

نظریه غایت به مثابه قرینه‌ای بر خودگروری روان‌شناختی در فلسفه صدرایی

عبداله صلواتی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۶/۱/۱۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۶/۴/۲۸)

چکیده

از خودگروری روان‌شناختی تقریرهای گوناگونی ارائه شده و در هر یک از آنها بر ویژگی خاصی تأکید شده است؛ در تقریر آین بر بازگشت «هدف و منفعت به فاعل فعل»، در تقریر پویمن بر «بازگشت رضایت به فاعل فعل»، در تقریر ریچلز بر عنصر «خودخواهی» و در تقریر هولمز بر «انگیزه» و «حب ذات» تصریح و تأکید شده است. عناصر یادشده به ظاهر در فلسفه ملاصدرا حضور دارند؛ چنان‌که ملاصدرا در نظریه غایت از «حب ذات» و «ارجاع همه غایات به فاعل» سخن می‌گوید. پرسش پاییه این جستار عبارت است از این‌که آیا «ارجاع همه غایات به فاعل» و «حب ذات» در فلسفه ملاصدرا مؤید و قرینه‌ای بر خودگروری روان‌شناختی است؟ یافته این پژوهش به این قرار است که با واکاوی دقیق «غایت» به طور عام و «انگیزه» به طور خاص، «خودخواهی»، و «فضیلت» می‌توان گفت که فلسفه صدرایی مؤید نظریه خودگروری روان‌شناختی نیست. گفتنی است که این پژوهش مسبوق به پیشینه‌ای نیست.

کلیدواژه‌ها: اخلاق فضیلت محور، خودگروری اخلاقی، خودگروری روان‌شناختی، غایت، ملاصدرا

۱. در آمد

در نظریه خودگروی روان‌شناختی، فاعل در هر رفتاری - حتی آنجا که رفتاری بظاهر دگرگرایانه دارد - در پی سود و زیان خویش است و انگیزه اصلی هر فاعل هم خودخواهانه و در راستای تأمین منافع خویش است. در فلسفه ملاصدرا نیز دو مؤلفه «ارجاع غایت هر فعلی به فاعل» و «حب ذات» وجود دارد و این دو مؤلفه فلسفه صدرایی را بظاهر به وادی خودگروی روان‌شناختی نزدیک می‌کند.

پژوهش حاضر درصدد واکاوی این پرسش‌هاست: آیا می‌توان نظر خاص ملاصدرا در مبحث غایت: «ارجاع همه غایات به فاعل» و خصیصه «حب ذات» را مؤید خودگروی روان‌شناختی دانست؟

۲. پیشینه تحقیق

در انواع خودگروی، مؤلفه‌ای با نام غایت مطرح است و در همه آن‌ها غایت و علت غایی بالذات رفتار در ارتباط مستقیم با سود و زیان شخص و نادیده گرفتن سود و زیان دیگری است و سود شخص می‌تواند مادی یا معنوی (=رضایت خاطر، آرامش و...) باشد. ملاصدرا هم در دیدگاه خاصش درباره غایت، بر این باور است که: همه غایات فعل به فاعل بر می‌گردد. بنابراین، به نظر می‌رسد مؤلفه «غایت» در فلسفه ملاصدرا می‌تواند قرینه و مؤیدی بر خودگروی اخلاقی باشد و نگارنده درصدد پژوهش درباره رابطه «غایت بطور عام و انگیزه بطور خاص» و «حب ذات» با «خودگروی روان‌شناختی» است و تا جایی که نگارنده جست‌وجو کرده است، تا زمان نگارش این مقاله، در فقره ارتباط میان غایت در فلسفه ملاصدرا و خودگروی پژوهشی صورت نگرفته است.

۳. خودگروی روان‌شناختی

در این بخش در ضمن ترسیم کوتاهی از گونه‌های خودگروی به تعریف خودگروی روان‌شناختی و ویژگی‌های آن می‌پردازیم.

۳-۱. جایگاه خودگروی روان‌شناختی در میان گونه‌های خودگروی

در فقره خودگروی غالباً به سه گونه خودگروی روان‌شناختی، اخلاقی، و عقلانی اشاره می‌شود که خودگروی روان‌شناختی، توصیفی است، یعنی از واقعیتی گزارش می‌دهد اما

خودگروری اخلاقی و عقلانی، هنجاری است، یعنی برای بشر نسخه می‌پیچد که چه رفتاری باید از او سرزند.

یکم. خودگروری روان‌شناختی: هر فرد انسانی بحسب سرشت خویش در پی به حداکثر رساندن منافع و رفاه خویش است. بنابراین، خودگروری روان‌شناختی نه آموزه‌ای اخلاقی که نظریه‌ای در باب انگیزه انسانی است و این نظریه اظهار می‌دارد: انسان نمی‌تواند کاری انجام دهد که به نفع شخصی خودش نباشد [۱، ص ۱۷؛ ۱۳، ص ۵۷؛ 22, Vol 1, p. 446].^۱

دوم. خودگروری اخلاقی: فایده‌گرایی بر آن است که فرد باید همه افراد را مورد لحاظ قرار داده و در صدد ایجاد بیشترین میزان غلبه خیر بر شر باشد؛ و در مقابل، خودگروری معتقد است که هر شخصی باید درصدد حداکثر کردن خیر خاص خودش باشد. هر دو نظریه غایت‌گرایانه هستند؛ به این معنا که معتقدند کار درست همواره ایجاد خیر خاصی است. با این تفاوت که سودگرایان مدعی هستند که خیری که فرد باید در صدد حداکثر کردن آن باشد، خیر جهان‌شمول، یعنی خیر همه انسان‌ها و شاید بتوان گفت خیر همه مخلوقات مدرک، می‌باشد. از سوی دیگر، خودگرایان معتقدند که خیری که باید هدف غایی فرد باشد تنها خیر خودش است [۱۴، ص ۵۳]. بنابراین، از لحاظ اخلاقی، هر شخص باید در پی به حداکثر رساندن سود خود باشد؛ خودگروری اخلاقی، می‌تواند با رفتاری که به نفع دیگران است موافق باشد؛ چرا که غالباً بهترین راه برای ارتقای خیر و خوبی روابط مشترک است، اما خودگرایان نمی‌توانند توجیه دگرگرایانه برای این‌گونه مشارکت‌ها را بپذیرند. در واقع، دگرگرایی خیر دیگران را صرفاً به خاطر خود ایشان می‌خواهد، در حالی که خودگرایان تأکید می‌کنند که هدف غایی انسان باید صرفاً خیر خودش باشد. [22, vol 1, p. 447; 28, p. 87; 30, vol 1, p. 305]

سوم. خودگروری عقلانی^۲ (نظریه انتخاب عقلانی): از منظر عقلانی، عاقلانه‌ترین کار این است که هر شخص در پی به حداکثر رساندن سود خود باشد. به دیگر سخن: اگر آدمیان می‌خواهند عاقل باشند باید برای منفعت یا خیر شخصی خود عمل کنند [۱۲، ص ۲۶؛ 22, vol 1, p. 448].

