



<https://coth.ui.ac.ir/?lang=en>

Journal of Comparative Theology

E-ISSN: 2322-3421

Document Type: Research Paper

Vol. 16, Issue 1, No.33, Spring & Summer 2025 pp.89-102

Receive: 01/06/2024

Accepted: 07/12/2024

Examining the Views of Muslim Philosophers about Psychological (Intrinsic) Egoism

Seyyed Jaaber Mousavirad* 

Assistant Professor of Philosophy of Religion, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

mousavirad@atu.ac.ir

Abstract

Psychological egoism means that all human actions are done for the purpose of his own benefit and it is impossible for a person to do something only for the purpose of benefiting others. In this study, it is proved that the rule of "returning the purpose to the subject" accepted by Muslim philosophers is a kind of acceptance of psychological egoism. Then, in the next stage, this view is criticized and it is clarified that although the purpose of many human actions is the benefit that comes to himself (worldly or hereafter benefit), doing something only for the purpose of others cannot be considered logically impossible. In the case of God, although attributing the "ego" to God is not correct, it is possible to propose a kind of intrinsic egoism and intrinsic altruism regarding the divine nature. Based on this meaning, in this research, it is explained that Muslim philosophers have accepted a kind of intrinsic egoism concerning God, and based on this, they have considered it impossible for God to do something intrinsically to bring good and benefit to creatures. This idea is also explained in this study and it is criticized in such a way that it is never impossible that the act of God has a purpose outside of the essence that benefits only the creatures.

Keywords: Psychological Egoism, Psychological Altruism, the Purpose of Divine Action, the Purpose of Actions.

Introduction

The purpose of this study is to investigate psychological egoism and psychological altruism from the perspective of Muslim philosophers. Although none of the Muslim philosophers have directly addressed this issue, it seems that one of the principles they accepted and used is the ultimate goal always refers back to the agent and implies a form of acceptance of psychological egoism. Acceptance of this principle means that all the actions of individuals are aimed at a benefit that ultimately returns to themselves, and people, by their very nature, cannot perform an action inherently with the goal of benefiting others.

This principle is also discussed in relation to the goal-oriented nature of God's actions. Although it is clear that God does not have a psyche, by considering the essence of God, two viewpoints emerge between the theologians defending the justice of God and Muslim philosophers. Both groups agree that the necessity of divine wisdom entails the creation of the world and its creatures. The point of difference, however, is that the theologians believe divine wisdom requires

*Corresponding author

Mousavirad, S. J. (2025). Examining the Views of Muslim Philosophers about Psychological (Intrinsic) Egoism. *Comparative Theology*, 16(1), 89-102.

2322-3421© University of Isfahan

This is an open access article under the CC BY-NC-ND/4.0/ License (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).



10.22108/coth.2024.141692.1903

God to perform actions whose benefit is solely directed to the creatures. This theory contrasts with the view of philosophers, who argue that it is impossible for God to perform an action inherently aimed at the benefit of creatures. The study will demonstrate that this view of the theologians (which contrasts with the perspective of Muslim philosophers) can be seen, in a certain sense, as a form of intrinsic altruism concerning God.

Materials and Methods

This research employs a qualitative methodology, utilizing an analytical-critical approach to examine the writings of prominent Muslim philosophers, such as Mulla Sadra, Allameh Tabatabai, and Shahid Sadr. The analysis involves a comprehensive review of philosophical texts and relevant literature concerning psychological egoism and altruism. Key themes are identified and synthesized to highlight the philosophical arguments surrounding the nature of human actions. Data are collected from primary and secondary sources, ensuring a thorough understanding of the subject matter. The methodology is designed to facilitate a critical evaluation of the philosophical positions and their implications for understanding human motivation.

Research Findings

The findings of the study showed that Muslim philosophers predominantly endorse a form of psychological egoism, arguing that all human actions are ultimately self-directed. For instance, [Allameh Tabatabai \(1983\)](#) asserts that even acts of charity are motivated by a desire to alleviate personal discomfort upon witnessing suffering. Conversely, some theologians argue for the possibility of genuine altruism, suggesting that actions can be performed for the benefit of others without self-interest. Additionally, the analysis highlights a philosophical tension between these views, indicating that while self-interest may often guide actions, there exists a conceptual space for altruistic motivations under specific conditions.

Discussion of Results and Conclusion

Psychological egoism, in relation to human beings, is incompatible with the internal perceptions and intuitions of humans. Although in many cases a person takes into account the benefit they will gain from their actions, there are instances where a person realizes that they can perform an action inherently to benefit others. Therefore, psychological altruism is logically possible, even though the actions a person undertakes based on altruism may be fewer. In this regard, the statement by Muslim philosophers that all human actions are motivated by self-interest lacks a strong foundation, because, although in many cases a person considers their own benefit, there are times when they may not take this benefit into account.

Regarding God, it can be argued that the view of philosophers who believe it is impossible for God to perform an action for the benefit of others is not acceptable. Rather, it can be said that although the perfection of the divine essence necessitates the creation of beings and the bestowing of good upon them, this perfect essence has eternally willed to bring good to its creatures. There is no doubt that the essence and perfection of God necessitate the delivery of good to the creatures. However, accepting this does not contradict the truth that God performs actions for the benefit of creatures, because, contrary to the mindset of Muslim philosophers, performing an act for the benefit of others does not imply that the agent (God) receives any benefit or becomes more complete.

بررسی دیدگاه فیلسوفان مسلمان درباره خودگرایی روانشناختی (ذاتی)

سید جابر موسوی راد* ، استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران
mousavirad@atu.ac.ir

چکیده

خودگرایی روانشناختی به این معنا است که غایت تمام افعال انسان، خودش است و محال است انسان کاری را ذاتاً به هدف رساندن نفعی به دیگران انجام دهد. در این مقاله اثبات می‌شود قاعده «بازگشت غایت به فاعل» که فیلسوفان مسلمان پذیرفته‌اند، به نوعی پذیرش خودگرایی روانشناختی است. سپس در مرحله بعد این دیدگاه، نقد و روشن می‌شود گرچه غایت بسیاری از کارهای انسان، نفعی است که به خودش می‌رسد (نفع دنیوی یا اخروی)، به لحاظ عقلی، انجام کاری ذاتاً به هدف دیگران را نمی‌توان محال عقلی دانست. درباره خداوند نیز می‌توان خودگرایی و دگرگرایی ذاتی را به این معنا مطرح کرد که آیا غایت تمام افعال خداوند ذاتش است یا اینکه ممکن است خداوند فعلی را به غایتی غیر از ذاتش انجام دهد. بر اساس این معنا، در این مقاله تبیین می‌شود فیلسوفان مسلمان نوعی خودگرایی ذاتی را نسبت به خداوند قبول کرده‌اند و بر این اساس، غایت فعل الهی را اصالتاً ذات الهی دانسته‌اند. این انگاره نیز در این مقاله، تبیین و بدین صورت نقد شد که هرگز محال نیست فعل خداوند غایتی خارج از ذات داشته باشد که نفع آن ذاتاً به مخلوقات برسد. این مقاله با روش تحلیلی - انتقادی، دیدگاه فیلسوفان مسلمان درباره خودگرایی ذاتی (روانشناختی) درباره خدا و انسان را تبیین و بررسی و نقد می‌کند.

