

comparative study of psychological selfishness and otherness and explanation of the otherism of God

Mohammad Reza Salarifar*, Mirmahdi Musaviasl**, Mahmud Esfahanian***

Abstract

This study was conducted with the aim of comparative study of psychological selfishness and otherness and to explain the otherism of God. According to psychological selfishness, human beings do nothing but to serve their own interests, and even in cases of helping others and sacrificing beyond this other-oriented motive; Personal interests lie. The method of this research; Describe and analyze the sources of psychological selfishness and otherness. Islamic sources were also examined by interpretive method and understanding of hadiths. Based on the findings of this study; Six reasons for selfishness 1. Re-interpreting motivations. 2. Personal property 3. Hedonistic reasoning 4. Self-deception 5. Motivation of moral education and 6. Self-psychoanalysis; It is not convincing to deny otherism. As well as the reasons of otherists, mainly Batson, for proving otherness empirically; It is not enough to prove it. According to Islamic thinkers; The key element in solving the problem is the acceptance of both the naturalist self and the moral and divine self for man. On the other hand, in Islamic sources, three types of motivations were found in believers in God: selfish, altruistic, and God-fearing. Then, according to the three-dimensional division of human motives and its various aspects, it was explained, and finally, the otherism of God was chosen as a more comprehensive explanation. as a result; Many reasons for selfishness are related to the divine or moral self of man, which is in fact otherness.

Keywords

Psychological selfishness, Psychological otherism, Godliness, Ethical psychology, Islamic view.

* Faculty Of Department of Family, Research Center of Howzah and University, Qom, Iran.
msalarifar@rihu.ac.ir

** Level 3 of Seminary, Researcher of Department of Psychology, Research Center of Howzah and University, Qom, Iran.
MUSAVI11@yahoo.com

*** p.H.D. Student of Quran and Hadith, Minor Psychology, al-Mustafa University, Qom, Iran.
mahmod83225@gmail.com



بررسی تطبیقی خودگرایی و دیگرگرایی روان‌شناختی و تبیین دیگرگرایی خداسو

محمد رضا سالاری فر*، میرمه‌دی موسوی اصل**، محمود اصفهانیان***

چکیده

این پژوهش با هدف بررسی تطبیقی خودگرایی و دیگرگرایی روان‌شناختی و تبیین دیگرگرایی خداسو انجام گرفته است. طبق خودگرایی روان‌شناختی، انسان‌ها کاری را جز برای تأمین منافع خود انجام نمی‌دهند و حتی هنگام کمک به دیگران و فداکاری نیز در ورای این انگیزه دیگرگرا، منافع شخصی نهفته است. روش این تحقیق، توصیف و تحلیل منابع خودگرایی و دیگرگرایی روان‌شناختی است. همچنین، منابع اسلامی با روش تفسیری و فهم احادیث بررسی شد. بر اساس یافته‌های تحقیق، شش دسته از دلایل خودگرایان برای نفی دیگرگرایی قانع‌کننده نیستند که عبارت‌اند از: ۱. تفسیر مجدد انگیزه‌ها؛ ۲. مالکیت شخصی؛ ۳. استدلال لذت‌گرایانه؛ ۴. خودفریبی؛ ۵. انگیزش تربیت اخلاقی؛ ۶. خودکامی. به علاوه، دلایل دیگرگرایان و عمدتاً باتسون برای اثبات دیگرگرایی با روش تجربی کفایت

* عضو هیئت علمی گروه خانواده، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

msalarifar@rihu.ac.ir

** دانش‌آموخته سطح ۳ حوزه علمیه قم، محقق همکار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران.

musavi11@yahoo.com

*** دانشجوی دکتری قرآن و علوم (گرایش روان‌شناسی)، جامعه‌المصطفی، قم، ایران.

mahmod83225@gmail.com

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۱/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۱۱



نمی‌کند. بر اساس نظر اندیشمندان اسلامی، مهم‌ترین راهکار برای رفع این مشکل، پذیرش توأمان خود طبیعت‌گرا و خود اخلاقی و الهی برای انسان است. از طرفی، از منابع اسلامی، سه نوع انگیزه برای معتقدان به خدا به دست آمد: خودگرا، دیگرگرا و خداسو. سپس با توجه به این تقسیم‌بندی، انگیزه‌های انسان و وجوه مختلف آن تبیین و در نهایت، دیگرگرایی خداسو به عنوان تبیین جامع‌تر برگزیده شد. در نتیجه، بسیاری از دلایل خودگرایی به خود الهی یا اخلاقی انسان مربوط می‌شود که در واقع، دیگرگرایی است.

کلیدواژه‌ها

خودگرایی روان‌شناختی، دیگرگرایی روان‌شناختی، دیگرگرایی خداسو، روان‌شناسی اخلاق، نگاه اسلامی.

مقدمه

انسان‌ها رفتارهایی به نفع دیگران دارند و در این راه گاهی متحمل هزینه و حتی خطر می‌شوند. بحث درباره علت این گونه رفتارها، دست کم از زمان تألیف کتاب «جمهوریت» افلاطون (Plato) در گرفته است؛ آیا انگیزه افراد از انجام این رفتارها واقعاً نفع‌رساندن به دیگران است یا نهایتاً منافع شخصی، عامل بروز این رفتارهاست؟

برخی مانند توماس هابز (Thomas Hobbes) معتقدند انسان چیزی به دیگری نمی‌دهد مگر به نیت نفع شخصی؛ زیرا چنین کاری داوطلبانه صورت می‌گیرد و هدف افراد در کارهای داوطلبانه، خوشی و نفع خودشان است. دیدگاه‌هایی همانند نظریه هابز، خودگرایی (egoism) خوانده می‌شوند و فیلسوفان برجسته‌ای چون بنتام (Bentham)، استوارت میل (Mill) و نیچه (Nietzsche) از طرفداران آن هستند. همچنین، این نظریه، دیدگاه مسلط راجع به انگیزه انسانی در



بسیاری از علوم اجتماعی معاصر است. در مقابل، اندیشمندانی نظیر باتلر (Butler)، هیوم (Hume)، روسو (Rousseau) و آدام اسمیت (Adam Smith) معتقدند دست کم در بعضی موارد، انگیزه انسان صرفاً دیگرگرایانه (altruistic) است (Doris & Stephen, 2006).

برای روشن شدن مسئله باید دقیقاً مشخص کرد که طرفداران خودگرایی و دیگرگرایی بر سر چه چیزی با هم اختلاف نظر دارند. بحث بر سر خودگرایی با سه فرض درباره ماهیت میل شکل می گیرد:

۱- اعمال واقعی معلول میل‌ها هستند. اگر کسی بخواهد دست خود را حرکت دهد و این میل باعث شود دست او بالا برود، این رفتار را می‌توان عمل به حساب آورد. در مقابل، اگر به حرکت دادن دست خود میلی نداشته باشد، اما به دلیل تیک عصبی دستش تکان بخورد یا دیگری دست او را بالا بیاورد، این رفتار را نمی‌توان عمل محسوب کرد.

۲- امیال و باورها می‌توانند برای ایجاد زنجیره‌ای از امیال جدید با هم تعامل کنند؛ در نتیجه، مثلاً اگر کسی بخواهد کتابی را تهیه کند و بر این باور باشد که بهترین محل برای تهیه آن، جلوی دانشگاه است، میل رفتن به جلوی دانشگاه در وی ایجاد خواهد شد. حال اگر معتقد باشد بهترین راه برای رفتن به جلوی دانشگاه، استفاده از مترو است، این باور همراه با میل تازه برای رفتن به جلوی دانشگاه ممکن است باعث شود او از مترو استفاده کند و این سلسله‌مراتب همچنان ادامه می‌یابد. میل به استفاده از مترو و میل رفتن به جلوی دانشگاه، میل‌هایی ابزاری (instrumental) هستند. وجود این امیال در وی صرفاً برای آن است که به تهیه کتاب تمایل دارد.

۳- همه میل‌ها نمی‌توانند ابزاری باشند. برای آنکه دچار دور و تسلسل نشویم، باید میل‌هایی وجود داشته باشند که ارضایشان باعث تسهیل ارضای میل دیگری



نشود. این‌ها امیال غایی ما هستند که در واقع، به‌خاطر خودشان مطلوب ما هستند (Stich, et al, 2011).

با این مقدمه می‌توان گفت که بحث بین معتقدان خودگرایی و دیگرگرایی، بحث بر سر میل‌های غایی است. خودگرایان می‌گویند همه امیال غایی ما خودخواهانه‌اند و نظریه‌پردازان دیگرگرایی با آنکه معتقدند بعضی از امیال غایی ما خودخواهانه‌اند، تأکید دارند مردم می‌توانند برای تأمین رفاه دیگران میل غایی داشته باشند (و این میل را دارند).

خودگرایی روان‌شناختی نه اخلاقی

این دیدگاه، نظریه‌ای توصیفی است درباره رفتارهای انسان (نظریه‌ای درباره اینکه امور چگونه «هستند» نه اینکه چگونه «باید باشند»). لازم است این نظریه را از این مدعای هنجاری که باید فقط به خود فکر کنیم و ملاک درستی یک عمل از نظر اخلاقی این است که تأمین منافع شخصی ما را به حداکثر برساند، متمایز کنیم.

برای ایجاد تمایز بین این دو مدعای توصیفی و هنجاری، از اولی با «خودگرایی روان‌شناختی» و از دومی با «خودگرایی اخلاقی» تعبیر می‌کنند. روشن است که بحث ما درباره خودگرایی روان‌شناختی است، نه اخلاقی. شاید عده‌ای برای پذیرش نظریه خودگرایی اخلاقی، به خودگرایی روان‌شناختی متوسل شوند، اما این دو مدعا لزوماً با هم تلازمی ندارند.

ممکن است برخی دانشمندان خودگرایی روان‌شناختی را قبول داشته باشند، اما آن را عنصر شر در سرشت خود تلقی کنند. برعکس، ممکن است عده‌ای بر این باور باشند که هرچند مردم باید درصدد حداکثر کردن خیر خود باشند، به‌ندرت برای انجام این کار تلاش می‌کنند (کرات، ۱۳۸۳، ص ۵۴).