۱. ژن خودخواه داوکینز را هم می‌توان در زمره خودگرایی روان‌شناختی جای داد؛ بنابراین که ژن خودخواه، یا به خاطر تضمین بقایشان و افزایش خزانه ژنی خود، خاستگاه رفتاری نوع دوستانه در ارگانسیم خود می‌شود یا در راستای منفعت خویش وارد نوع دوستی دوجانبه می‌شود؛ همانند شکارچی و آهنگر که یکی به دیگری نیاز دارد برای نیزه و دیگری بدو محتاج است برای تأمین گوشت [23, p. 216; 24, p. 87].

2. Rational Egoism

۲-۳. تقریرهای گوناگون از خودگروی روان‌شناختی

این^۱ می‌گوید: پاسخ به دو پرسش، دو گروه فایده‌گرا و خودگرا را از هم جدا می‌کند. آن دو پرسش عبارتند از: هدف شخص از انجام فعل چیست؟ منفعت فعل به چه کسی برمی‌گردد؟ پاسخ خودگرایان این است: هدف فعل به خود شخصِ فاعل برمی‌گردد و بحسب اخلاقی هم منفعت یک فعل باید به صاحب آن فعل برگردد و پاسخ فایده‌گرایان بدین قرار است: هدف فعل به بیرون از فاعل، یعنی «دیگران» برمی‌گردد و بحسب اخلاقی منفعت یک فعل باید به «دیگری» برگردد [25, P.53].

پویمن نیز در تقریرش از خودگروی روان‌شناختی گزاره‌ای مطرح کرده و سپس تفاسیری از آن به دست می‌دهد که یکی از آن تفاسیر، خودگرایانه است. آن گزاره عبارت است از: «هر فعلی را در نظر بگیریم صرفاً برای تأمین رضایت فاعلِ فعل انجام می‌گیرد» در واقع، رضایت مندی هدف است. یکی از تفاسیری که می‌توان درباره‌ی گزاره یاد شده ارائه کرد به این قرار است: ما همواره چنان عمل می‌کنیم که منافع شخصی خود را به بیشترین شکل ممکن تأمین کنیم [28, P.86-87].

برخی همانند ریچلز در تقریر خودگروی روان‌شناختی از واژه «خودخواهی» کمک گرفته و بیان می‌کنند: نظریه‌ای درباره‌ی طبیعت آدمی وجود دارد که روزگاری در میان فیلسوفان، روان‌شناسان، و اقتصاددانان رواج داشته است و هنوز هم مورد اعتقاد بسیاری است؛ این نظریه می‌گوید: ما قادر نیستیم خودخواه نباشیم. بنابر این نظریه که خودگروی روان‌شناختی نام دارد، سرشت انسان به گونه‌ای است که: صرفاً در پی منافع خویش است و بنابر آن، انتظار نامعقول است که از مردم بخواهیم «نوع دوستانه» رفتار کنند. با در نظر گرفتن طبیعت آدمی، افراد تنها هنگامی به نیازهای دیگران پاسخ خواهند داد که چیزی به نفع خودشان در این کار وجود داشته باشد. در این فضا، نوع دوستی ناب افسانه‌ای بیش نیست. اگر هم در جایی ادعا شود کار غیرخودخواهانه‌ای رخ داده است این ادعا محصول «خودفریبی» است و با تحلیل ژرف‌تر از انگیزه‌های فاعل از انجام آن کار در می‌یابیم ظاهر آن کار «نوع دوستانه» و باطنش «خودخواهانه» است [3, P.97-99]. بر این اساس، در خودگروی روان‌شناختی، ارزش‌های نوع‌دوستانه همانند احسان، دلسوزی، و ایثار کاملاً متفاوت با معنای سنتی و خودخواهانه تفسیر می‌شوند [Ibid, p.100-101].

ریچلز در موضع دیگر منظورش از کار خودخواهانه را چنین بیان می‌کند: رفتار

1. Ayn Rand

خودخواهانه رفتاری است که در آن، سود و زیان دیگران در شرایطی که نباید نادیده انگاشت، نادیده گرفته شود یا منافع دیگران را با انگیزه تأمین منافع خود محقق کنیم. به عنوان نمونه در حالی که دیگران دارند از گرسنگی می‌میرند من مبادرت به احتکار غذا کنم آنگاه خودخواه خواهم بود. اما جایی که سود و زیان دیگری مطرح نیست و من با سخت کوشی و پیروی از قانون در پی تحقق منافع شخصی خود همانند سلامتی و معیشت هستم. در این حالت، خودخواهی مطرح نیست [Ibid, p.109-110]. بنابراین، آنچه در خودگروری روان‌شناختی ادعا شده هم شامل تأمین منافع شخصی و هم شامل رفتار خودخواهانه می‌شود. مؤلفه دیگری که در تقریر خودگروری روان‌شناختی ریچلز وجود دارد عبارت است از تقابل میان «توجه به خیر و بهروزی خود داشتن» و «توجه اصیل به خیر دیگری»، یعنی از آنجایی که ما به خیر و بهروزی خویش توجه داریم نمی‌توانیم توجه اصیل به خیر دیگری داشته باشیم. البته ریچلز در نقد خودگروری روان‌شناختی می‌گوید تقابل یاد شده کاذب است و ما در مواقعی که منافع ما در کار نیست یا زمانی که منافع دوستان و اعضای خانواده مطرح است، منافع دیگران را برمی‌گزینیم [Ibid, P.111].

هولمز اما تقریر دیگری از خودگروری روان‌شناختی ارائه داده است؛ تقریری که در آن حضور عنصر «خودخواهی» در خودگروری روان‌شناختی محصول نوعی بدفهمی است. او می‌گوید: همه ما در هر کاری با انگیزه خودمحورانه عمل می‌کنیم. حتی وقتی کارهایی را به خاطر دیگران انجام می‌دهیم باز هم انگیزه خودمحورانه مطرح است. او اساساً خودگروری روان‌شناختی را نظریه‌ای در باب انگیزه‌های آدمی می‌داند و اظهار می‌دارد: کردار ما همواره متأثر از یک انگیزه است و آن انگیزه چیزی نیست جز حب ذات. و ما نمی‌توانیم آگاهانه غایتی غیر از خیر خودمان را دنبال کنیم [۱۷، ص ۱۵۰-۱۵۱، ۱۵۹].^۱

۱. در دانش روان‌شناسی مؤیدات جدی‌ای بر خودگرایی روان‌شناختی وجود دارد که یکی از آنها مبحث انگیزه‌ها و نیازهاست؛ به عنوان نمونه در هرم نیازهایی که مازلو مطرح می‌کند به ترتیب از قاعده هرم تا رأس هرم، نیازها عبارتند از: نیازهای فیزیولوژیکی، نیاز به امنیت، نیازهای اجتماعی، نیاز به احترام، و نیاز خودشکوفایی. سه نیاز نخست، نیاز پایه و دو نیاز آخر، نیازهای متعالی و رشد دهنده هستند و یک رفتار می‌تواند متأثر از چند انگیزه باشد مثلاً کمک به دیگری ممکن است توأمان به انگیزه رفع نیازهای عاطفی و نیاز به به احترام و نیازهای خودشکوفایی باشد. همچنین، مازلو، اهداف رفتارها را به دو دسته صوری و غایی تقسیم می‌کند و معتقد است خودشکوفایی باید جزو هدف غایی رفتار باشد. بر اساس این هرم، هر رفتاری ناظر به رفع نیازی در ماست [۲، ص ۹۵-۹۶، p 27-73، 43-46، 35]. به تعبیری: انگیزه‌های ما در رفتار در راستای به حداکثر رساندن رضایت ما هستند و هرچه نیازهای ما بیشتر برآورده شوند احساس رضایت بیشتر است [25, P.6-7; 29, P. 16].