واژه‌های کلیدی: خودگرایی روانشناختی، دگرگرایی روانشناختی، غایت فعل الهی، غایت افعال

مقدمه

شده برای فعل، سه تقسیم‌بندی را بیان کرده‌اند:

فیلسوفان اخلاق، به لحاظ هدف و غایت در نظر گرفته

* مسئول مکاتبات

موسوی راد، سید جابر. (۱۴۰۴). بررسی دیدگاه فیلسوفان مسلمان پیرامون خودگرایی روانشناختی (ذاتی). *الهیات تطبیقی*، ۱۶ (۱)، ۸۹-۱۰۲.



۱. خودگرایی و دگرگرایی روانشناختی^۱: خودگرایی روانشناختی به این معنا است که غایت تمام افعال انسان، خودش است و انسان ممکن نیست کاری را برای دیگران انجام دهد. درمقابل دگرگرایی روانشناختی بر آن است که ممکن است دست‌کم برخی از افعال انسان، به هدف دیگران انجام شود.

۲. خودگرایی و دگرگرایی اخلاقی^۲: خودگرایی اخلاقی به این معنا است که انسان با وجود امکان انجام فعل برای دیگری، به لحاظ اخلاقی باید تنها نفع خودش را لحاظ کند. درمقابل براساس دگرگرایی اخلاقی، انسان به لحاظ اخلاقی در انجام افعال باید دست‌کم برخی اوقات، منفعت دیگران را نیز در نظر بگیرد.

۳. خودگرایی و دگرگرایی عقلانی^۳: خودگرایی عقلانی به این معنا است که فعل معقول، فعلی است که ذاتاً برای خود انسان انجام شود. درمقابل دگرگرایی عقلانی بدین معنا است که فعلی که برای دیگران هم انجام شود، دارای معقولیت است (Shaver, 2023).

با این توضیحات روشن شد پرداختن به دگرگرایی عقلانی و اخلاقی بعد از پذیرش دگرگرایی روانشناختی مطرح می‌شود؛ زیرا پس از پذیرش امکان انجام فعل ذاتاً برای دیگران (دگرگرایی روانشناختی)، این مسئله مطرح می‌شود که این عمل اخلاقی و عقلانی است یا نه.

پرداختن به موضوع دوم و سوم نیازمند مجال مستقلی است. موضوع این مقاله خودگرایی و دگرگرایی روانشناختی از منظر فیلسوفان مسلمان است. گرچه هیچ‌کدام از فیلسوفان مسلمان به‌صورت مستقیم به این بحث نپرداخته‌اند، به نظر می‌رسد یکی از قواعد استفاده‌شده و پذیرفته‌شده ایشان که «غایت همیشه به فاعل بر می‌گردد» (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲/ ۲۷۰-۲۷۱؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج. ۲/ ۲۵۱؛ طباطبایی، ۱۳۶۰، ص. ۱۸۴)، به معنای نوعی پذیرش خودگرایی روانشناختی

است. پذیرش این اصل بدان معنا است که تمام افعالی که انسان در نظر می‌گیرد، به هدف منفعتی است که به خود وی می‌رسد و انسان به لحاظ ذاتی نمی‌تواند کاری را به غرض دیگری انجام دهد.

این اصل به گونه‌ای دیگر در بحث هدفداری افعال خداوند نیز مطرح می‌شود؛ البته واضح است خداوند دارای روان نیست؛ اما به لحاظ در نظر گرفتن ذات خداوند، دو دیدگاه بین متکلمان عدلیه و فیلسوفان مسلمان مطرح است. متکلمان و فیلسوفان مسلمان در این مسئله هم‌رأی هستند که لازمه حکمت الهی، خلق جهان و موجودات آن است؛ اما اختلافی که وجود دارد این است که متکلمان معتقدند حکمت الهی مقتضی است که خداوند فعلی را انجام دهد که نفع آن تنها به مخلوقات بر می‌گردد. این نظریه درمقابل دیدگاه فیلسوفان است که معتقدند محال است خداوند فعلی را ذاتاً به غرض مخلوقات انجام دهد. در ضمن مقاله روشن خواهد شد این دیدگاه متکلمان عدلیه را (که در تقابل با دیدگاه فیلسوفان مسلمان است) می‌توان (به معنایی خاص) نوعی دگرگرایی ذاتی درباره خداوند دانست.

در این مقاله ضمن تبیین خودگرایی روانشناختی و تطبیق آن بر اصل رجوع غایت به فعل که فیلسوفان مسلمان مطرح کرده‌اند، دیدگاه ایشان در این رابطه، نقد و روشن می‌شود می‌توان نوعی دگرگرایی روانشناختی را درباره انسان پذیرفت. سپس بحث غایت‌مندی فعل الهی، بررسی و تبیین می‌شود به نظر می‌رسد در این رابطه دیدگاه متکلمان مسلمان که پذیرش نوعی دگرگرایی ذاتی است، بر دیدگاه فیلسوفان مسلمان برتری دارد.

به لحاظ پیشینه گرچه تاکنون کتب و مقالاتی راجع به خودگرایی و دگرگرایی اخلاقی و روانشناختی تدوین شده است (اکبریان و حسنی، ۱۳۹۲؛ خوانساری و صادقی، ۱۳۹۸؛ عزیزی علویجه، ۱۳۸۶)، به نظر می‌رسد انتساب

³. Rational Egoism and Altruism

¹. Psychological Egoism and Altruism

². Ethical Egoism and Altruism

غیرممکن است و حتی نمی‌توان یک فعل را اصالتاً به جهت منفعت دیگران انجام داد.

با این توضیحات روشن شد اساساً بحث خودگرایان و دگرگرایان روانشناختی، نزاعی هنجاری راجع به خوبی یا بدی انجام کار برای دیگران نیست؛ بلکه بحث راجع به حقیقتی تکوینی و ذاتی است که آیا ممکن است ذات انسان کاری را ذاتاً برای شخص دیگری انجام دهد یا نه. باید توجه کرد مدعای خودگرایان روانشناختی، لزوماً منافع زودگذر نیست؛ بلکه ممکن است منافعی که ایشان در نظر بگیرند، منافع دائم و جاودان مثل ورود به بهشت و بهره‌مند شدن از نعمت‌های جاودان آن باشد.

همچنین مدعای خودگرایان روانشناختی، لزوماً انجام افعال مغرورانه و متکبرانه نیست؛ برای نمونه، زهانی که انسان به جهت منفعت خود، در پی به دست آوردن مالی است، کار وی عملی مغرور یا متکبرانه نیست. همچنین، این عمل نافی حقوق دیگران نیست؛ حتی ممکن است در پی به دست آوردن این مال، افراد دیگر هم منتفع شوند. خودگرایان روانشناختی همه این موارد را می‌پذیرند؛ اما تأکید دارند هدف اصلی و بالذات فعل، هرگز نمی‌توان نفع دیگری باشد؛ بلکه هدف اصلی تنها و تنها فایده یا نفعی است که باید به فاعل برگردد (Rachels, 2003, pp. 63-74).

درواقع، نزاع خودگرایان و دگرگرایان راجع به تحلیل کارهای «به ظاهر دگرگرایانه» است. هر دو گروه قبول دارند انسان به دیگران کمک می‌کند؛ اما اختلافی که در تحلیل آن وجود دارد این است که دگرگرایان معتقدند هدف اصلی این کار، کمک به دیگران است؛ اما خودگرایان آن‌ها بر مبنای «حب به ذات»^۱ تفسیر می‌کنند. از نگاه ایشان، تمام کارهای انسان، بر مبنای فایده‌ای است که انسان خودش به آن تمایل و علاقه دارد و در این کارها نوعی هدف یا لذت درونی برای خود شخص وجود دارد. کمک‌کردن به دیگران در ظاهر به جهت نفع رساندن به دیگری است؛ اما در واقع به خاطر نفعی شخصی (مثل

خودگرایی روانشناختی به فیلسوفان مسلمان و سپس نقد دیدگاه آنان در رابطه با غایت افعال انسان و خدا بر مبنای فوق، از ابتکارات این مقاله است.