پیشینه بحث

۱. خودگرایی و دیگرگرایی در فلسفه غرب

دو رویکرد عمده درباره خودگرایی و دیگرگرایی در تفکر غربی وجود دارد که یکی از فلسفه یونان و به ویژه افلاطون و ارسطو برآمده است و دیگری از ادیان مسیحی و یهودی. فلسفه یونان عمدتاً بر خوددوستی تأکید دارد و ادیان مسیحی و یهودی بر دوست داشتن همسایه همانند خود. معمولاً دیدگاه اول را خودگرا و دومی را دیگرگرا می‌نامند. این تقابل چندان دقیق نیست، اما به هر حال، هر دو سنت به بسیاری از مسائل جدال خودگرایی - دیگرگرایی حساسیت نشان داده‌اند و هر دو گاهی خودگرا به نظر می‌رسند و گاهی دیگرگرا.

الف) فیلسوفان یونان

عمیق‌ترین بحث افلاطون درباره توجه به آسایش و رفاه دیگران، در گفتگوی اولیه وی درباره دوستی منعکس شده است. افلاطون تصویری درباره دوست داشتن همسایه همانند خود - به گونه‌ای که به همه بشریت گسترش یابد - ندارد؛ اما در این گفتگو، احتمال چنین چیزی را در زمینه دوستی مطرح می‌کند. او دو سؤال کلیدی درباره دوستی مطرح می‌کند: (۱) آیا نگرانی درباره آسایش دوستان صرفاً به خاطر بهره‌مندی آنان به عنوان غایت و هدفی فی‌نفسه است یا نهایتاً به دلیل کسب منافع آن برای خود؟ (۲) آیا بین دوستان ارتباط خاصی وجود دارد که به آنان این اجازه را می‌دهد که از محدوده منافع شخصی عبور کنند؟ افلاطون این دو سؤال را پیش می‌کشد و جواب‌های خودگرا و دیگرگرا را هم مطرح می‌کند، اما در نهایت، هر دو را بی‌پاسخ رها می‌سازد (Batson, 1991, p. 17).

ارسطو سعی کرده به سؤالات افلاطون درباره دوستی پاسخ دهد. او نخست، تعریفی از دوستی واقعی به دست می‌دهد: «برای دیگری چیزهایی را آرزو کنی که آن‌ها را خوب می‌دانی (البته به خاطر آنان نه به خاطر خودت) و تا جایی که می‌توانی



لوازم تحقق آن‌ها را فراهم کنی». شباهت این تعریف با تعریف مبتنی بر انگیزه دیگرگرایی بسیار زیاد است. با این حال، ارسطو در جای دیگر چنان سخن می‌گوید که انگار تمام احساسات دوستانه به دیگران ناشی از انگیزه اولیه تأمین منافع شخصی از سوی خود فرد است. او این تناقض را چنین حل می‌کند که معتقد است انسان خوب همان احساسی را به دوست دارد که به خود و در واقع، دوست یک «خود» دیگر است.

ارسطو این تحلیل را برای عواطف خانوادگی نیز ساری و جاری می‌داند؛ والدین، فرزندان خود را همانند خودشان دوست دارند؛ زیرا فرزندان بخشی از وجود آنان هستند که با جداشدن، انگار «خود» دیگری را شکل داده‌اند (Ibid, p. 18).

همان گونه که این نمونه‌های مختصر از افلاطون و ارسطو نشان می‌دهند، یونانیان تقریباً ۲۵۰۰ سال پیش، به ریزه‌کاری‌های بحث خودگرایی - دیگرگرایی اشراف داشته‌اند. مطمئناً سؤال دیگرگرایی جواب مناسبی نیافته و حتی واضح مطرح نشده است، اما با این حال عناصر اساسی این بحث در آن‌ها وجود دارد؛ یعنی آنان درک کرده بودند که ما دست کم برای تأمین منافع برخی افراد دیگر کار می‌کنیم که غالباً هزینه‌های هنگفتی هم برایشان دارد. همچنین، متوجه این امر شده بودند که ظاهراً دغدغه اصلی ما تأمین آسایش خودمان است. چگونه می‌توان این مؤلفه‌ها را با هم آشتی داد؟

افلاطون و ارسطو گرچه هیچ‌کدام در مسئله خودگرایی - دیگرگرایی موضع روشنی اتخاذ نکرده‌اند، ظاهراً به خودگرایی تمایل دارند. اما فیلسوف یونانی، اپیکتتوس، به شدت طرفدار موضع خودگرایانه است. او می‌نویسد: «آیا توله سگ‌هایی را دیده‌اید که همدیگر را نوازش و با یکدیگر بازی می‌کنند؟ شاید با خود گفته باشید بینشان چیزی جز دوستی نیست؟ برای اینکه بفهمید دوستی چیست، کافی است تکه گوشتی را بینشان پرت کنید».



ب) دین یهودی - مسیحی

چند صد سال پیش از دوران طلایی ارسطو و افلاطون در یونان، علمای یهود، قانون مقدسی برای شاخص‌های اخلاقی رفتار اجتماعی داشتند که به قاعده‌ای محوری برای اخلاقیات یهودی - مسیحی تبدیل شده است: «باید همسایه‌ات را چون خودت دوست بداری». حتی در ۵۵۰ سال قبل از میلاد، مفهوم «همسایه» وسیع بود و شامل غریبه‌ای هم که موقتاً در میانشان زندگی می‌کرد، می‌شد. حضرت عیسی علیه السلام دستور دوست داشتن همسایه را تکرار کرد و گسترش داد. وی تأکید داشت که این فرمان نه تنها شامل غریبه که حتی دشمنان نیز می‌شود: «دشمنان خود را دوست داشته باش و به آنان نیکی کن و قرض بده بدون آنکه از آنان توقع جبران داشته باشی». یگانه فرمان مقدم بر این دستور، فرمان به دوست داشتن خداوند است و قبول همه شرایع و پیامبران به این دو فرمان وابسته است (Batson, 1991, p. 19).

با گسترش مسیحیت، تأکید بر دوست داشتن همسایه همچنان امری محوری باقی ماند؛ برای مثال، یکی از نویسندگان در نامه‌ای به رومیان می‌نویسد: کسی که همسایه‌اش را دوست داشته باشد، همه شریعت را به طور کامل اجرا کرده است. همه قوانین شریعت، از قبیل تحریم زنا، قتل، دزدی، آزمندی و دیگر قوانین را می‌توان در این آموزه خلاصه کرد که باید همسایه‌ات را مانند خودت دوست داشته باشی.

ج) نظریه توماس آکویناس (Thomas Aquinas): آمیزه‌ای از دو سنت

آکویناس بیشتر از همه تلاش کرد تا این دو سنت را در هم بیامیزد و نظریه واحدی ارائه دهد. از دیدگاه او، رسیدن به فضیلت با تبعیت از یک قانون دولایه در اعمال انسان امکان‌پذیر است: عقل انسان و اراده خداوند. عقل در سنت یونانی نمود می‌یابد و اراده خداوند در سنت مسیحی. البته آکویناس برای این دو سنت، وزن یکسانی



قائل نیست، بلکه معتقد است خداوند، قانون اول است و حتی عقل انسانی باید از طریق آن تنظیم و قاعده‌مند شود.

آکویناس از این مطالب یک نتیجه قابل پیش‌بینی و یک نتیجه عجیب و غریب می‌گیرد: نتیجه‌گیری اول؛ ما باید خدا را بیش از خودمان دوست داشته باشیم و انسان باید خود را بیش از همسایه‌اش دوست بدارد. نتیجه‌گیری دوم او با اخلاق ارسطویی کاملاً سازگار به نظر می‌رسد، اما آکویناس چگونه می‌تواند آن را با توصیه‌های دینی درباره دوست داشتن همسایه همانند خود آشتی دهد؟

او این توصیه‌ها را بازگو می‌کند و معتقد است خوددوستی انسان نمونه و الگویی است برای دوست داشتن دیگران و الگو پیش از رونوشت قرار می‌گیرد؛ بنابراین، انسان باید خود را بیش از دیگران دوست داشته باشد. تناقض آشکار این توصیه با آموزه‌های دینی برای آکویناس مشکلی ایجاد نمی‌کند؛ زیرا او معتقد است هماهنگی الهی در طبیعت، تضمین‌کننده هم‌گرایی علاقه به خود و دیگران است (Ibid, p. 20).

د) پیدایش دیدگاه مسلط خودگرایی

پس از دوران آکویناس، فیلسوفانی نظیر ماکیاوول، توماس هابز، برنارد مندویل (Bernard Mandeville)، جرمی بنتام، جان استوارت میل و فردریش نیچه، خودگرایی را پذیرفتند و این دیدگاه تا به امروز، دیدگاه مسلط در تفکر غربی است.

در این میان، نیچه تندترین موضع را اتخاذ کرد و تمایلات به اصطلاح فارغ از خودخواهی را علائم ناتوانی، و غلبه بر ترحم را فضیلتی شریف قلمداد کرد و نهایتاً خودخواهی را فضیلتی اخلاقی دانست. شاید موفقیت کامل خودگرایی در آثار نیچه در دوران خودش خبری شوک‌آور تلقی می‌شد، اما در قرن بیستم، به‌ویژه در میان روان‌شناسان، نظریه‌ای کاملاً مقبول است.



ها) دیدگاه رقیب؛ خودگرایی همراه با دیگرگرایی

نظریه هابز و پیروانش مبنی بر این که انسان بر اساس طبیعت خود صرفاً به فکر منافع خویش است، همه را متقاعد نکرد. شکی نیست که خودگرایی انگیزه‌ای قدرتمند در وجود اوست، اما کسانی هم هستند که احساس می‌کنند این، همه موجودیت انگیزشی و سرشتی انسان نیست. آنان فکر می‌کنند که تا حدی و در بعضی شرایط، توجه به آسایش دست کم برخی از افراد دیگر هدفی غایی است، نه صرفاً ابزاری برای رسیدن به تأمین منافع شخصی. آنان همان گونه به خودگرایی اعتقاد دارند که به دیگرگرایی. از جمله این فیلسوفان می‌توان به بیشاب باتلر (Bishop Butler)، ژان ژاک روسو (Jean Jacques Rousseau)، دیوید هیوم، آدام اسمیت و ایمانوئل کانت (Kant) اشاره کرد (Batson, 1991, p. 22).

