



A Comparison of the Metaphysical Egoism of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī With Egoistic Theories in Ethics

Ḥamīd Ḥassanī¹, Donyā Ḥamīdī²

1. Assistant Professor, Department of Philosophy and Islamic Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran (Corresponding Author). Hasaniph@gmail.com
2. Master’s Graduate in Philosophy and Islamic Theology, Azarbaijan Shahid Madani University, Tabriz, Iran. dhamidi3015@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Received: December 20, 2023

Accepted: June 16, 2024

Keywords:
Psychological egoism, Ethical egoism, Metaphysical egoism, ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī (Arabic: علامه طباطبائي).



ABSTRACT

The discussion of egoism versus altruism, or benevolence, is a significant topic in contemporary ethical philosophy. Egoism is categorized into psychological egoism and ethical egoism. From the perspective of psychological egoism, as a descriptive theory, humans perform every action to maximize their personal benefits. In contrast, ethical egoism, as a prescriptive theory, posits that humans ought to act to achieve the greatest personal benefits. ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī’s works contain phrases that could be interpreted as indicative of both psychological and ethical egoism. In this article, we will examine the claims and arguments of egoists while comparing their perspectives with those of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī (Arabic: علامه طباطبائي). We will demonstrate that, despite certain similarities with psychological and ethical egoism, his views are fundamentally distinct. From his teachings, a different form of egoism can be derived, termed metaphysical egoism. ‘Allāma’s metaphysical egoism presents a defensible theory in response to the main criticisms against ethical egoism, namely the conflict of interests and the logical inconsistency.

Cite this article: Ḥassanī, H.& Ḥamīdī, D. (2024). A Comparison of the Metaphysical Egoism of ‘Allāma Ṭabāṭabā’ī With Egoistic Theories in Ethics. *Journal of Islamic Philosophical Doctrines*, 18(32), 119-143.
DOI: 10.30513/ipd.2024.5734.1491



© The Author(s).

Publisher: Razavi University of Islamic Sciences



مقایسه خودگرایی متافیزیکی علامه طباطبایی با نظریات خودگرایانه در اخلاق

حمید حسینی^۱، دنیا حمیدی^۲

۱. استادیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. (نویسنده مسئول) Hasaniph@gmail.com
۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید مدنی آذربایجان، تبریز، ایران. dhamidi3015@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

بحث خودگرایی در مقابل دیگرگرایی یا نوع‌دوستی از موضوعات مهم در فلسفه اخلاق معاصر است. خودگرایی به خودگرایی روان‌شناختی و خودگرایی اخلاقی تفکیک می‌شود. از نگاه خودگرایی روان‌شناختی به‌عنوان نظریه‌ای توصیفی انسان هر فعلی را برای کسب بیشترین منافع شخصی انجام می‌دهد و در خودگرایی اخلاقی به‌عنوان نظریه‌ای توصیه‌ای انسان باید فعل خود را برای کسب بیشترین منافع شخصی انجام دهد. علامه در آثار خویش عبارت‌هایی دارد که ممکن است از آنها خودگرایی روان‌شناختی و خودگرایی اخلاقی برداشت شود. در این مقاله، ضمن بررسی مدعا و ادله خودگرایان و مقایسه تعابیر علامه را با آنها نشان می‌دهیم که دیدگاه‌های علامه علیرغم شباهت‌هایی که با خودگرایی روان‌شناختی و اخلاقی دارد اما با این دو نظریه متفاوت است و می‌توان از سخنان ایشان نوع دیگری از خودگرایی تحت عنوان خودگرایی متافیزیکی استخراج کرد. خودگرایی متافیزیکی علامه در مقابل مهم‌ترین اشکالات وارد بر خودگرایی اخلاقی، یعنی اشکال تعارض منافع و اشکال ناسازگاری منطقی، نظریه‌ای قابل دفاع است.

نوع مقاله: علمی پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۲۷

کلیدواژه‌ها:

خودگرایی روان‌شناختی، خودگرایی اخلاقی، خودگرایی متافیزیکی، علامه طباطبایی.



استناد: حسینی، حمید؛ حمیدی، دنیا. (۱۴۰۳). مقایسه خودگرایی متافیزیکی علامه طباطبایی با نظریات خودگرایانه در اخلاق.

آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۱۸(۳۲)، ۱۱۹-۱۴۳. DOI: 10.30513/ipd.2024.5734.1491



© نویسندگان.

ناشر: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

مقدمه

بیان مسئله: یکی از مسائل اصلی در فلسفه اخلاق تعارض میان هنجارهای مربوط به خود و دیگران است. اخلاقیات عمدتاً از ما می‌خواهد که منافع خود را در موقعیت‌های خاصی فدا کنیم و از این رو باید به دنبال دیدگاهی برای دفاع از اولویت‌های ناظر به دیگران باشیم (Farely, 2003, p.223). از جمله نظریاتی که در قرن اخیر در فلسفه اخلاق مورد بحث قرار گرفته خودگرایی است. خودگرایی به دو نوع خودگرایی روان‌شناختی و خودگرایی اخلاقی تقسیم می‌شود. بر اساس خودگرایی روان‌شناختی، وجود و طبیعت انسان به گونه‌ای است که انگیزه حاکم بر تمام اعمال اختیاری او فقط منفعت شخصی و حب ذات است. این نظریه جنبه توصیفی صرف دارد. اما خودگرایی اخلاقی نظریه‌ای توصیه‌ای و هنجاری است و عبارت است از این که انسان چگونه باید باشد و عمل کند. این نظریه از نظریه‌های غایت‌گرایانه است. از این رو ممکن است با فضیلت‌گرایی ارسطو شباهت‌هایی داشته باشد. از این نظریه تفاسیر خودگرایانه نیز ارائه شده است. یکی از مؤیدان و مروجان این نظریه مندویل^۱ است. در دوره معاصر، آین رند^۲ از این نظر دفاع کرده است.

از آنجا که در فلسفه اسلامی، هم مبنای متافیزیکی ارسطو در علت غایی و هم اخلاقیات سعادت‌گرایانه او کم‌وبیش پذیرفته شده است، در آثار برخی فیلسوفان اسلامی تفسیری خودگرایانه از اخلاقیات دیده می‌شود. از جمله این فیلسوفان معاصر، علامه سید محمدحسین طباطبایی است. علامه می‌گوید: «کسی که به فقیری احسان می‌کند تا او را به این وسیله شاد کند، در واقع، از دیدن بدی حال او دچار ناراحتی می‌شود و از این رو می‌خواهد با احسانش ناراحتی خویش از دیدن این صحنه را برطرف کند» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۱۲). همچنین می‌گوید: «طبع بشر چنین است که به چیزی اشتها و میل کند و چیزی را دوست بدارد که نفعش عاید خودش شود نه چیزی که نفعش عاید غیر خودش شود مگر آن که برگشت نفع غیر هم به نفع خودش باشد» (همو، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۷۵-۱۷۶). علامه در باب فداکاری و از خودگذشتگی می‌گوید: «با نبود اعتقاد به یک زندگی دیگر، هیچ عاقلی از جان خود

1. Mandeville
2. Ayn Rand

نمی‌گذرد تا بعد از او نامش را به نیکی یاد کنند، چون او بعد از مرگ وجود ندارد تا از آن مدح و ثنا و یا هر نفع دیگری که تصور شود برخوردار گردد» (همان، ج ۱۱، ص ۱۳). در ادامه، ابتدا خودگرایی روان‌شناختی را بررسی می‌کنیم و سپس آن را با سخنان علامه که به آرای خودگرایان روان‌شناختی نزدیک است، مقایسه می‌کنیم. سپس خودگرایی اخلاقی را تشریح می‌نماییم و با آرای خودگرایانه و هنجاری علامه می‌سنجیم. در پایان، امکان استنباط نوع سومی از خودگرایی از آرای علامه را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

پیشینه و جنبه نوآوری: با بررسی کتب و مقالات انتشار یافته در پایگاه‌های اطلاعاتی می‌توان گفت پژوهش‌های مرتبط با موضوع خودگرایی از دید علامه طباطبایی، اندک‌اند و در این خصوص، نتایج مقاله حاضر کاملاً بی‌سابقه است. نخستین اثری که غیرمستقیم به این مسئله پرداخته کتاب اخلاق و جاودانگی تألیف شهید مطهری است. ایشان در این کتاب دیدگاه‌های علامه در اعتباری بودن گزاره‌های اخلاقی و نیز فردی و شخصی بودن بایدهای ناظر به خود را موجب نسبیّت اخلاق تلقی می‌کند (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۳۲). با این همه، در این کتاب مسئله خودگرایی و محوریت خود در تصمیمات اخلاقی، به طور خاص بررسی نشده و انتقادات ایشان ناظر به جایگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی گزاره‌های اخلاقی طبق مبحث اعتباریات علامه است.

همچنین، شهید مطهری در کتاب فلسفه اخلاق مبارزه با هر گونه معنا از خودی را محور اخلاق می‌شمارد. ایشان برخلاف علامه که خودخواهی را صرفاً در مقابل خداخواهی تفسیر می‌کند، خودخواهی در مقابل نوع‌دوستی را بررسی نموده و محوریت «خود» را عامل تمام رذایل اخلاقی تلقی کرده است (مطهری، ۱۳۷۵، ص ۲۷۵-۲۷۶).

یکی از مقالاتی که به طور اختصاصی به مقایسه خودگرایی با سنت اسلامی پرداخته، مقاله «بررسی تطبیقی نظریه خودگرایی و حب ذات» اثر مصطفی عزیزی علویجه (۱۳۸۶) است. اما در این مقاله، به‌رغم اهمیت دیدگاه‌های علامه، به آرای ایشان پرداخته نشده است و از این جهت با پژوهش حاضر تفاوت دارد.

مقاله مرتبط دیگر مقاله «خودگرایی؛ بررسی ساختار و مؤلفه‌های آن در فلسفه صدر» اثر جهانگیر مسعودی و ریحانه شایسته (۱۳۹۵) است. در این مقاله نویسندگان می‌کوشند دیدگاه‌های ملاصدرا را در شکل جدیدی از خودگرایی که از اشکالات وارد بر آن مصون

است، تفسیر کنند. با این همه، مشخص نیست از میان رفتن نفسانیت و خودی در اوج سلوک اخلاقی و عرفانی ملاصدرا را چگونه با خودگرایی جمع می‌کنند. همچنین در این اثر دیدگاه‌های خاص علامه طباطبایی همچون اعتباریات که نقطه اتصال گزاره‌های اخلاقی و پیش‌فرض‌های متافیزیکی‌اند، بررسی نشده‌اند.

در میان پایان‌نامه‌ها، فقط یک پایان‌نامه با عنوان «تحلیل فلسفی امکان دیگرگرایی بر اساس توحید اطلاقی از دیدگاه علامه طباطبایی» با پژوهش فهیمه قاسمی پهمدانی و به راهنمایی دکتر حسن مرادی در دانشگاه شاهد در سال ۱۳۹۹ دفاع شده است. در این اثر به‌رغم تلاش برای مقایسه آرای علامه طباطبایی با خودگرایی، کوشش شده است با طرح مفهومی تحت عنوان «خودگرایی متعالیه» بر اساس وحدت وجود، از امکان دیگرگرایی در آرای علامه بحث گردد. با این همه، آنچه خودگرایی متعالیه نامیده شده است، ارتباط چندانی با خودگرایی به معانی رایجش ندارد و مشابه نظرات شهید مطهری در کتاب فلسفه اخلاق، در نفی تمامی معانی محدود از خود است، حال آن‌که شهید مطهری از منتقدان دیدگاه‌های اخلاقی علامه محسوب می‌شود.

۱. خودگرایی روان‌شناختی

تمام اقسام خودگرایی ابتدا باید «نفع شخصی» را توضیح دهند. سه نظریه اصلی در این باب وجود دارد. دیدگاه‌های خواست‌محور نفع شخصی را ارضای خواست‌های شخص می‌دانند. این خواست‌ها اغلب محدود به خواست‌های خود مایند. اما آنچه موجب می‌شود یک خواست‌ناظر و راجع به خود باشد مورد اختلاف است، هرچند مثال‌های نقض روشنی وجود دارند: خواست لذت خود من مربوط به خود من است، اما خواست شادکامی دیگران چنین نیست. سایر دیدگاه‌های عینی نفع شخصی را با داشتن حالاتی نظیر فضیلت یا دانش که مستقل از مراد بودن ارزشمندند، تفسیر می‌کنند. دیدگاه‌های مرکب از دو دیدگاه فوق، هم برای خواست‌ها و هم برای حالاتی که مستقل از مطلوب بودن ارزشمندند، نقشی قائل می‌شوند. لذت‌گرایی که نفع شخصی را عبارت از لذت می‌داند، بسته به این که لذت توسط خواست‌های فرد مشخص شود یا نه، می‌تواند دیدگاهی خواست‌محور یا عینی باشد (Shaver, 2023).

به نظر می‌رسد دیدگاه علامه در خصوص چیستی نفع شخصی دست کم در بدو امر، مقارن با دیدگاه‌های لذت‌گرایانه است. از دید ایشان انسان در هر عملی که انجام می‌دهد لذتی را در نظر می‌گیرد که یا لذت مادی و بدنی است، مانند غذا و یا لذت فکری است، مانند امنیت (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۵).

خودگرایی روان‌شناختی مدعی است که هر فرد صرفاً یک هدف نهایی دارد و آن شادکامی خودش است. این مبنا انجام اعمالی که نمی‌توانند نفع شخصی را بیشتر کنند ممکن می‌داند، اما چنین حکم می‌کند که آن نحوه از رفتاری که خودگرایان روان‌شناختی نفی می‌کنند، نظیر رفتار نوع‌دوستانه یا انگیزش برآمده از وظیفه صرف، مردودند. خودگرایی روان‌شناختی جست‌وجوی چیزهایی غیر از شادکامی خودمان، نظیر کمک به دیگران را ممکن می‌شمارد، و این زمانی است که این چیزها وسیله‌ای برای شادکامی خودمان باشند (Shaver, 2023).

از شواهد مورد استناد بر خودگرایی روان‌شناختی اغلب می‌توان به مشاهده مداوم رفتارهای برآمده از نفع شخصی اشاره کرد. عمل نوع‌دوستانه اغلب به‌عنوان عملی که برآمده از نفع شخصی است معرفی می‌شود. همچنین ما نوعاً به مردم با توسل به نفع شخصی‌شان، مثلاً از طریق مجازات و پاداش، انگیزه می‌دهیم (Ibid). هابز در مقاله‌اش با نام «در باب طبیعت انسان» می‌گوید:

هیچ برهانی بر قدرت انسان قوی‌تر از آن نیست که دریا بد علاوه بر آن که قادر به نیل به امیال خود است، قادر به مساعدت به دیگران در رسیدن به امیالشان نیز هست، و این مفهوم انسان است.

به این ترتیب، «احسان» عبارت است از لذتی که شخص از نمایش قدرت‌های خود حاصل می‌کند. انسانی که احسان می‌کند، به خودش و به دنیا نشان می‌دهد که توانا تر از دیگران است. وی نه تنها قادر به مراقبت از خود است، بلکه قدرت کافی نیز برایش باقی می‌ماند که مراقب آنانی باشد که به اندازه او توانا نیستند. او صرفاً با خودنمایی، برتری‌اش را اظهار می‌کند (Hobbes, 1928, p.34).

۱-۱. استدلال‌هایی بر خودگرایی روان‌شناختی

بسیاری از نظریه‌پردازان (Slote, 1964) معتقدند مهم‌ترین و رایج‌ترین استدلال بر خودگرایی روان‌شناختی را باتلر برای نخستین بار مطرح کرده و گفته است:

از آنجاکه هر میل خاصی به خود انسان تعلق دارد و لذت حاصل از ارضای آن به خود انسان تعلق دارد یا لذت خود انسان است، چنین میل خاصی باید حب ذات خوانده شود. بر این اساس، هیچ مخلوقی نمی‌تواند کاری جز آنچه برآمده از حب ذاتش است انجام دهد (Butler, 1726, p.366).

توضیح این‌که، اگر عمل یک نفر را خودخواهانه و عمل نفر دیگر را غیرخودخواهانه توصیف کنیم، این واقعیت مهم را نادیده گرفته‌ایم که در هر دو مورد، با فرض این‌که عمل داوطلبانه انجام شده باشد، شخص صرفاً کاری را انجام می‌دهد که بیش از هر کار دیگری خواهان انجام آن است (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۰۲-۱۰۳).