شایان ذکر است بررسی خودگرایی و دگرگرایی اخلاقی که درباره بایدهای اخلاقی است و همچنین خودگرایی و دگرگرایی عقلانی، نیازمند مقلله‌ای مستقل است و در این نوشتار به آنها پرداخته نمی‌شود. موضوع این مقاله راجع به تبیین و تحلیل دیدگاه فیلسوفان مسلمان درباره امکان یا عدم امکان در نظر گرفتن منفعت دیگران به لحاظ ذاتی و وجودشناختی (روانشناختی) است.

۱. تبیین خودگرایی روانشناختی

قبل از تبیین دیدگاه فیلسوفان مسلمان راجع به خودگرایی روانشناختی، لازم است توضیحات بیشتری راجع به مفهوم خودگرایی و دگرگرایی روانشناختی ارائه شود.

خودگرایی روانشناختی بدین معنا است که تمام کارهایی که انسان انجام می‌دهد در راستای منافعی است که وی برای خود در نظر می‌گیرد و اساساً ممکن نیست انسان کاری را تنها برای غیر انجام دهد. تمام اعمالی که انسان برای کمک به دیگران انجام می‌دهد، درواقع به خاطر هدف و منفعتی است که انسان برای خودش در نظر می‌گیرد و غایت ذاتی تمام افعال، خود انسان است. درمقابل، دگرگرایان روانشناختی گرچه می‌پذیرند ممکن است هدف برخی از افعال انسان، خود انسان باشد، این امکان وجود دارد که انسان کارهایی را ذاتاً به جهت منفعت و سودرساندن به دیگران انجام دهد. درواقع مدعای دگرگرایان روانشناختی این نیست که تمام کارهای انسان برای دیگران است؛ بلکه محل بحث راجع به برخی از کارها است. مدعای دگرگرایان روانشناختی این است که برخی کارهای انسان (گرچه کم باشد) می‌تولند به جهت نفع دیگران باشد؛ اما خودگرایان روانشناختی معتقدند انجام هرگونه عملی به جهت نفع دیگران،

^۱ self-interest.

خشنودی و رضایت درونی از کمک به دیگران و ... است (Shafer-Landau, 2012, pp. 89-92).

۲. دیدگاه فیلسوفان مسلمان درباره خودگرایی روانشناختی

شواهد زیادی وجود دارد که نشان می‌دهد فیلسوفان مسلمان به لحاظ روانشناختی معتقدند که غایت فعل انسان همیشه به خود وی بر می‌گردد و ممکن نیست انسان کاری را ذاتاً به سبب دیگری انجام دهد؛ البته شکی نیست که ممکن است انسان کاری را به سبب نفع خود انجام دهد و به‌صورت بالتبع نفعی به دیگری نیز برسد؛ اما فیلسوفان مسلمان معتقدند غایت ذاتی فعل انسان همیشه خود وی است؛ به این معنا که ممکن نیست انسان کاری را به سبب نفعی انجام دهد که اصالتاً به دیگری می‌رسد. در این راستا علامه طباطبایی تصریح می‌کند زمانی که فردی فقیری را می‌بیند و به وی کمک می‌کند و وی را خوشحال می‌کند، هدف ذاتی وی کمک به دیگری نیست؛ بلکه هدف ذاتی وی منفعتی شخصی مثل برطرف کردن ناراحتی خودش در مواجهه با آن فقیر است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ص. ۱۹۹-۲۰۰).

شهید صدر نیز به‌صراحت می‌گوید طبیعت و تکوین انسان به گونه‌ای است که همراه با حب ذات است. لازمه حب ذات این است که امکان ندارد انسان، کار سخت یا تلخی را صرفاً به سبب لذت و آسایش دیگران انجام دهد؛ مگر زمانی که انسان بودن انسان از وی سلب و طبیعتی جدید به وی داده شود. لازمه طبیعت کنونی انسان این است که وی کارهایش را برای خودش انجام دهد، نه دیگری؛ حتی نمونه‌های شگفت‌انگیزی که از ایثار در طول تاریخ دیده یا شنیده شده‌اند، تابع غریزه «حب به ذات» هستند. گاهی انسان فرزندش یا دوستش را بر خودش ترجیح می‌دهد و گاهی در راه برخی از ارزش‌ها جان خود را فدا می‌کند؛ ولی انسان هیچ‌گاه این کارها را انجام نمی‌دهد؛ مگر اینکه لذتی خاص در این کارها می‌بیند و منفعتی را در نظر می‌گیرد که برتر باشد از منفعت خسارتی

که به سبب ایثارش نسبت به فرزند و دوستش یا جان‌فشانی‌اش نسبت به ارزش‌های که به آنها ایمان دارد، از دست می‌دهد (صدر، ۱۴۰۲ق، ص. ۳۶).

درواقع، ریشه این مواضع صریح، قاعده‌ای است که در فلسفه اسلامی مطرح شده که غایت حقیقی فعل همیشه ذات فاعل است (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲/۲۷۰-۲۷۱؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج. ۲/۲۵۱؛ طباطبایی، ۱۳۶۰، ص. ۱۸۴). این قاعده درصدد بیان اصلی دستوری یا هنجاری نیست؛ بلکه هدعایی راجع به حقیقت تکوینی ارتباط بین فاعل و غایت است که غایت همیشه به فاعل بر می‌گردد. ملاصدرا در توضیح این قاعده چنین می‌گوید که گرچه گاهی گمان می‌شود گاهی اوقات انسان کاری را به قصد دیگری انجام می‌دهد، درواقع هدف اصلی فعل، خود فاعل است؛ برای نمونه، زمانی که گرسنه‌ای غذایی را می‌خورد تا سیر شود، علت غائی حقیقی جز استكمال خود فاعل و سیر شدن خود وی نیست. این‌طور نیست که علت فاعلی (علت ایجاد) و علت غائی (غایت ذهنی در نظر گرفته شده برای ایجاد یک شیء) تمایز حقیقی داشته باشند؛ بلکه علت غائی همان منفعتی است که به خود فاعل بر می‌گردد؛ بنابراین، این‌طور نیست که به برخی اقسام غایت به فاعل و برخی به قبل و برخی به دیگران (مثل رضایت دیگران) برگردد؛ بلکه همیشه غایت به خود فاعل بر می‌گردد. اگر انسان به دیدار دوستش می‌رود تا رضایت او را به دست آورد، هدفش طلب شادی یا نفعی است که به خود او بر می‌گردد و بدون در نظر گرفتن نفعی که به ذات فاعل بر می‌گردد، هیچ حرکت ارادی واقع نمی‌شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۲/۲۷۱-۲۷۰).

۳. نقد دیدگاه فیلسوفان مسلمان در رابطه با خودگرایی روانشناختی

دیدگاه فلاسفه در رابطه با خودگرایی روانشناختی درباره انسان، با مشکلاتی مواجه است و پذیرفتنی نیست. گرچه

و نه فرض استحاله، اصلی بدیهی است. به لحاظ عقلی هیچ مشکلی وجود ندارد که انسان دست‌کم برخی از کارهای خود را ذاتاً به هدف رساندن نفع به دیگران انجام دهد. مدعیان استحاله (فلاسفه) باید دلیلی بر استحاله این فرض ارائه دهند؛ در حالی که فرض آنان نه تنها دلیلی ندارد؛ بلکه خلاف شهودات و ادراکات وجدانی انسان است که گاهی درک می‌کند فعلی را ذاتاً به هدف رساندن نفع به دیگری انجام می‌دهد.