۲. خودگرایی و دیگرگرایی در گذشته روان‌شناسی

جواب روان‌شناسان به مسئله دیگرگرایی متأثر از تفکر غربی و منعکس‌کننده الگوی سنت فلسفی است. نظریات هابز، بنتام، استوارت میل و نیچه بیشترین تأثیر را بر روان‌شناسی داشته‌اند، اما اثر نظریه انتخاب طبیعی داروین (Darwin) هم برجستگی خاص و تفسیرهای متفاوتی در این زمینه دارد. نظریه داروین، قابلیت تفسیرهای متفاوت را دارد، اما روان‌شناسان اولیه به یک جنبه از آن توجه کردند و دو جنبه دیگر آن را مغفول گذاشتند. نظریه انتخاب طبیعی می‌تواند سه جواب بسیار متفاوت به مسئله دیگرگرایی بدهد:

- ۱- همه اعمال ما و از جمله کارهایمان به نفع دیگران، متوجه بقا و لذت شخصی است و در نتیجه، با هدف غایی خودگرایی انجام می‌شود؛
- ۲- توجه ما به آسایش دیگران گاهی دیگرگرایانه است. ما دارای غرایزی اجتماعی و مبتنی بر هم‌دردی و عواطف والدین و فرزندانی هستیم که موجب می‌شود به رفاه دست کم برخی افراد دیگر توجه داشته باشیم؛





۳- اعمال ما به نفع دیگران نه خودگراست و نه دیگرگرا؛ زیرا این گونه رفتارها به هیچ وجه هدف مدار نیستند، بلکه تکانشی و ناشی از غریزه و عادت کورند. اگر توجه ما به دیگران ناشی از این تکانه‌های بازتابی باشد، اصطلاح خودگرا یا دیگرگرا کاربردی ندارد؛ زیرا کاربرد این اصطلاحات مستلزم وجود فردی است که هدفی را دنبال می‌کند، نه کسی که صرفاً حرکت بازتابی انجام می‌دهد (Ibid, p. 33).

روان‌شناسانی نظیر ویلیام جیمز، زیگموند فروید، و رفتارگرایان کسانی بودند که متناسب با تفسیر اول داروین پذیرفتند همه اعمال ما برای تأمین منافع شخصی صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، روان‌شناسانی چون هربرت اسپنسر و ویلیام مکدوگال، تفسیر دیگری را از نظریه داروین پذیرفتند و نظریه وی را مغایر پذیرش دیگرگرایی تلقی نکردند؛ مثلاً اسپنسر، اولین کسی که روان‌شناسی را بر پایه نظریه انتخاب داروین بنا نهاد، مشکلی در پذیرش دیگرگرایی نمی‌دید؛ البته معتقد بود این امر باید در جایگاه مناسب خود (یعنی خانواده) قرار گیرد.

اعتقاد وی بر این بود که فعال شدن احساس همدلی در خانواده برای برانگیختن توجه به رفاه دیگران است. زنده ماندن کودکان به دلیل قوی بودنشان نیست، بلکه بدان سبب است که بی‌دفاع بودن و نیازشان به حمایت، باعث برانگیختگی حس همدلی والدین و خواهران و برادران می‌شود. اسپنسر متوجه شده بود که حس همدلی در قبال افراد خارج از خانواده نیز وجود دارد، اما احساس می‌کرد که باید جلوی این عواطف را گرفت؛ زیرا این کار احتمال باقی ماندن ضعفای جامعه به قیمت نابودی قدرتمندان را افزایش می‌دهد.

۳. مسئله دیگرگرایی در روان‌شناسی امروز

علی‌رغم تسلط دیدگاه خودگرا بر روان‌شناسی، واژه دیگرگرایی در حدود دهه هفتاد، ظهور و بروز یافت. با این حال، بیشتر روان‌شناسان معاصر وقتی این واژه را به کار می‌برند، قصد تردید کردن در مسئله خودگرایی فراگیر را ندارند. آنان پذیرفته‌اند



که همه رفتارهای انسان، از جمله کمک به دیگران، ناشی از انگیزه‌های خودگرایانه و خدمت به خود است. آنان نوع دوستی را به گونه‌ای بازتعریف می‌کنند که درون دیدگاه خودگرایی بگنجد.

بنابراین، بهتر است رویکرد این روان‌شناسان را شبه‌دیگرگرا (pseudaltruistic) نامید؛ در واقع، این روان‌شناسان معتقد به خودگرایی‌اند، نه دیگرگرایی. این رویکردها را می‌توان در سه دسته طبقه‌بندی کرد: دسته اول، رویکرد محققانی است که دیگرگرایی را با رفتار سودرسانی به موجودات زنده معادل دانسته‌اند. این رویکرد شبه‌دیگرگرا در میان روان‌شناسان تحولی، به‌ویژه کسانی که از منظر یادگیری به مطالعه رفتار کودکان می‌پردازند، متداول است.

رویکرد دوم که در میان روان‌شناسان معاصر معروف‌تر است، دیگرگرایی را پیگیری منافع شخصی‌ای تعریف می‌کند که از درون اداره می‌شوند، نه از بیرون. از دید آنان، دیگرگرایی کمکی است که اولاً با انتخاب خود فرد صورت می‌گیرد، نه از روی تسلیم به مراجع قدرت بیرونی و ثانیاً خودتقویتی است، نه تقویت‌شده از خارج. رویکرد سوم، دیگرگرایی را کمک‌کردنی می‌داند که انگیزه‌اش کاستن از حالت درونی انگیزختگی آزارنده یا تنش است که با مشاهده درد و رنج دیگری به وجود می‌آید (Batson, 1991, p. 43).

اهمیت و ضرورت بحث

این بحث از جنبه‌های مختلف مهم و ضروری است. تقریباً همه تصورات کنونی ما به‌صراحت یا تلویحاً منکر امکان دیگرگرایی‌اند. این تصورات عمیقاً در فرض خودگرایی فراگیر ریشه دارند. همان‌طور که بیان شد، از زمان ارسطو و توماس آکویناس تا زمان توماس هابز و جرمی بنتام و تا دوره نیچه و فروید، دیدگاه مسلط در تفکر غرب این بوده است که ما به‌طور سرشتی منحصرأ به فکر منافع خود هستیم. امروزه هم وقتی می‌پرسیم چرا باید به دیگران کمک کنیم، جواب همه نظریه‌های



عمده مثل روان‌پویشی، رفتاری و حتی انسان‌گرا کاملاً روشن است: «هر کاری انجام می‌دهیم، از جمله کارهایی که برای سود رساندن به دیگران می‌کنیم، نهایتاً برای تأمین منافع خود ماست». فایده این بحث هنگامی آشکار می‌شود که به این بیندیشیم که چه تغییراتی ممکن است در روش‌های فرزندپروری و آموزش اخلاقی رخ دهد، اگر به جای پذیرفتن اینکه حساسیت به نیازهای دیگران باید همواره برای کودک صرفه داشته باشد، فرض کنیم کودک توانایی آن را دارد که به آسایش دست کم برخی افراد دیگر خالصانه علاقه‌مند باشد (Ibid, p. 3).

بنابراین، اثبات امکان دیگرگرایی می‌تواند انقلاب عظیمی را در روان‌شناسی و دیگر رشته‌های علوم انسانی در پی داشته باشد و پیش‌فرض‌های آن‌ها را دچار دگرگونی اساسی کند. در این صورت، دیگر ناچار نیستیم برای تبیین رفتارهای نوع‌دوستانه دیگران به تکلف بیفتیم و به دنبال توجیحات خودگرایانه برای انگیزه‌های رفتار آنان باشیم (Ibid, p. 3).

همچنین، دانستن اینکه ما می‌توانیم دیگرگرا باشیم یا نه، مشخص نمی‌کند چه کاری از نظر اخلاقی درست است؛ چه در یک موقعیت خاص و چه به‌منزله اصلی کلی، زیرا همان‌گونه که فیلسوف اسکاتلندی، دیوید هیوم (۱۷۴۰-۱۸۹۶م) گفته است، ما نمی‌توانیم از «هست» (ought) برای «باید» (ought) و از فهم اینکه ظرفیت انسانی ما چیست، برای اینکه چه کاری باید کرد، استدلال کنیم؛ اما ظرفیت ما مرزهایی را برای بررسی اینکه چه کاری اخلاقاً درست است، معین می‌کند. ما فقط اخلاقاً مسئول کارهایی هستیم که در محدوده توانایی‌هایمان باشد. به همین ترتیب، اگر ما فقط ظرفیت دنبال کردن منافع خود را داشته باشیم، نباید به‌خاطر آن سرزنش شویم.

در این صورت، اخلاقیات به موضوعی مربوط به دلالتی منافع مختلف شخصی تبدیل می‌شود (Rawls, 1971) یا به تلاش برای مجاب کردن خود و دیگران به یکی از این دو احتمال که خودخواهی فضیلت است (Nietzsche, 1972; Rand, 1964)



یا اینکه در واقع، رفتارهای ما به نفع دیگران، از کارهایی که فقط منافع خود ما را تأمین می‌کند، برای ما بهتر است (Bentham, 1876; Maslow, 1954; Rogers, 1951). نمی‌توان انتظار داشت که مردم آسایش دیگران را مراعات کنند؛ مگر آنکه استدلال‌ات مؤید احتمال اخیر، متقاعدکننده باشند. از سوی دیگر، اگر مشخص شود که توان دیگرگرایی را داریم، افق اخلاقی و ظرفیت مسئولیت اخلاقی ما بسیار وسیع تر خواهد شد (Batson, 1991, p. 4).