همچنین، او اصرار دارد که خودگروی - اعم از خودگروی روان‌شناختی و اخلاقی - را همان خودخواهی ندانیم؛ با این توضیح که: لزوماً این طور نیست که در نظریه خودگروی بهروزی، رفاه، و منافع دیگران به هیچ گرفته شود، بلکه بنابر این نظریه هم، سرشت آدمی طوری است که سخت دلواپس مشکلات بی‌خانمانی، گرسنگی جهانی یا محیط زیست است. زیرا ملاحظه کاری و یاری رساندن به دیگران بهترین راه برای پیشبرد کارهای هر انسانی و به حداکثر رساندن خیر اوست. [۱۷، ص ۱۴۰-۱۴۱، ۱۵۰-۱۵۱].

۴. بررسی خودگروی روان‌شناختی در فلسفه ملاصدرا

ملاصدرا در بحث علت غایی، ویژگی‌هایی مطرح می‌کند که منطبق بر خودگروی روان‌شناختی است. در این بخش به بیان این ویژگی‌ها می‌پردازیم و پس از بیان ویژگی‌های مشترک میان نظر ملاصدرا و نظریه خودگروی روان‌شناختی، تفاوت‌های اساسی میان این دو نظرگاه مورد واکاوی قرار می‌گیرد.

۴-۱. شباهت‌های ظاهری نظریه خودگروی روان‌شناختی با نظریه غایت در

فلسفه ملاصدرا

همان‌طوری که مطرح شد در هریک از تقریرات خودگروی روان‌شناختی، بر ویژگی خاصی تأکید شده در تقریر آین بر بازگشت هدف و منفعت به فاعل فعل، در تقریر پویمن بر بازگشت رضایت به فاعل فعل، در تقریر ریچلز بر عنصر «خودخواهی» و در تقریر هولمز بر «انگیزه» و «حب ذات» تصریح و تأکید شده است. در این بخش، ناظر به تقریرات و ویژگی‌های یاد شده به بررسی موضع ملاصدرا در فقرة خودگروی روان‌شناختی می‌پردازیم:

ملاصدرا در نظریه غایت اظهار می‌دارد: غایت به هر شکلی که باشد به فاعل برمی‌گردد. به دیگر سخن: فاعل چه بخواهد یا نخواهد صرفاً برای خودش کار می‌کند و منافع رفتارش فقط به خود او باز می‌گردد؛ با این توضیح که پیش از ملاصدرا غایت به سه دسته تقسیم می‌شد: ۱. غایت متوجه فاعل همانند شادی ناشی از وقوع فعل و رفتار؛ ۲. غایت متوجه دیگری به عنوان مخاطب مستقیم (=قابل) مثل رفع نیاز کردن از کسی؛ ۳. غایت متوجه دیگری به عنوان مخاطب غیرمستقیم مانند بخشیدن به شخص A برای تأمین رضایت شخص B صرفاً به یک قسم بر می‌گردد. [۷، ج ۲، ص ۲۷۱]. اما از نظر ملاصدرا، غایت دوم و سوم همانند غایت نخست به فاعل برمی‌گردد. [همان].

در همین راستا، ملاصدرا تقسیماتی از غایت، انجام داده و در نهایت همه آن غایات را به فاعل برمی‌گرداند. ملاصدرا غایت را به دو گونه حقیقی/ذاتی و عرضی دسته‌بندی می‌کند و اظهار می‌دارد: بازگشت غایت حقیقی مترتب بر فعل، به فاعل است و ذات فاعل با این غایت، استکمال می‌یابد و غایت عرضی از توابع غایت حقیقی و منافع مترتب بر آن است. به عنوان نمونه فرزند دار شدن برای قوه شهوی از مصادیق غایت عرضی است [همان، ج ۲، ص ۲۷۹، ج ۸، ص ۱۰۶].

او در موضع دیگر، دسته‌بندی دیگری از غایت به دست داده و غایت را به علت غایی که همان غایت فاعل است و غایت فعل تقسیم می‌کند و در پایان اظهار می‌دارد: علت غایی منفک از فاعل نیست، غایت مترتب بر فعل هم به فاعل بر می‌گردد، یعنی سبب استکمال فاعل می‌شود. همانند بنا که هم علت غایی، یعنی انگیزه «ساختن» - که قبل از فعل «ساختن است و متمم فاعلیت بنا- و هم غایت فعل «ساختن» - که متأخر از فعل «ساختن» است - هر دو به خود بنا بر می‌گردد، و سودش از آن بناست [نک: ۷ ج ۲، ص ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۸؛ ۱۱، ص ۲۵۱].

همچنین، ملاصدرا در گونه دیگری از غایت را مطرح کرده و می‌گوید: گاهی غایت به معنای منتهای حرکت است و گاهی چنین نیست، در غایت به معنای دوم، مقارنات مقصد و انتهای حرکت هدف فاعل است؛ مقارناتی چون، طلب مکانی برای رفع خستگی و ملال، یا دیدار دوستی، یا طلب نشاطی، یا منفعتی دیگر که در همه این مقارنات اتفاقی یا ارادی، فاعل سود می‌برد. و غایت به معنای منتهای حرکت هم غایت فعل است و قبلاً مطرح شد که غایت فعل به فاعل برمی‌گردد. [۷ ج ۲، ص ۲۷۱-۲۷۲].

بنابراین، در همه تقسیمات از غایت، غایت به فاعل باز می‌گردد. به دیگر سخن: در همه اقسام غایت، فاعل در هر رفتار در پی استکمال خویش و تحصیل منافع خویش است. همچنین، ملاصدرا از خصیصه ذاتی با نام حب ذات یاد می‌کند که به نوعی تقویت ادعای «ارجاع غایات و منافع هر رفتاری به فاعل» است؛ چنان‌که در این باره بیان می‌کند: انسان قوا و مشاعری دارد که هر یک از آنها بحسب طبع و فطرتشان غایت و غرضی دارند و لذتشان در گرو نیل به غایات و اغراض مخصوصشان و رنج و درد آنها در تخلف از اقتضای طبیعی و فطرتی‌شان است؛ به عنوان نمونه: غریزه غضب خلق شده برای تشفی و انتقام و طرد و غریزه شهوت سرشتش بر جلب ملائمت است [۶، ص ۲۳۴]. و حصول خیر برای هر شی و زوال شر از او، مطلوب بالذات است و اساساً اراده

و طلب برای کسی است که به ذاتش عشق بورزد. بنابراین، انسان هر چه می‌خواهد برای ذاتش که معشوقش است می‌خواهد [۷، ج ۲، ص ۲۷۰].