بر این اساس، می‌توان به بررسی این اصل فلسفی پرداخت که «علت غائی همیشه به علت فاعلی بر می‌گردد». این اصل درباره انسان ممکن است به دو صورت تفسیر شود:

الف: صورت نخست این است که هر غایتی که فاعل در نظر می‌گیرد، درنهایت باید به کمال یا ویژگی در ذات فاعل بر گردد؛ برای نمونه، علت اینکه انسانی کمک به دیگری می‌کند این است که وی به لحاظ کمالات نفسانی‌اش، قصد می‌کند کار خیری را برای دیگری انجام دهد.

ب: صورت دوم این است که تمرکز بر «نفع» باشد؛ به این معنا که هر غایتی که انسان در نظر می‌گیرد، باید نفعی باشد که انسان برای خویش لحاظ می‌کند.

از مثال‌های مطرح‌شده فوق از ملاصدرا، علامه طباطبائی و شهید صدر به دست می‌آید که ایشان تفسیر دوم را نیز پذیرفته‌اند و معتقدند غایت تمام افعال انسان، به منفعت او بر می‌گردد؛ اما به نظر می‌رسد این قاعده بر مبنای این تفسیر هرگز پذیرفتنی نیست. گرچه می‌توان پذیرفت در بسیاری از موارد (و شاید اکثر موارد) هدف انسان از انجام فعل، رساندن نفعی دنیوی یا اخروی به خویش است، این ادعا که همیشه نفع باید به علت فاعلی بر گردد و محال است که انسان کاری را ذاتاً به هدف نفع دیگری انجام دهد، مبنای درستی ندارد.

اینکه انسان‌ها حب ذات دارند، نشان‌دهنده نوعی تمایل درونی به انجام افعال بر مبنای آن است؛ اما یک نوع ضرورت تکوینی در انسان را اثبات نمی‌کند که تخلف‌پذیر

میل انسان به خودگرایی امری انکارناپذیر است، خودگرایی روانشناختی پذیرفتنی نیست؛ زیرا فیلسوفان مسلمان مسئله را به گونه‌ای تصور کرده‌اند که انسان نمی‌تواند عملی را بر خلاف منفعت خود انجام دهد؛ در حالی که نهایت چیزی که انسان در خود می‌بیند، گرایش به خودگرایی است؛ نه ضرورتی تکوینی که امکان تخلف نداشته باشد.

فرض کنید تعدادی از پزشکان در میان بیماران جذامی حاضر می‌شوند و به آنان کمک می‌کنند. ممکن است خود آنها به سبب کمک به این افراد، به این بیماری دچار شوند. آنها در این راستا جان خود را در معرض خطرات جبران‌ناپذیری قرار می‌دهند. در تحلیل این مثال، سه صورت فرض می‌شود:

الف: فرض اول این است که هدف این پزشکان ذاتاً رساندن نفع به دیگران بوده است؛ زیرا نفع معقولی در اینکه انسان خود را در معرض این بیماری‌ها قرار بدهد، وجود ندارد و بنابراین، هدف این پزشکان ذاتاً رساندن نفع به دیگران بوده است. بر اساس این فرض، ممکن نیست هدف این پزشکان، منفعت شخصی باشد.

ب: فرض دوم این است که گفته شود هدف آنها در این موارد ذاتاً نفع خود ایشان است. هدف آنها اگر دیندار باشند، این است که به این وسیله به ثواب و پاداش اخروی برسند و اگر بی‌دین باشند، هدف آنها رساندن نوعی آرامش و رضایت درونی است که از طریق رساندن کمک به دیگران به دست می‌آید.

ج: فرض سوم این است گرچه در موارد زیادی محتمل است که هدف فاعل کسب ثواب الهی (درباره افراد دیندار) یا کسب رضایت درونی باشد، ممکن است در بعضی از موارد (حتی اگر این موارد کم و نادر باشد) هدف انسان ذاتاً رساندن خیر به دیگری و کمک که به وی باشد.

فیلسوفان مسلمان فرض اول و سوم را محال می‌دانند؛ در حالی که حتی اگر فرض اول کنار گذاشته شود، اما نسبت به صورت سوم، نه دلیلی بر محال‌بودن آن ارائه شود

نباشد؛ بنابراین، ممکن است گاهی انسان به سبب وصول به عملی اخلاقی که رساندن خیر به دیگران است، از این حب ذات دست بکشد. حب ذات در انسان نوعی گرایش درونی است؛ اما انسان می‌تواند به سبب برخی غایات، فعلی را برخلاف آن انجام دهد. انسان‌ها با مشاهده شهودات و ادراکات درونی خویش می‌یابند. گرچه بیشتر افعالشان ممکن است بر اساس این تمایل درونی باشد، در بعضی از موارد ذاتاً هدفشان رساندن خیر به دیگری است. انسانی را فرض بگیرید که اعتقادات دینی ندارد و با مشاهده فقر برخی از انسان‌ها به آنها مبلغی کمک می‌کند. ممکن است او هرگز کمال خود را در نظر نگرفته باشد و به فکر منافع اخروی خود هم نباشد یا حتی اعتقادی به آخرت هم نداشته باشد؛ اما چون کمک کردن به دیگران را خوب می‌داند، این کار را انجام می‌دهد؛ البته شاید گفته شود پیدا کردن مواردی که انسان منافع خود را در نظر نگیرد و ذاتاً به فکر دیگران باشد، کم و نادر است؛ اما به هر صورت این موارد رخ داده و هر کسی ممکن است نمونه‌هایی از آن را انجام داده باشد؛ بنابراین، ممکن است منفعتی را انسان در نظر بگیرد که به خودش برنگردد و هدف از آن ذاتاً رساندن نفع به دیگران باشد؛ همان‌طور که خودگرایان روانشناختی معتقدند و آن را مطابق شهودات درونی انسان‌ها می‌دانند.

۴. دیدگاه فیلسوفان مسلمان درباره خودگرایی ذاتی

افعال الهی

چنانچه از مباحث قبلی روشن شد فیلسوفان اخلاق بحث خودگرایی و دگرگرایی روانشناختی را درباره انسان مطرح کرده‌اند، نه خداوند. از سوی دیگر، این امر نیز روشن است که «روان» مفهومی است که بر انسان انطباق‌پذیر است، نه خداوند. از همین رو نسبت دادن خودگرایی یا

دگرگرایی روانشناختی به خداوند، تعبیر دقیق و درستی نیست. با وجود این، می‌توان به لحاظ «ذاتی» این سؤال را مطرح کرد که آیا ممکن است خداوند فعلی را به غرض نفع رساندن به مخلوقات (بالمذات) انجام دهد یا اینکه انجام فعل توسط خداوند به غرض رساندن نفع به مخلوقات محال است.

در این راستا، گرچه هم فیلسوفان و هم متکلمان مسلمان این امر را محال می‌دانند که خداوند با غایتی کامل شود (زیرا خداوند کامل محض است و نیازی به استكمال با غایت ندارد)، متکلمان عدلیه و فیلسوفان مسلمان، دو دیدگاه متفاوت راجع به غایت فعل الهی مطرح کرده‌اند.