این مسئله نشان می‌دهد پاسخ به این سؤال که «چرا به دیگران کمک می‌کنیم؟» تا چه حد می‌تواند مهم باشد. اگر باور ما به خودگرایی فراگیر اشتباه باشد و در واقع، قادر به دیگرگرایی باشیم، امکان پرورش یافتن افراد دلسوزتر و ایجاد جامعه‌ای انسانی‌تر و باعظوفت‌تر بسیار افزایش خواهد یافت. در این جهان مملو از وحشت، بی‌اعتنایی، درد و رنج و تنهایی چنین پیشرفت‌هایی مطمئناً لازم است (Ibid, p. 4).

دلایل خودگرایی روان‌شناختی

این مقاله درصدد بررسی دلایل خودگرایی روان‌شناختی و ارائه راه‌حلی برای نزاع خودگرایی و دیگرگرایی است. بنابراین، بهتر است ابتدا دلایل طرف‌داران دیدگاه خودگرایی روان‌شناختی را بررسی کنیم. آنان دلایل متعددی برای تأیید مدعای خود اقامه کرده‌اند که در پی می‌آید:

۱. تفسیر مجدد انگیزه‌ها

ممکن است هنگام رویارویی اولیه با محتوای نظریه خودگرایی احساس کنیم که این دیدگاه به مقابله با واقعیت‌ها برخاسته است؛ چرا که مکرراً مشاهده کرده‌ایم افرادی در آمد خود را به نیازمندان می‌بخشند یا حتی جان خود را فدای زندگی اشخاص دیگر می‌کنند. اما چرا علی‌رغم اینکه متفکران معتقد به خودگرایی، از این امور آگاه‌اند، بر دیدگاه خود پای فشرده‌اند.

به نظر می‌رسد آنان توضیحات دیگرگرا را برای این امور بسیار سطحی تلقی می‌کنند و خواهان تحلیل عمیق‌تر انگیزه‌های این گونه رفتارها هستند. از دید این صاحب‌نظران، شاید انگیزه انسان نیکوکار این است که از او به‌عنوان قهرمان قدردانی شود و به بهشت برود.

این نوع تفسیر را می‌توان بارها تکرار کرد. درباره هر عمل ظاهراً دیگرگرا می‌توان راهی برای جایگزین کردن انگیزه‌ای خودمحورانه پیدا کرد. این کاری بود که هابز سعی کرد آن را به‌طور نظام‌مند انجام دهد و با اتمام آن، دیگرگرایی را از ادارک طبیعت انسانی حذف کند. برای مثال، هابز در تفسیر خودگرایانه از احسان می‌گوید: «هیچ برهانی بر قدرت انسان قوی‌تر از این نیست که دریابد علاوه بر آنکه قادر به نیل به امیال خود است، قادر به مساعدت دیگران در رسیدن به امیالشان نیز هست و بدین ترتیب، احسان عبارت است از لذتی که شخص از نمایش قدرت‌های خود حاصل می‌کند. انسانی که احسان می‌کند، به خودش و به دنیا نشان می‌دهد که توانا تر از دیگران است» (ریچلز، ۱۳۹۲، ص ۱۱۲).

نقد و بررسی

راهبرد تفسیر مجدد انگیزه‌ها باعث شده عدّه زیادی از مردم احساس کنند خودگرایی روان‌شناختی ممکن است صادق باشد. این شیوه به‌ویژه به نوعی بدبینی خاص متوسل می‌شود که مردم چنان که نشان می‌دهند، شریف نیستند. اما این شیوه استدلال قطعی نیست و نمی‌تواند خودگرایی روان‌شناختی را اثبات کند. این نوع تفسیر صرفاً نشان می‌دهد تفسیر انگیزه‌ها به‌صورت خودگرایانه ممکن است، اما به‌هیچ‌وجه اثبات نمی‌کند که روایت خودگرایانه از آن انگیزه‌ها عمیق‌تر یا درست‌تر از تفسیرهای دیگرگرایی است که قرار است جای خود را به آن‌ها بدهند. این راهبرد در بهترین حالت نشان می‌دهد که خودگرایی روان‌شناختی امکان دارد، اما برای اثبات درستی آن محتاج برهان هستیم (همان، ص ۱۱۶).



۲. مالکیت شخصی

هر عملی نتیجه انگیزه‌ها و امیال خود فرد (نه دیگری) است؛ به عبارتی، هرگاه رفتاری از فرد سر می‌زند، او همواره در پی اهداف خاص خویش یا در تلاش برای برآورده کردن امیال خود است. اگر کسی پول خود را به جای آنکه برای تأمین مخارج اضافی خود خرج کند، برای کمک به دیگران هزینه می‌کند، این کار فقط نشان‌دهنده آن است که او بیشتر از آنکه خواهان تأمین مخارج غیرضروری خود باشد، طالب کمک به رفع نیازهای ضروری دیگران است. بنابراین، از آنجا که هر دوی آنان به اصطلاح برای دل خود کار کرده‌اند، نمی‌توان عمل یکی را خودخواهانه و رفتار دیگری را دیگرخواهانه تلقی کرد. این توصیف اگر درباره همه اعمال انسان به کار رود، نتیجه آن خواهد بود که همه انسان‌ها در همه اعمالشان خودخواه هستند (فاینبرگ، ۱۳۸۴، ص ۵۲).

نقد و بررسی

این استدلال، هم از نظر مقدمه و هم از نظر نتیجه، دچار اشکال اساسی است: اولاً این برهان متکی بر این مقدمه است که فرد هیچ‌وقت کاری جز آنچه می‌خواهد، انجام نمی‌دهد. این مطلب به کاملاً صادق نیست؛ زیرا دو نوع عمل وجود دارد که برخلاف میل خود انجام می‌دهیم؛ یکی کاری است که ممکن است اصالتاً نخواهیم انجام دهیم، اما بدان دلیل که وسیله‌ای است برای رسیدن به اهداف مطلوبمان، ناچار دست به آن می‌زنیم؛ مثلاً رفتن به دندان‌پزشکی برای رفع دندان‌درد.

البته این قبیل موارد ممکن است سازگار با روح این برهان قلمداد شوند؛ یعنی بگوییم درست است که رفتن پیش دندان‌پزشک مطلوب ما نیست، اما از آن‌رو که این کار ناخوشایند، ابزاری برای رفع ناراحتی است، به نحوی خواسته ماست. با این وصف، هنوز مواردی هستند که ما آن‌ها را انجام می‌دهیم، نه به خاطر خوشایند بودن و میل ابتدایی و نه به دلیل وسیله بودن برای نیل به اهداف مطلوب، بلکه از آن‌رو که





احساس می‌کنیم وظیفه داریم آن‌ها را انجام دهیم؛ مثلاً ممکن است کسی کاری را برخلاف میلش، بدین خاطر انجام دهد که به دیگری قول داده است و از این بابت احساس الزام می‌کند. در این گونه موارد، امیال و وظایف، ما را به دو سمت متفاوت سوق می‌دهند؛ مثلاً کسی که پول خود را به جای آنکه برای نیازهای غیرضروری خود خرج کند، برای تأمین احتیاجات لازم دیگران صرف می‌کند، شاید این کار را از روی وظیفه انجام داده باشد.

ثانیاً این استدلال از نظر نتیجه‌گیری متضمن خلط منطقی آشکاری است. این استدلال از یک قضیه تحلیلی تشکیل شده است. در قضایای تحلیلی، محمول بیانگر معنا و مفهوم موضوع و در واقع، منتج از تحلیل معنای موضوع است. درستی این قضایا تنها از راه معانی واژه‌هایی که در قالب آن‌ها بیان شده‌اند، تعیین می‌شود؛ نظیر این گزاره که «همه معلول‌ها دارای علت‌اند».

در مقابل قضایای تحلیلی، قضایای ترکیبی قرار دارند که درستی یا نادرستی‌شان نه از تحلیل معنای واژه‌های به کاررفته، بلکه از واقعیات تجربی استنتاج می‌شوند؛ همانند این گزاره که «همه مجردها روان‌نژند هستند» یا «همه معلول‌ها دارای علت مادی‌اند». روشن است که قضایای تحلیلی نمی‌توانند قضایای ترکیبی را به دنبال داشته باشند.

با توجه به این مقدمه، درباره این استدلال خودگرایان باید گفت این قضیه که «هر عمل اختیاری نتیجه امیال و انگیزه‌های خود عامل است»، قضیه‌ای تحلیلی است و از همین رو، نمی‌تواند با این قضیه ترکیبی همسان باشد که «فرد همواره به دنبال انگیزه‌های خودخواهانه است». آنچه خودگرایان باید اثبات کنند فقط این نیست که هر عمل اختیاری نتیجه انگیزه‌های خود عامل است، بلکه آنان باید بتوانند اثبات کنند که «هر عمل اختیاری معلول نوع خاصی از انگیزه، یعنی انگیزه خودخواهی است».

قضیه نخست بی شک درست است، اما هرگز نمی تواند مؤید منطقی قضیه دوم باشد. منشأ این خلط در استدلال آن است که در واقع، آنچه خودخواهانه بودن یک عمل را معین می کند، خاستگاه یا «از کجا بودن» آن نیست (زیرا کارهای اختیاری همواره از خود عامل سر می زنند)، بلکه «به چه هدف بودن» آن است (همان، ص ۵۶).

۳. استدلال لذت گرایانه

این واقعیت روشنی است که چنانچه فرد به خواسته خود برسد، احساس لذت می کند. این امر از نظر بسیاری بیانگر آن است که در همه موارد، آنچه ما واقعاً خواهان آنیم، لذت خود ماست و چیزهای دیگر به مثابه ابزاری برای رسیدن به آن لذت موردخواست ما هستند. این همان استدلالی است که در قصه معروف آبراهام لینکلن، سیاست مدار و رئیس جمهور اسبق آمریکا، نیز به آن اشاره شده است. لینکلن به خودگرایی روان شناختی معتقد بود و باور داشت در ورای همه اعمال آدمی، انگیزه های خودخواهانه وجود دارد؛ حتی رفتارهای به ظاهر خیرخواهانه و ایثارگرانه نیز صرفاً صورتی دیگر گرایانه دارند و فرد آن ها را برای ارضای نفس خود انجام می دهد (ریچلز، ۱۳۹۲، ص ۱۱۹).