این ارجاع همه غایات به فاعل می‌تواند همان خودگروی روان‌شناختی باشد که در آن، کردار ما همواره متأثر از یک انگیزه است و آن انگیزه چیزی نیست جز حب ذات و ما نمی‌توانیم آگاهانه غایتی غیر از خیر خودمان را دنبال کنیم [۱۷، ص ۱۵۱، ۱۵۹]. برخی شارحان حکمت متعالیه نیز از این حب ذات به خودخواهی یاد کرده‌اند: «با وجه قلب نیز که مرتبه خاص انسان است، انسان خودش و هرگونه کمال محسوس و معقول را ادراک می‌نماید و در نتیجه انسان فطرتاً «خودخواه» می‌شود و از آنجایی که دوست داشتن، پس از ادراک اتفاق می‌افتد، و اولین کسی را که ادراک می‌کند، خودش است، پس اولین کسی که دوست دارد، خودش است. در نتیجه انسان به عنوان انسان، «خودبین» و «خودخواه» می‌شود. از سوی دیگر، از آنجا که خودش را دوست دارد، کمال نفس خود را هم دوست دارد. در نتیجه برای تحصیل کمالات آن می‌کوشد» [۴، ص ۳۲].

به دیگر سخن، ملاصدرا تمام غایات را به فاعل باز می‌گرداند، یعنی هر فاعل انسانی در هر فعل و رفتاری که از او سر می‌زند برای خود و تعالی و سود خودش است و او سپس با مؤلفه «حب ذات»، نظرش را درباره «ارجاع همه غایات به فاعل» تقویت می‌کند. خلاصه آنچه ملاصدرا گفته به این قرار است: سرشت انسان به گونه‌ای است که: خودش را دوست دارد و هر چه را انجام می‌دهد برآمده از حب ذات است و هر آنچه را انسان انجام می‌دهد در راستای منافع و کمالات اوست. در این حالت ممکن است رفتاری، ظاهری دگرگرایانه داشته باشد اما غایت اصلی در آن، منفعت شخص باشد تا اینجا می‌توان گفت: در اقوال ملاصدرا، بخشی از ادعای خودگروی روان‌شناختی، یعنی توجه به سود و زیان خود وجود دارد، اما آیا در نظر ملاصدرا غایت و علت غایی بالذات رفتار همانند خودگروی روان‌شناختی سود و زیان شخص و نادیده گرفتن سود و زیان دیگری است یا در فلسفه ملاصدرا ابراز کردن توجه شخص به سود و زیان دیگری در راستای سود و زیان خود شخص است؟ اگر پاسخ به این پرسش‌ها مثبت باشد آنگاه ما در فلسفه ملاصدرا با خودگروی روان‌شناختی مواجهیم و اگر پاسخ به این دو پرسش منفی باشد به صرف حب ذات و حب کمالات خود نمی‌توان رأی به خودگروی روان‌شناختی در فلسفه ملاصدرا داد.

۲-۴. غیبت ویژگی‌های مقوم نظریه خودگروی روان‌شناختی در نظریه غایت فلسفه ملاصدرا

در بخش پیشین به حضور برخی از ویژگی‌های خودگروی روان‌شناختی در فلسفه ملاصدرا اشاره شد اما در این موضع، تفاوت‌های جدی نظر ملاصدرا و نظریه خودگروی روان‌شناختی واکاوی و تحلیل می‌شود. به دیگر سخن: در این بخش ویژگی‌های مقوم نظریه خودگروی روان‌شناختی در فلسفه ملاصدرا انکار می‌گردد.

۱-۲-۵. تفکیک غایت اولی فعل و غایت ثانوی فعل (عنصر غایت و انگیزه در تقریر خودگروی روان‌شناختی آین، پویمن، و هولمز و انکار اینکه غایت اولی فعل همیشه از آن فاعل است)

در تقریر آین آمده: هدف فعل به خود شخص فاعل برمی‌گردد و بحسب اخلاقی منفعت یک فعل باید به صاحب آن فعل برگردد. بنابر تقریر آین، می‌توان خودگروی توصیفی، یعنی خودگروی روان‌شناختی را در فلسفه ملاصدرا سراغ گرفت؛ بنابراین پاسخ ملاصدرا به هر دو پرسش آین مشابه پاسخ خودگرایان است. یعنی ملاصدرا هم همانند خودگرایان معتقد است: هدف و منفعت فعل به شخص فاعل برمی‌گردد. اما اگر پرسش آین را دقیقتر طرح کنیم نمی‌توانیم خودگروی روان‌شناختی را در فلسفه ملاصدرا رصد کنیم؛ با این توضیح که: پرسش را چنین بازسازی کنیم: هدف اولی فعل شخص چیست؟ اگر در مواجهه با این پرسش، هدف اولی را خود شخص بدانیم در قلمرو خودگروی وارد شده‌ایم اما در ادامه توضیح می‌دهیم که در فلسفه ملاصدرا غایت اولی فعل می‌تواند «دیگری» باشد و این در تضاد با خودگروی روان‌شناختی است.

همچنین، در تقریر پویمن ذکر شده: هر فعلی را در نظر بگیریم صرفاً برای تأمین رضایت فاعل فعل و به تعبیری به حداکثر رساندن منفعت او انجام می‌گیرد. از آنجا که در فلسفه ملاصدرا «حب ذات» بطور جدی مطرح است و ذات هر شی در پی تأمین رضایت خویش است. بنابراین، در نگاه نخست، خودگروی روان‌شناختی به روایت پویمن در فلسفه ملاصدرا راه می‌یابد. اما بنابر تفکیک غایت اولی و ثانوی خواهیم گفت که: آنچه رفتاری را در جرگه خودگروی روان‌شناختی وارد می‌کند غایت اولی و اصلی است نه پیامدهای فعل، و رضایت‌مندی از فعل، از پیامدهای فعل است نه غایت اصلی. به دیگر سخن: خیر دیگران موضوعی از موضوعات امیال ماست و سرشت وجود

آدمی طوری قوام یافته که نسبت به سعادت دیگران به خاطر دیگران نه خود، تعلق خاطر داریم اما رضایت حاصل از فعل و احساس لذت، موضوع میلان نیست، بلکه رضایت پس از وقوع فعل رخ می‌دهد نه مقدم بر فعل. بنابراین، برخلاف تلقی خودگرایان، رضایت، علت فعل نیست. به عنوان نمونه در حالت تشنگی، آب موضوع میل ماست اما لذتی که از نوشیدن آب به ما دست می‌دهد موضوع میل ما نیست. به عبارتی: ما از آن رو احساس لذت می‌کنیم که موضوع مورد نظر (آب)، برای ارضای میلی خاص (تشنگی) مناسب است [۱۷، ص ۱۵۸].

در تقریر هولمز نیز بیان شده: کردار ما همواره متأثر از یک انگیزه است و آن انگیزه چیزی نیست جز حب ذات و ما نمی‌توانیم آگاهانه غایتی غیر از خیر خودمان را دنبال کنیم. ملاصدرا هم در بحث علت غایی که همان غایت فاعل در فلسفه و انگیزه در روان‌شناسی است بیان می‌کند که همه غایات بطور عام و همه انگیزه‌ها بطور خاص به انسان برمی‌گردد. همچنین او در تقویت این ارجاع از حب ذات بهره می‌گیرد. بنابراین، می‌توان خودگروی روان‌شناختی به تقریر هولمز را هم در فلسفه ملاصدرا سراغ گرفت. اما با تفکیک میان غایت اولی و ثانوی و به تعبیری: تفکیک میان انگیزه اصلی و فرعی می‌توان نشان داد نظر ملاصدرا با خودگروی روان‌شناختی، فاصله معناداری دارد؛ با این توضیح که: غایت را می‌توان به دو گروه غایت اولی فعل و غایت ثانوی فعل دسته بندی کرد. بر اساس این تقسیم، آنچه از مقومات خودگروی روان‌شناختی است بازگشت غایت اولی فعل به فاعل است و صرف «بازگشت غایت به فاعل» مؤید خودگروی نیست.