متکلمان عدلیه (شیعه و معتزله) معتقدند هیچ‌گونه غرضی در ذات الهی وجود ندارد؛ زیرا وجود غرض در ذات الهی بدین معناست که خداوند همانند انسان‌ها با هدف خاصی استكمال یابد؛ در حالی که خداوند کامل محض است و با هیچ فعلی کامل نمی‌شود. از طرف دیگر، نفی هدف از ذات الهی با حکمت ذات الهی در تنافی است و نمی‌توان فعل بدون هدف را حکیمانه تلقی کرد. دلایل متعدد عقلی و نقلی اثبات می‌کند که فعل خداوند دارای هدف است. برخی از آیات قرآن که هدفمند فعلی الهی را نشان می‌دهد عبارت‌اند از: «آیا پنداشتید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و اینکه شما به سوی ما بازگردانیده نمی‌شوید؟»^۱، «و جن و انس را نیافریدیم جز برای آنکه مرا بپرستند»^۲، «ما آسمان و زمین و آنچه را میان آنهاست بیهوده نیافریدیم؛ این گمان کافران است»^۳.

دلیل عقلی هدفداری افعال الهی نیز این است که فعل بدون هدف، عبث و بیهوده است و انجام فعل بی هدف از ناحیه خداوند محال است؛ بنابراین، از منظر متکلمان مسلمان، گرچه وجود غرض در ذات الهی محال است، باید غایت فعل الهی را خارج از ذات الهی دانست. این غرض نیز نفع

۳. وَ مَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَ الْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكُمْ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا

(ص/۲۷)

۱. أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ (مؤمنون/۱۱۵)

۲. وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (ذاریات/۵۶)

سبب خود آنها ایجاد کند؛ بلکه سبب اصلی ایجاد اشیا خود ذات الهی است و از این رو، غایت فعل الهی همان فاعلیت وی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۲/۲۶۴).

البته این بدان معنا نیست که از نگاه فلاسفه، خداوند هیچ خیری را به موجودات دیگر نمی‌رساند. بسیار روشن است که خداوند تمام اشیا را به منظم‌ترین شکل خلق کرده و خیرات و منافع زیادی را به انسان رسانده است؛ اما این نفع رساندن، تنافی با اصل فوق ندارد؛ زیرا در این موارد غرض فعل الهی، غایتی است که از ذات فاعل ناشی می‌شود؛ اما با توجه به کمال ذات الهی و علم مطلق الهی به نظام احسن، به صورت تبعی این نفع به موجودات نیز می‌رسد و مخلوقات نیز به نفع خویش می‌رسند؛ مانند آب، آتش و خورشید و ... که خواصی ذاتی مانند سرد کردن، گرم کردن و روشنایی را دارند و هدفی خارج از ذات خود ندارند؛ اما به صورت تبعی موجودات دیگر از آنها استفاده می‌کنند و نفع می‌برند (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۲/۲۸۰-۲۸۲).

بر این اساس، حدیث قدسی معروف «من گنجی پنهان بودم. دوست داشتم که شناخته شوم؛ بنابراین، مخلوقات را آفریدم تا شناخته شوم» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج. ۳۴۴/۸۴)، بر اساس دیدگاه فلاسفه، چنین معنا می‌شود که هدف از خلقت انسان، نفع رساندن به او نبوده است؛ بلکه خداوند غایتی خارج از ذات خویش ندارد و غایت اساسی، ذات الهی و لوازم آن است؛ گرچه منافع زیادی به مخلوقات نیز بالتبع می‌رسد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۲/۲۸۵).

این قاعده فلسفی نیز که «عالی به سافل توجهی ندارد» بدین شکل تفسیر می‌شود که «به نحو ذاتی» غایت فعل الهی، خودش است و خداوند به بندگان توجهی ندارد؛ اما «به صورت تبعی» این خیر به بندگان می‌رسد. از منظر فلسفی، تفسیر این آیه قرآن که «آنها خدا را دوست

رساندن به بندگان و مخلوقات است، نه ضرر رساندن به آنها. هدف خلقت بشر توسط خداوند، ممکن نیست ضرر رساندن به دیگران باشد؛ زیرا این که خداوند به صورت ذاتی ضرر دیگران را قصد کند، به لحاظ عقلی قبیح است و هیچ قبیحی از خداوند صادر نمی‌شود؛ بلکه هدف اصلی و ذاتی فعل الهی، رساندن نفع به دیگران است (فاضل مقداد، ۱۳۶۵، ص. ۲۹؛ حلی، ۱۳۸۲، ص. ۶۴؛ حلی، ۱۳۶۳، ص. ۱۵۱؛ شبیر، ۱۴۲۴م، ص. ۸۶).

درمقابل، فیلسوفان مسلمان معتقدند اساساً اینکه فعل خداوند غایتی خارج از ذات داشته باشد، محال است؛ زیرا هر فاعلی که فعلی را به سبب غایتی خارج از ذات انجام دهد، موجود محتاجی است که به وسیله این غایت، کامل می‌شود. اگر فعل خداوند غایتی غیر از خودش داشته باشد، باید آن غایت اعلی و اشرف از خداوند باشد و خداوند به وسیله آن کامل شود (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۲/۲۷۹). بر این اساس، هیچ غایت خارج از ذات الهی وجود ندارد و غایت خداوند به خودش بر می‌گردد (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص. ۱۷-۱۸). منظور از غایتی که به ذات الهی بر می‌گردد این است که علم خداوند به نظام خیر که عین ذات خداوند است، سبب و غرض ایجاد اشیا بوده است؛ اما خداوند هیچ غایتی را به سبب نفع رساندن به دیگران انجام نمی‌دهد. غایت فعل الهی ذاتش است؛ اما این ذات با این غایت کامل نمی‌شود؛ بلکه این غایتی است که از درون ذات الهی نشأت می‌گیرد و منشأ ایجاد مخلوقات می‌شود؛ بنابراین، از طرفی فعل الهی دارای غایت است؛ زیرا انجام فعل بی غایت عبث و بیهوده است و از طرف دیگر، خداوند با این غایت کامل نمی‌شود؛ زیرا این غایت عین ذات الهی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۲/۲۷۲-۲۷۳).

از منظر فلاسفه مسلمان، اگر خداوند فعلی را به غرض دیگری انجام دهد، فاعلیت خداوند ناقص می‌شود؛ بنابراین، باید گفت غایت فعلی الهی خودش است؛ بدین معنا که خداوند به ذاتش مبتهج بوده و ذاتش منبع صدور تمام اشیا است و بر این اساس، این طور نیست که خداوند اشیا را به

می‌دارند و خدا هم آنها را دوست می‌دارد»^۱ این است که خداوند بالذات خودش را دوست دارد و این حب و عشق ذاتی، موجب می‌شود خداوند بالتبع آثارش که همان مخلوقات است را نیز دوست داشته باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۲/۲۶۴).

۵. نقد دیدگاه فیلسوفان مسلمان در رابطه با خودگرایی ذاتی خداوند

از مباحث قبلی روشن شد که به معنای دقیق کلمه نمی‌توان خودگرایی یا دگرگرایی روانشناختی را به خداوند نسبت داد؛ اما به لحاظ تکوینی می‌توان از تعبیر خودگرایی و دگرگرایی ذاتی استفاده کرد؛ بدین معنا که این سؤال را مطرح کرد که آیا هدف فعل الهی ذاتاً اقتضای ذات خودش است (خودگرایی ذاتی) یا اینکه ممکن است هدف فعل الهی، ذاتاً رساندن نفع به مخلوقات باشد (دگرگرایی ذاتی).

