هنجاری درباره اخلاق هنجاری به شمار می‌رود و در صدد ارائه ملاک و

*. *اریستیپوس* (Aristippus) از فلاسفه یونان باستان که بین سال‌های ۴۳۵ تا ۳۵۵ قبل از میلاد می‌زیسته است (رک: کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۴۵).

معیاری برای تشخیص و تعیین عمل درست و نادرست و بایسته به لحاظ اخلاقی است. از همین رو، میزان سود و نفع شخصی که هر عملی به بار می‌آورد، معیار درستی و نادرستی اعمال و رفتارها و رویه‌های رفتاری به شمار می‌رود و تنها کار و عملی درست و بایسته است که سود یا لذت بیشتری برای شخص عامل اخلاقی داشته باشد. بنابراین، با انگیزه‌های بالفعل آدمیان ارتباطی ندارد، بلکه با انگیزه‌هایی کار دارد که باید داشته باشند، نه توصیف تجربی اعمال و بیان هست‌ها و واقعیت‌های خارجی.

۲. قبول خودگرایی اخلاقی و تلاش برای کسب منافع صرفاً شخصی، به معنای نفی هرگونه عمل در جهت منافع دیگران نیست. خودگرا نمی‌گوید که نباید به هیچ‌وجه به منافع دیگران توجه داشت یا هرگز به دیگران نباید کمک رساند؛ چه بسا منفعی با منافع دیگران منطبق باشد یا در مواردی کمک به دیگران سود بیشتری آورد و یا ابزار مؤثری برای نفعی بیشتر و شدیدتر و بادوام‌تر باشد. خودگرا لزوماً حسود یا بخیل نیست و از کمک به دیگران منع نمی‌کند، بلکه تأکید دارد که ملاک درستی و بایستگی عمل، سود و خیرهایی است که به خود عامل اخلاقی برمی‌گردد. بنابراین، در تمامی این افعال غرض و غایت اصلی باید تحصیل بالاترین میزان منافع شخصی باشد، هرچند در این میان خواسته یا ناخواسته و یا از سر غفلت، نفعی هم به دیگران برسد.

۳. بنابر نظریه خودگرایی اخلاقی، یک اصل و الزام اخلاقی وجود دارد و آن عبارت است از «ایجاد بیشترین میزان سود و منفعت برای شخص عامل اخلاقی مباشر». به عبارت دیگر، وظیفه یگانه و اساسی هر فرد (عامل اخلاقی) این است که بیشترین غلبه ممکن خیر بر شر را برای خودش فراهم کند. حتی فرد به هنگام حکم اخلاقی در باره شخص دوم و شخص سوم، باید از چیزی پیروی کند که به سود خود اوست (فرانکنا، همان، ص ۵۳).

البته ممکن است در مراد از سود و خیری که باید بیشتر شود، اختلاف نظرهایی وجود داشته باشد، هرچند معنای سود در بیشتر تقریرهای کلاسیک، لذت بوده است؛ مثلاً هنری سیجویک فیلسوف قرن نوزدهم در کتاب **روش‌های فلسفه اخلاق**، تنها تقریر خودگرایی را که با ارزش و اعتبار است، خودگرایی لذت‌گرا می‌شمارد (See: Sidgwick, ۱۹۹۸). اما به هر حال، در این اصل و الزام اخلاقی یگانه «ایجاد بیشترین میزان سود و منفعت برای شخص عامل اخلاقی مباشر» اتفاق نظر وجود دارد.

۴. خودگرایان لزوماً انسان‌هایی کوتاه‌نظر و کم‌خرد و یا در پی تحصیل بیشترین منفعت آنی، گذرا و کوتاه مدت نیستند، بلکه به لذات و منافع بلندمدت و دیرپا توجه دارند و برای عامل اخلاقی کفّ نفس، اعتدال و میانه‌روی، جدیت در کار، حزم و عقلانیت، دوراندیشی و آینده‌نگری را لازم می‌دانند (رک: حسینی سورکی، ۱۳۸۵، ص ۱۸۷-۲۲۳). سرانجام، با توجه به ویژگی‌های فوق، خودگرایی اخلاقی چنین تعریف شده است: هرکس باید با معیار سود درازمدت خودش برحسب خیر و شر، عمل و حکم کند (فرانکنا، همان، ص ۵۴).

دلایل خودگرایی اخلاقی و ارزیابی آن

۱. تمسک به خودگرایی روان‌شناختی

خودگرایی اخلاقی بر خودگرایی روان‌شناختی (Psychological egoism) مبتنی است. این نظریه براساس بینش بنیادین خود دربارهٔ سرشت و طبیعت انسان، بر این عقیده است که ما همگی طبق ساختارمان همواره به دنبال سود یا رفاه خودمان هستیم و همیشه کاری را انجام می‌دهیم که گمان می‌کنیم بیشترین غلبهٔ خیر بر شر را به ما می‌دهد (همان، ص ۵۷). به عبارت دیگر، یگانه انگیزه‌ای که بر همهٔ کردارهای اختیاری آدمی حکمرواست، حب ذات است (هولمز، ۱۳۸۵، ص ۱۵۱).

اگر طبیعت بشر چنین است، پس این پیشنهاد که اساساً باید کاری غیر از آنچه بیشتر به سود ماست، انجام دهیم به وضوح ناواقع‌گروانه و حتی نامعقول است؛ زیرا به یک معنا، ما نمی‌توانیم کاری غیر از آن بکنیم، مگر از روی اشتباه و چنان‌که قاعده‌ای مشهور می‌گوید: «باید، مستلزم توانایی است».

بدین ترتیب، خودگرایی اخلاقی عموماً آنچه را که خودگرایی روان‌شناختی نامیده می‌شود، مسلّم می‌گیرد؛ یعنی هریک از ما همواره به دنبال بیشترین خیر خود است؛ خواه آن خیر را لذت بدانیم یا سعادت، معرفت یا قدرت، تحقق نفس یا حیاتی آمیخته [از چند عنصر] (فرانکنا، همان، ص ۵۸).

۲. ساختن جهانی بهتر و سعادت‌مندتر با آموزهٔ خودگرایی

به باور برخی، ما از نیازها و آمال و امیال دیگران بی‌خبریم و دست‌کم از آنها شناخت

اندک و ناقصی داریم و اگر در صدد ایجاد سود و سعادت برای دیگران برآییم، چه بسا در این مسیر اهمال و سهل انگاری کنیم و یا از سر جهل و بی تدبیری، بیشتر از سود، بدان‌ها صدمه و زیان برسانیم. افزون براین، دیگرگرایی و عمل در جهت تحصیل منافع دیگران، دخالت در حریم شخصی و خصوصی افراد است که البته موجب تحقیر آدمیان می‌گردد و با این کار، شرافت و عزت نفس دیگران را لگدمال اعمال دیگرگرایانه خود می‌کنیم و این تلقی را پدید می‌آوریم که آنها کفایت و لیاقت لازم برای تحصیل منافع شخصی‌شان ندارند. بنابراین، در هر صورت قدم برداشتن در جهت منافع دیگران به سود آنها نخواهد انجامید و بهتر است هر کسی به دنبال منافع شخصی خود برود و الزام اولیه‌اش، پی جویی منافع شخصی خودش باشد؛ چراکه این گونه به سعادت جامعه بهتر می‌تواند کمک کند. به عبارتی، جوهره این دسته استدلال‌ها آن است که آموزه خودگرایی، جهانی بهتر و سعادت‌مندتر ایجاد خواهد کرد (See: James, ۱۹۸۶, PP. ۵۸-۵۹).

برخی از فلاسفه و اقتصاددانان مشهور همانند آدام/اسمیت (Adam Smith) (۱۷۲۳-۱۷۹۰) استدلالی مشابه استدلال فوق مطرح کرده‌اند. به باور آنان، پی جویی منافع شخصی، بهترین شرایط اقتصادی را برای جامعه پدید می‌آورد و شخص را به بهتر کارکردن و تلاش بیشتر تشویق می‌کند. به عبارتی، در یک نظام اقتصادی رقابتی که در آن هر فرد خودگرایانه به دنبال منافع اقتصادی خود می‌باشد، هر تولیدکننده می‌کوشد کیفیت کالا را بهتر و قیمت را کمتر کند تا در رقابت با سایرین، فروش بیشتر و در نتیجه، سود بیشتری ببرد و این، عامل رشد اقتصادی و به نفع همه جامعه خواهد بود. عصاره استدلال آنان این است که تعقیب منافع شخصی، بهترین منافع درازمدت را برای خود فرد و همچنین سعادت جامعه‌اش را در پی خواهد داشت (Kurt, ۱۹۹۹, p. ۲۰۰).

ارزیابی

در این استدلال اولاً، دیگرگرایی و تحصیل منافع دیگران، زیر پانهادن عزت نفس و شکستن حرمت حریم خصوصی افراد تلقی شده است، در حالی که این تلقی نادرست است؛ زیرا وقتی مثلاً در جهت کمک به زلزله‌زده‌ای بی‌خانمان برمی‌آییم، هرگز به این معنا نیست که عزت نفس او را زیر پا می‌نهم، بلکه حس شفقت و مهرورزی خویش را

به نمایش می‌گذاریم.

ثانیاً، این استدلال در اثبات خودگرایی خودمتناقض است؛ چراکه دلیل ضرورت اتخاذ موضع خودگرایانه و رفتار براساس منافع شخصی، به گونه‌ای آشکار دیگرگرایانه می‌نماید. به عبارت دیگر، در بطن این استدلال این نهفته که به نفع خود اندیشیدن و نسبت به دیگران خودخواه‌بودن، برای سعادت جامعه بهتر است.

به بیان دقیق‌تر، گویا پیش‌فرض اولیه و الزام نخستین، آن است که باید به نفع دیگران کار کرد که البته این امر تنها از طریق پیش‌گرفتن روش خودگرایانه ممکن است. در واقع، استدلال‌کننده، در جریان دفاع از خودگرایی ناخواسته به اردوگاه دیگرگرایان پیوسته و در اصل دیگرگرایی است که به گونه‌ی شگفت‌آوری، خودگرایی را تنها راه و روش مطلوب دانسته و ترویج می‌کند.

۳. استدلال از طریق رد دیگرگرایی

خودگرایی اخلاقی بیشتر در تقابل با دیگرگرایی اخلاقی (Ethical altruism)، تعریف و تبیین می‌شود. هردو نظریه، به سنجش نتیجه اعمال تأکید دارند، با این تفاوت که خودگرایان تنها ملاک درستی و بایستگی عمل را تحصیل منفعت شخصی می‌دانند، حال آنکه دیگرگرایان معتقدند باید در هنگام تلاش برای تحصیل سود و منفعت دیگران، خود و منافع شخصی را فراموش کرد و تنها به فکر ایجاد سود و منفعت برای دیگران بود و چون این چنین رفتار تا حدی آرمان‌گرایانه به نظر می‌رسد، به اعتقاد بسیاری، الزام بر دیگرگرایی نه تنها بی‌فایده، بلکه نامعقول می‌نماید. همین مسئله مبنا و دلیل برای استدلال به نفع خودگرایی اخلاقی قرار گرفته است (Lawrence, ۱۹۹۹. V۱. P.۵۰-۵۵). (See:

برخی فیلسوفان از جمله آیین رند (۱۹۰۵-۱۹۸۲م)، فیلسوف معاصر قرن بیستم با مقایسه این دو نظریه اخلاقی بر این باورند که اخلاق دیگرگرا، ارزش‌ها و منافع و حقوق فردی را نادیده می‌انگارد و حریم و حرمتی برای آرزوها، آمال و امیال شخصی قائل نیست. اینان معتقدند اخلاق دیگرگرا بیش و پیش از آنکه از فرد بخواهد که در پی شکوفایی استعدادها و قابلیت‌های فردی خود باشد و به چگونگی زیستن بیندیشد، بر این مسئله تأکید دارد که باید خود و آرمان‌هایش را در جهت منافع و مصالح دیگران قربانی

کند (See: Rand, ۱۹۹۹, P.۳۹۱).

ارزیابی

افزون بر اشکالات فراوانی که بر خود نظریه خودگرایی وارد است_ که در ادامه به برخی از آنها اشاره خواهد شد_ استدلال فوق دارای اشکال مبنایی است؛ پیش فرض اولیه در استدلال یادشده آن است که نظریات اخلاقی در دو شق منحصر است: یا باید خودگرا بود و یا دیگرگرا، و از آنجاکه دیگرگرایی ناممکن و نامعقول است و یا دست-کم پذیرش آن، اشکالات بسیاری دارد، باید به تنها نظریه ممکن و تنها بدیل آن، یعنی خودگرایی اخلاقی تمسک کرد.

در پاسخ می توان گفت: این حصر مبنایی، مقبول و قابل توجیه نیست؛ چراکه می توان شقوق دیگری هم در نظر گرفت؛ چه بسا ما به در نظر گرفتن منافع خود ملزم باشیم، اما از منافع دیگران هم غافل نمانیم و یا منافع اساسی خود ما در گرو تأمین منافع دیگران باشد؛ چنان که نظریه خوددوستی مورد نظر ما چنین ادعایی دارد. یا ممکن است کسی نظریه ای وظیفه گرا اتخاذ کند که اساساً کاری با منافع خود و یا دیگران نداشته باشد.

۱۳۰

نقد و بررسی نظریه خودگرایی اخلاقی

قبیله

نظریه خودگرایی همواره از سوی اندیشمندان و فیلسوفان اخلاق با نقدهای فراوانی مواجه بوده است. برخی از نقدهای مهم را به تناسب بحث خود مطرح و مورد بررسی قرار می دهیم:

۱. منافات رفتار بر اساس خودگرایی با اخلاقی بودن فعل

از نظر فهم عمومی، ارزش های اخلاقی، رفتارهایی مانند: خیرخواهی، بخشندگی، محبت به دیگران و ... می باشد؛ در حالی که مطابق نظریه خودگرایی اخلاقی، ارزش های اخلاقی در گرو پی گیری خیر و منافع شخص عامل اخلاقی است. بنابراین، نظریه خودگرایی اخلاقی با ارزش های اخلاقی مسلم عرفی سازگاری ندارد. میوم با چنین منطقی در رد خودگرایی می گوید:

روشن ترین اشکال این نظریه آن است که با احساس همگانی و فهم عرفی (Common sense) و فهم نامتعصبانه ما مخالف است و لذا اثبات آن، مئونه فلسفی فراوانی می طلبد. وجود خلق و خواهی چون خیرخواهی و بخشندگی و احساساتی چون

محبت و مهربانی و ترحم و حق شناسی که از خلق و خویهای خودگرایانه منحاز و متمایز است، بسیار روشن و انکارناپذیر است (شیدان شید، ۱۳۸۳، ص ۲۴۷).