به نظر نگارنده، در هر رفتار و فعلی، پنج نوع غایت متصور است: ۱. غایت فاعل؛ ۲. غایت به معنای رسیدن به مقصد؛ ۳. غایت اولی فعل؛ ۴. غایات ثانوی فعل؛ ۵. غایت مقارن فعل. برای توضیح این چهار غایت مثالی را مطرح می‌کنیم: آتش نشانی را در نظر بگیرید که به قصد نجات یک خانه از حریق به سمت محل حادثه حرکت می‌کند او در میانه راه، پشت چراغ قرمز، دوست قدیمی اش را که سالها ندیده می‌بیند و بعد به محل حادثه رسیده و آتش را اطفاء می‌کند و ساکنان خانه را از مرگ حتمی و خانه را از تخریب نجات می‌دهد و از قبل این کار رضایت خاطری برایش حاصل شده و ترفیع درجه گرفته است.

در این مثال: غایت فاعل، نجات دیگری است و از آنجاکه نزد ملاصدرا غایت اولی فعل ماهیتاً همان غایت فاعل است اما وجوداً با یکدیگر تفاوت دارند، یعنی غایت فاعل، وجود علمی دارد و غایت اولی فعل همان وجود علمی عینیت یافته است. بنابراین، غایت اولی فعل هم نجات دیگری است.

غایت به معنای رسیدن مقصد هم همان رسیدن به محل حادثه در مثال یاد شده است. غایت ثانوی فعل هم آرامش و رضایت خاطر از نجات و ترفیع است. و غایت مقارن فعل، هم غایتی است که در طول وقوع فعل یا در مسیر انجام فعل محقق می‌شود در این مثال هم، دیدن دوست قدیمی در اثنای مسیر، غایت مقارن فعل است.

گفتنی است: غایات یکم، دوم، و سوم، یعنی غایت فاعل و غایت به معنای رسیدن به مقصد و غایت اولی فعل، همیشه مورد نظر و مقصود فاعل و ارادی است، یعنی فاعل اراده می‌کند که این غایت را محقق کند اما غایت چهارم و پنجم، یعنی غایت مقارن فعل و غایات ثانوی فعل همواره مقصود فاعل و مبتنی بر اراده او نیست. در حالی که در رفتار خودگرایانه شخص آگاهانه و از روی اختیار سعی می‌کند سودش را به حداکثر برساند [۱۷، ص ۱۵۳]. اما در اینجا دو مؤلفه آگاهی و اختیار منتفی است. بنابراین، گزاره «همه غایات‌ها به فاعل برمی‌گردد» ناظر به بازگشت غایات ثانوی فعل است و ارجاع غایات ثانوی به فاعل سبب دخول در جرگه خود‌گروی نمی‌شود.

به دیگر سخن: آنچه ملاک خود‌گروی و دگرگرایی است غایت فاعل و به تبع آن، غایت اولی فعل است نه غایات ثانوی فعل یا غایت مقارن فعل. بنابراین، اگر غایت فاعل در مثال مذکور، شهرت، جاه طلبی، تشفی خاطر، آرامش، و رضایت خود باشد، آتش نشان مثال ما رفتار خودگرایانه‌ای داشته است. در این حالت تفاوتی ندارد که غایات ثانوی فعل چه باشد. به دیگر سخن: ورود هرگونه انگیزه دنیایی در غایت اولی رفتار، فضیلت را به شبه فضیلت مبدل می‌سازد؛ انگیزه‌هایی دنیایی چون لذت، سود مادی، تحسین مردم، افتخار، شهرت، میل به قهرمانی، پرهیز از ملامت مردم، دوری از عقوبت دنیوی آن، محافظت از آبرو [۱۶، ص ۸۶-۹۱].

اما اگر غایت فاعل در مثال مذکور، نجات دیگری یا رضای خدا باشد، آتش نشان مثال ما رفتار دگرگرایانه داشته است. در این حالت، آرامش خاطر و رضایت آتش نشان به عنوان غایت و پیامد ثانوی فعل ناقص رفتار دگرگرایانه او نیست. زیرا در این حالت، انگیزه اصلی فاعل، «دیگری» است اما در مقام تکوین، پیامد رفتار به فاعل بر گردد و فاعل از منافع باطنی یا ظاهری فعلش بهره می‌برد.^۱

۱. گفتنی است: افزون بر خلط میان غایت اولی فعل و غایت ثانوی، در نظریه خودگرایی، این نظریه مشتمل بر دو اشکال با نام‌های تعمیم ناروا و ابطال ناپذیری است؛ با این توضیح که: موافقان نظریه خودگرایی، با مشاهده برخی از رفتارهای بظاهر دگرگرایانه اما در باطن، خودگرایانه، همه رفتارها را خودگرایانه معرفی کرده‌اند [۳، ص ۱۰۳].

۴-۲-۲. تفکیک خودخواهی مذموم و خودخواهی پسندیده (عنصر خودخواهی در تقریر خودگروی روان‌شناختی ریچلز و انکار آن در فلسفه ملاصدرا)

همان‌طوری که گفته شد بنابر تقریر ریچلز از خودگروی روان‌شناختی: ما قادر نیستیم خودخواه نباشیم و رفتار خودخواهانه رفتاری است که در آن، سود و زیان دیگران در شرایطی که نباید نادیده انگاشت، نادیده گرفته شود یا منافع دیگران را با انگیزه تأمین منافع خود محقق کنیم.

از نظر ملاصدرا هم هر انسانی در فعلش دنبال کمال و منفعت خویش است و دو مؤلفه «ارجاع همه غایات فعل به فاعل» و «حب ذات» مؤید آن است و حب ذات سر از خودخواهی در می‌آورد اما خودخواهی‌ای که در فلسفه ملاصدرا در قالب «حب ذات» مطرح شده لزوماً خودخواهی مذموم و خودخواهی ویرانگر دگرگرایی نیست، بلکه می‌تواند خودخواهی پسندیده‌ای باشد که با ایثار و احسان همراه است و این متفاوت از خودخواهی در تقریر خودگروی روان‌شناختی ریچلز است. با این توضیح که خودخواهی در زمانی مطرح است که منافع دیگری در میان باشد و ما یا برای تحقق منافع دیگری تلاشی نکنیم یا بکوشیم منافع خود را بر منافع دیگری ترجیح دهیم یا برای تحقق منافع دیگری بکوشیم اما غایت ما تحقق منافع شخصی خودمان از طریق تحقق منافع دیگری باشد. اما در صورتی که منافع دیگری در کار نباشد تحقق منافع شخصی همانند سلامتی، مسواک زدن، و تماشای تلویزیون از مصادیق خودخواهی نیست. ارسطو دو نوع خودخواه را مطرح می‌کند؛ با این توضیح که: انسان‌ها بر دو دسته نیک و تابع عقل و بد و تابع جزء غیرعقلانی تقسیم می‌شوند؛ انسان‌های با فضیلت بر اساس جزء عقلانی و انگیزه‌های شریف عمل می‌کند و یکی از آن انگیزه‌های شریف، چشم پوشی از منفعت خویش، و به نفع دوست عمل کردن است. همچنین، این انسان، از عقل پیروی می‌کند و عقل، شریف را برمی‌گزیند. بر این اساس، انسان بافضیلت، اغلب در راستای منافع دوستان و خیر مملکتش عمل کرده و در صورت نیاز جانش را فدا می‌کند. در مقابل،