نقد و بررسی

این استدلال خودگرایان نیز کامل نیست؛ از این واقعیت که همه اعمال موفقیت آمیز همراه با لذت اند، نمی توان به این نتیجه رسید که غایت همه رفتارها به دست آوردن لذت برای خویشتن است. اولاً می توان در مقدمه این استدلال که رسیدن به هدف همواره احساس لذت به همراه دارد، تشکیک کرد؛ زیرا رسیدن به یک خواسته همواره تضمین کننده خرسندی و لذت نیست. در بسیاری از موارد، فرد به خواسته خود می رسد، اما نه تنها احساس لذت نمی کند، بلکه مزه تلخ پشیمانی را نیز می چشد.





ثانیاً اگر بپذیریم که انسان‌ها همواره با برآورده شدن امیالشان (صرف نظر از متعلق این امیال) به لذت به معنای خرسندی دست می‌یابند، نمی‌توان نتیجه گرفت که تنها چیزی که متعلق امیال انسان‌ها قرار می‌گیرد، خرسندی و لذت آنان است. ممکن است لذت ملازم همیشگی کارهایی باشد که در آن‌ها، عامل به خواسته خود می‌رسد، اما از این امر نمی‌توان نتیجه گرفت که آنچه خواست همیشگی عامل است، رسیدن به لذت خویش است.

این نتیجه‌گیری نوعی مغالطه است و مانند آن است که بگوییم چون هواپیما هنگام حرکت و پیمودن مسافت سوخت مصرف می‌کند، هدفش از حرکت، مصرف سوخت است. حال اگر لذت را به معنای برآورده شدن میل بدانیم، درست است که بگوییم هرگاه به خواسته خود برسیم به لذت دست یافته‌ایم، اما لذت به این معنا فقط به معنی رسیدن به متعلق میل است و بس.

از این رو اگر گفته شود که برآوردن میل همواره موجب لذت (به معنی مذکور) می‌شود، تنها بدان معناست که گفته شود: «ما همواره هرگاه به خواسته خود دست می‌یابیم، به خواسته خود دست یافته‌ایم!» این در واقع، نوعی این همان‌گویی و بیان گزاره‌ای تحلیلی است و اشکال قبل بر آن وارد است.

علاوه بر این، مغالطه موجود در این استدلال آن است که تصور شده میل به ظاهر ایثارگرانه و غیرخودبینانه، با در نظر گرفتن اینکه ما با تحققش به لذت دست می‌یابیم، به میل خودبینانه تبدیل می‌شود. نه تنها وجود لذت به منزله نتیجه فرعی یک عمل، دلیل خودبینانه بودن آن عمل نیست، بلکه در موارد خاصی دلیل روشنی است بر خودخواهانه بودن آن عمل؛ زیرا پیش فرض این واقعیت که ما از عمل خاصی لذت می‌بریم، آن است که غیر از لذت، چیز دیگری به عنوان هدف فی نفسه (نه صرفاً ابزاری برای رسیدن به حالت خوشایند ذهن)، متعلق میل ما قرار گرفته است.



شک نیست که شخص خیرخواه از خیرخواهی خود به لذت دست می‌یابد، اما این امر در بیشتر موارد تنها بدان دلیل است که از پیش، به خوبی کردن در حق برخی افراد یا حیوانات یا نوع بشر تمایل داشته است و هر جا چنین میلی نباشد، رفتار خیرخواهانه‌ای نخواهد بود که برای عامل، لذتی به ارمغان آورد (فاینبرگ، ۱۳۸۴، ص ۵۸).

۴. خودفریبی

افراد غالباً خود را با این اندیشه فریب می‌دهند که تصمیم به انجام کار خوب یا شرافتمندانه گرفته‌اند، در حالی که آنچه انسان واقعاً به دنبال آن است این است که دیگران فکر کنند ما خوب هستیم یا خود را خوب بدانیم یا از لذت وجدان خوب بهره‌مند شویم. مردم غالباً انگیزه‌های واقعی خود را در پشت واژه‌هایی نظیر «فضیلت» یا «وظیفه» و امثال آن‌ها مخفی می‌کنند. ما غالباً هم درباره‌ی انگیزه‌های واقعی خود و هم دیگران دچار این اشتباه می‌شویم.

بنابراین، آیا معقول نیست بگوییم ممکن است همیشه درباره‌ی دیگرگرا دانستن انگیزه‌ها دچار فریب شده‌ایم؟ بر این اساس، دستورهای اخلاقی‌ای نظیر «قانون طلایی» (با دیگران چنان رفتار کن که دوست داری با تو آن‌گونه رفتار کنند) چیزی جز یک ابزار برای رسیدن به اهداف خود فرد نیست (همان، ص ۵۳).

نقد و بررسی

استدلال بالا برای خودگرایی، گرچه از نظر منطقی دچار مغالطه و اشتباه نیست، اما از این بابت ناقص است که وجود موارد فراوان پدیده‌ی خودفریبی، دلیلی بر تعمیم آن نیست. هیچ‌کس جز خود عامل نمی‌تواند از نوع انگیزه‌های آگاهانه‌ی خود مطمئن باشد. تعمیم خودفریبی به همه‌ی رفتارهای انسان نیازمند قرائن و دلایل تجربی فراوانی است که در دسترس ما نیستند (همان، ص ۶۳).

۵. انگیزش تربیت اخلاقی

کودکان تنها با روش وعده پاداش‌های وسوسه‌انگیز یا مجازات‌های سخت به کسب فضایل اخلاقی نائل می‌شوند. این نکته در کل تاریخ بشر صادق است. به‌طور کلی، گرایش مردم به رفتار خوب فقط در صورتی است که در انجام آن رفتار، چیزی برایشان وجود داشته باشد. بنابراین، بسیار محتمل است که در تربیت اخلاقی ما همین سازوکار مفروض باشد (فاینبرگ، ۱۳۸۴، ص ۵۴).

نقد و بررسی

درباره این استدلال نیز باید گفت وعده و وعید، ابزار ضروری و گریزناپذیری برای تلقین کارهای خوب است، اما نباید کودک را به گونه‌ای تربیت کرد که تصور کند یگانه دلیل انجام کارهای خوب یا ترک کارهای نادرست، رسیدن به لذت پاداش والدین و گریز از مجازات آنان است؛ زیرا در این صورت، در مواردی که مطمئن شود کسی متوجه کارش نیست، مرتکب کار غیراخلاقی خواهد شد. از این رو، تربیت اخلاقی واقعاً در صورتی موفق خواهد بود که افرادی پرورش داده شوند که فقط به دلیل درست بودن کار، درصدد انجام دادن آن باشند. علاوه بر این، استفاده از ابزار پاداش و کیفر، به دلیل کامل نبودن کودک ضروری است، اما با افزایش سن و درک کودک می‌توان مسائل والاتر اخلاقی را برای وی بازگو کرد و کم‌کم او را به سمت اهداف مطلوب و والای اخلاقی سوق داد. اگر در کودکان پاداش و کیفری معطوف به شخص، انگیزه کارهای درست باشد، دلیلی بر این امر نیست که همه انسان‌ها چنین باشند (همان، ص ۶۸).

۶. خودکاوی

فروید و پیروانش مدعی‌اند که بیشتر انگیزه‌های انسان از نوع ناهشیار هستند. او برای بیان این امر از تشبیه انگیزه‌های انسان به کوه یخ کمک می‌گرفت که بخش اعظم



آن در زیر آب است و فقط نوک آن بیرون آب قرار دارد. انگیزه‌های ناهشیار انسان غالباً در لایه‌های مخفی وجود انسان هستند و به راحتی در دسترس قرار نمی‌گیرند.

نقد و بررسی

خودکاوی هم نمی‌تواند دلیل قابل قبول و معتبری باشد. در واقع، معتقدان به دیگرگرایی نیز می‌توانند برای رد خودگرایی و تأیید نظریه خویش، به خودکاوی تمسک کنند و وجدان آدمی را شاهدهی بر ایثارگرایانه بودن بعضی از اعمال به حساب آورند. این دلیل ممکن است ما را به این فکر بیندازد که به خوبی نمی‌توانیم انگیزه‌هایمان را تشخیص دهیم؛ اما آیا این می‌تواند دلیل موجهی باشد که تصور کنیم انگیزه‌هایمان حتماً خودگرا هستند؟

حتی برای خود فروید هم روشن نبود که انگیزه‌های ناهشیار واقعاً خودگرا هستند. روان‌شناسی معاصر، انگیزه‌های ناهشیار فراوانی را کشف کرده است، اما آن‌ها به روشنی خودگرا نیستند. در واقع، بسیاری از آن‌ها به حوزه‌های خاصی مربوط اند و نمی‌توانند در بحث خودگرایی و دیگرگرایی کاربردی داشته باشند (Holton, 2013, handout 2, p. 1).

دلایل جذابیت این نظریه

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که با توجه به نبودن دلایل کافی و متقن برای خودگرایی روان‌شناختی، چرا این قدر جذابیت دارد و بسیاری از مردم و نظریه‌پردازان به آن اقبال داشته‌اند. جواب این سؤال در چند انگیزه انسانی ریشه دارد:

الف) میل به سادگی و بساطت نظری: یکی از قوی‌ترین انگیزه‌های نظری، میل به سادگی است. هنگامی که می‌خواهیم مطلبی را تبیین کنیم، دوست داریم ساده‌ترین تبیین ممکن را برای آن بیابیم. هر قدر یک نظریه علمی ساده‌تر باشد، جذاب‌تر





است؛ مثلاً تبیین پدیده‌های گوناگونی نظیر حرکات سیارات، جزر و مد و نحوه سقوط اشیا، با قانون ساده‌ای مانند قانون گرانش، بسیار جذاب است. این امر درباره رفتار انسانی هم صادق است. علاقه‌مندیم برای تبیین رفتارهای متفاوت انسان، فرمولی ساده پیدا کنیم و چه چیزی بهتر از حب ذات که عامل بسیار مهمی در انگیزش است! به این ترتیب، اندیشه خودگرایی جای خود را در تبیین رفتار انسان باز کرده است.