از مباحث قبلی روشن شد که می‌توان به معنای توضیح داده شده، موضع فیلسوفان مسلمان را «خودگرایی ذاتی» و دیدگاه متکلمان مسلمان را «دگرگرایی ذاتی» دانست.

از نگاه نگارنده، دیدگاه متکلمان مسلمان از جهتی پذیرفتنی نیست و از جهت دیگری، دقت بیشتری نسبت به دیدگاه فلاسفه دارد.

بخش نخست دیدگاه متکلمان این است که از نگاه ایشان، وصول غایت به ذات الهی محال است؛ زیرا مستلزم کامل‌شدن ذات الهی و رسیدن نفع به ذات الهی است؛ در حالی که خداوند کامل محض است و با هیچ هدفی تکامل نمی‌یابد. این دیدگاه متکلمان در مقابل دیدگاه فلاسفه است که معتقدند هدف فعلی الهی ممکن است خود ذات باشد؛ اما در عین حال، این هدف مستلزم کامل‌شدن ذات الهی نباشد؛ بلکه مقتضی ذات الهی و کمالات خداوند

باشد.

در این بخش، نگارنده دیدگاه فلاسفه را دقیق‌تر می‌داند و معتقد است دیدگاه وصول غایت به ذات الهی هیچ‌گونه استحاله‌ای ندارد؛ زیرا بازگشت غایت به ذات فاعل لزوماً بدان معنا نیست که ذات فاعل با غرضی استکمال یابد؛ بلکه رجوع هدف به ذات الهی می‌تواند به همان معنای مدنظر فلاسفه (اقتضاء ذات و کمالات الهی) باشد.

اما بخش دوم دیدگاه فلاسفه که به عنوان این مقله مرتبط است و در این زمینه نگارنده دیدگاه متکلمان مسلمان را دقیق‌تر می‌داند این است که متکلمان مسلمان معتقدند خداوند فعلی را می‌تواند به هدف دیگری انجام دهد. این نظر نوعی پذیرش دگرگرایی ذاتی است. از نگاه متکلمان مسلمان خداوند می‌تواند فعلی را به غرض نفع مخلوقات انجام دهد؛ گرچه منشأ آن ذات الهی و کمالات خداوند است. در مقابل، فلاسفه این دیدگاه را قبول ندارند. از نگاه ایشان (چنانکه گذشت) هرگونه فرض غایت خارج از ذات الهی بدین معنا است که خداوند با آن غایت استکمال می‌یابد و کامل‌شدن ذات الهی به وسیله غیر خودش (مخلوقات) محال عقلی است.

از نگاه نگارنده، این دیدگاه فلاسفه مدعایی نادرست است؛ زیرا از منظر فلاسفه، فرض غایت خارج از ذات، لزوماً به معنای استکمال یافتن ذات الهی بوده و بنابراین، وجود چنین غایتی محال است؛ در حالی که به لحاظ عقلی می‌توان تصور کرد غایت خارج از ذات فاعل به دو گونه باشد: الف: غایت خارج از ذات که به واسطه آن فاعل استکمال یابد. ب: غایت خارج از ذات که فاعل با آن استکمال نیابد؛ بلکه هدف از آن صرفاً رساندن نفع به دیگران است.

در چهارچوب فکری فلاسفه، قسم دوم اساساً وجود و تحقق ندارد و تنها فرضی که برای غایت خارج از ذات می‌توان تصور کرد، صورت اول است و بر این اساس،

۱. يُجِبُّهُمْ وَيُجِبُّوهُ (مانده/ ۵۴)

ایشان هرگونه غایت خارج از ذات را از خداوند نفی کرده‌اند. ایشان البته معتقدند خداوند به‌ضرورت افاضه خیر می‌کند؛ اما معتقدند ممکن نیست افاضه خیر به مخلوقات، غایت فعلی الهی باشد؛ بلکه غایت اصالتاً ذات الهی است و بالتبع این خیر به مخلوقات می‌رسد (ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج. ۲/۲۸۱). به نظر می‌رسد این دیدگاه مبنای درست و روشنی ندارد؛ زیرا به لحاظ عقلی هرگز محال نیست که خداوند فعلی را برای غایتی خارج از ذات خویش ایجاد کند و در عین حال هرگز با آن استکمال هم نیابد.

بر این اساس، این مبنای فلاسفه نیز که علت فاعلی و علت غایی با هم اتحاد دارند و علت غایی لزوماً به علت فاعلی بر می‌گردد، فاقد دقت کافی است. توضیح اینکه این اصل به دو صورت تفسیر می‌شود:

الف: هر فعلی که خداوند انجام می‌دهد، به‌واسطه صفات کمالی الهی است. چون خداوند دارای این صفات کمالی است، به مخلوقات خیر می‌رساند.

ب: محال است خداوند غایت و غرضی را خارج از ذات خود در نظر بگیرد. ممکن نیست هدف و غرض خداوند، رساندن نفع به دیگران باشد و خداوند ایصال منفعت به مخلوقات را اراده کند؛ زیرا لازمه در نظر گرفتن این هدفمندی این است که خداوند به واسطه امری خارج از ذات استکمال یابد.

از عبارات فلاسفه به دست می‌آید که هر دو تفسیر از رجوع غایت به فاعل مدنظر ایشان بوده است. از نگاه نگارنده، تفسیر اول گرچه پذیرفتنی است، متکلمان هم به این معنا منکر رجوع غایت به فاعل نیستند. اساساً متکلمان عدلیه، خلقت موجودات و مخلوقات اصلح را بر مبنای اقتضای حکمت الهی توضیح می‌دهند و حکمت را هم عین ذات الهی می‌دانند (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص. ۲۳۸)؛ بنابراین، به این معنا، از نگاه ایشان نیز غرض افعال الهی به ذات و حکمت الهی بر می‌گردد؛ اما ایشان در مرحله بعد می‌پرسند چه فایده و نفعی در فعل وجود دارد که خداوند حکیم به

سبب آن، چیزی را خلق کند. در اینجا تفسیر دوم مطرح می‌شود که محل اختلاف متکلمان و فلاسفه است.

در رابطه با تفسیر دوم، به نظر می‌رسد این معنا و تبیین هرگز پذیرفتنی نباشد؛ زیرا به لحاظ عقلی هیچ مانعی وجود ندارد در عین حال که علت خلقت تمام موجودات کمالات ذات الهی است، در مرحله بعد ذات کامل الهی مقتضی این باشد که خداوند فعلی را به هدف رساندن کمال به مخلوقات انجام دهد. در این صورت، گرچه غرض فعل الهی، رساندن خیر به دیگران است، این بدان معنا نیست که خداوند با این هدف استکمال می‌یابد؛ بنابراین، این صورت، با هیچ مشکل عقلی و فلسفی مواجه نیست.

بر اساس این تفسیر، این طور نیست که ذات الهی فاقد هدف باشد؛ زیرا بی‌هدفی فعل با حکمت الهی در تنافی است. اساساً اینکه افعال خداوند هدفمند است، بدین معنا است که خود خداوند با حکمت خود، هدفی را برای آنان در نظر گرفته است. از سوی دیگر اینکه هدف فعل خداوند خیررساندن به مخلوقاتش باشد، هیچ مشکلی ندارد؛ زیرا اینکه غایت فعل غیر فاعل باشد، بدین معنا نیست که فاعل با آن استکمال می‌یابد؛ بنابراین، می‌توان گفت غایت فعل الهی، فایده‌ای است که اصالتاً به مخلوقات می‌رسد و در عین حال خداوند با آن استکمال نمی‌یابد.

۶. پاسخ به نقدها

از توضیحات فوق روشن شد از نگاه نگارنده، هدف فعل الهی از ایجاد مخلوقات رساندن نفع به دیگران است. این دیدگاه ممکن است با ایراداتی مواجه شود که در ادامه بررسی می‌شوند:

۱. نیاز خداوند به غیر خودش: علت غائی براساس نظر فیلسوفان مسلمان، علتی است که تحقق فعل به آن وابسته است. بر این اساس، اگر علت غائی فعل الهی را مخلوقات بدانیم، لازم می‌آید خداوند برای انجام افعال خود نیازمند مخلوقات باشد؛ در حالی که روشن است هرگز ممکن نیست خداوند برای انجام فعل خود، وابسته

به مخلوقات باشد (ملاصدرا، ۱۹۸۱م، ج. ۲/۲۷۹).

در پاسخ به این نقد، به نظر می‌رسد علت غائی به دو معنا تعریف می‌شود:

الف: علت غائی هدفی است که فاعل برای ایجاد فعل حکیمانه در نظر می‌گیرد.

ب: علت غائی هدفی است که فاعل برای فعل خود به آن محتاج است.

از نگاه نگارنده، علت غائی که در فعل خداوند وجود دارد، به معنای اول است. منظور از اینکه فعل خداوند به غایت مخلوقات انجام می‌شود، این نیست که بدون آن، انجام فعل توسط خداوند ممکن نیست؛ بلکه مقصود این است لازمهٔ بیهوده و عبث نبودن افعال الهی این است که غایتی را برای ایجاد افعال در نظر بگیرد و آن غایت می‌تواند ذاتاً نفع دیگری باشد.

اما دربارهٔ علت غائی به معنای دوم، علت غائی به معنای دوم انتساب‌پذیر به خداوند نیست؛ زیرا محال است خداوند برای فعل خود محتاج به غیر از خودش باشد.

درواقع خداوند برای فعلش هدفی دارد که آن را در نظر می‌گیرد؛ اما علت غائی بدین معنا که فاعل برای فعل خودش بدان نیازمند باشد، انتساب‌پذیر به خدا نیست.

۲. رجوع ضروری غایت به فاعل: غرض و مراد غیر از ذات، تنها در موجود ناقص متصور است؛ زیرا غرض اگر به موجودات دیگر برگردد یا داعی و مرجحی دارد یا نه. اگر داعی و مرجحی برای خداوند وجود نداشته باشد، انجام فعل توسط خداوند بدون داعی ممکن نیست و فعلی واقع نمی‌شود و اگر داعی و مرجحی برای فعل خدا وجود داشته باشد، غایت فعل باید به فاعل برگردد.

علاوه بر اینکه اگر غرض و هدف به فاعل برنگردد، تسلسل واقع می‌شود؛ زیرا اگر هدف خداوند رساندن نفع به دیگری است، دوباره راجع به غرض از رساندن نفع به دیگری سؤال می‌شود و این سیر ادامه پیدا می‌کند تا اینکه غرض به ذات فاعل بر گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۳۰۳-۳۰۵).

در پاسخ به این نقد (چنانچه گذشت) به نظر می‌رسد

باید بین دو تفسیر رجوع غایت به ذات تمیز قائل شد:

تفسیر اول: منشأ خیراتی که خداوند به بندگان می‌رساند این است که خداوند کامل‌ترین موجود است. این ذات کامل مقتضی است که خداوند خیراتی را به دیگران برساند.

تفسیر دوم: چون غایت نهایی افعال الهی رساندن خیر به مخلوقات است، محال است خداوند نفعی را که به مخلوقات می‌رسد، در نظر بگیرد؛ زیرا اینکه خداوند فعلی را به غرض خیر مخلوقات انجام دهد، به معنای کامل شدن ذات الهی با آن غایت بوده و محال است.

به نظر می‌رسد به معنای اول، شکی در این نیست که ذات خداوند غایت نهایی خلقت مخلوقات است و ذات کامل الهی مستلزم ایجاد مخلوقات است؛ اما حتی خود متکلمان نیز منکر این معنای رجوع غایت به فاعل نیستند. عبارات بسیار از متکلمان نشان می‌دهد ایشان معتقدند لازمهٔ ذات و صفات کمالی خداوند این است که کارهایی را به مصلحت بندگان و مخلوقات به بهترین نحو انجام دهد (فاضل مقداد، ۱۴۲۲ق، ص. ۲۳۸).

اما آنچه محل بحث است این است که با در نظر گرفتن صفات کمالی خداوند، در مرحلهٔ بعد، آیا نفع و فایده‌ای ذاتاً در ایجاد مخلوقات وجود داشته است که به سبب آن، خداوند آنها را خلق کند.

در اینجا فیلسوفان معتقدند محال است هدف و غرض خداوند، رساندن نفع به دیگران باشد و خداوند ایصال منفعت به مخلوقات را اراده کند؛ زیرا لازمهٔ در نظر گرفتن این هدفمندی این است که خداوند به واسطهٔ امری خارج از ذات استکمال یابد؛ اما درمقابل، متکلمان معتقدند خداوند در عین حال که ذاتش و کمالاتش علت ایجاد اشیا است، لازمهٔ این ذات کامل این است که خداوند غرض و هدفی داشته باشد که نفعش به غیر می‌رسد. از نگاه متکلمان، این نوع هدفی که فایده‌اش به غیر می‌رسد، با هیچ محذور عقلی مواجه نیست؛ زیرا در نظر گرفتن نفع موجودات و مخلوقات بدین معنا نیست که خداوند به

سبب آنها استکمال می‌یابد. بر این اساس، گرچه ذات کامل الهی مستلزم ایجاد خیرات است، هیچ محذور عقلی وجود ندارد که هدفی که خداوند برای فعلش در نظر می‌گیرد، رساندن خیر به دیگران باشد. به عبارت دیگر، گرچه غایت فعل الهی براساس کمالات فاعلی الهی ترسیم می‌شود؛ اما در مرحله بعد این فاعل کامل، رساندن خیر به مخلوقات را در نظر می‌گیرد و بر این اساس، آن‌ها را خلق می‌کند.

۳. استلزام با فاعلیت بالقصد: در نظر گرفتن اینکه غرض فعل خداوند، خارج از ذاتش باشد، مستلزم این است که فاعلیت خداوند را فاعلیت بالقصد بدانیم. منظور از فاعلیت بالقصد این است در ایجاد فعل، علاوه بر علم الهی، خداوند دارای داعی زائد بر ذات باشد. انسان در افعال اختیاری فاعل بالقصد است؛ یعنی انسان بعد از علم و تصور یک چیز، در لحظه‌ای خاص اراده حادثی در ذاتش پدید می‌آید و فعلی خاص را انجام می‌دهد؛ اما درباره خداوند این‌طور نیست که جدای از علم، انگیزه و داعی در ذات الهی حادث شود و سپس خداوند فعلی را انجام دهد (ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص. ۱۳۴؛ طباطبائی، ۱۳۸۶، ص. ۱۷۳)؛ بنابراین، دیدگاه متکلمان از این جهت که مستلزم فاعلیت بالقصد است، پذیرفتنی نیست.