هیوم بر این باور است که آنچه به کار توجیه و تبیین منشأ اخلاقی می آید، عبارت از همین امیال و عواطف خیرخواهانه است؛ زیرا اخلاقی بودن فعل به این است که بی غرضانه انجام گرفته باشد و اساساً اگر فعلی صرفاً از سر خود دوستی و طلب نفع شخصی برخیزد، دارای وصف «اخلاقی» نخواهد بود.*

۲. ناکارآمدی نظریه خودگرایی در حل تعارض منافع افراد

یکی از مشهورترین نقدهای خودگرایی، نقدی است که کرت بایر (Kurt Baier) (۱۹۵۸م) فیلسوف قرن بیستم مطرح کرده است. به باور او خودگرایی اخلاقی، در ارائه راه کار و راه حلی برای تلاقی و تعارض و تضاد منافع آدمیان ناکام می ماند. در نهایت، او نشان می دهد که خودگرایی اخلاقی نمی تواند نظریه اخلاق هنجاری، به معنای متعارف باشد.**

برای نمونه، اگر برای مشاوره نزد وکیل یا پزشکی بروید، مایلید و انتظار دارید که او چیزی به شما بگوید که به سودتان است؛ ولی اگر او پایبند خودمحوری اخلاقی باشد، تنها وظیفه اش این خواهد بود که چیزی را به شما بگوید که به نفع اوست. ممکن است نفع او با نفع شما یکسان باشد، اما خلاف آن نیز امکان دارد؛ اگر نفع او با نفع شما همسو باشد، ناگزیر شما را فریب خواهد داد. همین طور اگر شما رازی را با

*. برای اطلاع بیشتر ر.ک:

Hume, David, *An Enquiry Concerning the principles of Morals*, Oxford university, ۱۹۸۹.

هیوم از جمله فیلسوفانی است که با خودگرایان موافق نیست؛ یعنی نمی پذیرد که انگیزه همه افعال ما طلب منفعت شخصی و حب ذات است، بلکه می گوید: انگیزه افعال اخلاقی ما اصلی است غیر از حب ذات، که او آن را «خیرخواهی» یا «آدمیت» و گاه «همدلی» می نامد (ibid, p. ۲۹۸).

** برخی به گونه ای دیگر استدلال کرده و گفته اند نظریه اخلاقی دو ویژگی اصلی دارد: الف) ویژگی تجویزی و توصیه ای (prescriptive)؛ ب) ویژگی جهان شمولی (universal) و نظریه خودگرایی، هیچ کدام از این دو ویژگی را دارا نیست. از این رو، نظریه اخلاقی به شمار نمی آید (کرت بایر در کتاب دیدگاه اخلاقی The moral point of view) این نظریه را مطرح کرده است (See: Brannan, ibid).

برخی نیز چنین استدلال کرده اند که با توجه به محدودیت و کمیابی امکانات و مواهب، نظریه خودگرایی اخلاقی، قادر به حل تعارض و تراحم منافع شخصی افراد با یکدیگر نیست (پالمر، ۱۳۸۵، ص ۸۵).

دوستی در میان بگذارید و از او بخواهید که آن را فاش نکند، طبق نظریه خودمحوری، دوست شما کاملاً حق دارد که اگر ببیند افشای آن راز منفعت و خیرش را به حداکثر می‌رساند، این کار را انجام دهد و ... (هولمز، همان، ص ۱۴۵).

یا فرض کنید بزرگ‌ترین سینمای شهر که مملو از جمعیت است، دستخوش آتش‌سوزی شود؛ از یک طرف درب خروجی این سینما محدود است _ سه یا چهار درب خروجی _ از طرف دیگر، منفعت و حب ذات همه تماشاگران موجود در سینما اقتضا می‌کند که جان خویش را نجات دهند؛ همگی به درب‌های خروجی هجوم می‌آورند و می‌خواهند خود را از این مخمصه نجات دهند، بسیاری زیر دست و پا لگدمال می‌شوند و می‌میرند، بسیاری طعمه آتش می‌شوند. در چنین شرایطی که منافع شخصی افراد با یکدیگر تزاخم و تعارض پیدا می‌کند، راه‌حل اساسی چیست؟ بنابراین، این نظریه معیار معقول و قابل دفاعی برای موارد تعارض منفعت شخصی یک فرد با منافع دیگران، ارائه نمی‌دهد.