ب) تمایل به نگرش بدبینانه درباره دیگران: انسان تمایل دارد رفتارهای دیگران و حتی رفتارهای خود را بدبینانه تفسیر کند. ما گمان می‌کنیم دیگران آن قدر که شریف به نظر می‌آیند، شریف نیستند. به دلیل همین بدبینی است که سعی می‌کنیم محملی دیگر غیر از نوع دوستی و دیگرخواهی برای تفسیر رفتارهای دیگران و حتی رفتارهای خود جستجو کنیم.

ج) اصولاً اگر فرضیه‌ای بخواهد واقعیت داشته باشد، باید شرایط قابل تصویری برای تأیید آن داشته باشیم و علاوه بر آن، بتوانیم شرایطی را هم تصور کنیم که در آن شرایط، این نظریه رد شود. نظریه خودگرایی روان‌شناختی، نظریه‌ای انکارناپذیر است. اگر این فرض را بپذیریم که همه رفتارهای ما با انگیزه نفع شخصی انجام می‌گیرد، هر اتفاقی را که می‌افتد می‌توانیم متناسب با این فرض تفسیر و تأویل کنیم. در این وضعیت، اگر هیچ موردی پیدا نکنیم که خلاف این نظریه باشد، این نظریه بی‌اساس خواهد بود.

کسی که تمایل دارد صدق نظریه خودگرایی روان‌شناختی را آزمون کند، باید روش مناسبی بیابد که با آن، رفتارهای خودخواهانه و رفتارهای نوع‌دوستانه را از هم تفکیک کند و با بررسی رفتار واقعی مردم، تشخیص دهد که هر کدام در چه دسته‌ای قرار می‌گیرند.

در واقع، اگر خودگرایی روان‌شناختی در قالبی آزمون‌پذیر قرار گیرد، نتایج نشان خواهد داد که این نظریه کاذب است؛ یعنی معلوم خواهد شد که همه رفتارهای

انسان با انگیزه‌ای واحد انجام نمی‌شود، بلکه انگیزه‌های متعددی دارد که بعضی خودخواهانه و بعضی دیگر نوع‌دوستانه و حتی قهرمانانه هستند (ریچلز، ۱۳۹۲، ص ۱۲۵).

دیگرگرایی خداسو

تا اینجا دیدگاه معتقدان به خودگرایی مطرح و دلایل و شواهد آنان برای اثبات نظریاتشان بیان شد. حال نوبت انتخاب دیدگاه برگزیده است. همان‌گونه که بیان شد، دلایل خودگرایان برای اثبات دیدگاهشان بی‌اشکال نیست و نقدهای جدی به آن‌ها وارد است، اما به نظر می‌رسد علی‌رغم این اشکالات، این نظریه قوت و قدرت خود را همچنان حفظ کرده و هنوز معتقدان جدی دارد. علاوه بر این، برخی اندیشمندان اسلامی را هم می‌توان جزو طرفداران این نظریه به شمار آورد (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۷۳۳؛ صدر، ۱۴۰۸، ص ۳۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۳۷).

از سوی دیگر، علی‌رغم تلاش‌های زیادی که در دهه‌های اخیر برای اثبات تنوع در انگیزه‌های انسان و امکان وجود انگیزه‌ی خالص دیگرگرا صورت گرفته است، به نظر می‌رسد به دلایلی، همچنان مشکل باقی است.

علاوه بر این، تحقیقات تجربی، در مقابل دلایل عقلانی و فلسفی، برای اثبات خودگرایی چندان محکم نیستند و اصولاً اگر دلایل عقلی کامل و بدون اشکال باشند، شواهد تجربی تاب مقاومت در برابر آن‌ها را نخواهند داشت (علیزاده، ۱۳۹۰، ص ۳۹). شواهد تجربی صرفاً این است که با استقراء ناقص، سه صورت از انگیزه‌های خودگرا ردیف می‌شوند و با رد آماری آن‌ها نتیجه گرفته می‌شود که در این موارد، انگیزه‌ی دیگرگرایانه وجود دارد. این رویه فقط می‌تواند بیان کند که در برخی موارد، الگوی پیش‌بینی انگیزه‌ی دیگرگرا، با نتایج به‌دست آمده سازگارتر است، نه چیزی بیشتر از آن.





تحلیلی از مواضع اندیشمندان اسلامی

با توجه به نمونه دیدگاه اندیشمندان اسلامی، به نظر می‌رسد آنان را به نوعی باید جزو خودگرایان روان‌شناختی به حساب آورد. اما تفسیر متفاوت و مبانی مختلف این نظریه از دیدگاه دینی، به قدری آن را از نظریه اصلی خودگرایی روان‌شناختی دور می‌کند که شاید بهتر باشد آن را نظریه ثالثی در این باب بدانیم؛ نظریه حب ذات. برای ترسیم خطوط برجسته این نظریه و تفاوت‌های آن با نظریه خودگرایی، نکاتی را یادآور می‌شویم:

۱- حب ذات و خوددوستی، اصیل‌ترین گرایش در وجود انسان است که گرایش‌های دیگر از آن منشعب می‌شوند. این حب ذات، عین نفس است و سلب آن از نفس، مستلزم سلب شیء از خود و محال است؛

۲- ذات و منی انسان دارای دو مرتبه علوی و سفلی است. انسانیت انسان به مرتبه علوی وجود او مربوط است؛

۳- هریک از این دو مرتبه از نفس، کمالات و منافع خاصی دارد؛

۴- منافع منی علوی به دلیل دوام، قوت و خلوص آن، بر منافع منی سفلی برتری دارد؛

۵- بر اساس انسان‌شناسی و هستی‌شناسی الهی، منافع منی سفلی فاقد شاخصه‌های نفع حقیقی است؛

۶- تأمین منافع منی سفلی تا جایی معقول است که تعارضی با منافع منی علوی پیدا نکند، و گرنه منافع منی علوی مقدم است.

بر اساس این موارد، نتایج زیر به دست می‌آید:

اول: بر اساس دیدگاه حب ذات، رفتارهای خیرخواهانه و فداکاری قابل تبیین است و منافاتی با حب ذات ندارد؛ انسان از منافع زودگذر، ضعیف و ناخالص منی سفلی خود به نفع سعادت دیگران می‌گذرد تا به کمالات دائم، خالص و نیرومند منی علوی دست یابد و به تعبیر قرآن، به مقام بر (نیکوکاری)^۱ نایل شود؛

۱. ﴿لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ (آل عمران، ۹۲).



دوم: دیدگاه حب ذات از بسیاری از اشکالات نظریه خودگرایی بدور است؛ زیرا منافع علوی انسان‌ها هیچ‌گاه با یکدیگر تعارض ندارند. تعارض به منافع مادی مربوط است و جهان مادی دارای تزاخم است. اشکال نسبی‌گرایی نیز بر نظریه حب ذات وارد نیست؛ زیرا یگانه منفعت حقیقی انسان‌ها، منافع من‌علوی است و چنان نیست که خواسته‌های هر کس بایسته و مطلوب باشد. همچنین، شناخت نفع حقیقی انسان از سوی خالقش صورت می‌گیرد و از طریق وحی، ابلاغ می‌شود و در نتیجه، مشکلی برای شناخت آن‌ها وجود ندارد؛

سوم: نظریه حب ذات، در مقایسه با نظریه خودگرایی، دارای نقاط اشتراک و افتراقی است؛ نقطه اشتراک این دو دیدگاه آن است که هر دو معتقدند انسان به گونه‌ای آفریده شده است که در نهاد و سرشت خویش، خود و منافع خود را دوست می‌دارد و این‌گرایشی اصیل در طبیعت هر انسان است. اما وجوه تمایز این دو دیدگاه عبارت‌اند از:

الف) اساسی‌ترین فرق این دو دیدگاه، در تفسیرشان از «خود» است. خودگرایی ظاهراً «خود» را منحصر در خود مادی و جسمانی می‌بیند و انسان‌شناسی مادی دارد؛ در حالی که نظریه حب ذات، انسان را دارای بعد فرامادی و والا می‌داند که حقیقت انسانیتش هم به آن وابسته است؛

ب) این دو نظریه در تعریف منفعت هم همین اختلاف را دارند؛

ج) خودگرایی برای موارد تزاخم منافع شخصی افراد، معیار مشخصی ارائه نمی‌کند، ولی نظریه حب ذات در هنگام تعارض منافع، حفظ منفعت حقیقی و اخروی را ملاک قرار می‌دهد.

خط قرمز این دو نظریه برای رفتار خیرخواهانه با یکدیگر متفاوت است؛ از منظر خودگرایی، قلمرو ممنوعه از خودگذشتگی، حفظ اصل وجود است؛ ولی خط قرمز در نظریه حب ذات، حفظ منافع حقیقی و سعادت ابدی است. این دو نظریه در مبانی معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی هم اختلاف دارند. بر اساس دیدگاه حب ذات،

ابزارهای ادراکی بشر، علاوه بر مجاری حسی و عقلی، شامل وحی نیز می‌شود. نظریه خودگرایی در هستی‌شناسی بر جهان‌بینی مادی مبتنی است؛ ولی نظریه حب ذات، هستی را منحصر به امور مشهود و مادی نمی‌داند و اعتقاد به جهان آخرت را اصیل تلقی می‌کند (عزیزی علویجه، ۱۳۸۶، ص ۱۵۳).