در پاسخ به این ایراد می‌توان گفت در نظر گرفتن خیر برای مخلوقات لزوماً به معنای این نیست که خداوند فاعل بالقصد است و داعی حادث زائد بر ذات دارد؛ بلکه همان‌طور که خداوند به‌نحو ازلی علم به ایجاد مخلوقات در آینده دارد، به‌نحو ازلی می‌تواند هدف رساندن منفعت به دیگران را نیز در نظر بگیرد. در این صورت، هدف در نظر گرفته توسط خداوند، حادث یا زائد بر ذات نیست؛ بلکه به عین ذات الهی به‌صورت ازلی موجود بوده است.

نتیجه

از مباحث پیش روشن شد خودگرایی روانشناختی درباره انسان، با ادراکات درونی و شهودی انسان ناسازگار است. گرچه در موارد متعددی انسان در انجام کارهای خود، نفعی

را که به خودش خواهد رسید، در نظر می‌گیرد، در بعضی موارد انسان در می‌یابد می‌تواند کاری را ذاتاً به جهت رساندن منفعت به دیگران انجام دهد؛ بنابراین، دگرگرایی روانشناختی به لحاظ منطقی ممکن است؛ گرچه ممکن است کارهایی که انسان بر مبنای دگرگرایی انجام می‌دهد، کم باشد. بر این اساس، این سخن فلاسفه مسلمان که تمام کارهای انسان به جهت نفع خودش است، مبنای مستحکمی ندارد؛ زیرا گرچه در بسیاری از موارد انسان منفعت خویش را در نظر می‌گیرد، گاهی نیز می‌تواند این منفعت را لحاظ نکند.

درباره خداوند هم می‌توان گفت دیدگاه فلاسفه که معتقدند ممکن نیست خداوند فعلی را به غرض منفعت دیگران انجام دهد، پذیرفتنی نیست؛ بلکه می‌توان گفت گرچه ذات کمال الهی مستلزم ایجاد مخلوقات و رساندن خیر به آنها ذات است، این ذات کامل، به‌نحو ازلی اراده می‌کند به مخلوقات خود خیر برساند. در اینکه لازمه ذات و کمالات الهی، رساندن خیر به مخلوقات است، تردیدی وجود ندارد؛ اما پذیرش این امر تنافی با این حقیقت ندارد که خداوند فعلی را به غرض نفع رساندن به مخلوقات انجام دهد؛ زیرا برخلاف ذهنیت فیلسوفان مسلمان، انجام فعل توسط خداوند برای دیگران، مستلزم رسیدن نفع به فاعل و کامل شدن فاعل نیست.

منابع

قرآن کریم

ابن سینا (۱۳۷۶). *الالهیات من کتاب الشفاء*. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.

ابن سینا (۱۴۰۴ق). *التعلیقات*. مکتبه الاعلام الاسلامی.
اکبریان، رضا، و حسنی، حمید (۱۳۹۲). نقد مبنای مابعد الطبیعی خودگرایی اخلاقی بر مبنای تشخیص از نگاه صدرا.
پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۲(۴)، ۱۹-۴۲.

https://orj.sru.ac.ir/article_127.html

حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳). *انوار الملکوت*. الشریف الرضی.
حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲). *کشف المراد*. مؤسسه امام صادق.

خوانساری، محمد امین، و صادقی، هادی (۱۳۹۸). امکان‌سنجی مسئولیت اخلاقی در قبال دیگران در خودگروی اخلاقی.

<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/345712>

فاضل مقداد (۱۴۲۲ق). *اللوامع الالهيه*. دفتر تبلیغات اسلامی.
فاضل مقداد (۱۳۶۵). *الباب الحادی عشر*. مؤسسه مطالعات اسلامی.
مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). *بحار الانوار*. مؤسسه الوفاء.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). *الاسفار*. دار احیاء التراث.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۵۴). *المبدأ و المعاد*. انجمن حکمت و فلسفه ایران.
ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۸). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. مکتبه المصطفوی.

References

- Akbariyan, R., & Hasani, H. (2013). A critical study on the metaphysical principle of ethical egoism on the basis of haecceity in Mulla Sadr's view. *Ontological Research*, 2(4), 19–42. https://orj.sru.ac.ir/article_127.html [In Persian].
- Azizi Alawijah, M. (2007). A comparative study on egoism and love of the self. *Andishah-yi Nawin Dini*, (9), 125–160. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/345712> [In Persian].
- Fazel Meqdad. (1986). *Al-Bab al-Hadi 'Ashar*. Maktabah Mutal'at Islami. [In Arabic].
- Fazel Muqdad. (2001). *Al-Lawami' al-Ilahiyah*. Daftar Tablighat Islami. [In Arabic].
- Helli, H. Y. (2003). *Kashf al-Murad*. Maktabah Imam Sadiq. [In Arabic].
- Helli, H. Y. (1985). *Anwar al-Malakut*. al-Sharif al-Radi. [In Arabic].
- Holy Qur'an
- Ibn Sina. (1997). *Al-Ilahiyat min Kitab al-Shifa'*. Intisharat Daftar Tablighat Islami. [In Arabic].
- Ibn Sina. (1984). *Al-Ta'liqat*. Maktabat al-'Ilm al-Islami. [In Arabic].
- Khwansari, M. A., & Sadeqi, H. (2019). Feasibility study of altruistic ethical responsibility in ethical egoism. *Religious Anthropolgy*, 16(42), 127–142. https://raj.smc.ac.ir/article_35461.html [In Persian].

انسان پژوهی دینی، ۱۶ (۴۲)، ۱۲۷–۱۴۲.

https://raj.smc.ac.ir/article_35461.html

شیر، سید عبدالله (۱۴۲۴ق). *حق یقین*. انوار الهدی.
شیخ اشراق (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۲ق). *فلسفتنا*. دارالتعارف للمطبوعات.
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۶). *نهایه الحکمه*. مؤسسه امام خمینی.
طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۶۰). *نهایه الحکمه*. مؤسسه النشر الاسلامی.
عزیزی علویجه، مصطفی (۱۳۸۶). *بررسی تطبیقی نظریه خودگرایی و حب ذات*. اندیشه نوین دینی، (۹)، ۱۲۵–۱۶۰.

- Majlesi, M. B. (1984). *Bihar al-Anwar*. Maktabah al-Wafa'. [In Arabic].
- Mulla Sadra, M. I. (1989). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi-l-Asfar al-'Aqliyah al-Arba'ah*. Maktabah al-Mustafawi. [In Arabic].
- Mulla Sadra. (1975). *Al-Mabda' wa-l-Ma'ad*. Anjuman Hikmat va Falsafah Iran. [In Arabic].
- Mulla Sadra. (1981). *Al-Asfar*. Dar Ihya' al-Turath. [In Arabic].
- Rachels, J. (2003). *The elements of moral philosophy*. Ken King.
- Sadr, S. M. B. (1982). *Falsafatna*. Dar al-Ta'aruf li-l-Ma'bu'at. [In Arabic].
- Shafer-Landau, R. (2012). *The fundamentals of ethics*. Oxford University Press.
- Shaver, R. (2023). Egoism. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/egoism>.
- Shaykh Ishraq. (1996). *Majmu'ah Musannafat Shaykh Ishraq*. Moassesseh Mutal'at va Tahqiqat-i Farhangi. [In Arabic].
- Shobbar, S. A. (2003). *Haqq al-Yaqin*. Anwar al-Huda. [In Arabic].
- Tabataba'i, S. M. H. (1981). *Nihayah al-Hikmah*. Maktabah al-Nashr al-Islami. [In Arabic].
- Tabataba'i, S. M. H. (2007). *Nihayah al-Hikmah*. Maktabah-yi Imam Khomeini. [In Arabic].