→ افزون بر آن، ادعای حامیان خودگرایی در فقره خودفربیی و ساختار خودخواهانه انسان، آزمون ناپذیر و ابطال ناپذیر است؛ بنابراین که شما هر رفتار ناب دگرگرایانه را مطرح کنید بنحو پیشین محتموم و محکوم به خودگرایانه بودن است و شاهدی علیه این فرضیه و ادعا وجود ندارد. چون همواره انگیزه‌های پنهان خودگرایانه در سر و سرشت انسان وجود دارد که از کشف آن ناتوانیم. بنابراین، ادعای خودگرایانه به دلیل ابطال ناپذیری علمی نیست. زیرا گزاره علمی ابطال‌پذیر است [۳]، ص ۱۱۳-۱۱۵؛ ۸۶، P. 28].

آدم بی‌فضیلت، به علت سلطه شهوت و انس با امور مرتبط با جزء غیرعقلانی، مدام در پی تحصیل ثروت، افتخار، و لذات جسمانی هستند. بنابراین، در عرف، معمولاً به کسانی که بیشتر از همه کس و همه چیز، خود را دوست دارند و: بهترین امور را به خود تخصیص می‌دهند خودخواه می‌گویند، اما بنابر آنچه گذشت دو معنا از خودخواهی داریم: الف. خودخواهی مذموم: این گونه از خودخواهی سه مؤلفه دارد: ۱. انسان بی‌فضیلت؛ ۲. حاکمیت شهوات و امور مرتبط با جزء غیرعقلانی؛ ۳. در پی این‌دو، ثروت، افتخار، و لذات جسمانی از مصادیق بهترین امور است. بنابراین، خودخواه، انسان بی‌فضیلتی است که سعی دارد سهم فراوانی از ثروت، افتخار، و لذات جسمانی را به خود تخصیص دهد.

ب. خودخواهی پسندیده: این نوع خودخواهی مشتمل بر سه مؤلفه است: ۱. انسان بافضیلت؛ ۲. حاکمیت جزء عقلانی؛ ۳. در پی آن دو، اعمال مطابق با عدالت و اعتدال و کمال عقل را شریف‌ترین و واقعی‌ترین امور است. بنابراین، خودخواه، انسان بافضیلتی است که دوست دارد جزء عالی خویش، یعنی عقل است و خیر واقعی را بر همه چیز ترجیح داده و حاضر است در راه این خیر، ثروت، افتخارات، و همه خوبی‌هایی که مردمان عادی بر سر آن نزاع دارند ایثار کند [19,1168b-1169b, p.174-176].

بنابراین، در اخلاق فضیلت محور، فضیلت‌های اجتماعی مطرح است و حب ذات دشمن فضیلت، جامعه، و دیگری نیست [۱۴، ص ۵۵].

بنابراین، در گزاره «هر غایتی به فاعل بر می‌گردد» باید فاعل را تحلیل کرد اگر فاعل، اهل فضیلت باشد چنین فاعلی یک دگرگراست و بر اساس مولفه عدالت، به کسی ظلم نمی‌کند و در هنگام تزاخم منافع، بنابر مولفه احسان، از خویش می‌گذرد. در این حالت، غایت اولی‌اش منفعت دیگری و غایات ثانوی‌اش اموری چون تعالی نفس، رضایت خاطر، و آرامش است و چنین کسی خودگرا به معنای روان‌شناختی کلمه نیست.

۲-۳. وجود انسان و فضیلت به مثابه امری گشوده به «دیگری» (عنصر تقابل میان بهروزی خود و خیرخواهی برای دیگری در تقریر خودگروی روان‌شناختی ریچلز و انکار آن)

چنان‌که گذشت: ریچلز در تقریرش از خودگروی روان‌شناختی گفته: «توجه به خیر و بهروزی خود داشتن» و «توجه اصیل به خیر دیگری» تقابل وجود دارد و بنابر

خودگروی در سرشت آدمی فقط توجه به خیر خود وجود دارد. بنابراین، همه رفتارهای بظاهر دگرگرایانه باید تأویل به خودگروی شوند.

از آنجاکه ملاصدرا در دو مؤلفه «ارجاع همه غایات فعل به فاعل» و «حب ذات» از توجه به خیر شخص سخن به میان می‌آید اگر این توجه سر ستیز با «توجه اصیل به خیر دیگری» داشته باشد در فلسفه ملاصدرا می‌توان سراغ خودگروی روان‌شناختی را گرفت. اما با توجه به اینکه ملاصدرا یک فضیلت‌گراست می‌توان بر اساس واکاوی نظریه فضیلت، تقابل یاد شده را در فلسفه ملاصدرا رد کرد؛ با این توضیح که:

تلقی خودگرایان روان‌شناختی این است که انسان نمی‌تواند دغدغه «دیگری» را داشته باشد و از خود بیرون آمده و «دیگری» و تحقق نیازهای دیگری برایش به عنوان غایت اولی نه غایت ثانوی فعل مطرح باشد. اما برخلاف این تلقی، برخی از متفکران جدید، بر این عقیده‌اند که: انسان نمی‌تواند در اندیشه دیگری نباشد و دیگری حذف شود یا دیگری به عنوان هدف در رفتارهای انسان مطرح نباشد؛ با این توضیح که: دیگری در میانه «خودم» و «آگوی خودم» ایستاده است [18, P.29]. «دیگری» در من است و نزدیک‌تر از «خودم» به «خودم» و «من» جانشین «دیگری» می‌شود. به دیگر سخن: من بودن ترک همیشگی «خود» به سوی «دیگری» است [26, P.182]. بنابراین، فاصله‌ای میان «من» و «همسایه من» به عنوان دیگری وجود ندارد [21, P.136] و مصداق «دیگری» صرفاً انسان‌های دیگر نیستند، بلکه خدا به عنوان امر نامتناهی نیز «دیگری» است و آگاهی ما از نامتناهی مقدم بر آگاهی ما از متناهی، یعنی خودمان، است [18, P.29-30].

ملاصدرا نیز وجود خدا را به عنوان مقوم وجود انسانی مطرح می‌کند و خدا را فوق نامتناهی و ورای نامتناهی‌ای می‌داند که مقدم بر هر چیز به ادراک ما در می‌آید و هر شناختی مسبوق به شناخت اوست [7، ج ۱، ص ۱۱۷؛ ۱۰، ص ۷۹].