با توجه به نکات یادشده، می‌توان گفت برخی اندیشمندان اسلامی، نظریه خودگرایی را با تفسیری متفاوت قبول دارند. این نوع تفسیر از خودگرایی با رفتار دیگرگرایانه منافات ندارد؛ زیرا علی‌رغم اینکه فرد حتی در سودرساندن به دیگران منافع خود را در نظر می‌گیرد، این منافع منحصراً مادی نیستند تا تزاحم و تعارضی پیش بیاید. علاوه بر این، عمل اخلاقی هم در روابط میان افراد محصور نیست، بلکه حوزه وسیع‌تری را شامل اخلاق فردی و الهی و حتی اخلاق زیست محیطی در بر می‌گیرد.

انتخاب موضع

عمده دلیل طرح بحث خودگرایی آن بود که این نظریه با تقریر اولیه‌اش، اخلاق را از بیخ‌وبن برمی‌کند و جایی برای آن باقی نمی‌گذاشت. به عبارت دیگر، با پذیرش دیدگاه خودگرایی روان‌شناختی، جایی برای اخلاق نمی‌ماند؛ اما با تقریری که در مباحث پیشین ارائه شد، این نظریه از دیدگاه اسلامی، منافاتی با اخلاق ندارد؛ زیرا اولاً منافع به منافع مادی منحصر نیست و «خود» فراتر از خود مادی و جسمی است و ثانیاً اخلاق به ارتباط با دیگران منحصر نیست، بلکه در روابط با خود و خدا و حتی طبیعت نیز مطرح است. بنابراین، با رفع اشکال منافات نظریه خودگرایی روان‌شناختی با اخلاق، بحث از بودن یا نبودن انگیزه دیگرگرا کاربرد چندانی ندارد.

از سوی دیگر، با بررسی دلایل خودگرایان معلوم شد که این دلایل برای اثبات خودگرایی روان‌شناختی کافی نیستند و در نتیجه، باید انگیزه دیگرگرا را ممکن دانست و تنوع انگیزه‌ها را پذیرفت.





اگر خودگرایی روان‌شناختی بدان معنا باشد که یگانه‌گرایی اصیل در وجود آدمی، گرایش به خود و دستیابی به خیر و صلاح خود است، باید در صحت آن تردید کرد؛ زیرا امیال دیگری مانند گرایش به نیکی کردن به دیگران، راستگویی و امانت‌داری نیز در وجود انسان هستند (حتی بدون آنکه این امور سودی برای خود فرد داشته باشند). ممکن است گفته شود که انسان از احسان به دیگران، گرفتن دست ناتوانان و نواختن یتیمان لذت می‌برد و احساس آرامش می‌کند و به همین سبب به این امور گرایش دارد. در پاسخ باید گفت که هیچ دلیلی بر تقدم لذت بر میل در موارد یادشده وجود ندارد، بلکه برعکس، می‌توان گفت چون میل به این امور در سرشت انسان نهفته است، انجام‌دادن آن‌ها احساس خرسندی در پی می‌آورد (شیروانی، ۱۳۸۵، ص ۱۰۰).

بنابراین، موضع ما در قبال این مسئله آن است که با توجه به نبودن دلایل کافی برای تبیین خودگرایی روان‌شناختی، دیگرگرایی امکان‌پذیر است و در کنار انگیزه‌های خودگرا، انگیزه‌های دیگرگرا هم وجود دارند. اگر نظریه خودگرایی روان‌شناختی هم پذیرفته شود، با تقریری که در دیدگاه اسلامی از آن صورت می‌گیرد، منافاتی با اخلاق ندارد. به عبارت دیگر، اگر کسی بدون چشمداشت و انتظار تلافی و تشکر، خدمت و کمکی به دیگری کرد و انگیزه‌اش از این کار رسیدن به کمال یا رضایت خداوند بود، عمل او خودگرا تلقی نمی‌شود.

از سوی دیگر، همان‌گونه که باتسون در مباحث دیگرگرایی اشاره کرده است، ممکن است کار به انگیزه‌ای غیر از خودگرایی و دیگرگرایی، مثلاً برای گسترش عدالت، صورت بگیرد و هدف فرد، تأمین عدالت در جامعه باشد؛ گرچه در این میان، منافع دیگران هم تأمین شود؛ در نتیجه، کاری که با هدف تأمین عدالت صورت می‌گیرد، طبق تعریف، نه خودگرایانه است، نه دیگرگرایانه. با توجه به این نکته می‌توان گفت هدف متعالی‌ای که اسلام برای مؤمنان در نظر می‌گیرد و به آن ترغیب می‌کند، «برای خدا بودن» است.



از دیدگاه اسلامی، آنچه به عمل انسان ارزش می‌دهد، نه کمیت و ظاهر که کیفیت و باطن آن است. این انگیزه در منابع اسلامی با عبارات مختلفی نظیر کسب رضایت خداوند ﴿اِبْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾^۱، در راه خدا بودن ﴿فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾^۲، نزدیک شدن به خدا ﴿قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ﴾ (توبه، ۹۹) و امثال این‌هاست. بنابراین، می‌توان انگیزه‌های انسان را از دیدگاه اسلامی این‌گونه دسته‌بندی کرد:

- ۱- خودگرا: عملی که صرفاً با هدف غایی تأمین منافع شخصی صورت می‌گیرد؛
- ۲- دیگرگرا: عملی که هدف نهایی‌اش تأمین منافع دیگران است؛
- ۳- خداگرا یا خداسو: عملی که اساساً با انگیزه کسب رضایت خداوند انجام می‌گیرد، اما ممکن است هم منافع خود فرد و هم منافع دیگران را تأمین کند. به نظر می‌رسد دیگرگرایی و خداگرایی با اینکه از نظر تعریف جدا هستند، عملاً از بسیاری وجوه مشترک باشند و در واقع، خداگرایی یا خداسویی را می‌توان به‌نوعی دیگرگرایی متعالی به حساب آورد.

در نظام اخلاقی اسلام، این سه انگیزه، با محوریت خداگرایی، سازگار با هم تلقی می‌شوند. از یک سو، در منابع اسلامی به نفس توجه شده است؛ مثلاً قرآن به مؤمنان توصیه می‌کند که به فکر خود باشند.^۳ از سوی دیگر، قرآن کریم انگیزه‌های دیگرگرایانه انسان را نیز نفی نمی‌کند، بلکه به آن ترغیب کرده، صاحبان چنین منش و رفتاری را تحسین می‌کند (کسانی که بدون هیچ‌گونه توقعی، به دیگران نیکی می‌کنند و پاداشی از آن‌ها طلب ندارند).^۴ همچنین، پیشوایان دین بارها بر این قاعده

۱. ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ (بقره، ۲۰۷)؛ ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ﴾ (بقره، ۲۶۵).

۲. این عبارت در آیات متعددی به کار رفته است؛ همانند جهاد در راه خدا (نساء، ۹۵؛ مزمل، ۲۰؛ بقره، ۲۴۶؛ نساء، ۷۴)، هجرت در راه خدا (نساء، ۱۰۰)، انفاق در راه خدا (حدید، ۱۰) و شهادت در راه خدا (آل عمران، ۱۵۷).

۳. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ (مائده، ۱۰۵).

۴. ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مَشْكِينًا وَتَيْمًا وَ أَسِيرًا* إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَ لَا شُكُورًا﴾ (انسان، ۹-۸).



اخلاقی تأکید کرده‌اند که آنچه برای خود می‌پسندید برای دیگران هم بپسندید و آنچه برای خود ناپسند می‌دارید، برای دیگران هم ناپسند بدارید^۱ (ر.ک: کلینی، ۱۴۵۳ق، ج ۲: ص ۱۴۶).

در آیات و روایات به مفاهیم دیگرگرایانه‌ای همانند ایثار، زکات، انفاق و صدقه توصیه شده است. جهاد در راه خدا هم از مصادیق برجسته سازگاری میان سه انگیزه و گرایش مذکور است. جهاد با دشمنان خدا با نیت الهی، هم اطاعت خدا و خداگرایی است، هم در راستای به کمال رسیدن مجاهد و هم موجب حفظ جان و مال و ناموس دیگران. قرض الحسنه هم همین ویژگی را دارد؛ هرگونه هزینه‌ای که با نیت الهی صورت بگیرد، علاوه بر خیر دنیوی و اخروی قرض‌دهنده، منفعت دیگران را نیز در بر دارد.

خودگرایی در اخلاق اسلامی، با دیگرگرایی و خداگرایی قابل جمع است و هیچ تراحم و تعارضی با آن‌ها ندارد؛ زیرا خیر نهایی تنها با تقرب به خداوند حاصل می‌شود که از مسیر توجه به خود و دیگران و با توجه به شرایط و موقعیت‌های مختلف، می‌توان به آن دست یافت. تراحم در حیات مادی رخ می‌دهد، ولی در کمالات معنوی تراحمی نیست؛ چراکه حیات اخروی به گونه‌ای است که همگان می‌توانند به عالی‌ترین کمال خود دست یابند. توجه به خود و امور دیگر، در صورتی مانع توجه به خداست که خود یا امور دیگر را در عرض خدا و مستقل بینیم. بنابراین، کسی که حقیقتاً هدفش تقرب به خداست، به خودش در حد کسی که نیازمند تقرب به خداست، توجه دارد. این توجه به خود، هم‌سو با توجه به خداست.

نظام اخلاقی اسلام، با محور قراردادن خداگرایی، بین همه ابعاد و نیازهای انسان، از جمله خودگرایی و دیگرگرایی، به نحو مناسبی جمع کرده است؛ نه او را از لذت‌های مشروع دنیوی محروم ساخته و نه غفلت از امور اخروی را از او پذیرفته

۱. «فترضی للناس ما ترضی لنفسک و تکره لهم ما تکره لنفسک».

است. البته به امور اخروی توجه بیشتری کرده و برای آن ارزش بیشتری قائل شده است؛ زیرا حیات اساسی و اصلی انسان را در آخرت می‌داند که حیاتی جاودان و پایدار است (حسینی و خواص، ۱۳۹۶، ص ۱۱). این مسئله را می‌توان از آیات فراوانی همچون آیه ۹ سوره انسان، آیه ۲۶۵ سوره بقره، آیه ۹۹ سوره توبه و آیه ۳۹ سوره روم به دست آورد.



نتیجه‌گیری

بر اساس داده‌های پژوهش می‌توان نتایج زیر را به دست آورد:

۱. برای اثبات خودگرایی روان‌شناختی شواهد و دلایل عقلی متعددی ارائه شده است، اما این دلایل برای اثبات آن کافی نیستند؛
۲. نظریه حب ذات که برخی اندیشمندان اسلامی به آن معتقدند، ظاهراً همان خودگرایی روان‌شناختی است، اما از نظر تفسیری که از «خود» و «منافع» عرضه می‌کند، بسیار با آن متفاوت است؛
۳. شاید بتوان مهم‌ترین تفاوت این دو دیدگاه را در آن دانست که نظریه حب ذات منافاتی با اخلاق ندارد، در حالی که نظریه خودگرایی روان‌شناختی با تفسیر مادی از آن، ریشه اخلاق را می‌خشکاند و چیزی از آن باقی نمی‌گذارد؛
۴. با رفع منافات خودگرایی با اخلاق، بحث از بودن یا نبودن دیگرگرایی در حد یک بحث لفظی تنزل می‌کند و به بحثی صرفاً علمی تبدیل می‌شود؛
۵. دلایلی که دیگرگرایان و عمدتاً باتسون در دهه‌های اخیر برای اثبات دیگرگرایی با روش تجربی آورده‌اند، هرچند مباحث در خور توجه و جالبی هستند، برای اثبات آن کفایت نمی‌کنند؛ زیرا اصولاً اگر دلایل عقلی بی‌اشکال باشند، شواهد تجربی تاب مقاومت در برابر آن‌ها را ندارند و با ردیف کردن چند نوع انگیزه خودگرا با استقرای ناقص و رد آماری آن‌ها، نمی‌توان وجود انگیزه دیگرگرا را اثبات کرد. حداکثر چیزی که این رویه می‌تواند بیان کند آن است که الگوی پیش‌بینی انگیزه دیگرگرا با نتایج به دست آمده سازگارتر است، نه چیزی بیش از آن؛
۶. نبودن دلایل کافی برای اثبات خودگرایی روان‌شناختی، راه را برای وجود تکثر در انگیزه‌های انسانی و وجود انگیزه دیگرگرایانه در کنار انگیزه خودگرا باز می‌کند و البته شواهد تجربی دهه‌های اخیر در اثبات تجربی آن می‌توانند مؤید آن باشند؛

۷. تقابل انگیزه خودگرا و دیگرگرا، نفی‌کننده انگیزه‌های دیگر در انسان نیست.



می‌توان انگیزه‌هایی را برای رفتار انسان ذکر کرد که نه خودگرایانه‌اند و نه دیگرگرایانه. از میان این انگیزه‌ها، خداگرایی به‌طور شاخص در بین معتقدان به خدا جلوه‌گر است؛

۸. می‌توان انگیزه‌های انسان را از دیدگاه اسلامی این‌گونه تقسیم کرد: خودگرا، دیگرگرا و خداگرا (یا دیگرگرایی خداسو). عمل خودگرا، عملی است که صرفاً با هدف غایی تأمین منافع شخصی صورت می‌گیرد. عمل دیگرگرا، عملی است که هدف نهایی‌اش تأمین منافع دیگران است. نهایتاً خداگرا یا خداسو عملی است که اساساً با انگیزه کسب رضایت خداوند انجام می‌گیرد، اما ممکن است هم منافع خود فرد و هم منافع دیگران را تأمین کند.



کتاب‌نامه

۱. قرآن کریم.
۲. حسینی، سید عبدالهادی و امیر خواص (۱۳۹۶)، «تیین سازگاری خودگرایی، دیگرگرایی و خداگرایی در نظام اخلاقی اسلام»، مجله معرفت اخلاقی، ش ۲۱، ص ۵-۱۹.
۳. ریچلز، جیمز، (۱۳۹۲)، عناصر فلسفه اخلاق، ترجمه محمود فتحعلی و علیرضا آل‌بویه، قم: بوستان کتاب.
۴. شیروانی، علی (۱۳۸۵)، درآمدی بر فلسفه اخلاق، تهران: نشر و پژوهش معناگرا.
۵. صدر، محمدباقر (۱۴۰۸) ق، فلسفتنا، قم: المجمع العلمي للشهید الصدر.
۶. عزیزی علویجه، مصطفی (۱۳۸۶)، «بررسی تطبیقی نظریه خودگرایی و حب ذات»، فصلنامه اندیشه نوین دینی، ش ۹، ص ۱۲۵-۱۶۰.
۷. علیزاده، مهدی (۱۳۹۰)، «همیشه من یا گاهی او: تأملی در خودگرایی روان‌شناختی»، فصلنامه پژوهش‌نامه اخلاق، ش ۱۳، ص ۳۵-۶۲.
۸. فاینبرگ، جول (۱۳۸۴)، خودگرایی روان‌شناختی، در جستارهایی در روان‌شناسی اخلاق، قم: دفتر نشر معارف.
۹. کرات، ریچارد (۱۳۸۳)، خودگرایی و دیگرگرایی در فلسفه اخلاق، ترجمه منصور نصیری، مجله معرفت، ش ۷۸، ص ۵۳-۵۵.
۱۰. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۵۳ق)، الکافی، تحقیق علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، چ ۴، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۱۱. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۰)، به‌سوی خودسازی، قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته‌الله.
۱۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۶)، مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران: صدرا.



13. Batson, C. Daniel (1991), *The altruism question: toward a social psychological answer*, New York and London: psychology press.
14. Bentham, J. (1876). *An introduction to the principles of morals and legislation*. Oxford: The Clarendon Press (Original work published 1789).
15. Doris John M. & Stich, Stephen (2006), "Moral Psychology: Empirical Approaches", <http://plato.stanford.edu/entries/moral-psych-emp>.
16. Holton, Richard (2013), "moral psychology", In: [http:// people.ds.cam.ac.uk/ rjh221/mit.courses/moralpsych/Lecture2.pdf](http://people.ds.cam.ac.uk/rjh221/mit.courses/moralpsych/Lecture2.pdf)
17. Maslow, A. H. (1954), *Motivation and personality*, New York: Harper & Row.
18. Nietzsche, F. (1927), *Ecce Homo*. In *The philosophy of Nietzsche* (C. P. Fadiman, Trans.), New York: Random House (Original work published 1888).
19. Rand, A. (1964), *The virtue of selfishness: A new concept of egoism*, New York: New American Library.
20. Rawls, J. (1971), *A theory of justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
21. Rogers, C. R. (1951), *Client-centered therapy: Its current practice, implications, and theory*. Boston: Houghton Mifflin.
22. Stich, Stephen, John M. Doris & Erica Roedder (2011), *altruism*, in *The Handbook of Moral Psychology*, ed. by The Moral Psychology Research Group, Oxford University Press (DRAFT).



References

1. *The Holy Quran*.
2. Alizadeh, Mehdi (2011), "Always I Or Sometimes he: a Reflection on psychological egoism", *Research of Ethics*, Vol. 4, No. 13, p. 35-62.
3. Azizi Alavijeh, Mostafa (2007), "A comparative study on egoism and love to the self", *New religious thought*, Vol. 3, No. 9, p. 125-160.
4. Batson, C. Daniel (1991), *The altruism question: toward a social psychological answer*, New York and London: psychology press.
5. Bentham, J. (1876), *An introduction to the principles of morals and legislation*, Oxford: The Clarendon Press (Original work published 1789).
6. Doris John M. & Stich, Stephen (2006), "Moral Psychology: Empirical Approaches", <http://plato.stanford.edu/entries/moral-psych-emp>
7. Feinberg, Joel (2005), *Essays in Ethical Psychology*, Qom: Maaref Publishing House.
8. Holton, Richard, (2013), "moral psychology", In: <http://web.mit.edu/holton/www/courses/moralpsych/home.html>
9. Hosseini, Seyyed Abdolhadi and Amir Khawas (2017), "Explaining the compatibility of egoism, altruism and godliness in the moral system of Islam", *Journal of Moral Knowledge*, Vol. 21, p. 5-19.
10. Kraut, Richard (2004), *Egoism and Altruism in the Philosophy of Ethics*, translated by Mansour Nasiri, *Journal of Knowledge*, Vol. 78, p. 53-55.
11. Kolehini, Mohammad Ibn Ya'qub (1453 AH), *al-Kafi*, research by Ali Akbar Ghaffari and Mohammad Akhundi, ed 4, Tehran: Dar al-Kitab al-Islamiya.
12. Maslow, A. H. (1954), *Motivation and personality*, New York: Harper & Row.
13. Mesbah Yazdi, Mohammad Taghi (2001), *Towards Self-Construction*, Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute Publications.
14. Motahari, Morteza (2007), *Collection of Works*, Vol. 13, Tehran: Sadra.
15. Nietzsche, F. (1927), *Ecce Homo. In The philosophy of Nietzsche (C. P. Fadiman, Trans.)*, New York: Random House (Original work published 1888).
16. Rachels, James (2013), *Elements of Ethical Philosophy*, translated by Mahmoud Fath Ali and Alireza Albooyeh, Qom: Book Garden.
17. Rand, A. (1964), *The virtue of selfishness: A new concept of egoism*, New York: NewAmerican Library.
18. Rawls, J. (1971), *A theory of justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
19. Rogers, C. R. (1951), *Client-centered therapy: Its current practice, implications, and theory*. Boston: Houghton Mifflin.
20. Sadr, Muhammad Baqir, (1408 AH), *Our Philosophy*, Qom: Scientific Assembly for the Martyr Sadr.
21. Shirvani, Ali (2006), *An Introduction to the Philosophy of Ethics*, Tehran: Publication and Semantic Research.
22. Stich, Stephen, John M. Doris & Erica Roedder (2011), *altruism, in The Handbook of Moral Psychology*, ed. by The Moral Psychology Research Group, Oxford University Press (DRAFT).