اگرچه علامه صریحاً خواست یک فعل را مربوط به خود می‌داند و در المیزان نیز می‌گوید که طبع بشر چنین است که به چیزی میل دارد که نفعش عاید خودش شود نه آنچه نفعش عاید غیر خودش شود (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۷۵)، با این همه، صرف مورد خواست بودن یک فعل را صراحتاً دلیلی برای بازگشت نفع فعل به خود نمی‌داند. هرچند به صورت ضمنی این ادعا مورد دفاع قرار گرفته که خواستن یک فعل مساوی با داشتن نفع شخصی در انجام آن فعل است.

منتقدان استدلال اول عموماً بر دو خلط در آن تأکید دارند. خلط نخست این است که اگرچه هر خواستی متعلق به خودمان است، اما چنین نیست که در همه آنها آنچه خواسته می‌شود صرفاً رضایتمندی کسی باشد که واجد آن خواست‌هاست (Broad, 2000, p.65). خلط دوم در این استدلال میان «خواستن برآوردن خواست خود» و «خواستن ارضای خود» است (Williams, 1973, p.261). به نظر می‌رسد این خلط ناشی از اشتراک لفظ در واژه «ارضاء»^۱ است. در کاربرد دوم، این واژه معنای رایج‌تری دارد که مشتمل بر ارضا و برآورده کردن لذت

یا خشنودی خود است. اما در معنای نخست، به مفهوم دیگری از ارضا توجه شده و آن صرفاً به این معناست که شخص به آنچه می‌خواهد برسد (Feinberg, 1999, p.496).

برهان کلی دوم در تأیید خودگرایی روان‌شناختی متوسل به این واقعیت می‌شود که اعمال به‌ظاهر غیرخودخواهانه، در فاعل حس رضایتمندی از خود را ایجاد می‌کنند. عمل غیرخودخواهانه موجب می‌شود افراد احساس خوبی نسبت به خودشان پیدا کنند. این حس حالت خودآگاه خوشایندی است که ما به دنبال آنیم. بنابراین اعمال تنها در یک تحلیل سطحی غیرخودخواهانه به نظر می‌رسند (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۰۵-۱۰۶).

علامه صراحتاً این استدلال را به کار برده است. وی در نه‌ایة الحکمه در بحث از علت غایی می‌گوید غایت فعل «بر حسب نظر بدوی»، گاهی به فاعل، گاهی به ماده و گاهی به غیر آن دو برمی‌گردد، اما «بر حسب نظر دقیق»، «غایت همیشه به خود فاعل برمی‌گردد. پس کسی که به فرد نیازمندی احسان می‌کند تا با آن موجب رفع نیاز او شود، در واقع، از دیدن حال بد آن فرد ناراحت می‌شود و می‌خواهد با احسان به او ناراحتی‌اش را برطرف کند» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۳).

۱-۲. استدلال علامه بر این که «غایت فاعل همواره به خودش برمی‌گردد»

استدلال علامه را می‌توان در آثار وی از جمله نه‌ایة الحکمه و اصول فلسفه و روش رئالیسم یافت. ایشان در بحث از علت غایی، هر فاعلی را دارای غایتی می‌داند که به خودش برمی‌گردد. مقدمات این استدلال چنین تقریر می‌شود:

در هر حرکتی دو کمال وجود دارد. کمال اول خود حرکت است و کمال ثانی مقصد حرکت. از آنجاکه حرکت مقتضای ذات شیء نیست، اگر کمال ثانی نباشد، حرکتی هم نخواهد بود. این کمال ثانی شیء همان غایت است.

فاعل‌های حرکت دو دسته‌اند: علمی و غیرعلمی. اگر فاعل علمی باشد، یعنی علم او در فعلش مؤثر باشد، مانند نفوس انسانی، در این صورت، حرکت و غایت حرکت متعلق اراده فاعل است.

فاعل همیشه برای کمال خودش کار انجام می‌دهد. حتی کسی که به انسان درمانده‌ای احسان می‌کند تا او را خوشحال سازد، در واقع، با دیدن احوال بد آن شخص اندوهگین شده و

با احسان خود می‌خواهد آن غم و اندوه را از خودش برطرف کند (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۳؛ همو، ۱۳۹۰، ص ۱۹۷). اگر فاعل به نحوی به ماده تعلق داشته باشد، با فعلیت یافتن غایت که همان ذات فاعل به لحاظ فاعلیتیش است، فاعل کامل تر می‌شود (همو، ۱۳۶۲، ص ۱۸۳).

مقدمه سوم استدلال فوق در راستای اثبات نوعی خودگرایی توصیفی است. این استدلال با این اشکال مواجه شده است که صرف احساس رضایتمندی از کمک به دیگران موجب خودخواه دانستن فرد نیست و چه بسا چنین فردی نقطه مقابل خودخواهی است، زیرا لذت بردن فاعل از کمک به دیگران یا رفع ناراحتی‌اش با کمک به دیگران، به معنای اهمیت دیگران برای فاعل است (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۰۶-۱۰۷).

اشکال فوق مبتنی بر این پیش‌فرض است که خودگرایی اخلاقی از «خودخواهی» هم دفاع کند. درحالی که علامه برخلاف فیلسوفان موافق و مخالف خودگرایی روان‌شناختی، خودخواهی^۱ را همچون ویژگی‌ای در ارتباط با سایر افراد بشر تعریف نمی‌کند، بلکه مراد وی خودخواهی در برابر خداوند است. از این رو، نمی‌توان با تکیه بر این فرض که علامه همچون خودگرایان روان‌شناختی و مخالفان آنها خودخواهی را تقبیح می‌کند، خودگرایی علامه را رد کرد. از نظر علامه، خودخواهی در مقابل خداخواهی ردیلت اخلاقی است. ایشان در توصیف خودخواهی ابلیس می‌گوید: «انانیت او به نحوی بود که... در حقیقت نسبت به خدای تعالی تکبر ورزید نه به آدم... اگرچه از ظاهر گفتار ابلیس برمی‌آید که می‌خواست است بر آدم تکبر بورزد» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۶، ص ۲۲۳). هرچند علامه تأکید می‌کند که استعانت از خدا به صیغه متکلم مع‌الغیر از این روست که زمانی که خود را تنها بینیم، به خودبینی در برابر خدا نزدیک‌تریم، اما هنگامی که خود را در زمره سایر بندگان بینیم، اثر تعینی و تشخص خود را از بین برده و از خودخواهی دور می‌شویم (همان، ج ۱، ص ۴۲). نکته نهفته در این عبارت این است که اثر تعینی و تشخص خود، زمینه‌ساز خودخواهی در مقابل خداست.

۱-۳. انتقادات بر خودگرایی روان‌شناختی

گفته شده که مصونیت خودگرایی روان‌شناختی از ابطال، عمیق‌ترین عیب آن است. ابطال‌ناپذیری موجب می‌شود این نظریه دیگر هیچ چیز معناداری درباره جهان به ما نگوید.

تجربه نشان می‌دهد ما بر اساس انواع بسیاری از انگیزه‌ها همچون طمع، خشم، شهوت، عشق، نفرت عمل می‌کنیم، درحالی‌که خودگرایی روان‌شناختی می‌گوید انگیزه‌ای جز حب ذات وجود ندارد (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۱۲-۱۱۵).

آیا این انتقاد بر نظریه علامه نیز وارد است؟ استدلال علامه استدلالی تجربی نیست و از این رو، اشکال ابطال‌ناپذیری به آن وارد نیست. علامه پس از این‌که هر فعلی را واجد غایتی می‌داند که به خود فاعل برمی‌گردد، در مورد مثال‌های نقضی که برخی متکلمان بر غایت داشتن هر فعلی آورده‌اند، می‌گوید:

مبدأ صدور افعال در افراد بشر در سه سطح وجود دارد. نخست، مبدأ اخیر که همان قوه منتشر در عضلات است، سپس مبدأ شوقی و نهایتاً صورت علمی. در افعالی نظیر عادت، گزاف و قصد ضروری که ظاهراً هدفی در آنها وجود ندارد، در حقیقت غایت وجود دارد، اما غایت فکری نیست، بلکه یک غایت خیالی (تخیل جزئی) است. هیچ مانعی نیست که فاعل در پاره‌ای از موارد فوق یا در همه آن موارد، از صورت خیالی غایت که نزد او حضور دارد غافل بوده و به آن توجه نداشته باشد، چراکه تخیل غایت فعل غیر از علم به تخیل آن و علم به یک شیء غیر از علم به علم است» (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۷).

بنابراین، از نظر علامه اثبات می‌شود که در هر فاعل غایتی وجود دارد و این غایت ضرورتاً به خود فاعل برمی‌گردد، هرچند ما از این غایت آگاه نباشیم. اگرچه نتیجه این استدلال با آنچه خودگرایان روان‌شناختی در توصیف افعال می‌گویند مشابه است، اما باید توجه داشت که علامه برای توصیف افعال خودگرایانه از توصیف خودخواهی استفاده نکرده است، چه ایشان خودخواهی را در مقابل خداخواهی معنا می‌کند. از سوی دیگر، این استدلال علامه استدلال متافیزیکی و غیرتجربی است و شامل تمام فاعل‌ها، اعم از علمی و غیرعلمی (طبیعی) می‌گردد. بنابراین ابطال‌ناپذیری عیبی برای آن نیست.

تعبیر علامه در مورد فاعل‌های علمی که غایتشان غایت فکری و آگاهانه است، بیشتر در حوزه هنجاری، یعنی نظریه خودگرایی اخلاقی قرار می‌گیرد. در ادامه، ابتدا خودگرایی اخلاقی و استدلال‌ها و اشکالات آن را تفریر می‌کنیم و سپس به سراغ دیدگاه‌های علامه در این زمینه خواهیم رفت.

۲. خودگرایی اخلاقی

فاسیونه و همکاران، خودگرایی اخلاقی را به عنوان این دیدگاه که اعمال انسان باید منحصرراً بر اساس منافع خودش باشند تعریف کرده‌اند (Facione et al., 1978, p.45). خودگرایی اخلاقی نظریه‌ای هنجارساز است، یعنی نظریه‌ای درباره‌ی این که ما چگونه باید رفتار کنیم. خودگرایی اخلاقی می‌گوید ما هیچ وظیفه‌ی اخلاقی جز انجام آنچه برای خودمان بهترین است نداریم (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۲۰).

خودگرایی اخلاقی به معنای خاص، خود زیرمجموعه‌ی خودگرایی هنجاری است. خودگرایی هنجاری این گونه تعریف می‌شود که فاعل باید خود را بالاتر از ارزش‌های دیگر قرار دهد. در همین راستا، اسپنسر می‌گوید:

اخلاق باید این حقیقت را تصدیق کند که خودگرایی مقدم بر نوع دوستی است. افعالی که برای حفظ خود به طور مداوم لازم‌اند، و نیز بهره‌مندی از منافع حاصل از این افعال، نخستین پیش شرط‌های رفاه عمومی‌اند. اگر هر فرد به نحو احسن به خودش اهمیت ندهد، اهمیتی که به دیگران می‌دهد منجر به مرگ خودش خواهد شد، و اگر فرد بمیرد، دیگرانی باقی نخواهند بود که بتوان به آنها اهمیت داد (Spencer, 1978, VOL. 1, p.187).

علامه طباطبایی نیز تعبیر مشابهی در المیزان دارد:

محرومیت شخص از سعادت شخصی خود، برای حفظ حریم اجتماع امری است که انسان عاقل هرگز اقدام به آن نمی‌کند، مگر وقتی که آن را برای خود کمال بداند. خود محرومیت کمال نیست، چون عدم و محرومیت است و اگر کمال باشد ناچار برای جامعه کمال است نه برای خود شخص، درحالی که افراد انسان‌ها اجتماع را برای خود می‌خواهند نه خود را برای اجتماع. پس اگر محرومیت کمال باشد، باید اجتماع به خاطر فرد محروم شود، نه فرد برای اجتماع، و آن هم تصور ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۶۳۹).

آخر هیچ عاقلی هیچ چیزی را نمی‌دهد، مگر برای این که چیزی دیگر بگیرد، و اما دادن و نگرفتن و صرف نظر کردن بدون گرفتن، کار عاقلانه‌ای نیست. هیچ عاقلی حاضر نیست بمیرد برای زندگی دیگران، محرومیت بکشد به خاطر بهره‌مندی دیگران (همان، ج ۱، ص ۵۲۰).

نوعی خودگرایی هنجاری نیز در مبحث دوستی در اخلاق نیکوماخوس ارسطو وجود دارد. وی چنین استدلال می‌کند که انسان باید قبل از دوستی با دیگران با خودش دوست باشد (Aristotle, 1984, 1166a 13-14).

بسیاری از طرف‌داران خودگرایی اخلاقی ظاهراً گمان می‌کنند صدق آن بدیهی است و محتاج دلیل نیست (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۲۱). اما هنگامی که براهینی ارائه می‌شوند سه یا چهار مسیر استدلالی بیش از همه مورد استفاده قرار می‌گیرند. بیشتر این براهین در قالب برهان خلف‌اند که در آن نشان داده می‌شود که نوع دوستی اثرات مخربی دارد. علاوه بر این، اگر نوع دوستی را به‌عنوان گستره‌ای از فلسفه اخلاق در نظر بگیریم که شامل تمام نظریات اخلاقی غیر از خودگرایی است، آن‌گاه می‌توان از برهان خلف سخن گفت. به‌عنوان مثال، گفته‌اند رفتار نوع‌دوستانه موجب نقض غرض می‌شود، چون ما به نیازهای دیگران به‌خوبی واقف نیستیم و در نتیجه، خرابکاری به بار می‌آوریم، یا این که مراقبت از دیگران نوعی تجاوز به زندگی خصوصی سایر افراد است و یا این که احسان به دیگران عملی تحقیرآمیز بوده و عزت نفسشان را می‌گیرد (همان، ص ۱۲۲). از این رو، با توجه به این که اغلب مدافعان خودگرایی اخلاقی به معنای عام، آن را بدیهی تلقی می‌کنند، تقریباً تمام استدلال‌ها نظیر بیان فوق، استدلال خلف‌اند.

علامه طباطبایی در آثارش از جنبه هنجاری خودگرایی هم سخن می‌گوید. ایشان معتقد است نه تنها هر فاعلی طبیعتاً به دنبال غایتی است که به خود او برمی‌گردد، بلکه فاعل‌های علمی دارای قوه عقل باید چنین کنند. ایشان نیز بعضاً عباراتی دارند دال بر این که نوعی خودگرایی هنجاری بدیهی است: «هیچ متفکر بصیر تردید نمی‌کند که انسان (هر چه می‌کند به منظور سعادت خود می‌کند و هرگز) بر محرومیت خود اقدامی نمی‌کند» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۸۷).

می‌توان از عبارت فوق چنین استنباط کرد که این که انسان هر چه می‌کند به منظور سعادت خود است، ناشی از این دریافت بدیهی عقل است که باید چنین کند. با وجود این، همچنان می‌توان از عبارت فوق قرائتی توصیفی داشت، به این صورت که در اینجا علامه راجع به هست‌ها سخن می‌گوید نه باید‌ها و نبایدها. لذا نیاز به شواهد دیگری داریم که نشان دهیم این که انسان هر کاری می‌کند باید به منظور سعادت خودش باشد، امری بدیهی است. علامه

تصریح می‌کند که «هیچ عاقلی هیچ چیزی نمی‌دهد، مگر برای این که چیزی دیگر بگیرد، و اما دادن و نگرفتن و صرف نظر کردن بدون گرفتن، کار عاقلانه‌ای نیست. هیچ عاقلی حاضر نیست بمیرد برای زندگی دیگران، محرومیت بکشد به خاطر بهره‌مندی دیگران» (همان، ج ۱، ص ۵۱۸). ایشان حکم صریح عقل را دال بر این می‌داند که انسان هیچ چیز را ندهد مگر برای این که چیزی دیگر بگیرد. «عقل این طور حکم می‌کند که انسان ساده و بی‌غرض اگر چیزی را اله و معبود گرفته و آن را پرستد برای این است که می‌خواهد به این وسیله معبودش را به دفع ضرر و جلب نفع خود وادار کند» (همان، ج ۶، ص ۱۰۸).

با این همه، ممکن است چنین ادعا شود که سخن علامه در مورد بداهت عقلی همچنان توصیفی است و از این که انسان به حکم بداهت عقلی باید به دنبال منافع خود باشد، سخن نگفته است. در مباحث بعد، مجدداً به این تعابیر علامه برمی‌گردیم و نشان می‌دهیم برداشتی استدلالی نیز از این سخنان می‌توان داشت.

۲-۱. استدلال‌های اصلی خودگرایی اخلاقی

۲-۱-۱. اثبات خودگرایی اخلاقی بر اساس خودگرایی روان‌شناختی

هرچند عبارات بخش قبل را می‌توان در راستای بداهت خودگرایی هنجاری تفسیر کرد، با این همه، مجموع عبارات علامه در المیزان و دیدگاه‌های ایشان در بحث علت غایی و نیز سیر مباحث ایشان در مقاله ادراکات اعتباری (نک: طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۳۸) نشانگر بیانی استدلالی بر خودگرایی هنجاری است، مشابه بیان مدافعان خودگرایی اخلاقی. در استدلال نخست، خودگرایان می‌کوشند با تکیه بر خودگرایی روان‌شناختی، خودگرایی اخلاقی را اثبات کنند: ما همگی به گونه‌ای ساخته شده‌ایم که همواره به دنبال منافع یا شادکامی خود هستیم یا کاری را می‌کنیم که فکر می‌کنیم بالاترین درجه از خیر را برایمان به ارمغان می‌آورد... اگر چنین باشد، باید در نظریه اخلاقی‌مان این را تصدیق کنیم و چنین نتیجه بگیریم که اصل اخلاقی بنیادین ما باید بر اساس حب نفس باشد، البته حب نفس مطلوب. باور به هر چیز غیر از این، به منزله شنا کردن برخلاف جریان واقعیت است.

در اینجا چنین اشکال شده است که منطقاً نمی‌توان از یک مقدمه روان‌شناختی نتیجه‌ای اخلاقی گرفت. با این همه، خودگرا می‌تواند چنین کاری نکرده باشد. او ممکن است صرفاً بگوید که اگر طبیعت انسان چنین باشد، فرض انجام کاری جز آنچه برای ما بیشترین منافع را دارد، فرضی غیرواقع‌گرایانه خواهد بود، چه ما نمی‌توانیم چیزی جز این انجام دهیم مگر به خطا و همچنان که گفته‌اند، «بایستن مستلزم توانستن است» (Frankena, 1973, p. 20).

اگر حد وسط استدلال فوق، یعنی «غیرواقع‌گرایانه بودن نوع‌دوستی»، را با برخی عبارات علامه تطبیق دهیم، ممکن است بیانی کلی در خصوص منشأ صدور فعل بیاییم که با استدلال فوق مشابه باشد. از دید علامه، هر فاعلی ذاتاً به دنبال غایتی است که به خودش باز می‌گردد. در فاعل‌های علمی، صورتی از این غایت در ذهن فاعل وجود دارد. در افعالی نظیر گراف، قصد ضروری و عادت، این غایت در قالب یک صورت خیالی در ذهن فاعل هست؛ صورتی خیالی از کمالی که به خود فاعل باز می‌گردد، هرچند فاعل به آن صورت خیالی توجه نداشته باشد. در این مرحله، فاعل ناخودآگاه به دنبال چیزی است که بیشترین منافع را برای او دارد. زمانی که این صورت علمی از غایت مورد توجه فاعل باشد و راجع به آن بیندیشد، آن‌گاه یک غایت فکری خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۲۳۳).

در چنین شرایطی انسان قبل از انجام هر کاری در عقل خود مقدمات آن را طوری می‌چیند که وقتی عمل را انجام دهد مشتمل بر مصالح او باشد، و این عمل فکری وقتی بر طبق اسلوب فطرت آدمی صورت بگیرد، با در نظر داشتن این که «انسان فقط چیزی را که نفع حقیقی در سعادتش داشته باشد» می‌خواهد، قهراً طبق جریانی جاری می‌شود که منتهی به آرامش خاطرش باشد (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۳۸). بنابراین، از نظر علامه، هرچند غایت فکری مربوط به افعالی است که ما آگاهانه انجام فعلی را انتخاب می‌کنیم، این تأکید ایشان که جریان این انتخاب قهراً منجر به آرامش خاطر می‌شود می‌تواند متناظر با حد وسط «غیرواقع‌گرایانه بودن نوع‌دوستی» تلقی شود، چراکه نوع‌دوستی خلاف یک جریان قهری است و به هم خوردن آرامش خاطر را در پی دارد.

علاوه بر این، غیرواقع‌گرایانه بودن توصیه به نوع‌دوستی با این تعبیر علامه در اصول فلسفه و روش رئالیسم نیز سازگار است که سازمان طبیعت و تکوین متبوع، و سازمان اندیشه و پندار

تابع و طفیلی آن است (همو، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۸۵). بنابراین محاسبات فکری انسان همواره بر پیش فرض‌های پنهان یا آشکار خودگرایانه استوار است.

۲-۱-۲. استدلال دوم خودگرایی اخلاقی

استدلال دوم را آین رند بیان کرده است و معمولاً به این نسخه از خودگرایی هنجاری، خودگرایی عقلانی نیز گفته می‌شود. از نظر وی، نوع دوستی منجر به انکار ارزش فرد می‌شود. نوع دوستی به انسان می‌گوید زندگی تو صرفاً چیزی است که می‌توان آن را فدا کرد. اخلاق نوع دوستی عمل صحیح را با قربانی کردن خود به پای خیر دیگران، و ضد اخلاق را با خودخواهی یکی می‌داند، درحالی که چیزی راجع به معیار خیر نمی‌گوید (Rand, 1964: iii). ریچلز استدلال آین را چنین تقریر می‌کند:

هر انسانی فقط یک بار زندگی می‌کند و اگر قبول کنیم که فرد واجد کمترین ارزش اخلاقی باشد، باید تصدیق کنیم که این زندگی ما از هر چیزی مهم‌تر است. اخلاق نوع دوستی زندگی فرد را به منزله چیزی تلقی می‌کند که انسان باید همواره آماده فدا کردن آن به پای مصلحت دیگران باشد.

پس اخلاق نوع دوستی ارزش فرد انسانی را جدی نمی‌گیرد.

از آنجا که خودگرایی اخلاقی اجازه می‌دهد زندگی خودمان را واجد بیشترین ارزش بدانیم، تنها فلسفه‌ای است که ارزش فرد انسانی را جدی می‌گیرد. در نتیجه، خودگرایی اخلاقی باید مقبول واقع شود (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۲۶).

این برهان به شکل معتدل‌تری در آثار اسپنسر و ارسطو نیز آمده است، اما بیشتر ناظر به این است که فداکاری مورد نظر در اخلاق نوع دوستی مستلزم نقض نوع دوستی است. اسپنسر می‌گوید: «اگر هر فرد به نحو احسن به خودش اهمیت ندهد، اهمیتی که به دیگران می‌دهد منجر به مرگ خودش خواهد شد، و اگر هر فرد بمیرد دیگرانی باقی نخواهند بود که بتوان به آنها اهمیت داد» (Spencer, 1978, vol.1, p.187).

در انتقاد از برهان فوق گفته شده است که در آن، اخلاق نوع دوستی چنان فرض شده است که بر اساس آن، منافع خود انسان هیچ ارزشی ندارد و هر گونه مطالبه‌ای از جانب دیگران مستلزم فدا کردن آن است. اما این تصویر از نوع دوستی منصفانه نیست. معمولاً دوستی

را چنین تعریف می‌کنند که منافع خود انسان و منافع دیگران هر دو مهم‌اند و باید موازنه بین این دو برقرار کرد. بنابراین حتی اگر برهان آیین رند شکل افراطی نوع‌دوستی را ابطال کند نتیجه‌اش پذیرش بی‌چون‌وچرای خودگرایی نیست (ریچلز، ۱۳۸۷، ص ۱۲۷).

ترسیم افراطی نوع‌دوستی در استدلال رند می‌تواند ناشی از فقدان تعریف مشخص و عملی از حد میانه بین جست‌وجوی منافع خود و دیگران در اخلاق نوع‌دوستی باشد. رند در آثار خویش تأکید می‌کند که نوع‌دوستی چیزی را جمع به معیار خیر نمی‌گوید (Rand, 1964: iii). از این رو، نوع‌دوستی نمی‌تواند به این پرسش اساسی پاسخ دهد که چه نوعی از ارزش‌ها را باید دنبال کنیم و چرا باید چنین کنیم. همچنین، نوع‌دوستی هیچ انگیزه‌ای برای اخلاقی بودن غیر از گناه ناشی از «خودخواهی» به دست نمی‌دهد. زمانی که به نتیجه منطقی نوع‌دوستی پرداخته شود، خواهیم دید این دیدگاه صرفاً به ما نمی‌گوید که جست‌وجوی منافع شخصی مان «خودخواهانه» است، بلکه همچنین «گرفتن جانب اعتقادات [خودمان] نیز خودخواهانه است... [و این که ما] باید اعتقادات خویش را به پای اعتقادات دیگران قربانی کنیم» (Rand, 1957, p.943, & Idem, 1961, p.142).

بنابراین رند در واقع، با انتخاب حد افراطی نوع‌دوستی به این مشکل اشاره می‌کند که نوع‌دوستی هیچ معیاری درباره‌ی این که دقیقاً باید چه کنیم به ما نمی‌گوید، بلکه صرفاً به رعایت بی‌طرفی میان منافع خود و دیگران یا برقراری موازنه میان منافع خود و دیگران اشاره دارد، درحالی که به این سؤال پاسخ نمی‌دهد که این موازنه دقیقاً در کدام نقطه برقرار می‌شود و چرا باید در آن نقطه خاص و نه نقاط دیگر برقراری موازنه را پذیرفت. به طور خلاصه، نوع‌دوستی دلیلی برای پیروی از این فلسفه اخلاق ارائه نمی‌کند و راه عملی‌ای هم برای رعایت آن به دست نمی‌دهد. به طور کلی، از نظر رند، اخلاق خودخواهانه مستلزم تعهد به عقل است، درحالی که نوع‌دوستی از احساسات ناشی از اوهام و غرایز برمی‌خیزد (Moseley, 2023).

علامه نیز تعبیر مشابهی در خصوص نوع‌دوستی و فلسفه‌های اخلاق غیر خودگرایانه دارد. از نظر ایشان این توهم که نوع‌دوستی و امثال آن بتواند کسی را از تجاوز به حقوق هم‌نوع باز بدارد، توهم و خیالی باطل است، چرا که نوع‌دوستی عواطفی است درونی و انگیزه‌ای است باطنی که جز تعلیم و تربیت چیزی نمی‌تواند آن را حفظ کند و اثرش بیش از اقتضا نیست و به حد سببیت و علیت نمی‌رسد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۱۷۶). ایشان این را بدیهی تلقی می‌کند

که انسان هر چه می‌کند به منظور سعادت خود می‌کند و هرگز برای محرومیت خود اقدامی نمی‌کند، هرچند که بعد از محرومیت او را مدح و ثنا کنند، و وعده‌هایی که در این باره به او می‌دهند وعده‌هایی است پوچ و فریب‌کارانه که می‌خواهند او را با این گونه وعده‌ها گول بزنند و عقلش را در کوران احساسات و عواطف بدزدند. از نظر ایشان اخلاق خودگرایانه بر اساس منطق تعقل است و اخلاق دیگرگرایانه مبتنی بر منطق احساس (همان).

۲-۱-۳. استدلال سوم بر خودگرایی اخلاقی

در یک جهان خیالی که در آن فقط یک نفر زندگی می‌کند، معقول است که دنباله‌روی از اخلاق عیناً دنباله‌روی از منافع خود باشد، به این معنا که آنچه برای فاعل خوب است، عیناً همان چیزی است که به نفع فاعل است. بنا بر ادعا، ممکن نیست موقعیتی پدید بیاید که در آن فاعل ملزم به دنبال کردن منافع خود نباشد و اخلاقیات دیگری را برگزیند (Kalin, 1975, p.325). بنابراین، اگر نظریه دیگری غیر از خودگرایی اخلاقی به‌ویژه نوع دوستی مبنای عمل اخلاقی باشد، در این صورت، برای افراد خارج از اجتماع هیچ مبنای عمل اخلاقی وجود نخواهد داشت.

علامه نیز در بحث از ادراکات اعتباری پس از بیان سبب و چگونگی پیدایش ادراکات اعتباری، می‌گوید ما به‌عنوان فاعل‌های علمی کارهایمان را با کمک نوعی از ادراکات انجام می‌دهیم که منشأ خارجی ندارند، بلکه زائیده عوامل احساسی‌اند. این عوامل احساسی همان نیازهای وجودی ثانوی یا کمالات ثانیه‌اند (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۶۷).

از نظر علامه، انسان به‌عنوان فاعل علمی، همین که قوای فعاله خود را به کار می‌اندازد، نسبت «باید» یا «وجوب» را میان خود به‌عنوان خواهان و صورت ادراکی به‌عنوان خواسته می‌گذارد. این خواسته‌ها همان نیازهای وجودی‌اند که تا به حد ضرورت (یا تصور ضرورت) نرسند ما اقدام به کاری نمی‌کنیم. این وجوب یا ضرورت نخستین فکر اعتباری است که می‌سازیم تا نیازهای خود را برآورده کنیم (همان، ص ۲۰۳).

پس از اعتبار وجوب، اعتبار حسن و قبح قرار دارد. علامه اعتبار حسن و قبح را زائیده بلافصل اعتبار وجوب عام می‌داند. خوبی و بدی که در یک خاصیت طبیعی است همان ملامت یا عدم ملامت با قوه ادراکی است.

چون هر فعل اختیاری ما با استعمال نسبت «وجوب» انجام می‌گیرد، پس ما هر فعلی را که انجام می‌دهیم به اعتقاد این که به مقتضای قوه فعاله است انجام می‌دهیم، یعنی فعل خود را پیوسته ملایم و سازگار با قوه فعاله می‌دانیم و همچنین ترک را ناسازگار می‌دانیم. در مورد فعل، فعل را «خوب» می‌دانیم و در مورد ترک، فعل را (بد) (همان، ص ۲۰۴).

اما آنچه در اینجا اهمیت دارد این است که علامه حسن و قبح در افعال را دو صفت اعتباری می‌داند که در هر فعلی، اعم از فعل انفرادی و اجتماعی، معتبرند. به عبارت دیگر، علامه با تقسیم اعتباریات به قبل از اجتماع و بعد از اجتماع، حسن و قبح را صفت فعل به صورت مطلق و جزو اعتباریات قبل از اجتماع می‌داند.

از این رو، اگرچه استدلال فوق برای خودگرایی اخلاقی مورد استناد علامه نیست، اما با این مبنای علامه در یک راستاست. آنچه «خوب» است یعنی برای من خوب است، و آنچه «بد» است یعنی برای من بد است، زیرا خوب و بد از وجوب اعتباری نشئت می‌گیرند و وجوب اعتباری در هر فعلی وجود دارد. آنچه باید انجام شود، از نیازهای وجودی خود ما نشئت می‌گیرد و ملاحظات مربوط به دیگران در تعیین مصداق خوبی و بدی دخالت مستقیمی ندارند.

مهم‌ترین اشکال استدلال فوق این است که توصیه به دنبال کردن بیشترین منافع شخصی برای هر فرد موجب تعارض منافع می‌شود. به نظر منتقدان، تعارض منافع یک مشکل ذاتی برای نظریه خودگرایی اخلاقی است و خودگرایی اخلاقی راه‌حلی نظام‌مند برای برطرف کردن این تعارض ندارد (Baer, 1958, p.189-190). از نظر اینان، راه‌حل خودگرایی پذیرش این اصل است که «قدرت حق می‌آورد». خودگرای اخلاقی می‌تواند پاسخ دهد که عقلاً ممکن است تشخیص دهند که بیشترین منافع آنها از طریق همکاری تأمین می‌شود تا نزاع، زیرا جنگ ذاتاً پرهزینه است (Regis, 1980, p.57).

همچنین، خودگرایی اخلاقی می‌تواند بگوید این ترس‌ها ناشی از سردرگمی برآمده از خلط اخلاق (یعنی منافع خود) با سودجویی است. اگر کسی بخواهد به خاطر سودجویی به دیگری آسیب بزند، درخواهد یافت که دیگران نیز می‌توانند یا مجازند به او آسیب بزنند، یعنی در

نهایت وی به انحای مختلف می‌تواند ببیند که چگونه آسیب زدن به دیگری به منظور سودجویی هرگز به نفع او نیست (Ibid).

راه حل سوم متضمن وارد کردن حقوق به‌عنوان یک قاعده است. این راه حل می‌گوید چهارچوبی حقوقی وجود دارد که منطقاً می‌تواند از خودگرایی اخلاقی استنتاج گردد. با این همه، دشواری این راه حل برای خودگرایان اخلاقی به لحاظ استدلال‌های عقلانی‌ای است که برای اثبات وجود حقوق به کار می‌رود و نیز ارتباط دادن آن استدلال‌ها با جست‌وجوی بیشترین منافع شخصی (Moseley, 2023).

به نظر می‌رسد علامه بیانی دربارهٔ ارتباط اعتبار حق و عدالت به بیشترین منافع شخصی داشته باشد. ایشان پس از بیان اعتباریات قبل از اجتماع، به اعتبار استخدام می‌رسد. ایشان تصریح می‌کند زمانی که انسان به دنبال تأمین نیازهای وجودی خویش است، از هم‌نوعانش بهره می‌برد. همچنین زمانی که دست کم دو اعتبار استخدام از سوی دو طرف وجود داشته باشد، اعتبار دیگری به نام اعتبار اجتماع شکل خواهد گرفت (طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۰۹). این اجتماع ممکن است صرفاً به دلیل احساس انس نسبت به سایر افراد انسان به خاطر حب نفس باشد یا یک اجتماع پیشرفته‌تر باشد که علامه به آن «اجتماع تعاونی» می‌گوید (همان، ص ۲۰۸). به طور خلاصه، علامه معتقد است انسان به طور طبیعی و تکوینی، «از همه سود خود را می‌خواهد (اعتبار استخدام) و برای سود خود سود همه را می‌خواهد (اعتبار اجتماع) و برای سود همه عدل اجتماعی را می‌خواهد (اعتبار حسن عدالت و قبح ظلم)» (همان، ص ۲۰۹). به این ترتیب، وی حقوق را از درون جست‌وجوی منافع شخصی استخراج می‌کند. بعد از تشکیل اجتماع، انسان درمی‌یابد که دوام اجتماع و دوام زندگی‌اش منوط به این است که اجتماع به‌نحوی استقرار یابد که هر صاحب حقی به حق خود برسد و این همان عدالت اجتماعی است (همو، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۱۷۳). اضطراب انسان را وادار کرده است که زندگی اجتماعی و سپس عدل اجتماعی را بپذیرد، چون می‌خواهد از دیگران بهره‌کشی کند (همان). اگرچه علامه هم‌راستا با اشکال‌کننده می‌پذیرد که این مبنای خودگرایانه مستلزم این است که «هر جای دنیا بینیم انسانی قوت گرفت و از سایرین نیرومندتر شد در آنجا حکم عدالت اجتماعی و تعاون اجتماعی سست شود و قوی مراعات آن را در حق ضعیف نکند» و اگر عدالت اجتماعی اقتضای اولیة طبیعت انسان بود، باید عدالت اجتماعی در اجتماعات غالب

می‌بود، درحالی که می‌بینیم دائماً نیرومندان خواسته‌های خود را بر ضعفا تحمیل می‌کنند (همان، ص ۱۷۴).

علامه در مورد راه حل موارد فوق دو نکته را مطرح می‌کند. نخست در مورد منشأ قوانین مطلوب در جامعه و دیگری در مورد ضمانت اجرای این قوانین. ایشان معتقد است زمانی قوانین کامل خواهد بود که تدوین‌کننده آنها به ابعاد وجودی انسان و سرانجام او آگاهی داشته باشد. از آنجا که خدا به عنوان خالق انسان‌ها ایشان را بهتر از خود انسان‌ها می‌شناسد، قوانینی برای آنان تأسیس کرده است: «تشریح دینی و تقنین الهی تشریحی است که اساسش تنها علم است». از این رو، خداوند بعثت انبیا را مقارن با بشارت و تهدید ذکر می‌کند که مشتمل بر احکام و شریعی است که اختلافشان را از بین می‌برد. علامه می‌گوید اخلاق فاضله اگر بخواهد مؤثر واقع شود باید در نفس ثبات و استقرار داشته باشد و ثبات و استقرارش نیازمند ضمانت اجرایی است و صرفاً اعتقاد به وجود خدایی که بین انسان‌ها داوری خواهد کرد و هر کسی را به جزایش خواهد رساند، می‌تواند اجرای این قوانین را تضمین کند (همان، ص ۱۷۵).

ایشان می‌گوید اگر اعتقاد به معاد نباشد هیچ عامل دیگری نمی‌تواند بشر را به صرف نظر از لذت‌های طبیعی وادار کند، چراکه طبیعت بشر به چیزی میل می‌کند که نفعش عاید خودش شود نه چیزی که نفعش عاید غیر شود، مگر آن که برگشت نفع غیر هم به نفع خودش باشد (همان).

۲-۲. اشکال اساسی خودگرایی اخلاقی

یکی از مهم‌ترین انتقادات بر خودگرایی اخلاقی اشکال ناسازگاری است. برایان مدلین معتقد است که نگرش خودگرای اخلاقی با ترکیب تعداد بی‌نهایتی از اظهارات زیر بیان می‌گردد:

ب		الف
می‌خواهم در صدر باشم	و	اهمیتی به تام، دیک، هری و... نمی‌دهم
و		و
می‌خواهم تام در صدر باشد	و	اهمیتی به خودم، دیک، هری و... نمی‌دهم
و		و
می‌خواهم دیک در صدر باشد	و	اهمیت به خودم، تام، هری و... نمی‌دهم

و		و
اهمیتی به خودم، دیک، تام و... نمی‌دهم	و	می‌خواهم هری در صدر باشد
و غیره		و غیره.

از تحلیل فوق چنین برمی‌آید که اصلی که متضمن نگرش فوق باشد، ضرورتاً ناسازگار است (Medlin, 1957, p.112). با وجود این، گلاسگو پیشنهاد می‌دهد که با توجه به این که خودگرایی اخلاقی نظریه‌ای هنجاری است، مربوط به بایدها و نبایدهاست نه خواستن یا نخواستن. از سوی، ستون «ب» لزوماً از خودگرایی اخلاقی نتیجه نمی‌شود، چون اهمیت دادن به بقیه ممکن است متضمن بیشترین سود برای من باشد. پس می‌توان چنین گفت:

ب		الف
ممکن است اهمیتی به تام، دیک، هری و... بدهم یا ندهم.	و	باید آنچه بیشترین منافع را برایم دارد انجام دهم.
و		و
تام ممکن است اهمیتی به من، دیک، هری و... بدهد یا ندهد.	و	تام باید آنچه بیشترین منافع را برایش دارد انجام دهد.
و		و
دیک ممکن است اهمیتی به من، تام، هری و... بدهد یا ندهد.	و	دیک باید آنچه بیشترین منافع را برایش دارد انجام دهد.
و		و
هری ممکن است اهمیتی به من، تام، دیک و... بدهد یا ندهد.	و	هری باید آنچه بیشترین منافع را برایش دارد انجام دهد.
و غیره		و غیره.

به تعبیر دقیق‌تر، لازمه این سخن خودگرای اخلاقی که «هر کس باید به دنبال بیشترین منافع خودش باشد» این است که خودگرای اخلاقی از یک طرف باید پذیرد که همه افراد

مختار، غایت فی نفسه‌اند، اما از طرف دیگر، اساس موضع خودگرا این است که این جمله را انکار کند، به این صورت که بگوید غیر از خود او هیچ فرد مختاری که غایت فی نفسه باشد، وجود ندارد. این ناسازگاری به نظر اجتناب‌ناپذیر است (Glosgow, 1968, p.82-83).

با این همه، یک راه برای اجتناب خودگرایی اخلاقی وجود دارد که با دیدگاه علامه نیز سازگار است و می‌توان آن را به تأسی از گلاسگو خودگرایی متافیزیکی^۱ خواند. طبق این نسخه، خودگرا به یک خدای مشخص باورمند است که بر سرنوشت او قدرت مطلق دارد. وی معتقد است که این خدا قدرت و اراده این را دارد که بسته به این که خودگرا به خواست خدا عمل کرده یا نه، به او حیات ابدی بخشد یا مجازاتش کند. وی معتقد است که اراده خدا بر این است که ما انسان‌ها باید یکدیگر را دوست بداریم. حال، خودگرا با داشتن باورهای فوق، دو گزینه مقابل خویش می‌بیند: سعادت ابدی یا شقاوت ابدی. البته او باید به دنبال سعادت ابدی خودش باشد، صرفاً به این دلیل که اصل اخلاقی مورد اعتقاد او با تعبیر دینی عبارت از این خواهد بود که هر کس باید به دنبال سعادت ابدی خودش باشد. این هدف را می‌توان با عمل به خواست خدا تحقق بخشید.

اکنون بخش مهمی از خواست خدا این است که هر یک از ما باید به مختار بودن سایر افراد احترام بگذاریم، یعنی آنها را غایت فی نفسه بدانیم. از این رو، خودگرایی متافیزیکی برخلاف سایر انواع خودگرایان که ذکر شد، می‌تواند در رفتار نسبت به سایر افراد سازگار باشد: «لازم نیست او احترام به دیگران را انکار کند. با این گونه رفتار با دیگران او در آن واحد آنچه بیشترین منافع را برایش دارد یعنی سعادت ابدی‌اش را نیز به دست می‌آورد» (Ibid).

نتیجه‌گیری

بنابر توضیحات فوق، می‌توان دیدگاه علامه را خودگرایی متافیزیکی خواند، هر چند تفاوت‌هایی وجود دارد. علامه تصریح می‌کند از آنجا که خدا به عنوان خالق تمام موجودات، انسان‌ها را بهتر از هر موجود دیگری می‌شناسد، قوانینی تدوین کرده و از طریق انبیا آنها را در اختیار بشر گذشته است. این قوانین همان اراده تشریحی خدایند و اعلام آنها را با بشارت و انذار انبیا همراه کرده است. علامه تأکید می‌کند که از طرفی، طبیعت انسان‌ها به گونه‌ای است که

صرفاً به چیزی میل دارد که نفعش عاید خودش شود، نه آنچه نفعش عاید غیر خودش شود، مگر آن که برگشت نفع غیر هم به نفع خودش باشد. از طرفی، ایشان می‌گویند انسان عاقل گزینه‌ای جز جست‌وجوی بیشترین منافع خودش را ندارد. ایشان از این رویکرد با عنوان «منطق تعقل» یاد می‌کند. بنابراین، سعادت ابدی شخص امری است که دربردارنده «بیشترین منافع شخص» است و سعادت ابدی در گرو عمل به خواست و اراده تشریحی خداوند است، و خواست خداوند جست‌وجوی منافع و سعادت دنیوی و اخروی در چهارچوب حدودی است که تعیین نموده است، از آن جمله، نفی بندگی و بردگی افراد بشر نسبت به یکدیگر. در نتیجه، اشکال ناسازگاری بر خودگرایی متافیزیکی وارد نخواهد بود.

فهرست منابع

۱. ریچلز، جیمز. (۱۳۸۷ش). درآمدی بر فلسفه اخلاق، (ترجمه آرش اخگری). تهران: حکمت.
۲. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۶۲ش). نهاية الحکمه. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۳. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴ش). ترجمه تفسیر المیزان، (ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۳۹۰ش). اصول فلسفه و روش رئالیسم. تهران: صدرا.
۵. عزیزی علویجه، مصطفی. (۱۳۸۶ش). «بررسی تطبیقی نظریه خودگرایی و حب ذات». اندیشه نوین دینی، ۳(۹)، ۱۶۰-۱۲۵. DOR: 20.1001.1.20089481.1386.3.9.6.5
۶. قاسمی پهمدانی، فهیمه. (۱۳۹۹ش). تحلیل فلسفی امکان دیگرگرایی بر اساس توحید اطلاق از دیدگاه علامه طباطبایی، (استاد راهنما: حسن مرادی). پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه شاهد. دانشکده علوم انسانی. الهیات و معارف اسلامی.
۷. مسعودی، جهانگیر؛ شایسته، ریحانه. (۱۳۹۵ش). «خودگرایی؛ بررسی ساختار و مؤلفه‌های آن در فلسفه صدرا». پژوهش‌های عقلی نوین، (۱)، ۱۳۹-۱۶۲. DOI: 10.22081/NIR.2016.22756
۸. مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵ش). فلسفه اخلاق، تهران: صدرا.
۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۹ش). مجموعه آثار، تهران: صدرا.
10. Aristotle. (1984). *The Complete Works of Aristotle*. Rev Jonathan Barnes (ed). Princeton: Princeton University Press.
11. Baier, K. (1958). *The moral point of view*. Ithaca: Cornell University Press.
12. Broad, C. D. (2000). *Five Types of Ethical Theory*. London: Routledge.

13. Butler, J. (1729). *Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel*. Reprinted in part in D. D. Raphael. (Edi.). (1991). *British Moralists*. Vol. 1, pp. 325–377. Indianapolis: Hackett Pub Co.
14. Facione, P. & Donald Scherer, D. & Thomas Attig, Th. (1978). *Values and Society*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
15. Farrelly, C. (2003). «A Challenge to Brink's Metaphysical Egoism». *Res Publica* 9, 243–256. DOI: 10.1023/a:1026276023091
16. Feinberg, J. (1999). *Psychological Egoism*. In Joel Feinberg & Russ Shafer-Landau (eds.), *Reason and Responsibility*, (10th ed.). Belmont, CA: Wadsworth.
17. Frankena, W. (1973). *Ethics*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
18. Glasgow, W. D. (1968). «The Contradiction in Ethical Egoism». *Philosophical Studies (An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition)*, 19(6), 81–85.
19. Hobbes, T. (1928). *Elements of Law, Natural and Politic*. Cambridge Eng.: The Oxford University press.
20. Kalin, J. (1975). «Two Kinds of Moral Reasoning: Ethical Egoism as a Moral Theory». *Canadian Journal of Philosophy*, 5(3), 323–356. DOI: 10.1080/00455091.1975.10716116
21. Mandeville, B. (1924). *An Enquiry into the Origin of Moral Virtue, in The Fable of the Bees or; Private Vices, Publick Benefits*, London, Printed for J. Roberts, near the Oxford Arms in Warwick Lane, 1714, in *The Fable of the Bees*, ed. by F.B. Kaye, 2 vols. Oxford, Clarendon Press.
22. May, J. (2023). «Psychological Egoism» in: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*, ISSN: 2161-0002. <https://iep.utm.edu/>.
23. Medlin, B. (1957). «Ultimate Principles and Ethical Egoism». *Australasian journal of Philosophy*, 35(2), 111-118. DOI: 10.1080/00048405785200121
24. Moseley, A. (2023). «Egoism». In: *The Internet Encyclopedia of Philosophy*. ISSN: 2161-0002. <https://iep.utm.edu/>.
25. Rand, A. (1957). *Atlas Shrugged*, New York: Random House.
26. Rand, A. (1961). *For the New Intellectual: The Philosophy of Ayn Rand*, New York: New American Library.

27. Rand, A. (1964). *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*, (Rand's main statement of her ethics originally delivered as a lecture, and essays by Rand and Nathaniel Branden published in The Objectivist Newsletter between 1961 and 1964). New York: New American Library.
28. Regis, E. (1980). «What is Ethical Egoism?». *Ethics*, 91(1), 50–62. DOI: 10.1086/292202
29. Shaver, R. (2023). «Egoism». In Edward N. Zalta & Uri Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University.
30. Slote, M. A. (1964). «An Empirical Basis for Psychological Egoism». *The Journal of Philosophy*, 61(18), 530-537. DOI: 10.2307/2023495
31. Spencer, H. (1978). *The Principles of Ethics* (2 vols). Indianapolis: Liberty Classics.
32. Williams, B. (1973). «Egoism and Altruism.» Ch. 15 in *Problems of the Self: (Philosophical Papers, 1956-1972)*, Cambridge University Press, pp. 250–265.
33. Williams, B. (1973). «Egoism and Altruism» Ch. 15 in Bernard Williams (ed.), *Problems of the Self (Philosophical Papers 1956-1972)*, Cambridge University Press, pp. 250-265. DOI: 10.1017/CBO9780511621253.017