از منظر هنجاری نیز می‌توان از دریچه اخلاق فضیلت‌دری بسوی دیگری گشود؛ با این توضیح که: ارسطو معتقد است: نفس انسان مشتمل بر دو جنبه متعقل کننده و غیرمتعقل کننده است؛ جزء اخیر مشتمل بر دو جزء نباتی و جزء مشتمل بر شوق و میل، یعنی غریزه است. غریزه مستعد پیروی از عقل است. بر اساس این دو جزء، فضایل به دو بخش عقلانی و اخلاقی تقسیم می‌شود؛ فضایل عقلانی مثل حکمت نظری، حکمت عملی، و فضایل اخلاقی همانند سخاوت و اعتدال. گفتنی است: فضیلت عقلانی با آموزش و ممارست به دست می‌آید اما فضیلت اخلاقی ناشی از عادت است [19, 1102a- 1103a, p.21-23]. به نظر

ارسطو، برخی مردمان در قلمرو خصوصی به فضیلت عمل کنند اما در قلمرو عمومی و در ارتباط با دیگران این توانایی را ندارند. فقط عدالت از میان دیگر فضایل، فضیلتی است که در نسبت با دیگری مطرح است و عادل، آنچه را که سودمند برای غیر است انجام می‌دهد [Ibid, 1129b- 1130a, p.83].

بنابراین، عمل فضیلت‌مآبانه و خوب با خیر دیگران منطبق است و برخلاف تصور عمومی پی‌جویی خیر خود اساساً در تضاد با خیر و رفاه دیگران نیست [۱۴، ص ۵۵]. ملاصدرا نیز معتقد به اخلاق فضیلت است؛ با این تفاوت که او افزون بر فضایل اخلاقی‌ای چون عدالت و سخاوت، به فضایل الهیاتی چون ایمان^۱ و محبت معتقد است [۷، ج ۴، ص ۱۱۵] و این فضایل، گشوده به «دیگری» اند.

به دیگر سخن: در فلسفه صدرایی، انسان‌ها انواع گوناگونی دارند و سعادت و شقاوت انسان‌ها بحسب آنکه در چه نوعی بسر برند متفاوت است. فضیلت الهیاتی ایمان نیز ذو مراتب است و با توجه به قربمان از خدا معنا یافته و محقق می‌شود. سعادت نیز در اخلاق فضیلت مرتبط و ناظر با فضیلت تعریف می‌شود. بنابراین، سعادت برین هم دستیابی به قرب الهی و فانی شدن از خویش و باقی شدن به بقای حق است. فانی شدن نیز معدوم شدن عین و ذات نیست، بلکه فانی‌انانیت و خواسته‌های نفسانی و آرزوهای بی‌پایان دنیوی است [۵، ج ۲، ص ۹۴۸؛ ۸، ج ۱، ص ۱۹۰؛ ۹، ص ۱۴، ۱۱۰، ۱۱۶؛ ۱۰، ص ۲۵۱]. بنابراین، در تفکر صدرایی به هر اندازه که به انواع بالادست انسانی، یعنی انواعی که به خدا نزدیک‌ترند تقرب می‌جوئیم به خودخواهی پسندیده ارسطویی نزدیک می‌شویم؛ خودخواهی‌ای که مرزی با دگرخواهی ندارد و گشوده به «دیگران» متناهی و نامتناهی است.

همچنین، می‌توان از استعاره وجود ذهنی در اینجا کمک گرفت و گفت: فضیلت بطور عام و فضیلت عدالت بطور خاص همچون وجود ذهنی هستند که نگاه به آنها در واقع نگاه به دیگری است یعنی فضیلت نیز همچون صورت علمی در فلسفه صدرایی دو حیثیت دارد: حیثیت فی نفسه و حیثیت مرآتیی. اگر به حیثیت فی نفسه فضیلت بنگریم «خود» را می‌بینیم و وابستگی فضیلت به «خود». اما اگر به حیثیت مرآتیی بنگریم فضیلت، فانی در دیگری است و گشوده به سوی دیگری. بنابراین، اگر به حیثیت فی نفسه فضیلت بنگریم ملاصدرا و همه کسانی که به اخلاق فضیلت باور دارند خودگرا

۱. ایمان به عنوان پشتوانه فضیلت و اخلاق است و بدون ایمان اخلاق همانند اسکاس بدون پشتوانه است [۱۵، ص ۲۳۸، ۲۴۲].

هستند اما اگر به حیثیت مرآتی فضیلت چشم بدوزیم در اخلاق مبتنی بر فضیلت، دگرگرای بی‌طور جدی مطرح می‌شود و طرح خودگروی اخلاقی در اخلاق فضیلت بی‌وجه است و از آنجا که ملاصدرا قائل به فطرت توحیدی که گشوده به «دیگری» است. طرح گزاره کلی خودگروی روان‌شناختی که می‌گوید: انسان‌ها بحسب سرشت و طبیعت نمی‌توانند دگرگرا بوده و رفتار دگرگرایانه داشته باشند بی‌اساس خواهد بود.

۵. نتیجه‌گیری

یکم. تقریرهای متنوعی از خودگروی روان‌شناختی عرضه شده و در هر یک از آن‌ها بر ویژگی خاصی تأکید شده است؛ در تقریر آیین بر بازگشت «هدف و منفعت به فاعل فعل»، در تقریر پویمن بر «بازگشت رضایت به فاعل فعل»، در تقریر ریچلز بر عنصر «خودخواهی» و در تقریر هولمز بر «انگیزه» و «حب ذات» تصریح و تأکید شده است. عناصر یاد شده بظاهر در فلسفه ملاصدرا حضور دارد؛ چنان‌که از نظر ملاصدرا هم هر انسانی در فعلش دنبال کمال و منفعت خویش است و دو مؤلفه «ارجاع همه غایات فعل به فاعل» و «حب ذات» در نظریه غایت، مؤید آن است. بنابراین، در فلسفه ملاصدرا می‌توان سراغ خودگروی روان‌شناختی را گرفت. در این جستار با واکاوی «غایت» بطور عام و «انگیزه» بطور خاص، «خودخواهی»، و «فضیلت» به این نتیجه رهنمون شدیم که فلسفه صدرایی مؤید نظریه خودگروی روان‌شناختی نیست.

دوم. در سه تقریر آیین، پویمن، و هولمز از خودگروی روان‌شناختی به ترتیب بیان شده: «از هدف فعل به خود شخص فاعل برمی‌گردد و بحسب اخلاقی منفعت یک فعل باید به صاحب آن فعل برگردد»؛ «هر فعلی را در نظر بگیریم صرفاً برای تأمین رضایت فاعل فعل و به تعبیری به حداکثر رساندن منفعت او انجام می‌گیرد»؛ «کردار ما همواره متأثر از یک انگیزه است و آن انگیزه چیزی نیست جز حب ذات و ما نمی‌توانیم آگاهانه غایتی غیر از خیر خودمان را دنبال کنیم». و هر سه تقریر یاد شده مؤلفه «علت غایی» و به تعبیری: «انگیزه» را نشانه رفته‌اند و گفته‌اند: انگیزه هر رفتاری و منفعت آن به شخص فاعل بر می‌گردد؛ بنابراین این تقریرها، می‌توان خودگروی توصیفی، یعنی خودگروی روان‌شناختی را در فلسفه ملاصدرا سراغ گرفت؛ بنابراین که ملاصدرا هم همانند خودگرایان معتقد است: هر انسانی خود و کمالاتش را دوست دارد و هدف و منفعت فعل به شخص فاعل برمی‌گردد.

