

## بررسی تطبیقی نظریه خودگرایی و حبّ ذات

مصطفی عزیزی علویجه\*

### چکیده:

از جمله مکتبهای عمده در «فلسفه اخلاق»، مکتب خودگرایی است؛ این مکتب قائل است: انسان باید به گونه‌ای رفتار کند که بزرگ‌ترین خیر و منفعت خویش را تأمین نماید. رگه‌های این نظریه را بایستی در اندیشه‌های مکتب اپیکور یا مکتب لذت‌گرایی جستجو نمود. البته در قرون بعدی اندیشمندانی همچون نیچه، شوپنهاور، فروید و دیگران به شکلهای گوناگونی این نظریه را تقویت نمودند. نیچه نظریه «ابرمرد» را ارائه داد و فروید نیز با محور قراردادن «غرایز جنسی» بر این جنبه از خودگرایی پافشاری نمود. در میان اندیشمندان و فیلسوفان مسلمان دیدگاه مشابهی در این راستا به نام «حب ذات» پیشنهاد شد؛ آنها بر این باورند که هر موجود ذی‌شعوری به خود و کمالات خود علاقه دارد و این یک گرایش اصیل در سرشت اوست. واژگان کلیدی: خودگرایی، دیگرگرایی، حب ذات، منفعت شخصی.

---

\* . دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم.

تاریخ تأیید نهایی: ۸۷/۲/۱۹

تاریخ دریافت مقاله: ۸۶/۱۱/۸

## طرح مسأله

یکی از دیدگاه‌های برجسته در بخش هنجاری فلسفه اخلاق<sup>۱</sup> نظریه خودگرایی<sup>۲</sup> است که بر منفعت شخصی<sup>۳</sup> تأکید فراوانی دارد.

سه گرایش عمده در خودگرایی وجود دارد که عبارتند از:

۱. خودگرایی روان‌شناختی<sup>۴</sup>

۲. خودگرایی اخلاقی<sup>۵</sup>

۳. خودگرایی عقلانی<sup>۶</sup>

در این مقاله نخست سه روایت از خودگرایی مورد تبیین قرار می‌گیرد، سپس ادله موافقان آن بیان شده و بعد این دیدگاه مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت. از آنجا که نقطه مقابل خودگرایی، دیگرگرایی<sup>۷</sup> است، این دیدگاه نیز مورد ایضاح مفهومی و سپس نقد و بررسی واقع شده است.

در فلسفه و انسان‌شناسی اسلامی، بحثی با عنوان «حب ذات» مطرح است،<sup>۸</sup> در این مقاله نظریه حب ذات مورد کاوش قرار گرفته و در پایان به این پرسش اساسی پاسخ داده شده است که: اقتضای ذات و سرشت انسان نسبت به منفعت و خیر خود چیست؟ آیا انسان ذاتاً خودگراست؟ یا ذاتاً دیگرگرا؟ و یا ذاتی است بدون اقتضا؛ نه اقتضا خودگروی دارد و نه اقتضا دیگرگروی؟

1. Normative ethics
2. Egoism
3. Self-interest
4. psychological
5. Ethical egoism
6. Rational egoism
7. Altruism
8. Self-love

در پاسخ به این پرسش اساسی پنج نظریه مطرح است که دیدگاه پنجم نظریه برگزیده این مقاله است. خلاصه دیدگاه منتخب این است که: انسان بر حب ذات سرشته شده است ولی این حب ذات تفاوت جوهری و بنیادین با نظریه خودگرایی<sup>۱</sup> دارد. در پایان نقاط اشتراک و افتراق دو نظریه «خودگرایی» و «حب ذات» بیان شده است.

### خودگرایی

واژه‌ای است اخلاقی که به معنای خودخواهی<sup>۲</sup> به کار می‌رود. این واژه نقطه مقابل دیگرگرایی<sup>۳</sup> می‌باشد.

نقطه ثقل این دیدگاه توجه ویژه به منفعت شخصی<sup>۴</sup> انسان است. مفهوم منفعت شخصی یا خویش‌کامی در جایی مطرح است که رفتار آدمی بتواند رقابت‌جویانه و در اصطکاک با منافع دیگران قرار بگیرد. بنابراین اگر من غذا بخورم تا گرسنگی را فرونشانم ضرورتاً از روی منفعت شخصی و خویش‌کامی عمل نکرده‌ام، فقط در موقعیتی که غذا ناکافی است یا در موقعیتی که رشد و ترقی من مستلزم بی‌اعتنایی به خواسته‌های مشروع دیگران است در چنین شرایطی اگر تنها به گرسنگی خود یا بلندپروازی خود اعتنا داشته باشم عمل من از روی خویش‌کامی و منفعت‌طلبی است. (Edward, 1972: 2,466) نظریه خودگرایی در سه دیدگاه متبلور شده است:

۱. خودگرایی روانشناختی<sup>۵</sup>

۲. خودگرایی اخلاقی<sup>۶</sup>

1. Egoism
2. selfishness
3. Altruism
4. Self-interest
5. Psychological egoism
6. Ethical egoism

### ۳. خودگرایی عقلانی<sup>۱</sup>

در ذیل به تبیین و تعریف هر سه دیدگاه پرداخته می‌شود:

#### خودگرایی روانشناختی

این برداشت از خودگرایی مبتنی بر بینشی بنیادی درباره سرشت و طبیعت انسان است. براساس این نظریه منفعت شخصی تنها انگیزه ممکن و معقول بر انجام هر کاری است. (Encyclopedia Americana, 1962: 9, 731)

به بیان دیگر انسان به گونه‌ای آفریده شده که تنها انگیزه حاکم بر همه کردارهای اختیاری او منفعت شخصی و حب ذات می‌باشد. (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۴۲)

ما همگی چنان ساخته شده‌ایم که همواره به دنبال سود یا رفاه خودمان هستیم و همیشه کاری را انجام می‌دهیم که گمان می‌کنیم بیشترین غلبه خیر بر شر را به ما می‌دهد. (Frankena, 1988:2)

براساس خودگرایی روان‌شناختی، انسان از لحاظ رفتاری قادر نیست کاری انجام دهد که نفع شخصی خودش نباشد. انگیزه نهفته در پس همه رفتارهای انسان، همواره انگیزه‌های خودخواهانه است. حتی زمانی که به دیگران کمک می‌کند، از منافع شخصی خود غافل نیست. بنابراین این گونه از خودگرایی منکر رفتارهای فداکارانه نیست، بلکه صرفاً امیال و انگیزه‌های فداکارانه را انکار می‌کند.

برای مثال دو قطعه زیر گویای این طرز تفکر است:

الف) برای ناظران، نوع‌دوستی، دلیل بدیهی مشارکت دانش‌آموزان در خدمات اجتماعی به نظر می‌رسد؛ اما اغلب دانش‌آموزان این نظر را نمی‌پذیرند. اکثر آنها وقتی درباره انگیزه خدمات خویش سخن می‌گویند، عباراتی نظیر «رضایت خاطر» و «عزت نفس» را بر زبان می‌آورند و به شدت احساس می‌کنند که با انجام دادن این خدمات بیش از آنکه از دست بدهند، به دست می‌آورند.

---

1. Rational egoism

اغلب آنها موافقند با دانش‌آموز دختری که اخیراً می‌گفت رضایت خاطری که از کمک کردن به مردم احساس می‌کند خودخواهانه‌ترین دلیل است... .

هیچ‌وقت کسی از من نپرسیده که اینجا در حلبی آبادها چه می‌کنم. اگر زمانی کسی این سؤال را از من بکند، جوابش را می‌دانم، من به اینجا آمدم تا به خودم خدمت کنم. کمک کردن به مردم کاری است که مرا خوشحال می‌کند. (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۴۱)

ب) همچنین قطعه زیر این دیدگاه را روشن می‌سازد: «آقای لینکن، هنگامی که در دلیجانی در جاده خاکی حرکت می‌کرد به همسفرش گفت که انگیزه همه انسانها در انجام کار خوب، خودخواهی است. همسفرش در حال ردّ این نظریه بود که از روی یک پل چوبی بر روی یک باتلاق عبور کردند. در حالی که از پل عبور می‌کردند، سروصدای وحشتناک ماده خوک وحشی کهن‌سالی را که در ساحل رودخانه بود، شنیدند زیرا بچه‌هایش در باتلاق فرو رفته و در معرض غرق شدن بودند.

آقای لینکن به بیرون پرید و خوکهای کوچولو را از باتلاق بیرون آورد و در ساحل قرار داد. هنگامی که به ازابه برگشت، همراهش به او گفت: آبراهام، خودخواهی در این حادثه چه نقشی داشت؟ آبراهام گفت: خدا خیرت بدهد ادوارد، این همان جوهر خودخواهی است.

اگر آن رنجی را که آن ماده خوک پیر نسبت به فرزندانش می‌کشید برطرف نمی‌کردم، تمام روز پریشان خاطر بودم، من آن کار را کردم تا آسوده خاطر باشم». (پالمر، ۱۳۸۵: ۷۷)

نظریه خودگرایی روان‌شناختی صرفاً یک دیدگاه توصیفی<sup>۱</sup> از سرشت و ماهیت انسان است و مدعای اصلیش این است که: همه انسانها در خدمت نفع شخصی خود هستند. بنابراین این دیدگاه با انگیزه ما سروکار دارد نه با این موضوع که چگونه باید رفتار کنیم، اینکه باید چگونه رفتار کرد، خودگرایی اخلاقی و عقلانی است که بیان خواهد شد.

به گفته هیوم، خودگرایان بر این باورند که هیچ میل و انفعالی در آدمی بی‌غرضانه نیست و کریمانه‌ترین دوستی‌ها نیز هر قدر صمیمانه باشد، حالتی از حب ذات است؛ و ما در همان حال که ظاهراً سخت سرگرم چاره‌اندیشی برای آزادی و خوشبختی سایر انسانها هستیم، هر چند نادانسته، تنها در پس سود و نفع خود هستیم. ما در اثر پیش‌متخیله یا پالودن و تلطیف تأملات خود، یا شورمندی انفعالاتمان، می‌پنداریم که به نفع دیگران کار می‌کنیم و از ملاحظات خودخواهانه فارغ شده‌ایم؛ اما چنین نیست و همگان - عالی و دانی - به یکسان در پی خوشبختی و راه خود هستند. (Hume, 1989:296)

هیوم این نظریه را به اپیکور، تیتوس پومپونیوس، آتیکوس، هوراس، هابز و لاک نسبت می‌دهد.

هابز نخستین فیلسوفی است که در دوره فلسفه جدید کوشید تا اخلاق را بر پایه حب ذات مبتنی سازد؛ لیکن این رأی برای بیشتر فیلسوفان اخلاق در قرن هجدهم خوشایند نبود، آنان بر این گمان بودند که انگیزه‌های خودگرایانه برای حمایت و تقویت اخلاق کافی نیست. هابز و دیگر خودگرایان همچون مندویل را «شکاک اخلاقی» می‌خواندند. (همان، ۲۱۴ - ۲۱۵)

هابز که سخت تحت تأثیر دستاوردهای علم جدید بود، این دیدگاه قرون وسطایی را که خود طبیعت - از آن حیث که اشیای طبیعی در تکاپوی رسیدن به اهداف والایند - مشتمل بر ارزشهای ذاتی است، رد کرد و گفت: همه پدیده‌ها را - خواه اخلاقی و خواه فیزیکی - می‌باید با اصول مکانیکی واحدی تبیین کرد.

ارزشی در طبیعت نهفته نیست و مبنایی برای اخلاقیات در آن وجود ندارد و آدمیان اساساً غیر اخلاقی‌اند. «خوب» بر چیزی دلالت می‌کند که لذت‌بخش است و «بد» چیزی است که رنج‌آور است؛ در حالی که آنچه سبب لذت و آلم می‌شود عبارت است از کارکرد خواهشها و امیال گذرا و فردی‌ما، که خودشان صرفاً واکنشهایی مکانیکی بر انگیزه‌های جسمانی‌اند، در نتیجه الفاظ اخلاقی تنها در مورد شخصی که آنها را به کار می‌برد معنا دارد.

یعنی خوب و بد مفاهیم نسبی‌اند. خوب و بد صرف یا مطلق در کار نیست، و قاعده عامی راجع به آن که از طبیعت خود اشیا اخذ گردد وجود ندارد. - (Norton, 1988:151-152)

مندویل نیز از طرفداران نظریه خودگرایی بود؛ او «شکاکیت اخلاقی» را از نو - در قالب نظریه جعل - با قوتی بیشتر بیان کرد.

به نظر وی، افعال آدمیان از آن‌رو از جهت اخلاقی مشابه یکدیگر است که انگیزه همه آنها طلب منفعت شخصی است، اما گروهی زیرک که دریافته‌اند اعتقاد داشتن افراد به وجود تمایزات اخلاقی واقعی باعث می‌شود، حکومت‌پذیر و مطیع شوند و خودخواهی و سببیت آنان مهار گردد، اخلاق را جعل کرده و دیگران را فریفته‌اند تا به واقعی بودن آن اعتقاد پیدا کنند. پس اخلاقیات حاصل تعلیم و تربیت و محصول چاره‌اندیشی‌های سیاستمداران است.

از دیدگاه مندویل، انگیزه نهفته در *بِنِ* همه افعال آدمی، نفع شخصی است و انسانها به طبیعت خود، نه جامعه‌پذیر و نه خیرخواه دیگران هستند. همچنین معتقد است:

آنچه همه ما واقعاً از زندگی اجتماعی می‌خواهیم، از سود شخصی ناشی می‌شود نه از فضائلی که برای آنها چنین ارزشی قائلیم. زهد عمومی درباره مواردی مثل غذا، شراب، مسایل جنسی، خوشگذرانی، تجمل‌گرایی، منجر به بیکاری و رنجهای زیادی خواهد شد. خودپسندی<sup>۱</sup> آن مقدار که نامش بد است، بد نیست. (Becker, 1992:88)

مندویل بر این گمان بود که برانگیخته شدن آدمی بر اثر نفع شخصی، نتایج خوبی دارد؛ زیرا جامعه از فعالیت اقتصادی کسانی که برای بهبودی وضع خود می‌کوشند سود می‌برد. بنابراین آنچه بر جامعه سود می‌رساند رذایل است نه فضایل. (شیدان شید، ۱۳۸۳: ۲۴۶)

## خودگرایی اخلاقی

خودگرایی اخلاقی یک نظریهٔ هنجاری<sup>۱</sup> است که می‌گوید: هر شخصی باید خیر و منفعت خویش را به حداکثر برساند. این نظریه به جای توصیف رفتارهای انسان دست به توصیه زده است و می‌گوید: هدف نهایی هر انسانی باید «ought to» افزایش بزرگ‌ترین خیر و منفعت او باشد. (singer, 1991: 201)

براساس خودگرایی اخلاقی، هر کس باید به گونه‌ای رفتار کند که خیر یا رفاه بلندمدت خود را به حداکثر برساند؛ به بیان دیگر، خودگرا کسی است که معتقد است انسانها فقط نسبت به خودشان مکلفند و تنها وظیفه آنها این است که در خدمت نفع شخصی خود باشند.

البته انسانهای گوناگون درباره اینکه چه چیزی به نفع آنهاست یا نیست، نظریه‌های متفاوتی دارند؛ از نظر یک دزد نفع شخصی در فرار از دستگیری و از نظر یک دریانورد در شناخت. این واقعیت که انسانها واقعاً خواسته‌های متفاوتی دارند از نظر خودگرایان ربطی به موضوع بحث نداشته و به هیچ وجه تأثیری در نظریه عام مورد پیشنهاد آنها ندارد.

آنها نمی‌گویند که انسانها باید اهداف یکسان داشته باشند، بلکه تمام مدعای آنان این است که هر کسی باید تنها در صورتی عملی را انجام دهد که آن عمل در راستای منافع بلندمدت او باشد. (پالمر، ۱۳۸۵: ۷۱)

بنابراین مردم هرگز وظیفه‌ای اخلاقی نسبت به طلب چیزی که به نفعشان نیست، ندارند؛ زیرا سرشت و طبیعت آنها چنین چیزی را اقتضا می‌کند؛ از همین جا پیوند تنگاتنگ خودگرایی روانشناختی با خودگرایی اخلاقی دانسته می‌شود. به بیان دیگر، خودگرایی وان‌شناختی مبنایی برای خودگرایی اخلاقی است. از آن‌رو که انسان سرشتی

---

1. normative



خودخواهانه دارد پس باید به گونه‌ای رفتار کند که تنها منافع شخصی خود را تأمین نماید. (فرانکنا ۱۳۸۳:۵۷)

### خودگرایی عقلانی

این نظریه نیز دیدگاهی هنجاری<sup>۱</sup> می‌باشد. (singer, 1991:204)

براساس این روایت از خودگرایی، اینکه انسان منفعت و خیر خویش را به حداکثر برساند، همواره امری معقول و خردمندانه است. (همان، ۲۰۱)

تفاوت خودگرایی اخلاقی و خودگرایی عقلانی، تنها در نحوه نگرش و زاویه دید این دو، به منفعت شخصی است. خودگرایی اخلاقی از منظر اخلاقی می‌گوید: تنها وظیفه اخلاقی انسان این است که منفعت شخصی خود را به حداکثر برساند.

اما از منظر خودگرایی عقلانی: خردمندترین و معقول‌ترین کارهای انسان کاری است که منفعت و خیر شخصی وی را به حداکثر برساند. نقطه وفاق این دو روایت از خودگرایی این است که هر دو توصیه‌ای و هنجاری است نه توصیفی.

### دلایل موافقان خودگرایی

طرفداران نظریه خودگرایی - اعم از خودگرایی روانشناختی و عقلانی - برای مدعی خود به سه دلیل استناد کرده‌اند:

دلیل اول: این دلیل، پیشینی و مبتنی بر سرشت انسان است.

توماس هابز با ارائه تحلیلی از سرشت و ماهیت انسان او را بالذات خودگرا و منفعت‌جو معرفی می‌کند؛ به دلیل اینکه در سرشت و نهاد انسان، حب ذات و خودخواهی نهفته است، لذا کارهای خودگرایانه از انسان سر می‌زند. (سیر از علت به معلول)

---

1. normative

هابز در تحلیل علت ستیزه‌جویی و کشمکش که یکی از جلوه‌های حب ذات در انسان است چنین می‌گوید:

در نهاد انسان سه علت اصلی برای کشمکش و منازعه وجود دارد: نخست رقابت

(هم‌چشمی)، دوم ترس (بدگمانی) و سوم طلب عزت و افتخار (خودجویی).

علت اول آدمیان را برای کسب سود، علت دوم برای کسب امنیت و علت سوم برای کسب شهرت و اعتبار به تعدی وامی‌دارد. گروه نخست (سودجویان) زور و خشونت به کار می‌برند تا بر دیگران و نیز بر زنان، فرزندان و احشام ایشان سروری پیدا کنند. علت دوم معطوف به دفاع و حراست (از دستاوردها) است. گروه سوم به خاطر چیزهای بی‌اهمیت و بی‌ارزش مثلاً بر سر حرف یا لبخندی یا عقیده متفاوتی یا تحقیری که مستقیماً در حق شخص خودشان یا بالواسطه در حق خویشان، دوستان، ملت، حرفه و یا نام و نشان‌شان روا داشته شود، به تجاوز و تعدی متوسل می‌گردد. (هابز، ۱۳۸۰: ۱۵۷-۱۵۸)

دلیل دوم: استناد به معالیل خارجی، بدین معنا که از کارهای خودگرایانه و خودخواهانه‌ای که در خارج از انسان سر می‌زند، به منفعت‌طلبی و حب ذات در او پی ببریم. (سیر از معلول به علت)

اگر در رفتار روزانه خود و دیگران دقت کنیم، می‌بینیم در شرایطی که امکانات محدودی وجود دارد و خواهان آن امکانات نیز فراوان است، هر فردی - براساس غریزه حب ذاتی که دارد - تمام تلاش خود را می‌کند تا منافع شخصی‌اش تأمین گردد، لذا در چنین موقعیتی منافع افراد در تعارض و تزاخم با یکدیگر قرار می‌گیرد و به ستیزه‌گری و کشمکش و حتی جنگ می‌انجامد.

در ذیل به چند نمونه از رفتارهای خودگرایانه اشاره می‌شود:

الف) فردی با عجله به طرف صحنه تصادفی می‌رود، در حالی که در این فکر است که روزی ممکن است چنین حادثه‌ای برای من نیز اتفاق افتد.

ب) پزشکی با عجله به طرف صحنه تصادفی می‌رود، در حالی که فکر می‌کند اینجا مجالی است تا مهارت خودم را به کار گیرم.

ج) فردی یکی از نیازها و خواسته‌های دوست خود را برآورده می‌کند به امید اینکه روزی دیگر، دوست او نیز نیاز و خواهشش را برآورده کند. (پالمر، ۱۳۸۵: ۷۷) و موارد دیگر از خودگرایی که با شکل‌های مختلف، خود را در زندگی روزمره ما نشان می‌دهد.

دلیل سوم: این دلیل مبتنی بر چند مقدمه است: ۱- همه انسان‌ها به لحاظ سرشت و ماهیت یکسان هستند. (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۳۲)

۲- حکم‌الامثال فیما یجوز و ما لایجوز واحد. (فخر رازی، ۱۳۵۳: ۴۸۰)

۳- من با علم حضوری به خویشتن و خودکاوی، می‌یابم که دارای «حبّ ذات» هستم. (سوبر، ۱۳۸۴، ۱۰۰)

نتیجه: همه انسانها دارای حبّ ذات می‌باشند.

به بیان دیگر هر یک از ما به علم حضوری و شهودی می‌یابد که خود و کمالات خود را دوست دارد و تمام تلاشها و انگیزه‌های او در راستای رسیدن به منافع و کمالات خویش است؛ بنابراین با مفروض گرفتن اصل وحدت ماهوی انسانها، می‌توانیم این حالت (حب ذات) را به همه سرایت دهیم.

دلیل چهارم: استدلال دیگری که در دفاع از خودگرایی ارائه شده است، مبتنی بر نگرشی اقتصادی است.

این استدلال از سوی آدام اسمیت پیشنهاد شده است. وی می‌گوید:

نفع شخصی در یک بازار قابل رقابت (رقابت‌پذیر) بهترین و مناسب‌ترین خیر و نیکی را برای همگان در جامعه ایجاد می‌کند؛ زیرا طبیعت ویژه رقابت برای منافع

شخصی، باعث می‌شود هر فرد بهترین کالا و محصول را تولید کند و آن را با قیمتی نازل‌تر از آنچه رقیبان او می‌فروشند، به فروش برساند. (Pojman, 1999:72)

براساس دیدگاه آدام اسمیت، اینکه هر کارفرمایی در پی افزایش سود و نفع خود باشد - بدون مزاحمت الزامات اخلاقی - باعث می‌شود که خیر همگانی افزایش یابد.

### نقد و بررسی خودگرایی

نظریه خودگرایی از سوی اندیشمندان و فیلسوفان اخلاق با چالش‌های جدی مواجه است. برخی نقدهای ذیل ناظر به خودگرایی اخلاقی و عقلانی است و برخی دیگر به خودگرایی روان‌شناختی معطوف می‌باشد.

۱. یکی از نقدهای اساسی که نظریه خودگرایی اخلاقی و عقلانی با آن روبروست است، تعارض و تزامم منافع شخصی افراد با یکدیگر است؛ به ویژه در شرایطی که امکانات و مواهب، محدود و کمیاب است. (پالمر، ۱۳۸۵:۸۵)

فرض کنید بزرگ‌ترین سینمای شهر که مملو از جمعیت است، دستخوش آتش - سوزی 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 تزامم و تعارض پیدا می‌کند، راه حل اساسی چیست؟

مثال دیگر اینکه، اگر شما رازی را با دوستی در میان بگذارید و از او بخواهید که آن را فاش نکند، بر طبق نظریه خودگرایی، دوست شما کاملاً حق دارد که اگر ببیند افشای آن راز منفعت و خیرش را به حداکثر می‌رساند، این کار را انجام دهد.

بنابراین، این نظریه معیار معقول و قابل دفاعی برای موارد تعارض منفعت شخصی یک فرد با منافع دیگران، ارائه نمی‌دهد.

۲. نظریه خودگرایی اخلاقی مستلزم نوعی نسبی‌گرایی است و در نهایت به تناقض می‌انجامد؛ زیرا مثلاً در مورد افشای سرّ، منفعت من که رازی را برای دوستم گفته‌ام، در این است که آن خبر پنهان باشد، ولی منفعت دوست من در این است که آن خبر فاش شود، پس مخفی بودن خبر و فاش بودن آن هر دو کار اخلاقی و درست است؛ و این نتیجه‌ای جز افتادن در دام نسبی‌گرایی نخواهد داشت؛ زیرا تحصیل منفعت شخصی برای هر کس، امری اخلاقی و الزامی است، اگر چه در تعارض و تضاد با منافع دیگران باشد. (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۳۹)

۳. نظریه خودگرایی خودشکن و خودشمول است؛ به این بیان که خودگرایی بیانگر این حقیقت بود که در گزینش کارها و کنشهای خویش باید بیشترین خیر و منفعت شخصی را مدنظر داشته باشیم.

یکی از کارهای ارادی، پذیرش خود نظریه خودگرایی است. بنابراین اگر پذیرش دیدگاه خودگروی بیشترین خیر و منفعت انسان را تأمین کند، باید آن را پذیرفت و اگر قبول نمودن آن، خیر و نفع زیادی را در برداشت، نباید آن را پذیرفت. و حال اینکه بسیاری از انسانها پذیرفتن این دیدگاه را مستلزم به حداکثر رساندن خیر و منفعت خود نمی‌دانند.

۴. 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 قضاوت صحیح در مورد اینکه چه چیزی درست است، مستلزم پیشگویی صحیح در این باره 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 بلندی به ویژه اگر پای خیر و سعادت ابدی و جاودانگی انسان به میان آید، امری خلاف ممکن است. (همان، ۱۳۵)

قرائن و شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد افراد، پیوسته درباره آنچه به سود آنهاست اشتباه می‌کنند. دست کم بسیاری از آنها به دست خویش موجبات بدبختی خودشان را فراهم می‌آورند.

پرسش اساسی این است که: واقعاً معیار خیر و منفعت حقیقی و ابدی انسان چیست؟ راه رسیدن به آن چه می‌باشد؟ و موانع به دست آوردن آن چیست؟ 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؟ به بیان دیگر بسیاری از منافع آنی و زودگذر وجود دارند که منشأ ضررها و بلاهای فراوانی در آینده می‌شوند و چه بسیارند ضررها و رنجهای موقت و زودگذری که سرچشمه آسایش و منفعت در آینده می‌شود. (مصباح، ۱۳۸۴:۱۲۴)

۵. هیوم از جمله فیلسوفانی است که با خودگرایان موافق نیست، یعنی نمی‌پذیرد که انگیزه همهٔ افعال ما طلب منفعت شخصی و حب ذات است، بلکه می‌گوید: انگیزه افعال اخلاقی ما اصلی است غیر از حب ذات، که او آن را «خیرخواهی»<sup>۱</sup> یا «آدمیت»<sup>۲</sup> و گاه «همدلی»<sup>۳</sup> می‌نامد. (Hume, 1989:298)

- 
1. benevolence
  2. humanity
  3. sympathy

هیوم بر این باور است که آنچه به کار توجیه و تبیین منشأ اخلاقی می‌آید، عبارت است از: همین امیال و عواطف خیرخواهانه، زیرا اخلاقی بودن فعل به این است که بی‌غرضانه انجام گرفته باشد و اساساً اگر فعلی صرفاً از سر حبّ ذات و طلب نفع شخصی برخیزد، دارای وصف «اخلاقی» نخواهد بود. همچنین هیوم در رد و نفی خودگرایی می‌گوید:

روشن‌ترین اشکال این نظریه آن است که با احساس همگانی و فهم عرفی<sup>۱</sup> و فهم نامتعصبانه ما مخالف است و لذا اثبات آن، مؤونه فلسفی فراوانی می‌طلبد. وجود خلق و خواهایی چون خیرخواهی و بخشندگی و احساساتی چون محبت و مهربانی و ترحم و حق‌شناسی که از خلق و خواهای خودگرایانه منحا و متمایز است، بسیار روشن و انکارناپذیر است. (شیدان شید، ۱۳۸۳: ۲۴۷)

۶. دیدگاه خودگروی غیرمنطقی و نامعقول است؛ زیرا بسیاری از مواضع تصمیم‌گیری به‌گونه‌ای هستند که اگر فاعل برای به حداکثر رساندن نفع شخصی خود اقدام کند، به طرز شگفت‌انگیزی سود کمتری به دست می‌آورد. تا اینکه با تشریح مساعی و نه صرفاً از روی خودخواهی عمل کند. معروف‌ترین موقعیت تصمیم‌گیری از این نوع، معضل «دووجهی زندانی»<sup>۲</sup> است. این معضل عبارت است از اینکه: شخصی به دلیل انجام کار خلافی به همراه دوستش دستگیر و زندانی می‌شود؛ ولی در زندان از همدیگر جدا هستند.

اگر هر کدام از آنها در بازجویی به جرم خود اعتراف کند ممکن است در مجازاتش تخفیف بدهند، اگر اعتراف نکنند، چون مدرکی علیه آنها در دست نیست ممکن است آزاد شوند؛ اما هر کدام از آنها چون نمی‌داند که آیا دوستش اعتراف کرده یا خیر، بر سر دو راهی مانده‌اند که آیا اعتراف کردن سود بیشتری دارد یا اعتراف نکردن؛ زیرا امکان مشارکت و ارتباط بین آن دو در زندان وجود ندارد. (Beclcer, 2001: 448)

1. Common sense

2. (Prisoner) (Prisoners dilemma)

۷. در رابطه با نظریه خودگروی ممکن است این پرسش مطرح شود که چه قدر احتمال دارد که مردم در صورت مراعات کردن اصل خودگرایی در به انجام رساندن آنچه این اصل مقرر می‌دارد، موفق شوند. به بیان دیگر، ممکن است افراد دیگر با تمسک به همین اصل خودگرایی، علیه منافع انسان خودگرا، اقدام نمایند و منافع او را نادیده بگیرند. پس از نقد و بررسی مکتب خودگرایی، شایسته است برای روشن شدن بهتر بحث به نقطه مقابل خودگرایی یعنی نظریه دیگرگرایی نیز اشاره شود:

### دیگرگرایی<sup>۱</sup>

برخی روانشناسان اجتماعی، دیگرگروی را کمک آگاهانه و ارادی به دیگران تعریف کرده‌اند. اما از آنجا که ممکن است چنین کاری به دلایل صرفاً خودخواهانه صورت پذیرد، فیلسوفان خواسته‌اند دیگرگروی را به گونه‌ای تعریف کنند که متضمن انگیزه دیگرخواهی باشد؛ یعنی متوجه سعادت و رفاه دیگران آن هم به خاطر خود آنها بشود. برخی دیگر، دیگرگروی را به صورت آشکار یا ضمنی برای اشاره به هر نوع توجه به دیگران به کار می‌برند، برخی نیز دیگرگروی را به مقدم داشتن منافع دیگران بر منافع خود، محدود می‌کنند. به نظر می‌رسد کاربرد اخیر با کاربرد رایج دیگرگروی تطابق بیشتری دارد (همان، ۵۰) بنابراین هر دیدگاه اخلاقی که می‌گوید مردم گاهی باید به گونه‌ای رفتار کنند که به نفع دیگران باشد نه به نفع خود، دیگرگرایی اخلاقی تلقی می‌شود. و دیدگاهی که می‌گوید طبیعت انسان به گونه‌ای است که رفتارهایی را انجام می‌دهد که به نفع و سود دیگران است، دیگرگرایی روانشناختی نام دارد. (Audi, 2001:255)

شایان ذکر است که نباید در تعریف دیگرگروی از مسئله «انگیزه ناخودآگاه»<sup>۱</sup> غفلت شود؛ آنافرودید، زن بیماری را که معلم خصوصی است توصیف می‌کند؛ آموزگاری که به

---

1. Altruism



نظر می‌رسد توجهی صادقانه و فداکارانه به دوستان و کودکان تحت مسئولیتش دارد، اما فروید می‌گوید: این معلم در ضمیر ناخودآگاهش تحت تأثیر زندگی‌ای است که همواره امیال عاطفه و محبت، عشق و کامیابی در آن سرکوب شده است. (Becker, 2001:50) بنابراین براساس دیدگاه فروید برخی می‌توانند به طور آگاهانه دیگرگرا، ولی به صورت ناخودآگاه خودگرا باشند.

از جمله فیلسوفانی که از طرفداران سرسخت دیگرگرایی است، هیوم می‌باشد. وی می‌گفت: ما به دو علت، خیرخواهی را فضیلت می‌دانیم؛ یکی آنکه خیرخواهی یا «غیرخواهی» نتایج مفیدی برای جامعه دارد و به حال دیگران سودمند است (سودمندی)، دیگر آنکه خیرخواهی، خود امری دوست‌داشتنی و دلپذیر است، یعنی آدمیان به صرافت طبع خویش، از آن لذت می‌برند و آن را خوش می‌دارند (مطلوبیت). هیوم برای نشان دادن اینکه وجود امیال و احساسات خیرخواهانه و دیگرگروانه در آدمی اصیل و ریشه‌دار است و تجربه و مشاهده، ناقض خودگرایی است مواردی را برمی‌شمارد؛ محبت زوجین به یکدیگر و محبت آنان به فرزندان، به ویژه مهر مادری به هیچ روی ناشی از حب ذات نیست:

مادر فداکاری که سلامت خود را بر سر مراقبت مجدانه از فرزند بیمار خویش می‌بازد و سپس آنگاه در اثر مرگ فرزند از بند این مراقبت دشوار می‌رهد (به جای اینکه شادمان گردد) از حسرت می‌گذارد و جان می‌سپارد، کدام منفعت شخصی را در نظر دارد؟ (Hume, 1989:300)

وی همچنین به وجود خیرخواهی بی‌غرضانه در حیوانات و مهرورزی آنها به یکدیگر و گاه به آدمیان و نیز به وجود حق‌شناسی بی‌شائبه در آدمی و میلی که ما به خوشبختی دوستان داریم، گرچه خود هیچ بهره‌ای از آن نبرده‌ایم، اشاره می‌کند و

می‌گوید: این موارد و صدها مورد دیگر علامت آن خیرخواهی عام در طبیعت انسانی است که هیچ سود و منفعتی ما را مقید به آن نکرده است. دلیل دیگر هیوم بر دیگرگرایی این است که: ما اغلب، افعال فضیلت‌مندان‌ای را که در زمانها و مکانهای دور از ما رخ می‌دهد، با اینکه هیچ سودی از آنها متوجه ما نمی‌شود می‌ستاییم.

همچنین کارهای کریمانه و شجاعانه مخالفان و دشمنان خود را تحسین می‌کنیم، با اینکه ممکن است نتایج آن کارها به ضرر منافع شخصی ما باشد و اینها نشان می‌دهد که آدمیان ثناگوی فضایل و کارهای سودمندان به حال جامعه‌اند، اگر چه هیچ ربطی به خوشی و بهروزی فردی آنان نداشته باشد.

خوشحالی و بدحالی دیگران برای ما علی‌السویه نیست و ما اموری را که به خوشبختی جامعه بیانجامد، می‌پسندیم و می‌ستاییم و آنها را فضیلت می‌دانیم و کارها و اوصافی را که مایه بدبختی و رنج آدمیان شود، نمی‌پسندیم؛ یعنی از شادی دیگران شاد و از غم دیگران غمناک می‌شویم و این اصل همان است که هیوم آن را «آدمیت»، «خیرخواهی»، یا «همدلی» و مانند آن خوانده و آن را منشأ فعل اخلاقی دانسته است.

هیوم نیز بر این باور بود که ما به یمن ساختار طبیعتمان، امیالی داریم که بی‌واسطه و بدون توجه به منفعتمان، ما را به طلبیدن اموری وامی‌دارند، سپس در نتیجه رسیدن به این امور احساس لذت می‌کنیم، این لذت می‌تواند در مرحله دوم، متعلق لذت‌جویی یا منفعت‌طلبی ما که امیالی ثانویه‌اند، قرار گیرد.

به بیان دیگر، غیرخواهی و خیرخواهی برای دیگران، جزء امیال اولیه و اصیل انسان است که در نتیجه ارضای آنها یک لذت و احساس خوشبختی به انسان دست می‌دهد که امیال ثانوی انسان به حساب می‌آیند.

بنابراین، دیگرخواهی و خیرخواهی برای دیگران، یک میل اولی و اصیل است و حبّ ذات و احساس لذت و خوشبختی یک میل ثانوی است که برخاسته از میل اولی است.

(شیدان شید، ۱۳۸۳: ۲۵۰)

## نقد و بررسی دیگرگرایی

از سوی اندیشمندان و فیلسوفان نقدها و چالشهایی برای نظریه دیگرگرایی بیان شده که در ذیل به آنها اشاره می‌شود.

۱. دیگرگرایی به گونه‌ای تعریف شده که مستلزم سرکوب، نادیده انگاشتن یا دست کم گرفتن خود می‌باشد؛ یعنی مستلزم این است که به دیگران بیش از خود ارزش دهیم و این یعنی بی‌ارزشی خود و خودگریزی. براساس مطلب مذکور، هر کار دیگرگرایانه پیوسته به ضرر شخص و مستلزم انکار خویش «خودانکاری»<sup>۱</sup> است. (Becker, 2001: 51)

۲. نکته مهم در ارزیابی دیگرگرایی، شناخت خیر و سعادت دیگران است. اگر دیگرگروی تنها بر حسب میل به خیر دیگران تعریف شود، ضمانتی وجود ندارد که خیر دیگران به وسیله دیگرگرایی مورد حمایت قرار گیرد. شاید شخص فاعل، شناختی از خیر دیگران نداشته باشد و عمل او به جای تقویت آن خیر، موجب تضعیف و از بین رفتن آن گردد.

آیریش مرداک به درستی خاطر نشان می‌کند که شناخت خیر دیگران غالباً کار دشواری است و به لحاظ اخلاقی بااهمیت است؛ زیرا می‌توان گفت که اگر فاعل واقعاً علاقمند به خیر دیگران است باید علاقمند به شناخت آن خیر باشد. اگر وی به این شناخت علاقه‌مند نباشد این بی‌علاقگی نشانگر آن است که او واقعاً به دیگران علاقمند نیست و در واقع دیگرگرا نمی‌باشد. (همان، ۵۲)

۳. مشکل اصولی‌تر درباره دیگرگروی که به مسئله خیر دیگران باز می‌گردد این است که گاهی بهتر است اجازه داد که افراد، خود، نیازشان را برطرف نمایند؛ زیرا کمک زیاد به دیگران می‌تواند سبب ایجاد یا تقویت احساس وابستگی گردد و به تدریج توانایی

افراد را در خود یاری و برطرف ساختن نیازهایشان به طور مستقل، تضعیف کند. چنانکه سیجویک (۱۳۳۸-۱۹۰۰ م) می‌گوید:

بهتر است هر فرد بالغی امیدوار باشد که نیازهایش را برآورده سازد تا اینکه دیگران برای او انجام دهند. با این حال، برآورده ساختن نیازهای یک فرد، در ازای از دست رفتن استقلال فردی او، می‌تواند در مجموع بد باشد نه خوب و در برخی مواقع و رها کردن دیگران در گرفتاری یا در طوفان حوادث می‌تواند بهترین کاری باشد که برای آنها انجام می‌گیرد. (همان)

۴. تمسک به نمونه‌هایی از رفتارهای متعدد انسانها که نشانگر خودگروی و حب ذات است. اگر در رفتار خود و اطرافیانمان دقت کنیم، مشاهده خواهیم کرد که ما انسانها منافع و خیر خویش را بر منافع دیگران ترجیح می‌دهیم. این نقد در واقع یک جواب نقضی به دیدگاه دیگرگروی است.

### نظریه حب ذات

نگارنده بر این باور است که نظریه «خودگرایی» با تبیین و تفسیری خاص در فلسفه اسلامی، عرفان اسلامی و حتی متون دینی مطرح است. از آنجا که این مقاله دارای رویکردی تطبیقی به بحث خودگرایی و حب ذات است، شایسته است در این مجال به تبیین نظریه «حب ذات» که طرف دیگر مقایسه است از منظر فهم عرفی، فلسفه اسلامی، و قرآن کریم پرداخته شود؛ سپس به نقاط اشتراک و افتراق دو نظریه حب ذات و خودگروی اشاره گردد.

### حب ذات از منظر فهم عرفی<sup>۱</sup>

یکی از اصیل‌ترین گرایشها در انسان، حب ذات است؛ تمام گرایشها و تمایلات انسان که از نظر کمی بسیار متنوع و از جهت کیفی پیچیده‌اند و منشأ رفتارهای گوناگون التذادی،

1. Common sense

مصلحتی، عاطفی، فردی و اجتماعی انسان هستند، از یک کانال اصلی منشعب می‌شوند و آن حبّ ذات است.

حبّ ذات غریزه‌ای است که ما غریزه‌ای شامل‌تر و پیشینی‌تر از آن سراغ نداریم. همه غرائز شاخه‌ها و شعبه‌های این غریزه هستند. حب انسان نسبت به خودش، یعنی دوست داشتن لذت و سعادت خویش و نفرت از درد و شقاوت آن، همان انگیزه‌ای است که انسان را به سوی کسب معیشت و فراهم نمودن نیازهای غذایی و مادی، برمی‌انگیزاند. لذا آنجایی که انسان نتواند دردها و رنجهای زندگی را برتابد و مرگ را آسان‌تر از تحمل آن سختی‌ها بیابد، دست به خودکشی می‌زند.

پس آن واقعیت طبیعی که در پس زندگی انسان نقش‌آفرینی می‌کند همان حب ذات است. ممکن نیست که انسان مختاری، تلخی درد و رنج را بدون امید به شیرینی لذت و خوشی آن تحمل نماید مگر اینکه بگوییم انسانیت او از او سلب شده و یک ماهیت و ذات جدیدی به او داده شده که عاشق لذت خود نیست و از درد و رنج آزرده نمی‌شود.

حتی گونه‌های مختلفی از ایثار و فداکاری که در طول تاریخ زندگی انسان مشاهده می‌کنیم، برگرفته از همین نیروی محرک 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، ولیکن تا زمانی که نسبت به این امور احساس لذت نکند و تا زمانی که یک منفعت راجحی نسبت به آن زیان و ضرر، نبیند هرگز به آنها اقدام نمی‌کند. بنابراین حبّ ذات یک گرایش فطری و ذاتی در انسان است و شواهد تجربی در طول تاریخ گواه این مدعاست. (شهید صدر، ۱۴۰۱ ق: ۳۶)

همچنین در انسان گرایشی به نام «غریزه استخدام» وجود دارد که ریشه در حبّ ذات دارد. انسان همنوعان خود را نیز مانند سایر موجودات در راه منافع خویش استخدام می‌کند و این حسّ استخدام‌گری فطری انسان‌هاست. (طباطبایی ۱۴۱۷ ق: ۲،

(۱۱۸

حب ذات همچون سرچشمه‌ای است که سه کانال اصلی از آن منشعب می‌شود:

## ۱- حبّ بقاء

این گرایش، منشأ یک سلسله از تلاشهای انسان می‌باشد. اینکه انسان می‌خواهد باقی و جاودان باشد، اساس آن حبّ ذات است، چون خود را دوست دارد، بقا و جاودانگی خویش را نیز دوست دارد.

## ۲- حبّ کمال (کمال خواهی)

صرف نظر از اینکه انسان می‌خواهد باقی بماند و عمر طولانی داشته باشد، همچنین دوست دارد روز به روز کامل‌تر و شکوفاتر بشود. انسان همواره به دنبال نوعی افزایش کمی و یا کیفی و یا شکوفایی است و به دنبال آن است که چیزهایی را به دست آورد و بهره‌جویش افزون‌تر گردد. همچنین این روحیه سیری‌ناپذیر انسان که به هر درجه‌ای از کمالات مادی و معنوی نائل می‌شود، به آن بسنده نمی‌کند و در فکر پیشرفتی دیگر است، ریشه در همان کمال‌طلبی و حب ذات دارد. کمال‌طلبی نیز دارای دو شاخه قدرت‌طلبی و حقیقت‌جویی است.

روح قدرت‌طلبی حتی در رفتار کودکان نیز قابل مشاهده می‌باشد.

شخصیت‌طلبی (پرستیژ) نیز، استقلال‌خواهی و میل به نگاه‌داشتن حرمت و احترام خویش، همگی شاخه‌هایی از قدرت‌طلبی انسان است.

میل به عزّت نفس و نیز میل به آزادی و اینکه انسان مایل است حاکم بر سرنوشت

خود باشد، همگی ریشه در قدرت‌طلبی او دارد.

دومین جلوه کمال‌خواهی انسان، حقیقت‌جویی و حسّ کنجکاو است. علاوه بر

اینکه هر یک از ما حس حقیقت‌جویی را در درون خویش به روشنی می‌یابد و عطشی که نسبت به درک حقایق و شناخت اسرار هستی در خودش احساس می‌کند، می‌توان آثار فعالیت آن را در پرسشهای گوناگون مشاهده کرد که برای کودکان از سنین خیلی پایین مطرح می‌شود و از والدین و همراهان خود قاطعانه پاسخ آنها را می‌طلبد. این امر بیانگر ذاتی بودن انگیزه حقیقت‌جویی در نفس انسان است که به صورت یک نیروی

مرموز و عطش روحی شدید از ابتدا وی را آرام نمی‌گذارد و به تلاش، پویش و کاوش وامی‌دارد.

### ۳- لذت‌جویی

سومین میل و گرایش اصیل در وجود انسان که منشأ بسیاری از رفتارهای اوست، میل به کام‌جویی و لذت‌طلبی و رفاه است. یکی از شاخه‌های لذت‌جویی، جمال‌دوستی و زیبایی‌خواهی است؛ همچنین غرایز و تمایلات حیوانی در وجود انسان مانند میل به غذا، و ارضای غریزه جنسی، برخاسته از لذت‌طلبی انسان است. علامه طباطبایی در تفسیر گرانقدر المیزان در این رابطه می‌نویسد:

انسان در هر عملی که انجام می‌دهد لذتی را در نظر می‌گیرد که یا لذت مادی و بدنی است، مانند لذت غذا، نوشیدنی، ازدواج و امثال آن و یا لذت فکری است مانند لذت ترقی، انس، مدح، فخر، نام نیک، انتقام، ثروت، امنیت و صدها نظایر آن.

این لذاید است که عمل و متعلقات عمل انسان را در نظر او زینت می‌دهد و خداوند آدمی را به وسیله همین لذتها تسخیر نموده است. اگر این لذاید نبود، بشر در صدد انجام هیچ عملی بر نمی‌آمد و در نتیجه آن غرضی را که خداوند از آفرینش در نظر داشته و همچنین نتایج تکوینی از قبیل بقای شخص و دوام نسل، هرگز حاصل نمی‌شد.

اگر در خوردن و آشامیدن و زناشویی لذتی نبود، هیچ وقت انسان حاضر نبود برای رسیدن به آن، این همه رنج و زحمت بدنی و ناملايمات روحی را تحمل کند و در نتیجه نظام زندگی مختل می‌شد و افراد از بین رفته و نوع بشر منقرض می‌گشت و حکمت تکوین و ایجاد بدون شک لغو می‌گردید. (علامه

طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۷، ۳۲۵)

بنابراین هیچ موجود ذی‌شعوری را نمی‌توان یافت که به خود محبت نداشته باشد. فرض نیستی حبّ ذات به نفی خود ذات می‌انجامد. حبّ نفس چیزی جز خود نفس نیست، چنانکه علم به نفس نیز چیزی جز خود نفس نیست، نفس انسان نمی‌تواند وجود داشته باشد، ولی عالم به خود نباشد، یعنی خود نفس، حقیقتی جز علم به نفس نیست. مهم‌ترین دلیل و گواه راستین مدعای فوق، علم حضوری و شهودی انسان به این حقیقت است. هر کسی با ارتکا به وجدان و علم حضوری خود می‌یابد که خود و کمالات و منافع خود را دوست دارد.

البته بررسی نمونه‌های عینی و تحلیل رفتار انسانها در اجتماع مؤید این انگاره است. از این نکته نباید غافل شد که «متعلّق ارزشهای اخلاقی فعل اختیاری انسان است». اما این گرایشها و امیال فطری - مانند کمال‌طلبی، حبّ بقاء و لذت‌جویی - به دلیل اینکه جبراً و تکویناً در نهاد انسان سرشته شده‌اند، نه نکوهش‌پذیرند و نه ستایش‌پذیر. البته در ترتیب اثر دادن به این تمایلات و انگیزه‌ها، در جهت‌دهی و هدایت آنها، در رعایت اندازه و تعدیل آنها و یا در افراط و تفریط در ارضای آنها، ارزش اخلاقی مثبت یا منفی مطرح خواهد بود؛ چرا که اینها اموری اختیاری هستند. (مصباح یزدی، ۱۳۸۴: ۲، ۶۷)

در بخش علّت غایی در فلسفه این بحث به طور دقیق مطرح است که:

انسان در رفتار اختیاری خود همواره غایت و غرضی را دنبال می‌کند؛ حتی رفتارهای گزاف و بیهوده‌ای که از انسان صادر می‌شود نیز دارای غایت است. از سوی دیگر غایت هر فعلی به فاعل آن باز می‌گردد؛ بدین معنا که فاعل همیشه برای کمال خویش کار انجام می‌دهد، و مقصود اصلی در همهٔ 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 او با دیدن احوال ناگوار آن مسکین اندوهگین و غمناک می‌شود و با احسان خود در



واقع می‌خواهد آن غم و اندوه را از خودش برطرف سازد. (طباطبایی،  
۱۳۶۲:۱۸۳)

خواجه نصرالدین طوسی درباره اینکه غایت هر فاعلی، کمال وجودی آن است، می‌گوید: «فَقَدْ ظَهَرَ أَنَّ كُلَّ فَاعِلٍ يَفْعَلُ بِالطَّبَعِ مِنْ غَيْرِ ارَادَةٍ أَوْ بَارَادَةٍ فَهُوَ مُسْتَكْمَلٌ أَمَّا بِنَفْسِ فَعْلِهِ أَوْ بِمَا يَسْتَعِيضُهُ.» (ابن‌سینا ۱۳۷۵: ۳، ۱۴۸)

در اینجا شایسته است حقیقت و چیستی «غایت»، در رفتار انسان، مورد تحلیل و بررسی قرار گیرد: هر غایتی که ما از فعلی از افعال اختیاری خود می‌خواهیم چیزی است که او را برای تأمین احتیاج وجودی می‌خواهیم: گرسنه‌ایم و با خوردن غذا سیری می‌خواهیم،

تشنه‌ایم و با نوشیدن آب سیراب شدن را می‌طلبیم و ...؛ یعنی ما ناقصیم و با غایت فعل، خودمان را تکمیل می‌نماییم، ساده‌تر بگوییم: نسبت غایت به ما که فاعل هستیم، نسبت کمال است به نقص.

و از همین راه ما طبق قانون «تکامل عمومی» خواهان کمال خود هستیم. و از این روی فعالیت‌های وجودی خود آنچه می‌تواند کمال مزبور را به وجود آورد و با آن مرتبط است، در راه آن به مصرف رسانیده و آن را به وجود آورده و کمال خود را می‌یابیم. برای رسیدن به مکانی راه می‌رویم، برای بدست آوردن «سیری» دست و دهان را به کار می‌اندازیم و ... . پس در حقیقت فعل خود را تبدیل به غایت - شکل کامل وجود خودمان - می‌نماییم و از این راه حقیقت غایت عبارت است از: «صورت کامل‌تر وجود هر چیزی که در راه تکامل افتاده و صورت ناقص‌تر خود را تبدیل به وی نماید». بنابراین هر شکل کامل وجودی، علت غایی شکل ناقص پیشین خود می‌باشد». (علامه طباطبایی، ۱۳۸۲: ۳، ۱۴۸)

در توضیح بیشتر مطلب فوق باید گفت: انسان در هر فعلی دو غایت دارد: یکی غایت منفصل و دیگری غایت متصل.

غایت منفصل - که در حقیقت غایت فعل است نه فاعل - اثر و نتیجه‌ای است که بر فعل فاعل مترتب می‌باشد.

غایت متصل همان مرتبه فعلیت‌یافته استعدادهایی است که در نفس فاعل نهفته است. مقصود از غایتی که ذاتاً کمال فاعل است و فاعل به طور حقیقی به آن استکمال می‌یابد، همان فاعلیت فاعل (غایت متصل) است که عین وجود فاعل می‌باشد؛ اما غایتی که بیرون از ذات فاعل است و وجودش مترتب بر فعل است، حقیقتاً موجب استکمال ذات فاعل نمی‌شود؛ بلکه ذات، بالتبع به واسطه آن کامل می‌گردد. آنچه در حقیقت ذات فاعل را کامل می‌گرداند، فعلیت یافتن فاعلیت فاعل است.

إنَّ غَايَةَ الْفَاعِلِ فِي فِعْلِهِ إِنَّمَا هِيَ ذَاتُهُ الْفَاعِلَةُ بِمَا أَنَّهَا فَاعِلُهُ وَ أَمَّا غَايَةُ الْفِعْلِ الْمُرْتَبَّةِ عَلَيْهِ فَأَنَّهَا هِيَ غَايَةُ مَرَادُهُ بِالتَّبَعِ. (طباطبایی ۱۳۶۲: ۱۴۸)

مرحوم شیخ محمدحسین اصفهانی (کمپانی)، در قالب شعر نیز چنین می‌سراید:

بل غایة الشوق علی الأطلاق	فائدة تعود للمشتاق
والسبب و اللّحوق و الغیریه	فیما یكون ناقص الهویة
فهو لذك فاعل بالقوة	مستكمل بالغایة المرجوة

(اصفهانی، ۱۳۸۰: ۸۸ - ۸۹)

از سوی دیگر، وقتی نفس از مرحله قوه و نقص به فعلیت و کمال رسید و کمال خویش را با علم حضوری ادراک نمود، احساس لذت می‌کند؛ تا خود طبیعت فردی به کمال نرسد انسان نمی‌تواند لذت ببرد. (مطهری، ۱۳۷۷: ۲۷۸)

### حب ذات از منظر قرآن کریم

اگر چه با مراجعه به آیات قرآن، آیه‌ای که با صراحت و مدلول مطابقی دلالت بر مسئله «حب ذات» بکند، یافت نمی‌شود؛ ولی آیاتی وجود دارد که به طور ضمنی و با دلالت التزامی، نشانگر «حب ذات» در انسان است و اینکه انسان به گونه‌ای آفریده شده که

خود و منافع و کمال خویش را دوست دارد. در ذیل به دو نمونه از این آیات اشاره می‌شود:

۱. خداوند در سوره مبارکه معارج آیات ۱۹- ۲۱ چنین می‌فرماید:

إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا.

انسان حریص و کم‌طاقت آفریده شده، هنگامی که بدی به او رسد بی‌تابی می‌کند و هنگامی که خوبی به او رسد، مانع دیگران می‌شود.

علامه طباطبایی در ذیل این آیه شریفه می‌فرماید: «هلوع» صفتی از مصدر «هَلَع» به معنای شدت حرص است، واژه «هلوع» توسط دو آیه پس از خود تفسیر شده است. هلوع کسی است که هنگام برخورد با ناملازمات بسیار جزع می‌کند و چون به خیری می‌رسد از انفاق به دیگران خودداری می‌کند و به نظر ما این وجه، بسیار وجه خوبی است و سیاق آیه هم با آن مناسب است.

از نظر اعتبار عقلی هم هلوع چنین کسی است، چون آن حرصی که جتلی انسان است حرص بر هر چیزی نیست که چه خیر باشد و چه شر، چه نافع باشد و چه ضار؛ بلکه تنها حریص بر خیر و امر نافع است، آن هم نه هر خیر و نفعی؛ بلکه خیر و نفعی که برای خودش و در رابطه با او خیر باشد، و لازمه این حرص این است که در هنگام برخورد با شر مضطرب و متزلزل گردد، چون شر خلاف خیر است، و اضطراب هم خلاف حرص و نیز لازمه این حرص آن است که وقتی به خیری رسید خود را به دیگران مقدم داشته، از دادن آن به دیگران امتناع بورزد؛ مگر در جایی که اگر کاسه‌ای می‌دهد قدح بگیرد. پس جزع در هنگام برخورد با شر منع از خیر در هنگام رسیدن به آن، از لوازم هلع و شدت حرص است. و این هلع که انسان مجبول بر آن است - و خود از فروع حب ذات است - به خودی خود از رذایل اخلاقی نیست و چطور می‌تواند صفت مذموم باشد با اینکه تنها وسیله‌ای است که انسان را دعوت می‌کند به اینکه خود را به سعادت و

کمال وجودش برساند؛ پس حرص به خودی خود بد نیست، وقتی بد می‌شود که انسان آن را بد کند و درست آن را تدبیر نکند، در هر جا که پیش آمد مصرف کند - چه سزاوار باشد و چه نباشد، چه حق باشد یا ناحق - پس هر انسانی در همان آغاز تولدش و در عهد کودکی و قبل از رشد و بلوغش مجهز به حرص شدید هست، 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» همچنان که قرآن کریم فرمود: «وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ» (عادیات، ۸) (علامه طباطبایی، ۱۳۷۵: ۲۰، ۱۸ - ۱۹)

بنابراین از این آیه شریفه استفاده می‌شود که در سرشت و نهاد انسان صفتی است به نام «هلع» که همان حرص شدید است؛ حرص شدید نسبت به جلب منفعت خود و دفع شر و زیان خود.

از سوی دیگر حرص بر منافع یکی از فروع و جلوه‌های «حب» ذات در انسان است. لذا این آیه شریفه به مدلول التزامی دلالت بر غریزه «حب ذات» در انسان می‌نماید.  
۲. خداوند در آیه ۸ سوره العادیات می‌فرماید: «وَ إِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ؛ و به راستی انسان سخت شیفته خیر است».

برخی مفسرین گفته‌اند: لام در جمله «لِحُبِّ الْخَيْرِ» لام تعلیل است و کلمه «خیر» در اینجا به معنی مال است و معنای جمله این است که: انسان برای دوستی مال، بسیار شدید یعنی بخیل و تنگ‌نظر است.

ولی بعید نیست مراد از «خیر»، تنها مال نباشد، بلکه مطلق خیر باشد و آیه بخواهد بفرماید: حب خیر فطری هر انسانی است و به همین جهت وقتی زینت و مال دنیا را خیر خود می‌پندارد، قهراً دلش مجذوب آن می‌شود. (همان، ۳۹۸)

از این بیان به دست می‌آید که محبت به خیر، همان کمال‌خواهی و کمال‌دوستی است که جلوه‌های از حب ذات است. حتی اگر منظور از «خیر» نیز مال باشد باز مال‌دوستی به حب ذات برمی‌گردد.

## دیدگاه برگزیده

به طور کلی در باب این پرسش که «آیا ذات انسان مقتضی خودگرایی است یا دیگرگرویی؟» دیدگاه‌های مختلفی مطرح است که در این نوشتار مجال پرداختن به همه آنها نیست. در ذیل به نظریه برگزیده این مقاله پرداخته می‌شود.

نظریه «حب ذات» در قالب چندین اصل تبیین می‌گردد:

۱. حب ذات یک گرایش اصیل در سرشت انسان است. اینکه هر انسانی خود و کمالات خود را دوست دارد و در پی به دست آوردن منافع خویش است، امری است که با مراجعه به وجدان و بدهت، ثابت می‌گردد، همچنین فهم عرفی، براهین فلسفی و برخی نصوص دینی - چنان که پیش‌تر گفته شد - گواه این مدعاست. بنابراین حب نفس عین نفس قلمداد می‌شود، لذا سلب آن از نفس مستلزم «سَلْبُ الشَّيْءِ عَنْ نَفْسِهِ» است.

۲. انسان دارای دو «مَن» - دو مرتبه از ذات - می‌باشد؛ «مَنِ عَلَوِي» - انسانیت انسان به این مرتبه از وجود اوست - و «مَنِ سَفَلِي».

۳. هر یک از این دو مَن - دو مرتبه از ذات - دارای منافع و کمالات متمایز و خاص به خود است.

۴. منافع «مِنِ عَلَوِي» به سه دلیل بر منافع «مِنِ سَفَلِي»، برتری و رجحان دارد:

(الف) دوام و جاودانگی: بهترین سود و منفعت<sup>۱</sup> آن است که زوال‌ناپذیر و بادوام باشد.

(ب) شدت و قوت: منفعت باید به لحاظ کیفیت، شدید و ارزشمند باشد.

(ج) خالص و ناب بودن: اگر نفعی آمیخته با ضرر و زیان باشد و اگر لذتی همراه با درد و رنج باشد آن نمی‌تواند نفع حقیقی به شمار آید. پس نفع حقیقی دارای دوام، شدت و خلوص می‌باشد.

۵. براساس انسان‌شناسی و هستی‌شناسی الهی، منافع «مِنِ سَفَلِي» فاقد شاخصه‌ها و ویژگیهای منفعت حقیقی است.

۶. تأمین منافع «من سفلی» تا حدی معقول و اخلاقی است که در تعارض و تزامم با منافع «من علوی» نباشد و گرنه در صورت تعارض، منافع «من علوی» - به آن ادله‌ای که ذکر شد - ارجح و مقدم بر منافع من سفلی است. بنابراین اگر کسی در پی افزایش خیر و نفع حقیقی خود است گاهی باید از بسیاری از منافع خود حیوانی و سفلی، چشم‌پوشی کند:

از آنچه بیان شد نتایج ذیل به دست می‌آید:

**اول:** براساس دیدگاه برگزیده رفتارهای خیرخواهانه و از خودگذشتگی‌هایی که از انسانها صادر می‌شود، قابل تفسیر و تبیین است و منافاتی با حب ذات انسان ندارد؛ زیرا انسان از منافع زودگذر من سفلی خود به نفع سعادت و خیر دیگران می‌گذرد تا به کمالات و خیراتی حقیقی و برتر (منافع من علوی) دست می‌یابد. خداوند در قرآن کریم می‌فرماید: «لن تنالوا البرَّ حتّٰی تنفقوا ممّا تحبون؛ هرگز به مقام برّ (نیکوکاری) نمی‌رسید، مگر آنکه از آن چه دوست دارید انفاق کنید.» (آل عمران، ۹۲)

**دوم:** براساس دیدگاه برگزیده، بسیاری از چالش‌هایی که نظریه خودگرایی از آن رنج می‌برد بر نظریه «حب ذات» وارد نخواهد بود؛ زیرا منافع من علوی انسانها هیچ‌گاه با یکدیگر تعارض و تزامم ندارد.

اگر تعارض و اصطکاکی در بین منافع هست، مربوط به منافع من مادی و سفلی است. جهان ماده به دلیل محدودیت‌هایی که دارد دارِ تزامم و تعارض منافع است. ولی اگر به جهانی برتر - آخرت - باور داشته باشیم، دیگر تعارض منافع در آنجا معنا ندارد. همچنین اشکال نسبی‌گرایی بر نظریه حب ذات - دیدگاه برگزیده - وارد نیست؛ زیرا تنها منفعت حقیقی انسانها همان منافع من علوی است و چنان نیست که خواسته‌های هر کسی امری بایسته و مطلوب باشد.

همچنین شناخت منفعت حقیقی انسان توسط خالق و آفریننده او، معین و مشخص شده و از طریق وحی به او ابلاغ گردیده است، لذا مشکلی برای شناخت منفعت حقیقی خود ندارد.

**سوم:** نظریه حب ذات در مقایسه با خودگرایی دارای نقاط اشتراک و افتراقی می‌باشد؛ وجه اشتراک هر دو دیدگاه این است 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.»

اما وجوه تمایز این دو دیدگاه عبارتند از:

۱. مهم‌ترین فرق اساسی این دو مکتب اخلاقی در تفسیر و تبیین «خود» یا ذات است. از منظر مکتب خودگرایی، «خود» یا «ذات» منحصر به خود مادی و جسمانی است؛ یعنی این دیدگاه مبتنی بر یک نوع انسان‌شناسی ماتریالیستی است، در حالی که نظریه «حب ذات» تفسیر ویژه از «ذات» و «خود» دارد.

ذات انسان از منظر این مکتب، منحصر در بعد مادی و طبیعی نیست، بلکه انسان دارای بعدی فرامادی و مجرد است که حقیقت انسانیت به آن وابسته است و اوست که امری دائم و فناپذیر می‌باشد. آن گوهر فرامادی در قرآن کریم به «روح» تعبیر شده است.

۲. این دو مکتب اخلاقی در تعریف «منفعت» و «خیر» با یکدیگر اختلاف جوهری و بنیادین دارند. از منظر مکتب خودگرایی منفعت، یعنی سود و کمال مادی و لذا ید حیوانی، در حالی که منفعت از دیدگاه نظریه حب ذات، به معنایی فراتر از منافع مادی و جسمانی اطلاق می‌شود؛ منفعت مورد نظر دیدگاه حب ذات همان منفعت اخروی و جاویدان است که دارای سه شاخصه دوم، شدت و خلوص می‌باشد.

۳. نظریه خودگرایی، در صورت تعارض و تزاخم منفعت شخصی افراد، ملاک و معیار مشخصی ارائه نمی‌دهد، در حالی که نظریه حب ذات در هنگام تعارض منافع شخصی انسانها، معیار و راه حل روشنی ارائه می‌دهد و آن «حفظ منفعت حقیقی» - که همان خیر من علوی - است.

در برخی مواقع «حفظ منافع حقیقی و اخروی» انسان اقتضا می‌کند که انسان در هنگام تعارض منافع، از خودگذشتگی و ایثار داشته باشد و در برخی مواقع «حفظ منافع حقیقی» اقتضا می‌کند انسان از منافع مادی خود دفاع کند. و بویژه در جایی که عزت نفس انسان به خطر می‌افتد.

۴. در دیدگاه خودگروی و نظریه حب ذات هر دو برای رفتارهای خیرخواهانه و دیگرگروانه خط قرمزی دارند، ولی خط قرمز آن دو با یکدیگر متفاوت است. قلمرو ممنوعه و خط قرمز از خودگذشتگی از منظر خودگروی، حریم ذات و حفظ اصل وجود ذات است؛ حد و مرز از خودگذشتگی، حفظ ذات است. اگر از خودگذشتگی مستلزم فدا شدن اصل ذات و «خود» گردد، دیگر این خیرخواهی ارزش اخلاقی ندارد، در حالی که خط قرمز در نظریه «حب ذات»، «حفظ منفعت حقیقی» و «خیر و سعادت ابدی» انسان است؛ اگر چه مستلزم فدا شدن اصل «خود» و «ذات» انسان باشد. یعنی انسان ممکن است برای تحصیل سعادت و خیر حقیقی خویش از من سفلی و خود مادی صرف نظر کرده و او را فدای منافع حقیقی خود نماید.

۵. این دو دیدگاه در مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی از یکدیگر متمایز هستند. براساس نظریه «حب ذات» مجاری و ابزار ادراک انسان منحصر در ابزار و مجاری حسی و خیالی و حتی عقلی نیست، بلکه «ابزار وحی» از مهم‌ترین منابع شناخت انسان است؛ در حالی که نظریه خودگروی مبتنی بر یک معرفت‌شناسی حسی و تجربی است.

همچنین در هستی‌شناسی با یکدیگر متفاوت هستند، دیدگاه «حب ذات» مبتنی بر اعتقاد به جهانی دیگر و آخرت است و هستی را منحصر در امور مشهود و مادی نمی‌داند، ولی دیدگاه «خودگروی» مبتنی بر جهان‌بینی مادی و ماتریالیستی است.

### نتیجه

نظریه خودگرایی، در سنجش با دیدگاه «حب ذات» از جهتی دارای وفاق و از جهاتی با یکدیگر متمایز هستند. هر دو دیدگاه بر این نکته که سرشت انسان به گونه‌ای آفریده شده که خود و منافع خود را دوست دارد و در راستای آن زندگی خود را تنظیم می‌کند، پای می‌فشارند. اما از جهات گوناگونی متفاوتند:

الف) هر دو مکتب در تفسیر و تبیین «خود» با یکدیگر متفاوتند.



ب) هر دو دیدگاه در تعریف «منفعت»<sup>۱</sup> متمایزند.  
ج) این دو دیدگاه در مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی با هم تفاوت بنیادین دارند.

## منابع و مأخذ

### الف) فارسی

قرآن کریم.

۱. ابوعلی سینا، ۱۳۷۵، *الاشارات و التنبيهات*، ج ۳، شرح خواجه نصرالدین طوسی، قم، نشر البلاغه.
۲. اصفهانی (کمپانی)، محمدحسین، ۱۳۸۰، *تحفة الحکیم*، تصحیح سید مصطفی محقق داماد، تهران، مرکز نشر اسلامی.
۳. الیوت، سویر، ۱۳۸۴، *جستارهایی در روان‌شناسی اخلاق*، ترجمه منصور نصیری، دفتر نشر معارف.
۴. پالمر، مایکل، ۱۳۸۵، *مسائل اخلاقی*، ترجمه علی‌رضا آل بویه، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۵. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۵، *فلسفه حقوق بشر*، مرکز نشر اسرای.
۶. شیدان شید، حسینعلی، ۱۳۸۳، *عقل در اخلاق از نظر گاه غزالی و هیوم*، مؤسسه آموزشی و پژوهشی حوزه و دانشگاه.
۷. صدر، شهید سید محمدباقر، ۱۴۰۱ ق، *فلسفتنا*، قم، چاپ دهم، دارالکتب الاسلامی.
۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایه الحکمه*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۹. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ ق، *تفسیر المیزان*، بیروت، مؤسسه الأعمالی للمطبوعات.

۱۰. طباطبایی، محمدحسین، بی‌تا، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، شرح استاد شهید مرتضی مطهری، قم، چاپ دوازدهم، انتشارات صدرا.
۱۱. فخرالدین رازی، ۱۳۵۳، *الاربعین فی اصول‌الدین*، انتشارات مجلس دایرة المعارف العثمانیه، حیدرآباد هندوستان.
۱۲. فرانکنا، ویلیام کی، ۱۳۸۳، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، نشر کتاب طه.
۱۳. کاپلستون، فردریک، ۱۳۷۵، *تاریخ فلسفه*، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، چاپ سوم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی سروش.
۱۴. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *اخلاق در قرآن*، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).
۱۵. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *نقد و بررسی مکاتب اخلاقی*، انتشارات مؤسسه امام خمینی.
۱۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، *نقدی بر مارکسیسم*، قم، چاپ دوم، انتشارات صدرا.
۱۷. هابز، توماس، ۱۳۸۰، *لویاتان*، ترجمه حسین بشیریه، نشر نی.
۱۸. هولمز، رابرت ال، ۱۳۸۲، *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، انتشارات ققنوس.

#### (ب) لاتین

1. Audi, Robert, 2001, *the Cambridge Ditionary of philosophy*, Cambridge university.
2. Becker, Lawrence C. 1992, *A History of western Ethics*, Garland Publishing, New York & London.
3. Becker, Lawrence C. 2001, *Encyclopedia of Ethics*, Routledge, New York and London, vol I.
4. dwards, paul, 1972, *Encyclopedia of philosophy*, London.
5. Edward, Crait, 1998, *Routledge Encyclopedia of philosophy*, London and New York, Vol 3.
6. Frankena William K, 1988, *Ethics*, University of Michigan.

7. Hume, David, 1989, *An Enquiry Concerning the principles of Morals*, Oxford university.
8. Norton, David fate, 1998, *the Cambridge companion to Hume*, Cambridg university.
9. Pojman Luis p., 1999, *Ethics, Discovering Right and Wrong*, United states of America.
10. Singer, Peter, 1991, *A companion to ethics*, Oxford, Blach Well publishers, Ltd.