۳. عدم امکان محاسبه منفعت شخصی

خودگرایی، دیدگاهی نتیجه‌گراست. این دیدگاه توصیه می‌کند که ارزش را _ برای خودمان _ در نتایج اعمالمان به حداکثر برسانیم.

این قول حکایت از آن دارد که داوری صحیح در مورد اینکه چه چیزی درست است، حتی در وضعیتی منفرد، مستلزم پیشگویی صحیح در این‌باره است که از هر فعلی چه نتایجی به بار خواهد آمد.

لازمه این پیشگویی هم آن است که بتوانید به درستی ارزیابی کنید که آن نتایج در بلندمدت بر خیر و نفع شما چه اثری خواهد گذاشت.

موضوع مورد نظر خودگرایی صرفاً خیر شما طی فردا یا هفته بعد یا سال بعد نیست؛ بلکه این نظریه با خیر شما در سرتاسر عمرتان و حتی با زندگی و سعادت جاودانه و ابدی انسان پیوند دارد _ و به همین دلیل است که دیدگاه خودگرایی اخلاقی را دوراندیشی می‌خوانند.

ولی پیشگویی قاطعانه نتایج اعمال در سرتاسر چنین دوره زمانی بلند، امری غیر

ممکن است. در واقع قراین و شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد افراد، پیوسته درباره آنچه به سود آنهاست، اشتباه می‌کنند. دست‌کم بسیاری از آنها به دست خویش موجبات بدبختی خودشان را فراهم می‌آورند (رک: هولمز، همان، ص ۱۴۳-۱۴۴). به بیان دیگر، بسیاری از منافع آنی و زودگذر وجود دارند که منشأ زیان‌ها و بلاهای فراوانی در آینده می‌شوند و چه بسیارند زیان‌ها و رنج‌های موقت و زودگذری که سرچشمه آسایش و منفعت در آینده می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴).

بر فرض که انسان‌ها بتوانند خیر و منفعت خود را در این دنیای فانی تشخیص دهند، چگونه می‌توانند خیر و نفع خویش را برای پس از مرگ و جاودانگی بشناسند؟ واقعاً خیر و نفع اخروی و ابدی انسان در چیست؟

مقایسه نظریه خوددوستی با خودگرایی

نظریه خوددوستی در مقایسه با خودگرایی در ظاهر نقطه اشتراک دارد که ممکن است باعث شود ایرادات وارد بر خودگرایی به نظریه خوددوستی تسری داده شود. وجه اشتراک عبارت است از اینکه هر دو دیدگاه به لحاظ روان‌شناختی بر این عقیده‌اند که «انسان به گونه‌ای آفریده شده که در نهاد و سرشت خویش، خود و منافع خود را دوست دارد و این یک گرایش اصیل در ذات و طبیعت هر انسانی است» و به لحاظ اخلاقی «انسان باید در پی حداکثرکردن خیر و منفعت بلندمدت خود باشد». حتی در برخی متون از واژه «خودگرایی» به «حب ذات» تعبیر شده است. بنابراین، لازم است ضمن طرح مواردی از اختلافات اساسی این دو دیدگاه، ایرادات وارد بر خودگرایی در ارتباط با نظری خوددوستی مورد بررسی قرار گیرد.

اختلاف مبانی نظریه‌های «خودگرایی» و «خوددوستی»

۱. اختلاف هستی‌شناختی و انسان‌شناختی

دیدگاه «خودگرایی» به لحاظ هستی‌شناختی، مبتنی بر جهان‌بینی مادی است و به لحاظ انسان‌شناختی و به تبع جهان‌بینی مادی، انسان را منحصر در جنبه مادی و جسم می‌داند؛ بنابراین، هنگامی که از خیر و منفعت سخن می‌راند، مرادش خیر و منفعت مادی و

مربوط به زندگی دنیوی انسان است. لذا چنان که گذشت ایراد عدم کارآیی در هنگام تعارض میان منافع، بر نظریه خودگروی وارد است؛ چراکه جهان ماده به دلیل محدودیت هایش، دارِ تزامن و تعارض منافع است، پس هم تعارض میان منافع معنا پیدا می کند و هم در هنگام تعارض بین منافع، مسئله به راحتی قابل حل نخواهد بود.

در حالی که دیدگاه «خوددوستی» به لحاظ هستی شناختی، مبتنی بر اعتقاد به جهانی دیگر و آخرت است و هستی را منحصر در امور مشهود و مادی نمی داند و به لحاظ انسان شناختی نیز انسان را در جسم خلاصه نکرده و برای وی روحی قائل است که اتفاقاً قوام حقیقت و انسانیت انسان را به آن می داند. بنابراین، وقتی از خیر و منفعت سخن به میان می آورد، مقصودش خیر و منفعتی اعم از دنیوی و اخروی و اعم از منافع جسمی و روحی اوست. با وجود این مبانی، روشن می گردد که ایراد «عدم کارایی نظریه خودگرایی در مقام تعارض منافع»، بر نظریه خوددوستی وارد نمی شود؛ زیرا اولاً، برای کسی که دنبال منافع من علوی و خیر اخروی خویش است، تعارض منافع معنا ندارد؛ چراکه جهان اخروی و ملکوت، محدودیت های تعارض آفرین و تزامن را ندارد و چنانچه پای منافع مادی و دنیوی نیز در میان باشد، باز هم نظریه خوددوستی راه حل معقول و منطقی ارائه می کند و آن «ترجیح منفعت قوی تر، خالص تر و پایدارتر» است که همان خیر و منفعت حقیقی می باشد. از آنجاکه خیر و منفعت معنوی و اخروی قوی تر، خالص تر و پایدارتر است، در مقام تزامن و حتی تعارض بر خیر و منافع مادی و دنیوی ترجیح دارد. بنابراین، در برخی مواقع «حفظ منافع حقیقی و اخروی» انسان اقتضا می کند که هنگام تعارض منافع، از خودگذشتگی و ایثار داشته باشد و در برخی مواقع «حفظ منافع حقیقی» اقتضا می کند انسان حتی از منافع مادی ظاهری خود دفاع کند، به ویژه در جایی که عزت نفس انسان به خطر می افتد.

در مجموع بر مبنای نظریه خوددوستی، وجوه قابل تصور تعارض منافع و راه حل های آن به شرح زیر است:

گاهی تعارض و یا تزامن، میان منافع، عامل اخلاقی با منافع دیگران است و گاهی تعارض، بین منافع مختلف در خود عامل اخلاقی است.

تعارض یا تزامن میان منافع، عامل اخلاقی با منافع دیگران

تعارض و یا تزامن میان منافع، عامل اخلاقی با منافع دیگران به چهار شکل قابل تصور است:

۱. تعارض بین منافع اخروی و ملکوتی، عامل اخلاقی با منافع اخروی و ملکوتی دیگران باشد؛

۲. تعارض بین منافع اخروی و ملکوتی عامل اخلاقی با منافع دنیوی و سفلی دیگران باشد؛

۳. تعارض بین منافع دنیوی و سفلی عامل اخلاقی با منافع اخروی و ملکوتی دیگران باشد؛

۴. تعارض بین منافع دنیوی و سفلی عامل اخلاقی با منافع دنیوی و سفلی دیگران باشد.

راه‌حل‌ها

فرض نخست در عمل اتفاق نمی‌افتد؛ زیرا_ چنان‌که گفته شد_ در منافع اخروی و ملکوتی تعارض راه ندارد.

در شکل دوم وظیفه عامل اخلاقی مقاومت و مبارزه در راه کسب و حفظ منافع اخروی و ملکوتی خویش است و بدین‌سان، اخلاقی بودن مبارزه و از جان‌گذشتگی در راه حفظ دین و ناموس و اخلاق و معنویت موضوعیت پیدا می‌کند.

در شکل سوم وظیفه عامل اخلاقی صرف‌نظرکردن از منافع دنیوی و من سفلی خود در مقابل منافع اخروی دیگران است. بدین‌ترتیب، اخلاقی‌بودن خیرخواهی و از خودگذشتگی و ایثار ثابت می‌شود. در واقع عامل اخلاقی با این رفتار به ظاهر دیگرگروانه، منافع من سفلی خود را قربانی منافع من علوی خود می‌کند.

اما در شکل چهارم، گاهی منافع عامل اخلاقی صرفاً مادی است و صرف‌نظرکردن از آن در برابر منافع مادی دیگران، هیچ‌گونه پیامد معنوی در پی ندارد؛ مانند جایی که رفتارهای به ظاهر خیرخواهانه با نیت کسب منافع مادی، مانند جلب شهرت و ثروت بیشتر انجام می‌گیرد. در این صورت، چنین رفتاری چه‌بسا غیراخلاقی خواهد بود؛ ولی گاهی صرف‌نظرکردن عامل اخلاقی از منافع مادی خود در برابر منافع مادی دیگران، با نیتی پاک و الهی صورت می‌گیرد. در این صورت، رفتار او همچون صورت سوم، کاملاً اخلاقی و ارزشمند خواهد بود؛ چراکه این رفتار خیرخواهانه عامل اخلاقی، بالاترین مرتبه‌ای از خوددوستی و کسب منافع من علوی را در پی خواهد داشت؛ بلکه تنها راه نیل به حقیقت خیر، همین نوع از خیرخواهی است: «لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ؛ شما هرگز به خیر نمی‌رسید تا آنکه از آنچه دوست دارید انفاق کنید و هرچه را انفاق کنید، خدای تعالی به آن داناست» (آل عمران: ۹۲).

از این ره گذر تکلیف اخلاقی بودن رفتارهای خیرخواهانه و ایثار و گذشت، خدمت و محبت به دیگران و ... بر مبنای نظریه خوددوستی و اختلاف آن با خودگروی روشن می شود؛ به این صورت که در دیدگاه خودگروی و نظریه خوددوستی هردو برای رفتارهای خیرخواهانه و دیگرگروانه محدودیت دارند، ولی محدودیت آن دو با یکدیگر متفاوت است. قلمرو ممنوعه و خط قرمز از خودگذشتگی از منظر خودگروی، حریم ذات به معنای من سفلی و حفظ اصل وجود آن است؛ و اگر از خودگذشتگی مستلزم فداشدن اصل وجود «من سفلی» گردد، دیگر این خیرخواهی ارزش اخلاقی ندارد، در حالی که خط قرمز در نظریه «خوددوستی»، «حفظ منفعت حقیقی» و «خیر و سعادت من علوی» انسان است؛ اگرچه مستلزم فداشدن اصل «ذات» و من سفلی انسان باشد؛ یعنی انسان ممکن است برای تحصیل سعادت و خیر حقیقی خویش از من سفلی و خود مادی چشم پوشی کرده و آن را فدای منافع من علوی و حقیقی خود نماید.

تعارض یا تراحم در منافع مختلف یک فرد

این نوع تعارض یا تراحم، به سه شکل قابل تصور است:

۱. گاهی تعارض میان خیر اخروی و ملکوتی فرد با خیر اخروی و ملکوتی دیگر خویش است؛

۲. گاهی تعارض بین خیر اخروی و ملکوتی فرد با خیر دنیوی و سفلی خویش است؛

۳. گاهی تعارض بین خیر دنیوی و سفلی فرد با خیر دنیوی و سفلی دیگر خویش است.

راه حل ها

در خصوص شکل اول_ چنان که گفته شد_ بر مبنای نظریه خوددوستی تعارض معنا ندارد؛ مگر اینکه امر دایر بر انتخاب خیر اهم فالاهم باشد که در این صورت با بهره گیری از راهنمایی های عقل و فطرت و وحی، امکان نیل به خیر بالاتر وجود دارد. در مورد شکل دوم بر مبنای نظریه خوددوستی تکلیف روشن است و خیر اخروی و ملکوتی فرد بر خیر دنیوی و سفلی خویش ترجیح دارد.

اما برای شکل سوم، سه حالت متصور است:

۱. هردو طرف تعارض، خیر دنیوی محض است؛

۲. هردو قابل تبدیل به خیر اخروی و ملکوتی است؛

۳. یکی دنیوی محض و دیگری قابل تبدیل به خیر اخروی و ملکوتی است. رفتارها در حالت اول، هیچ‌کدام جنبه اخلاقی ندارد؛ چراکه مطابق نظریه خوددوستی، رفتاری اخلاقی است که در راستای خیر من علوی و ملکوتی باشد. در حالت دوم چنان که بارها گفته شد بر مبنای نظریه خوددوستی تعارض معنا ندارد؛ مگر امر دایر بر انتخاب خیر اهم و مهم باشد که در این صورت با بهره‌گیری از راهنمایی‌های عقل و فطرت و وحی، خیر اهم بر مهم ترجیح داده می‌شود. در حالت سوم، طبیعی است که خیر قابل تبدیل به خیر اخروی و ملکوتی بر خیر دنیوی محض ترجیح دارد؛ زیرا تنها رفتار اخلاقی در این حالت رفتار براساس همان خیر اخروی و ملکوتی است. با این توضیحات معلوم می‌شود ایراد «عدم کارآیی در مقام تعارض منافع» در هیچ شکلی از اشکال قابل تصور بر نظریه خوددوستی وارد نیست.

۲. اختلاف معرفت‌شناختی

نظریه خودگروی مبتنی بر یک معرفت‌شناسی حسی و تجربی است. در نتیجه، در تشخیص منفعت شخصی و حداکثرسازی آن با چالش مواجه است و ایراد «عدم امکان محاسبه منفعت شخصی» بر آن، وارد است؛ در حالی که نظریه «خوددوستی» ابزارهای ادراک و معرفت انسان را منحصر در ابزار و مجاری حسی و خیالی و حتی عقلی نمی‌داند، بلکه افزون بر آنها، از ابزار تکوینی‌ای همچون فطرت از باطن و نیز ابزار تشریعی‌ای با عنوان «وحی» از خارج بهره‌مند بوده، آنها را از مهم‌ترین منابع شناخت انسان می‌پذیرد؛ بنابراین، با وجود چنین ابزار معرفت، در تشخیص منفعت حقیقی خود هیچ‌گاه دچار چالش و حتی حیرت نمی‌شود.

نتیجه گیری

در این نوشتار، با استفاده از آموزه‌های اسلام و اندیشمندان مسلمان، و با پیش فرض‌هایی مانند:

۱. همه انسان‌ها دارای غریزه خوددوستی (حب ذات) هستند.
 ۲. انسان دارای دو خود است: من علوی، خود سفلی؛ و در میان این دو، اصالت با خود علوی است. بنابراین، مراد ما از خوددوستی، همین می‌باشد.
 ۳. مقصود از خوددوستی، حب بقا، حب کمال و حب لذت یا سعادتِ همان «خود علوی» است.
 ۴. خداوند انسان را به فطرتی الهی سرشته است که به مشتمل بر بینش‌ها و گرایش‌های معقول و پاک است که سعادت انسان را تضمین می‌کنند.
- ثابت شده است که رفتارهای مطابق با خوددوستی، خوب است و باید چنان عمل کرد و رفتارهای خلاف آن، بد است و نباید انجام گیرد.
- در ادامه بیان شد که نظریه خوددوستی با وجود شباهت ظاهری به «خودگروی اخلاقی» به لحاظ مبانی هستی‌شناختی، انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی با آن اختلاف جدی دارد و لذا ایرادهایی از قبیل: ناسازگار با رفتارهای نوع‌دوستانه، ایثار، مهر مادری، عبادت عارفانه و ... که بر نظریه «خودگروی اخلاقی» وارد است، در این نظریه قابل پاسخ‌گویی است.

منابع و مأخذ

*. قرآن.

۱. ابن سینا؛ الاشارات و التنبیهات؛ (یک جلدی)، نشر البلاغه، [بی تا].
۲. پالمر، مایکل؛ مسائل اخلاقی؛ ترجمه علی رضا آل بویه؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۸.
۳. جعفری، محمد تقی؛ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه؛ ج ۴، چاپ سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
۴. جعفری، محمد تقی؛ ترجمه و تفسیر نهج البلاغه؛ ج ۱۴، چاپ سوم، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۶.
۵. عبدالله جوادی آملی؛ فطرت در قرآن؛ قم: مؤسسه اسراء، ۱۳۷۸.
۶. حسینی سورکی، سید محمد؛ «بررسی و نقد نظریه خودگرایی اخلاقی»، پژوهش های فلسفی_ کلامی؛ پاییز ۱۳۸۵، ش ۲۹، ص ۱۸۷-۲۲۳.
۷. رشاد، علی اکبر؛ «فطرت به مثابه دال دینی»، قبسات؛ ش ۳۶، تابستان ۱۳۸۴.
۸. شمالي، محمدعلی؛ «پایه های اخلاق: سرشت، نیاز، و افعال اختیاری»، معرفت فلسفی؛ سال پنجم، ش ۱۷، پاییز ۱۳۸۶.
۹. صدر، محمد باقر؛ فلسفتنا؛ الطبعة العاشرة، قم: دار الکتب الاسلامی، ۱۴۰۱ق.
۱۰. طباطبائی، سید محمدحسین؛ نهاية الحکمه؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۳۶۲.
۱۱. —؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲۰، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۲. فرانکنا، ویلیام کی؛ فلسفه اخلاق؛ ترجمه هادی صادقی؛ چاپ اول، قم: مؤسسه فرهنگی طه، ۱۳۷۶.
۱۳. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۱، ترجمه سید جلال الدین مجتبوی؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸.
۱۴. مصباح یزدی، محمد تقی؛ اخلاق در قرآن؛ ج ۲، تحقیق و نگارش محمد حسین اسکندری؛ چاپ اول، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۷۶.

۱۵. —؛ نقد و بررسی مکاتب اخلاقی؛ قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۴.
۱۶. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار؛ ج ۱۳، چاپ دوم، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۴.
۱۷. هولمز، رابرت ال؛ مبانی فلسفه اخلاق؛ ترجمه مسعود علیا؛ چاپ سوم، تهران: ققنوس، ۱۳۸۵.
۱۸. Brannan, Andrew; 'Egoism' in: Stanford Encyclopedia of Philosophy <http://plato.stanford.edu/entries/egoism> First published Mon ۴ Nov, ۲۰۰۲.
۱۹. Hume, David; **An Enquiry Concerning the principles of Morals**; Oxford university, ۱۹۸۹.
۲۰. James, Rachels; **the Element of moral of philosophy**; New York, Mc Graw-Hill- Publishing Company, ۱۹۸۶.
۲۱. Kurt, Baier; 'Egoism' in companion to ethics; edited by Peter Singer; lackwell, ۱۹۹۹.
۲۲. Lawrence, Blum; 'Altruism' in Encyclopedia of Ethics; Edited by Lawrence C. Becker and Charlotte, B. Becker; New York and London, Routledge, V۱, ۱۹۹۹.
۲۳. Rand, Ayn, ۱۹۹۹; "In a Defence of ethical Egoism" in: philosophy ed. L.P. Pojman; USA. Wadsworth publishing company, ۱۹۹۹.
۲۴. Sidgwick Henry; **Method of Ethics**; Hacker publishing Company, Indioalis/ Cambridge, ۱۹۹۸.