اما بنابر تفکیک غایت اولی و ثانوی بیان شد: آنچه رفتاری را در جرگه خود‌گروی روان‌شناختی وارد می‌کند غایت اولی و اصلی است نه پیامدهای فعل، و رضایت‌مندی از فعل، از پیامدهای فعل است نه غایت اصلی. در حالی که آنچه در فلسفه ملاصدرا مطرح است همانند: گزاره «همه غایت‌ها به فاعل برمی‌گردد» ناظر به بازگشت غایات ثانوی فعل به فاعل است و با ارجاع غایات ثانوی به فاعل خود‌گروی روان‌شناختی خلق نمی‌شود.

سوم. در برخی از تقریرهای خود‌گروی روان‌شناختی، خودخواهی حضور جدی دارد و دو مؤلفه «ارجاع همه غایات فعل به فاعل» و «حب ذات» در فلسفه ملاصدرا مؤید آن است و «حب ذات» سر از خودخواهی در می‌آورد. اما خودخواهی‌ای که در فلسفه ملاصدرا در قالب «حب ذات» مطرح شده لزوماً خودخواهی مذموم و خودخواهی ویرانگر دگرگرایی نیست؛ با این توضیح که: در تحلیل «خودخواهی»، دو دسته خودخواهی مذموم و خودخواهی پسندیده ارائه شد و مطرح شد که: گزاره «همه غایت‌ها به فاعل برمی‌گردد» و «حب ذات» لزوماً برآمده از خودخواهی مذموم نیست بلکه می‌تواند ناظر به هر دو نوع یاد شده خودخواهی باشد و آنچه اشتباه است انحصار فاعل در خودخواه مذموم است.

چهارم. همچنین، یکی از پیشفرض‌های خود‌گروی روان‌شناختی، تقابل میان «توجه به خیر و بهروزی خود داشتن» و «توجه اصیل به خیر دیگری» است. برای انکار این تقابل، سراغ عنصر فضیلت در فلسفه صدرای رفته و در تحلیل «فضیلت» بیان شد: فضیلت همچون صورت علمی در فلسفه صدرایی دو حیثیت دارد: حیثیت فی نفسه و حیثیت مرآتی. اگر به حیثیت فی نفسه فضیلت بنگریم «خود» را می‌بینیم و وابستگی فضیلت به «خود» اما اگر به حیثیت مرآتی بنگریم فضیلت، فانی در دیگری است و گشوده به سوی دیگری و مؤید دگرگرایی. بنابراین، از آنجاکه ملاصدرا یک فضیلت‌گراست اعتقاد به تقابل موجود در خود‌گروی روان‌شناختی ندارد، یعنی توجه به تحصیل فضیلت در رفتار منافاتی با توجه اصیل به دیگران و خیرخواهی برای آن‌ها ندارد.

منابع

- [۱]. پالمر، مایکل (۱۳۸۹). *مسائل اخلاقی*، ترجمه علی رضا آل بویه، تهران.
- [۲]. پتری، ال. هربرت (۱۳۸۲). «*ابراهام مزلو و خودشکوفایی*»، ترجمه مطهری طشی، جمشید، معرفت، شهریور، شماره ۶۹.
- [۳]. ریچلز، جیمز (۱۳۸۹). *فلسفه اخلاق*، ترجمه آرش اخگری، تهران، انتشارات حکمت.
- [۴]. شاه آبادی، محمدعلی و زاهد ویسی (۱۳۸۶). *رشحات البحار*، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، چاپ: اول.

- [۵]. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۶). *مفاتیح الغیب*، چاپ نجفقلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۶]. _____ (۱۳۸۱). *کسر اصنام الجاهلیه*، چاپ محسن جهانگیری، تهران، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- [۷]. _____ (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، قم، انتشارات مصطفوی.
- [۸]. _____ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار.
- [۹]. _____ (۱۳۶۰). *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
- [۱۰]. _____ (۱۳۶۰). *الشواهد الربوبیه*، چاپ سید جلال الدین آشتیانی، مشهد.
- [۱۱]. _____ (۴). *الحاشیه علی الهیات الشفا*، تصحیح، تحقیق و مقدمه محسن بیدارفر، قم.
- [۱۲]. علیا، مسعود (۱۳۹۱)، *فرهنگ توصیفی فلسفه اخلاق*، تهران، انتشارات هرمس و موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- [۱۳]. فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۹۲)، *فلسفه اخلاق*، ترجمه هادی صادقی، قم، طه.
- [۱۴]. کرات، ریچارد (۱۳۸۳)، «خودگرایی و دگرگرایی در فلسفه اخلاق»، نصیری، منصور، معرفت، خرداد، شماره ۷۸، صفحات ۵۳-۵۵.
- [۱۵]. مطهری، مرتضی (۱۳۶۷). *فلسفه اخلاق*، تهران، صدرا.
- [۱۶]. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۴۱۳). *اخلاق ناصری*، تهران، علمیه اسلامی، چاپ اول.
- [۱۷]. هولمز، رابرت ال (۱۳۸۵). *مبانی فلسفه اخلاق*، ترجمه مسعود علیا، تهران، ققنوس.
- [18]. Alford Fred (2002). *Levin as, the Frankfurt School and Psychoanalysis*, continuum, London.
- [19]. Aristotle (2004). *Nicomachean Ethics*, translated and edited by roger crisp, cambridge university press.
- [20]. Ayn Rand (1964). *The Virtue of Selfishness, A New Concept of Egoism*, New York, The Objectivist Newsletter.
- [21]. Bloechl, Jeflrey (2000). 'Ethics as First Philosophy and Religion' in: *The Face of the Other and the Trace of God, Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, edited by Jeffrey Bloechl, New York, Fordham University Press.
- [22]. Campbell (2001). 'Egoism' in: *Encyclopedia of ETHICS*, Volume I –G, Second Edition, Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker Editors, Routledge New York and London.
- [23]. Dawkins Richard (2006). *The God Delusion*, Bantam Press.
- [24]. ----- (2006). *The Selfish Gene*, Oxford University.
- [25]. Dienstbier, Richard A and others (2001). *Evolutionary Psychology and Motivation*, Lincoln and London, University of Nebraska Press.
- [26]. Lévinas, Emmanuel (2006). *Otherwise than Being, or, Beyond Essence*, kluwer academie publishers.

- [27]. Maslow, Abraham (1970). *Motivation and Personality*, Harper and Row.
- [28]. Pojman, Louis P & Fieser (2012). James, *Ethics Discovering Right and Wrong*, Seventh Edition, United States of America, Wadsworth.
- [29]. Pritchard, Robert D and Ashwood, Elissa L (2008), *Managing motivation*, New York, Routledge.
- [30]. Slote, Michael(2001). 'Consequentialism' in: *Encyclopedia of ETHICS*, Volume I A–G, Second Edition, Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker Editors, Routledge.





پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی