Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology
Vol.7, No.12, Spring & Summer 2026, 97-129
jcst.atu.ac.ir
DOI: 10.22054/jcst.2026.92938.1313

ATU PRESS

Original Research
Accepted: 21/06/2026
Revised: 16/06/2026
Received: 28/05/2026
ISSN: 2717-1108
eISSN: 2717-1116

Comparative Study of Hobbes's Egoism and Motahhari's Innate Altruism: A Critique of Reducing Human Motives to Personal Interest

Seyedeh Zeinab Soltani* — PhD in Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University, Women's Campus, Tehran, Iran

Saideh Shahidi — Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Imam Sadiq University, Women's Campus, Tehran, Iran

Majid Abolghasemzadeh — Assistant Professor, Department of Islamic Ethics, University of Islamic Maaref, Qom, Iran

Abstract

Moral egoism and altruism, two rival paradigms for explaining human motives, have long been central to philosophical debate. The central question is whether transcendent philosophy can explain "loving altruism" as a level of action motivated solely by the good of another, and whether this account offers a fundamental critique of Hobbes's egoistic reductionism. The study critically examines the foundations of Hobbes's egoism and Motahhari's innate altruism and assesses the possibility of loving altruism. The study is analytical-comparative: it reconstructs Hobbes's egoism from his ontological and anthropological foundations, explains Motahhari's view of the twofold nature of the human being, and critically compares the foundations of both views. Through his materialist and mechanistic presuppositions, Hobbes portrays the human being as selfish, whose actions, even

*Corresponding Author: sz.soltani313@gmail.com

How to Cite: Soltani, S. Z., Shahidi, S., Abolghasemzadeh, M. (2026). A Comparative Study of Hobbes's Egoism and Motahhari's Innate Altruism: A Critique of Reducing Human Motives to Personal Interest. *Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology. 7 (12).* 97-129. DOI: 10.22054/jcst.2026.92938.1313

seemingly altruistic ones, all reduce to self-love, sensory pleasure, and physical survival. Motahhari, by contrast, distinguishes the "lower self" from the "superior self" and, emphasizing the divine fitrat as the source of authentic moral inclinations, explains two levels of altruism: calculative (oriented toward self-perfection) and loving (oriented toward the good of another without any personal motive). Hobbes's egoism is not a comprehensive description of human nature but a product of confining existence to matter and denying the metaphysical dimensions of the human being. Motahhari, by accepting the gradation of existence, the substantial motion of the soul, and the distinction between fitrat and nature, offers a justified account of altruism. Hobbes's egoism therefore leads to ethical relativism, whereas Motahhari's innate altruism grounds a universal and stable ethics.

Introduction

The question of what fundamentally motivates human action lies at the heart of moral philosophy. Psychological egoism holds that all human actions, even seemingly altruistic ones, are ultimately reducible to self-interest, pleasure, or survival, whereas psychological altruism maintains that human beings possess genuine, irreducible inclinations toward the good of others. This article examines the two positions through the philosophical systems of Thomas Hobbes (1588–1679) and Morteza Motahhari (1920–1979). Hobbes developed one of the most rigorous theories of psychological egoism in Western philosophy. His mechanistic materialism, rejection of the immaterial soul, and individualism produced a pessimistic view of human nature: in the state of nature, human beings are driven by competition, diffidence, and glory, and even the social contract arises not from innate sociability but from the rational calculation that peace better serves self-preservation. Motahhari, a leading representative of Neo-Sadrian philosophy, draws on Mullā Ṣadrā's transcendent philosophy to reject materialist reductionism. Distinguishing the "lower self" from the "superior self," and nature (ṭabīʿa) from fitrat (innate human nature), he locates the source of authentic moral inclinations, including genuine altruism, in fitrat. The central question is whether, on Neo-Sadrian foundations, "loving altruism" can be justified as a genuine level of human action in which the agent is motivated solely by the good of another, free from any personal interest, even the desire

for self-perfection, and whether such an account constitutes a compelling critique of Hobbes's reductive egoism.

Literature Review

Although egoism and altruism have been widely discussed in both Western and Islamic traditions, no focused comparative study of Hobbes and Motahhari exists. In the Western tradition, works such as Feinberg's "Psychological Egoism" and Frankena's Ethics provide rigorous analyses of egoism. Persian studies by Asgari and Ghanbarian, Heydari, and Sharifi and Bagheri engage with egoism and refer to Hobbes, but largely neglect his ontological and anthropological foundations. Studies in Islamic ethics, such as those of Hosseini and Khavas and of Alavijeh, examine the compatibility of egoism, altruism, and theism and distinguish the "superior self" from the "lower self," recognizing that love of one's higher self can be a condition of moral development. Yet they offer no systematic reconstruction of Motahhari's theory of altruism from his scattered writings, and rarely bring his views into direct engagement with Hobbes. The most important gap is the absence of a rigorous critique of Hobbes's reductionism that draws on the explanatory resources of Neo-Sadrian philosophy; in particular, the possibility of loving altruism as a serious philosophical alternative has been neglected. The contribution of this article lies in moving beyond description to assess whether loving altruism can be realized in opposition to Hobbes's instrumental egoism.

Methodology

The study is fundamental-theoretical in purpose and analytical-comparative in method, with a critical approach. Data were gathered through library research from the primary works of Hobbes and Motahhari; material on the levels of self-love, the motives of human action, egoism, and altruism was collected, classified, and systematized. The analysis proceeds in three stages. First, Hobbes's egoism is reconstructed on the basis of his ontological and anthropological foundations. Second, Motahhari's view of the two dimensions of human nature, self-love, and the two levels of calculative and loving altruism is explained. Third, the foundations of the two positions are compared and critically assessed, with attention to their points of convergence and divergence.

Conclusion

The study shows that Hobbes's egoism, grounded in mechanistic materialism, the denial of an immaterial soul, and individualism, portrays human beings as inherently selfish: all their actions, even seemingly altruistic ones such as seeking reputation, escaping psychological distress, or hoping for reward, ultimately return to self-love, sensory pleasure, and physical survival. Its fundamental weakness is ontological reductionism. By confining reality to matter and motion, Hobbes cannot explain genuine acts of self-sacrifice, such as risking one's life to save another without any hope of reward, reputation, or survival. His egoism is therefore not a comprehensive description of human nature but a product of his ontological presuppositions, and it leads to ethical relativism, since good and evil become functions of variable individual desires.

Motahhari, drawing on the gradation of existence, the substantial motion of the soul, and the distinction between nature and fitrat, offers a more comprehensive account. Accepting self-love as the strongest innate tendency, he shows that human beings can transcend the lower self by cultivating the superior self. He distinguishes two levels of altruism: calculative altruism, in which the agent benefits others while ultimately seeking self-perfection, and loving altruism, in which the agent acts solely for the good of another, without any material or spiritual self-interest, even self-perfection. His distinction between the motive of an action and its necessary result is decisive: the pleasure that accompanies a good deed is its necessary consequence, not its goal, which undermines the egoist claim that pleasure in helping others proves hidden selfishness. His analysis of imitation (muḥākāt) further shows that love of a sublime person or value can move a person to act without any calculation of personal gain.

The study concludes that Motahhari's theory of loving altruism offers a successful critique of Hobbes's reductive egoism and provides a foundation for a universal and stable ethics: human beings are not one-dimensional profit-seekers but are capable of transcendence, sacrifice, and unconditional love.

Keywords: Egoism; Calculative Altruism; Loving Altruism; Fitrat; Self-love; Motahhari; Hobbes.

مقاله پژوهشی
تاریخ دریافت: ۱۴۰۵/۰۳/۰۷ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۵/۰۳/۲۶ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۳/۳۱
ISSN: ۲۷۱۷-۱۱۰۸ eISSN: ۲۷۱۷-۱۱۱۶

پژوهشنامهٔ کلام تطبیقی شیعه
دوره ۷، شماره ۱۲، بهار و تابستان ۱۴۰۵، ۹۷-۱۲۹
jcst.atu.ac.ir
DOI: 10.22054/jcst.2026.92938.1313

مطالعه تطبیقی خودگرایی هابز و دیگرگرایی فطری مطهری: نقدی بر فروکاهش انگیزه‌های انسانی به منفعت شخصی

سیده زینب سلطانی * دکترای فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، پردیس خواهران، تهران، ایران

سعیده شهیدی استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه امام صادق (ع)، پردیس خواهران، تهران، ایران

مجید ابوالقاسم‌زاده استادیار گروه اخلاق اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران

چکیده

خودگرایی و دیگرگرایی اخلاقی، به‌عنوان دو پارادایم رقیب در تبیین انگیزه‌های کنش انسانی، همواره کانون مناقشات فلسفی بوده‌اند. پرسش اصلی آن است که آیا می‌توان بر اساس حکمت متعالیه، «دیگرگرایی عاشقانه» را به‌عنوان سطحی از کنش تبیین کرد که انگیزه آن صرفاً خیر دیگری است، و آیا این تبیین نقدی بنیادین بر فروکاهش‌گرایی خودگرایانه هابز است؟ هدف پژوهش، بررسی انتقادی مبانی خودگرایی هابز و دیگرگرایی فطری مطهری و ارزیابی امکان تحقق «دیگرگرایی عاشقانه» است. روش پژوهش تحلیلی ـ تطبیقی است: خودگرایی هابز بر پایه مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی او بازسازی، دیدگاه مطهری درباره دوساحتی بودن انسان تبیین و مبانی دو دیدگاه به‌صورت تطبیقی نقد می‌شود. هابز با پیش‌فرض‌های ماده‌انگارانه و مکانیکی، انسان را موجودی خودخواه معرفی می‌کند که تمام کنش‌های او، حتی کنش‌های به‌ظاهر نوع‌دوستانه، درنهایت به حب ذات، لذت‌جویی حسی و بقای فیزیکی بازمی‌گردد. در مقابل، مطهری با تفکیک «خود دانی» و «خود عالی» و تأکید بر فطرت الهی به‌مثابه منشأ گرایش‌های اصیل اخلاقی، دو سطح دیگرگرایی حسابگرانه (معطوف به استکمال نفس) و عاشقانه (معطوف به خیر دیگری بدون هیچ انگیزه شخصی) را تبیین می‌کند. خودگرایی هابز توصیفی جامع از طبیعت انسان نیست، بلکه حاصل انحصار هستی در ماده و نفی ابعاد متافیزیکی انسان است. در مقابل، مطهری با پذیرش مراتب

* نویسنده مسئول: sz.soltani313@gmail.com

تشکیکی وجود، حرکت جوهری نفس و تفکیک فطرت از طبیعت، تبیینی موجه از دیگرگرایی ارائه می‌دهد؛ ازاین‌رو، خودگرایی هابز به نسبی‌گرایی اخلاقی می‌انجامد، درحالی‌که دیگرگرایی فطری مطهری مبنایی برای اخلاق جهان‌شمول و استوار فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: خودگرایی، دیگرگرایی حسابگرانه، دیگرگرایی عاشقانه، فطرت، حب ذات، مطهری، هابز.

مقدمه

تبیین انگیزه‌های کنش انسانی و پاسخ به این پرسش بنیادین که «آیا انسان ذاتاً موجودی خودخواه و منفعت‌طلب است یا اینکه گرایش‌های اصیل دیگرخواهانه در سرشت او ریشه دارد؟» همواره یکی از مسائل محوری فلسفه اخلاق بوده است. این پرسش، مرز میان دو پارادایم رقیب را ترسیم می‌کند: از یک‌سو، خودگرایی روان‌شناختی[1] که مدعی است تمام کنش‌های انسان، حتی به‌ظاهر نوع‌دوستانه‌ترین آن‌ها، درنهایت به سود، لذت یا بقای شخصی فاعل بازمی‌گردد و از سوی دیگر، دیگرگرایی روان‌شناختی[2] که بر وجود گرایش‌های اصیل و تقلیل‌ناپذیر به خیر دیگری تأکید دارد.

توماس هابز (۱۵۸۸-۱۶۷۹) به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فیلسوفان عصر جدید، نظریه‌ای نظام‌مند و تأثیرگذار از خودگرایی روان‌شناختی ارائه داد که بر ماده‌انگاری مکانیکی، نفی روح مجرد، اصالت فرد و تأکید بر اصل صیانت ذات استوار است. تحولات زمانه هابز شامل رنسانس، انقلاب علمی، بی‌اعتباری سنت‌های کلیسایی و فلسفه ارسطویی و نیز تأثیرپذیری او از گالیله، دکارت و بیکن، همگی در شکل‌گیری منظومه فکری وی نقش داشته‌اند. هابز با باور به اینکه می‌توان همه‌چیز را بر مبنای اصل ساده حرکت و به نحو کاملاً مکانیکی تبیین کرد، «زندگی را صرفاً حرکت اندام‌ها» (هابز، ۱۳۸۵: ۷۱) می‌داند و سعادت را تجربه‌ای مادی محض می‌شمارد که در تلاطم دائمی ارضای آرزوها خلاصه می‌شود. از دیدگاه او در وضع طبیعی، «انسان، گرگ انسان»[3] است و تمام کنش‌های او، از عقد قرارداد اجتماعی گرفته تا به‌ظاهر نوع‌دوستانه، در خدمت منفعت شخصی، لذت حسی و بقای فیزیکی معنا می‌یابد. لذا می‌توان گفت هابز نوعی خودگرایی اخلاقی را مطرح می‌کند که بر خودگرایی روان‌شناختی او مبتنی است؛ یعنی چون انسان را ذاتاً طالب حفظ منافع و بقای خویش می‌داند، اخلاق نیز در دستگاه او در خدمت همین انگیزه خودمحور قرار می‌گیرد.

---

1 Psychological Egoism
2 Ethical Altruism
3 Homo homini lupus

در نقطه مقابل، مرتضی مطهری (۱۳۰۹-۱۳۵۸) به‌عنوان برجسته‌ترین نماینده فلسفه نوصدرایی در عصر معاصر، با تکیه بر اصول حکمت متعالیه، خوانشی متفاوت و عمیق‌تر از سرشت انسان ارائه می‌دهد. مطهری با تفکیک بنیادین میان «طبیعت» و «فطرت» در ساختار وجودی انسان و نیز تمایز «خود دانی» (ساحت مادی و غریزی) و «خود عالی» (ساحت روحانی و ملکوتی)، ضمن پذیرش حب ذات به‌عنوان گرایش فطری نیرومند، امکان تعالی از خودخواهی سفلی به همبستگی وجودی علوی را اثبات می‌کند. او معتقد است «انسان در عمق سرشت و فطرت خود، اخلاقی خلق‌شده؛ یعنی این‌طور خلق‌شده که دیگران را دوست بدارد و خدمت کند و احسان نماید» (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۷۲۴/۲۲). لذا می‌توان گفت مطهری نوعی دیگرگرایی اخلاقی را مطرح می‌کند که بر دیگرگرایی روان‌شناختی و فطری استوار است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که آیا می‌توان بر اساس مبانی حکمت متعالیه، «دیگرگرایی عاشقانه را به‌عنوان سطحی از کنش انسانی تبیین کرد که در آن انگیزه فاعل، صرفاً خیر دیگری است، بدون هیچ شائبه منفعت‌جویی شخصی یا حتی استکمال نفس؟ و آیا چنین تبیینی می‌تواند نقدی قوی و بنیادین بر فروکاهش‌گرایی خودگرایانه هابز باشد؟

این مقاله با روش تحلیلی-تطبیقی و با رویکردی انتقادی در چهار بخش اصلی تدوین شده است: بخش نخست به بازسازی منسجم خودگرایی هابز بر اساس مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی او می‌پردازد. بخش دوم دیدگاه مطهری را در باب دو ساحتی بودن انسان، حب ذات و دو سطح دیگرگرایی حسابگرانه و عاشقانه تبیین می‌کند. بخش سوم به نقد و بررسی تطبیقی اختصاص دارد که در آن ضمن مقایسه مبانی دو دیدگاه، نشان داده می‌شود خودگرایی هابز حاصل فروکاهش هستی به ماده و غفلت از خود عالی است، درحالی‌که دیگرگرایی حسابگرانه با در نظر داشتن خود عالی مبتنی بر فطرت و دیگرگرایی عاشقانه، تبیینی موجه از کنش‌های ایثارگرانه ارائه می‌دهد. بخش چهارم نیز نتیجه‌گیری و جمع‌بندی نهایی را در بر دارد.

پیشینه پژوهش

مرور ادبیات موضوع نشان می‌دهد که مباحث مربوط به «خودگرایی» و «دیگرگرایی» در بسترهای مختلفی مورد واکاوی قرار گرفته‌اند. در حوزه خودگرایی، آثاری نظیر خودگرایی روان‌شناختی اثر فاینبرگ و فلسفه اخلاق اثر فرانکنا به مبانی این نظریه پرداخته‌اند. همچنین در مقالات، پژوهش‌هایی مانند «تبیین و تحلیل انواع نظریات غایت‌انگارانه» (عسگری و قنبریان)، «بررسی و نقد مدعا و ادله خودگرایی روان‌شناختی» (حیدری) و «ارزش‌های اخلاقی و خودگرایی روان‌شناختی» (شریفی و باقری)، اگرچه به دیدگاه هابز اشاره داشته‌اند، اما عمدتاً از تبیین جامع مبانی انسان‌شناختی و هستی‌شناختی وی غفلت ورزیده‌اند.

از سوی دیگر، در مقالات مرتبط با اندیشه اسلامی، آثاری چون «تبیین سازگاری خودگرایی، دیگرگرایی و خداگرایی در نظام اخلاقی اسلامی»(حسینی و خواص)، «بررسی تطبیقی نظریه خودگرایی و حب ذات» (علویجه) و پژوهش‌های پیرامون حب ذات متعالی، به تفکیک میان «منِ عالی» و «منِ دانی» پرداخته‌اند؛ بااین‌حال، در این دسته از آثار نیز فقدان رویکردی متمرکز بر منظومه فکری شهید مطهری و تحلیل دیدگاه دیگرگرایانه ایشان به‌وضوح احساس می‌شود.

بررسی دقیق منابع موجود آشکار می‌سازد که تاکنون پژوهشی با رویکرد «تطبیقی-تحلیلی» که به مقایسه نظام‌مند میان «خودگرایی در فلسفه توماس هابز» و «دیگرگرایی فطری در اندیشه مرتضی مطهری» پرداخته باشد، صورت نپذیرفته است. خلأ اصلی پژوهش‌های پیشین، عدم مواجهه انتقادی با فروکاهش‌گرایی هابز است؛ به‌گونه‌ای که ظرفیت‌های تبیینی حکمت نوصدرایی در نقد فروکاهش انگیزه‌های انسانی به منفعت شخصی و امکان‌سنجی «دیگرگرایی عاشقانه» به‌عنوان یک پارادایم رقیب، مغفول مانده است. پژوهش حاضر می‌کوشد با قرار دادن این دو متفکر در جایگاه دو نماینده رقیب، خلأ موجود را با رویکردی نوین پوشش دهد. در واقع، نوآوری این نوشتار در گذار از توصیف صرف دیدگاه‌ها به سمت ارزیابی امکان تحقق «دیگرگرایی عاشقانه» در تقابل با

خودگرایی ابزاری هابز است.

روش پژوهش

پژوهش حاضر ازنظر هدف، بنیادی-نظری و ازنظر ماهیت و روش، تحلیلی-تطبیقی است. داده‌های موردنیاز به شیوه کتابخانه‌ای گردآوری شده است؛ بدین‌صورت که با مراجعه به منابع دست‌اول، کتب و آثار هابز و مطهری، داده‌های مربوط به‌مراتب حب ذات، انگیزه‌های کنش انسانی، خودگرایی و دیگرگرایی گردآوری، دسته‌بندی و نظام‌مند شده است. در مرحله بعد، با بهره‌گیری از روش تحلیلی-تطبیقی و با رویکردی انتقادی، ابتدا آرای هر یک از دو اندیشمند به‌طور دقیق توصیف و تبیین شده، سپس مؤلفه‌های انگیزشی (حسابگرانه و عاشقانه) مورد تحلیل منطقی قرارگرفته و در گام نهایی، نسبت میان این مفاهیم در دو نظام فکری بررسی و نقاط اشتراک، افتراق و امکان نقد هر یک استخراج شده است. این فرآیند تحلیلی، زمینه‌ساز ارزیابی امکان تحقق «دیگرگرایی عاشقانه» به‌عنوان نقدی بر فروکاهش انگیزه‌های انسانی به منفعت شخصی گردیده است.

مبانی و تبیین خودگرایی از دیدگاه توماس هابز

توماس هابز به‌عنوان یکی از مهم‌ترین فیلسوفان خودگرا در تاریخ فلسفه غرب، اهم بیانات خود را در کتاب لویاتان[1] مطرح کرده است. بااین‌حال، سایر آثار او همچون درباره جسم،[2] درباره طبع بشر،[3] درباره شهروند[4] اصول قانون طبیعی و سیاسی[5] نیز مبانی فکری وی را به‌تفصیل بیان کرده‌اند. در ادامه این بخش، نخست مبانی فلسفی هابز در تبیین خودگرایی معرفی و سپس با روشی تحلیلی، نظریه وی مورد بازبینی موشکافانه قرار خواهد گرفت.

---

1 Leviathan
2 De Corpore
3 Human Nature
4 De Cive
5 Elements of Law

نگرش ماده‌انگارانه نسبت به هستی و انسان

نگرش هابز به جهان، نگرشی ماده‌انگارانه و مکانیکی است. او می‌نویسد: «عالم و مقصود من از آن تنها دنیا نیست که دوستدارانش مردان دنیوی خوانده می‌شوند، بلکه مرادم کل کیهان یعنی کل وجود همه موجودات است که مادی یعنی جسمانی است و دارای ابعاد طول، عرض و عمق است و نیز هر جزئی از جسم نیز جسم است و دارای ابعاد مشابهی است و درنتیجه هر بخشی از عالم، جسم است و آنچه جسم نیست جزئی از عالم نیست و چون عالم کل است، آنچه جزئی از آن نیست هیچ است و درنتیجه هیچ جا نیست» (هابز، ۱۳۸۵: ۵۴۳). ازنظر وی، تمام هستی را مواد و اجسام مادی تشکیل داده‌اند و جهان به‌عنوان یک پدیده مادی، ناشی از فرآیندی فیزیکی است که تحت تأثیر مستقیم قانون حرکت و تغییر قرار دارد.

سعادت از منظر هابز، یک تجربه مادی محض است که در تلاطم دائمی ارضای آرزوها خلاصه می‌شود. انسان پیوسته در حال جهش از یک میل به میل دیگر است و در هر کشش، صرفاً لذتی آنی و حسی را تجربه می‌کند. این ماده‌انگاری تا آنجا پیش می‌رود که او سکون و اطمینان ذهنی را با مفهوم سعادت دنیوی ناسازگار می‌داند؛ زیرا جهان فاقد هرگونه نقطه اوج وجودی یا رستگاری غایی است که فیلسوفان اخلاق قدیم وعده می‌دادند (همان: ۱۲۷–۱۳۸).

تقلیل‌گرایی انسان‌شناختی هابز به‌وضوح بر تک‌بعدی بودن و طبیعت کاملاً جسمانی انسان تأکید دارد. این نگرش مکانیکی-ماشین‌انگارانه، تمامی احکام حاکم بر امور مادی بی‌جان را به ساحت وجودی انسان سرایت می‌دهد و او را تا سطح موجودات فاقد شعور تنزل می‌دهد. در این چارچوب، حیات انسانی صرفاً یک حیات مصنوعی است که در آن قلب به‌مثابه فنر، اعصاب به‌منزله بندها و مفاصل به‌سان چرخ‌دنده‌هایی عمل می‌کنند که تحت نظم الهی مقرر به حرکت درمی‌آیند (همان: ۱۰۶). هابز به‌صراحت روح مجرد را نفی کرده و آن را «خیالی» می‌داند (همان: ۶۷).

هرچند بیانات او با متون مقدس که ظاهراً به‌طور کامل طردشان نمی‌کند، در تعارض

قرار می‌گیرد. ازاین‌رو، او تلاش می‌کند تا حتی مفهوم روح را نیز در چارچوب امری مادی و دارای کمیت تعریف کند، با این استدلال که کتاب مقدس هرگز روح را غیرمادی معرفی نکرده است (Hobbes, 1928: 23)؛ بنابراین، مبتنی بر اصول ماده‌گرایی، دامنه تفسیر فلسفی هابز به محدوده ماده ختم می‌شود و هرگونه ادعای ماورایی را مردود می‌سازد. از منظر او، رفتار و ساختار انسانی کاملاً تحت تأثیر تحریکات و عوامل بیرونی قرار دارد که مستقیماً بر اندام‌ها و ساختار مادی مغز اثرگذارند و به‌این‌ترتیب، اندیشه‌ها، امیال و اراده انسان را تعیین می‌کنند. در این چارچوب، اراده آزاد به‌عنوان یک مفهوم مستقل منتفی است؛ زیرا اعمال و رفتارها صرفاً تابعی از نیروهای طبیعی هستند و مجموعه انتخاب‌های فرد، نتیجه نهایی تمایلات شکل‌گرفته از این تأثیرات بیرونی محسوب می‌شود (هابز، ۱۳۸۵: ۱۰۴-۱۱۳).

طبیعت خودخواه و منفعت‌طلب انسان

هابز معتقد است که انسان‌ها ذاتاً موجوداتی خودخواه، طماع و حریص هستند که «حرکت اصلی زندگی آن‌ها کسب سود و اجتناب از ضرر است» (همان: ۱۳۸). تحلیل انسان‌شناختی توماس هابز که عمیقاً تحت تأثیر نگرش‌های علمی و مکانیکی قرن هفدهم شکل گرفته است، رویکردی به‌شدت فردگرایانه و بدبینانه را به نمایش می‌گذارد. این دیدگاه، برخلاف رویکردهای فیلسوفان پیشین که انسان را «مدنی بالطبع» می‌دانستند، جامعه را نه یک ارگانیسم واحد، بلکه تجمعی از اجزای مجزا می‌بیند. وی در تبارشناسی سیاسی خود، فرد را نقطه شروع فلسفه سیاسی می‌داند و به انسان‌های منفردی می‌رسد که ذاتاً اجتماعی نیستند، بلکه خودخواه و ضداجتماعی‌اند و در وضعیتی از جنگ با یکدیگر به سر می‌برند. (Bonar 1909, 98). در این رویکرد، فرد دارای اصالت است، نه جامعه. اجتماع صرفاً مجموعه‌ای از اتم‌های انسانی است که در کنار یکدیگر قرار گرفته‌اند، بدون آنکه اجتماع هویتی جدای از مجموع افراد خود داشته باشد. هابز معتقد است افراد جامعه ازنظر توانایی‌های فیزیکی و ذهنی اساساً برابر هستند (Hobbes, 1928: 28; Hobbes, 1983: 45). حتی اگر تفاوت‌هایی جزئی وجود داشته باشد، هیچ‌کس به‌قدری قوی یا باهوش

نیست که بتواند بدون ریسک، دیگری را به‌طور کامل تحت سلطه خود درآورد. این برابری در توانایی‌ها، پیامد حیاتی و مهمی را به همراه دارد که «برابری در امید به هدف» است. ازآنجاکه همه انسان‌ها به دنبال اهداف مشترکی مانند صیانت ذات و کسب لذت هستند و توانایی برابری برای دست‌یابی به آن‌ها را دارند، اگر دو فرد بر سر یک منبع واحد رقابت کنند، به‌ناچار به دشمن یکدیگر تبدیل می‌شوند (هابز، ۱۳۸۵: ۱۵۷).

وی سه عامل اصلی را در ایجاد وضعیت جنگ «همه علیه همه» مؤثر می‌داند: رقابت[1] برای کسب منابع، بی‌اعتمادی[2] ناشی از نبود ضمانت اجرایی برای تعهدات و شهرت‌طلبی[3] برای تأمین احترام و قدرت (همان: ۱۵۶-۱۶۰). در این وضعیت، «انسان، گرگ انسان است» و حیات او «دور از اجتماع، ناپسند، ددمنشانه و کوتاه» خواهد بود (همان: ۱۵۸). هابز معتقد است فردی که آرزوها و امیالش پایان یابد، عملاً مرده است؛ زیرا «زندگی چیزی جز حرکت مداوم به‌سوی لذت‌ها و دور شدن از دردها نیست» (همان: ۱۳۸). هابز برای تأیید نظریه خود مبنی بر سوءظن و عدم اعتماد عمومی میان انسان‌ها، به شواهد مستدل از زندگی روزمره متوسل می‌شود. او استدلال می‌کند: فردی که درب منزل خود را قفل می‌کند، در واقع چه برداشتی از سرشت همشهریانش دارد؟ و کسی که صندوق‌های مالی خود را از دسترس اعضای خانواده و خدمتکاران پنهان می‌کند، چه تصوری از وفاداری نزدیکانش دارد؟

هابز با این پرسش‌ها نشان می‌دهد که اقدامات احتیاطی معمول مردم در زندگی روزمره (مانند قفل‌کردن)، خود حاوی همان اعتراف تلویحی است که او در قالب نظریه سیاسی خود بیان می‌کند؛ یعنی انسان‌ها ذاتاً مستعد تجاوزطلبی هستند (همان: ۱۵۹). این اعمال محتاطانه، به همان میزانی که کلمات هابز انسان را متهم به تجاوزطلبی می‌کنند، این حکم را به‌صورت عملی تأیید می‌کنند. وی همچنین معتقد است زمانی که انسان برای دیگری کاری انجام می‌دهد و در جهت پیشبرد سود و منفعت او قدم برمی‌دارد، به این

---

1 Competition
2 Diffidence
3 Glory

سبب است که درنهایت به دستگیری و کمک او نیازمند است؛ در غیر این صورت عمل مساعدت‌آمیز از وی صادر نمی‌شود. ازنظر وی، به اقتضای طبیعت، هر انسانی در تمام اعمال داوطلبانه خود، خیری را برای خود در نظر می‌گیرد. اینکه انسانی بدون هیچ پیمانی، به دیگری سود می‌رساند یا به وی کمک می‌کند، تنها با اعتماد و اطمینان به دریافت لطف، عنایت، سود یا کمک بیشتری است که از طریق آن دیگری می‌تواند برای خود فراهم کند (Hobbes, 1928: 34).

ابتناء ارزش‌های اخلاقی بر امیال منفعت‌جویانه فردی

هابز به‌شدت با نظریه وجود خیر و شر مطلق یا ذاتی که قابل‌استخراج از طبیعت اشیا یا عقل فطری باشد، مخالفت می‌ورزد. از منظر او، مفاهیم اخلاقی صرفاً در بستر رابطه ذهنی فاعل با موضوع معنا پیدا می‌کنند. کلمات خیر، شر، خوار و ناچیز همواره نسبت به شخصی که آن واژه را به کار می‌برد تعریف می‌شوند و هیچ قاعده عام اخلاقی که بتوان آن را به‌طور مستقل از طبع اولیه استخراج کرد، وجود ندارد (هابز، ۱۳۸۵: ۱۰۶).

وی دو مرحله برای شکل‌گیری معیارهای اخلاقی قائل است. در وضع طبیعی[1] و در غیاب هرگونه حکومت سازمان‌یافته، معیار خیر و شر صرفاً به تمایلات و اراده شخصی هر فرد وابسته است. این امر منجر به هرج‌ومرج و جنگ دائمی می‌شود، زیرا هر فردی آنچه را که خود برای بقا و لذت ضروری می‌بیند، خیر می‌نامد؛ اما در وضع مدنی[2] و با تشکیل دولت، معیار اخلاقی از فردیت رهاشده و به مرجعیت سیاسی منتقل می‌گردد. خیر و شر، توسط شخص نماینده دولت یا قاضی و داوری که از سوی حاکم منصوب‌شده، تعیین می‌شود. حکم حاکم نه‌تنها قانون مدنی، بلکه قاعده اخلاقی را نیز می‌سازد (همان).

این دیدگاه نشان می‌دهد که اخلاق در نظر هابز نه یک حقیقت متافیزیکی، بلکه یک ساختار وضعی است. اخلاق، تابع امر سیاسی است؛ خیر، آنچه حاکم امر می‌کند و شر، آنچه حاکم منع می‌نماید. هابز معتقد است این نسبی‌سازی اخلاقی، ضرورت ایجاد یک

---

1 State of Nature
2 Civil State

قدرت مطلقه و غیرقابل تفکیک را برای ایجاد نظم و تعریفی واحد از خیر همگانی توجیه می‌کند (همان). از منظر هابز، ارزش‌ها فاقد بنیاد واقعی هستند؛ به این معنا که رابطه مستقیمی میان ارزش یک چیز و واقعیت عینی آن وجود ندارد. هیچ قانون بنیادین پیشینی وجود ندارد که حتی حاکم نیز مجبور به تبعیت از آن باشد.

هابز وجود یک «خیر مطلق»[1] را در جهان خارج رد می‌کند. آنچه انسان به‌عنوان خیر تجربه می‌کند، صرفاً یک لذت حسی است. مشاهده هر لذت، خود به‌مثابه محرکی عمل می‌کند که میل جدیدی برای کسب لذت‌های متعاقب و متفاوت در انسان ایجاد می‌کند. این چرخه هرگز متوقف نمی‌شود؛ ارضای یک میل صرفاً دروازه‌ای به‌سوی میل دیگری می‌گشاید (Hobbes, 1928: 13-14). سعادت ازنظر هابز «کامیابی نیست، بلکه لذت مداوم و همواره کامیاب بودن است» (همان: ۱۴)؛ بنابراین، تعریف هابز از سعادت از یک وضعیت ثابت و پایدار فاصله می‌گیرد و به یک فرآیند مداوم تبدیل می‌شود.

درنتیجه، براساس دیدگاه هابز، اعمالی مانند خیرخواهی تنها زمانی که به‌صورت یک تعهد متقابل و معوض درآیند، در چارچوب نظم سیاسی ارزشمند و الزام‌آور می‌شوند؛ اما در حالت هدیه و لطف، آن‌ها صرفاً بازتابی از محاسبات منفعت شخصی فرد هستند، حتی اگر در ظاهر به نفع دیگری باشد (هابز، ۱۳۸۵: ۱۶۴). به همین دلیل برخی تحلیل‌گران فلسفه هابز بر این باورند که رفتار اخلاقی انسان هابزی فردگرایانه و لذت‌جویانه است و نظام ارزشی او را می‌توان لذت‌گرایی نامید؛ نظامی که در آن انسان تنها در پی صیانت از خود و کسب منافع شخصی خویش است (Gert 1999,332).

تبیین نظریه خودگرایی هابز

هابز به‌عنوان یکی از فیلسوفان مشهور خودگرا، بر این باور بود که انسان‌ها به‌طور طبیعی خودخواه، خودپسند و در جستجوی بقای خویش هستند (همان: ۱۳۸). این دیدگاه مبتنی بر خودگرایی روان‌شناختی است که بر مبنای آن هر انسانی به لحاظ طبیعت و ذات خود، تنها قادر به طلب آن چیزی است که منفعت شخصی او در آن نهفته است و به دنبال آن باید

---

1 Agathon Aplox

این‌گونه باشد؛ به‌عبارت‌دیگر، انسان‌ها به صورتی خلق شده‌اند که انگیزه اصلی و غالب ایشان در صدور افعال اختیاری، کسب لذت، سود و خیر بیشتر برای خود است. در این راستا، افعال خیرخواهانه و اعمال به‌ظاهر دیگرگرایانه نیز با تأمل عمیق به همان انگیزه‌های حاکم خودگرایی بازمی‌گردد.

از منظر وی، هیچ عملی کاملاً دیگرگرایانه و فارغ از سود شخصی نیست. او چهار مکانیسم اصلی برای تحلیل به‌ظاهر نوع‌دوستانه پیشنهاد می‌کند: نخست، کسب شهرت و ستایش: عمل خیرخواهانه مستقیماً منجر به خشنودی طرف مقابل و درنتیجه لب به ستایش گشودن او می‌شود. این ستایش، خوراکی برای انسان خودخواه است و محرکی قوی برای تکرار عمل خیر به شمار می‌رود (Hobbes, 1928: 17). حتی میل به شهرت پس از مرگ، نمونه‌ای از خودخواهی بلندمدت است. دوم، فرار از عذاب روانی و تأمین آرامش: دیدن مصیبت دیگری، مستقیماً موجب تصور یا تخیل مصیبت مشابهی برای خودمان می‌شود. کمک به دیگری، نوعی بیمه کردن خود در برابر رنج‌های احتمالی آینده است. با رفع رنج او، احتمال وقوع آن رنج برای خود انسان کاهش می‌یابد یا حداقل عذاب روانی ناشی از این تخیل از بین می‌رود (همان: ۱۹). سوم، حس قدرت و برتری: بخشی از کمک‌ها از احساس مطبوع قدرت نشأت می‌گیرد. توانایی تأثیرگذاری بر سرنوشت دیگری و تغییر وضعیت او از رنج به آسودگی، ارضای حس برتری است که لذتی درونی برای فاعل ایجاد می‌کند. چهارم، امید به پاداش (اخروی یا دنیوی): هابز امید به پاداش الهی یا کسب دوستی و جلب نظر مساعد طرف مقابل را نیز ازجمله انگیزه‌های پنهان خودگرایانه می‌داند (هابز، ۱۳۸۵: ۱۶۴).

بنابراین، آنچه انسان آن را نوع‌دوستی می‌نامد، مکانیسمی پیچیده است که درنهایت همگی برای تأمین بقا، لذت آنی (ستایش) یا لذت تخیلی آینده (آرامش ذهنی و شهرت) طراحی شده‌اند. ازاین‌رو می‌توان گفت نظام ارزشی و منظومه اخلاقی هابز، نظامی خودگرایانه و لذت‌محور است. تحلیل دو وضع طبیعی و مدنی و گذار انسان از وضعیت طبیعی به حیات مدنی نیز نگرش خودگرایانه وی را وضوح می‌بخشد. در وضع طبیعی، هر انسانی به سهم خود، آنچه را که خوشایند و برای خودش لذت‌بخش است، خیر می‌نامد و

آنچه را که او را ناخوشایند می‌کند، شر می‌نامد (Hobbes, 1928: 13). آنچه انسان را به خروج از وضع طبیعی و انعقاد قرارداد اجتماعی سوق می‌دهد، «ترس از مرگ، طلب لوازم زندگی راحت و امید به دست یافتن به این لوازم از طریق کار و تلاش» است (هابز، ۱۳۸۵: ۱۶۱)؛ به‌عبارت‌دیگر، عقل محاسبه‌گر[1] به انسان می‌آموزد که صلح و اطاعت از حاکمیت مطلق، منفعت شخصی او را بهتر از منازعه و آزادی بی‌حدوحصر تأمین می‌کند. درنتیجه، خودگرایی در نظر هابز جوهره ثابت طبیعت انسانی، محرک بنیادین رفتارها و کنش‌های اخلاقی و سنگ‌بنای نظریه قرارداد اجتماعی است. انسان در هر حالتی، چه در جنگ و چه در صلح، به دنبال خیر شخصی خویش است؛ تفاوت تنها در ابزار و عقلانی‌ترین مسیر برای نیل به این خیر است.

مبانی و تبیین دیگرگرایی در اندیشه مرتضی مطهری

توجه به «خود» یا «دیگری» و ترجیح یکی از این دو امر بر دیگری، از مسائل مهم در آثار مطهری است. اگرچه این مسئله کمتر به‌صورت منسجم در آثار او دیده می‌شود، اما اشارات ارزشمندی در سراسر آثار وی موجود است که می‌تواند در انسجام‌بخشی به بحث خودگرایی و دیگرگرایی و ارائه چارچوبی قوی در این حوزه محسوب شود.

دو ساحتی بودن حقیقت انسان

از دیدگاه مطهری، وجود حقیقتی ذومراتب است که مراتبش از ناقص‌ترین تا کامل‌ترین درجه امتداد دارد. جهان مادی فقط یک مرتبه و پایین‌ترین مرتبه جهان هستی است. (مطهری، ۱۳۷۹: ج ۶۴/۳). انسان نیز به‌عنوان بخشی از هستی، موجودی صرفاً مادی نیست. دوگانگی بنیادین ساحت‌های وجودی انسان در تمایز میان بعد فطری و بعد طبیعی تجلی می‌یابد. لذا انسان موجودی مرکب و دارای دو ساحت مجزاست: ساحت جسمانی و ساحت روحانی که ناظر بر فطرت انسان است و به‌مثابه یک ویژگی مشترک و بنیادین در میان تمام نوع بشر تحقق دارد (مطهری، ۱۴۰۲: ۱۷). فطرت به‌عنوان ویژگی اصیل و ذاتی

---

1 Calculative Reason

در بطن وجود انسان، از دو مفهوم متمایز «طبیعت» و «غریزه» جدا می‌شود. طبیعت در مورد موجودات بی‌جان و جمادات و غریزه در خصوص حیوانات و مسائل مادی زندگی آن‌ها به کار می‌رود، درحالی‌که فطرت صرفاً مختص ساحت وجودی انسان است. بااین‌وجود، فطرت مانند طبیعت و غریزه، ماهیتی تکوینی و غیر اکتسابی دارد و تمایز بنیادین آن در این است که فطرت شامل دو ساحت متمایز ادراکی و گرایشی است و تنها در ساحت وجود انسان محقق می‌گردد (مطهری، ۱۳۷۵: ۲۹-۳۴). براساس این بینش فطری، انسان درمی‌یابد که هویت وجودی او صرفاً محدود به بعد خاکی و مادی نیست؛ بلکه وجود او متضمن نفخه‌ای از ساحت الهی است.

حب ذات

مطهری نیز مانند هابز، حب ذات[1] را گرایشی نیرومند بر وجود انسان می‌داند (مطهری، ۱۴۰۰: ج ۱۰۲/۱)؛ اما برخلاف هابز، حب ذات را منحصر در ساحت مادی نمی‌داند. او میان دو سطح از «خود» تمایز قائل می‌شود: خود دانی، جنبه مادی و جسمانی انسان است که منشأ حب ذات مبتنی بر منفعت فردی و لذت‌جویی‌های آنی است. خود عالی که مربوط به بعد روحانی و ملکوتی انسان است و نفخه‌ای از ساحت الهی محسوب می‌شود و انسان را به‌سوی کمالات معنوی و گرایش‌های نوع‌دوستانه سوق می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۵۵۱/۳).

مطهری تأکید می‌کند: «تأکید صرف بر خود فردی، به‌ویژه اگر منجر به نفی و نادیده‌انگاشتن ساحت وجودی دیگران شود، عملی نکوهیده تلقی می‌گردد؛ زیرا این تمرکز محدود، در واقع به معنای التزام صرف به بعد ملکی-طبیعی و غفلت از ذات ملکوتی و والای انسان است» (همان: ج ۸۳۸/۲۲). ازنظر وی، هنگامی‌که خودگرایی تبدیل به اصل عملیاتی غالب در تعاملات فردی می‌شود، حقوق دیگران که نیازمند اعمال متقابل و محترمانه هستند، توسط خودخواهی سایر فاعلین دچار تعارض ساختاری شده و به‌طور سیستماتیک تضعیف می‌گردند (همان: ج ۸۴۵/۲۲)؛ بنابراین، تعالی اخلاقی در گرو گذار

---

1 Self-love

از خودخواهی سفلی به همبستگی وجودی علوی است.

دو طیف دیگرگرایی: حسابگرانه و عاشقانه

بر اساس دیدگاه مطهری، دیگرگرایی در دو سطح «حسابگرانه» و «عاشقانه» قابل‌تحلیل است. در هر دو سطح، نیت و انگیزه فاعل در انجام افعال نقشی بنیادین دارد.

دیگرگرایی حسابگرانه

سطح اول دیگرگرایی، مرحله‌ای از تعامل اخلاقی انسان است که می‌توان آن را «دیگرگرایی حسابگرانه» یا «دیگرگرایی معطوف به استکمال نفس» نامید. در این مرتبه، انسان گرچه در جهت خیررسانی و نیکی به دیگران عمل می‌کند، اما غایت نهایی او استکمال و تعالی نفس خویش است (مطهری، ۱۳۶۷: ۱۴۴). در این مرحله فاعل به خود عالی خویش نظر دارد؛ خودی که فراتر از جنبه‌های حیوانی و مادی وجود اوست و در مسیر قرب الی‌الله و فعلیت‌یافتن کمالات وجودی گام برمی‌دارد. در این سطح از دیگرگرایی، انگیزه فاعل همچنان ناظر به «خود» است، اما این «خود» نه خود طبیعی و محدود، بلکه خود الهی انسان است که کمال وجودی او را رقم می‌زند. به تعبیر دیگر، فاعل از خود می‌گذرد تا به خود بازگردد؛ با این تفاوت که بازگشت او به «خود عالی» است، نه به «خود دانی» (مطهری، ۱۳۶۹: ج ۱۳۵/۲)؛ بنابراین، در دیگرگرایی حسابگرانه، خیرخواهی نسبت به دیگران و یاری‌رسانی به آن‌ها ابزاری برای تحقق استکمال وجودی شخص محسوب می‌شود.

دیگرگرایی عاشقانه

در مرتبه‌ای دیگر، مفهوم دیگرگرایی از سطح حسابگرانه جداشده و در مرتبه «دیگرگرایی عاشقانه» معنا می‌یابد. در این جایگاه، ساحت انگیزشی فاعل از هرگونه شائبه کسب منفعت مستقیم یا تحقق لذت شخصی زدوده شده است؛ به‌نحوی‌که انگیزه اصلی و ناب انسان، صرفاً و تماماً معطوف به تحقق یک خیر، ایجاد یک منفعت، یا تضمین یک لذت برای

دیگری است. «انسان یک سلسله افعال شعوری غیر فکری هم دارد. در افعال حسابگرانه نمی‌شود که هیچ غرضی وجود نداشته باشد. ولی نوع دیگر افعال شعوری در انسان هست که می‌توانیم آن‌ها را افعال عاشقانه یا عشقی تعبیر کنیم». مطهری برای تبیین این سطح از دیگرگرایی، از تمایز غایت تحصیلی و غایت حصولی بهره می‌برد. در «مفعول‌له تحصیلی»، غایت فعل به‌صورت آگاهانه طرح و تعقیب می‌شود؛ حال‌آنکه در «مفعول‌له حصولی»، غایت فعل به‌عنوان مطلوب بالذات به نحو بالفعل حاصل است و فاعل در پی تحصیل چیزی نیست. وی با ذکر مثالی از علم نحو توضیح می‌دهد: در جمله «او را برای ادب کردن زدم»، غایت به‌صورت تحصیلی بیان شده است، درحالی‌که در جمله «او را به خاطر دروغگویی‌اش زدم»، انگیزه صرفاً از تحقق یک حالت درونی ناشی شده و غایتی برای فعل زدن طرح نمی‌گردد (مطهری، ۱۳۹۹: ج ۱۵۱/۱).

مطهری در این زمینه تأکید می‌کند: «انسان در عمق سرشت و فطرت خود، اخلاقی خلق‌شده؛ یعنی این‌طور خلق‌شده که دیگران را دوست بدارد و خدمت کند و احسان نماید و از اینکه کار بدی انجام دهد مثلاً ظلمی به دیگران بکند رنج می‌برد. وجدانی که انسان دیگران را از خود و خود را از دیگران بداند، در هرکسی وجود دارد» (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۷۲۴/۲۲)؛ بنابراین کنش‌های دیگرگرایانه عاشقانه «با منطق طبیعی جور در نمی‌آید. منطق طبیعی می‌گوید برای خودت کوشش و فعالیت کن. در منطق طبیعی مرکز منم، مرکز خود من است، خودم؛ برای خودم کار می‌کنم، آن «م» خودم، مرکز آن «م» خودم است، ولی اینجا «خودم» وجود ندارد غیر خودم است: من غیر خودم را بر خودم مقدم می‌دارم.» (همو،۱۳۶۷: ۲۱) در این نگرش ایثار نقش پررنگی دارد. «ایثار به معنای غیر را بر خود مقدم داشتن است. اگر انسان احتیاجی به چیزی داشته باشد و دیگری نیز همان احتیاج را به آن چیز داشته باشد و انسان آن دیگری را بر خود مقدم بدارد، گفته می‌شود ایثار کرد؛ مثل‌اینکه انسان در اتوبوس روی صندلی نشسته است و ضعیف و شکسته‌حالی می‌رسد و انسان جای خود را به او می‌دهد» (همو، ۱۳۸۳: ۱/ ۵۹).

رابطه انگیزه و لذت

مطهری در تبیین دیگرگرایی عاشقانه، مسئله لذت و رابطه آن با انگیزه را مطرح می‌کند. وی در پاسخ به این پرسش که اگر فاعل از انجام فعل خیرخواهانه لذت می‌برد، آیا این لذت به معنای خودگرایی پنهان نیست؟ این‌گونه پاسخ می‌دهد که «اگر از چهارچوب ماتریالیسم اخلاقی خارج و قائل شویم به اینکه انسان موجودی است که بی رسیدن نفعی به خود و فقط از ملاحظهٔ منافع دیگران و بی دفع زیانی از خود و با مشاهدهٔ دفع زیان از دیگران مشعوف شده و لذت می‌برد، چنین لذتی زشت و مذموم که نیست، زیبا و پسندیده است، زیرا مطلوب‌هایی که این لذت بالتبع از آن‌ها حاصل شده است بدین گونه پسندیده است و الاّ خود لذّت که فی‌نفسه چیز مستقلی نیست تا دربارهٔ آن بحث شود و انسان هم هیچ‌وقت چیزی را از آن حیث که لذت دارد دوست نمی‌دارد؛ یعنی دوستی او مستقیماً متوجه خود لذت نمی‌شود بلکه دوستی و نظر انسان همیشه متوجه اشیاء خارجی است که از این توجه برایش لذت ایجاد می‌شود (مثل توجه به غذا، زن، آواز و لذت بردن از آن‌ها) که در همهٔ موارد، لذت به‌منزلهٔ ضرورت است نه غایت.» (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۳۸۰/۷).

به‌عبارت‌دیگر لذت به‌مثابه ضرورت فعل حاصل می‌شود و انگیزه اصلی کنشگر معطوف به لذت نیست؛ بنابراین، در پاسخ به این انگاره که لذت و آرامشِ حاصل از احسان به دیگران را محرک اصلی این گرایش می‌داند، می‌توان استدلال کرد که هیچ دلیل متقنی بر تقدم رتبی لذت بر میل وجود ندارد؛ بلکه در مقابل، می‌توان قائل به این شد که چون میل به این امور در ساحت فطری انسان نهفته است، تحقق کنش اخلاقی، بازتابی از ارضای این میل درونی بوده و احساس خرسندی، صرفاً «اثرِ مترتب» بر انجام آن است (شیروانی،۱۳۸۵: ۱۰۰) لذا لذت متبادر از کنش‌های اخلاقی، نه محرک اولیه، بلکه اثر ثانوی و بازخورد روانی ارضای یک میل فطری اصیل است که با تحقق کنش اخلاقی، به فعلیت رسیده و احساس خرسندی متعاقب را پدید می‌آورد.

براین اساس افرادی که کنش انسانی را منحصر در انگیزه منفعت‌طلبی فردی

می‌دانند معتقدند «من وقتی کاری را انجام می‌دهم، یا از آن کار لذت می‌برم یا نمی‌برم و از اینکه آن کار انجام نشود یا رنج می‌برم یا نمی‌برم. اگر از انجام دادن آن لذت نبرم و از انجام ندادن آن نیز رنج نبرم، محال است به‌طرف آن بروم. مغالطه‌اش همین جاست. لذت و رنج منحصر به این نیست که نفعی به انسان برسد یا ضرری از او دور شود. انسان موجودی است که از نفع رساندن به غیر هم لذت می‌برد و می‌تواند به مقامی برسد که از نفع رساندن به غیر بیش از آن لذت ببرد که از نفع رساندن به خود و از دفع ضرر از دیگران بیش از آن لذت ببرد که از دفع ضرر از خود. پس این دو را از هم جدا کنیم... اما اگر بگویید که انسان از هر کاری بالاخره لذتی می‌برد، می‌گوییم درست است ولی لذت بردن انسان از یک کار منحصر به این نیست که ناشی از نفع رساندن به خود باشد. این عین کمال انسان است که از نفع رساندن به غیر، خوش باشد و لذت ببرد. لذا ممکن است انسان کاری را انجام دهد که نفعش به خودش نرسد و فقط قصد ایصال نفع به غیر را داشته باشد.» (همان: ج ۷۴۶/۲۲). ازاین‌رو انگیزه دیگرگرایی عاشقانه از دیدگاه مطهری انگیزه‌ای است که صرفاً در توجه به غیر و نفع رسانی به او نهفته است. اگر هم لذتی در این خیررسانی حاصل می‌شود به معنی خودگرایی نیست بلکه عین دیگرگرایی است همان‌طور که مطهری اذعان می‌دارد که این لذت بالضروره از فعل حاصل می‌شود اما انگیزه و گرایش فاعل اولاً و بالذات به کسب لذت تعلق نگرفته است.

لذا در نگرش مطهری چنانچه انسان عملی را تنها برای دفع زیان از خود یا جلب منفعت و لذت شخصی انجام دهد، هرچند این انگیزه را به زبان نیاورد، چنین کنشی در حقیقت اخلاقی نیست؛ بلکه نمود رفتار خودخواهانه و خودپرستانه است. در مقابل، در افعال دیگرگرایانه انسان از آن‌که عمل او منشأ خیر و سود برای دیگران می‌شود، احساس خرسندی می‌کند. این خرسندی را نمی‌توان به‌منزله‌ی خودپرستی یا نفع‌طلبی دانست، بلکه نشانه‌ی کمال روحی و ارتقای انسانی است. اگر این لذت ناشی از خیررسانی در انسان پدیدار نگردد، نشانه‌ی فقدان کمال در وجود اوست. انسان برخوردار از این مرتبه‌ی اخلاقی، همان‌گونه که دیگران به سود خویش رغبت دارند،

به خیر و منفعت آنان نیز علاقه‌مند است و انگیزه‌ی اصلی او در عمل، رساندن نیکی و فایده به دیگران است، نه جست‌وجوی لذت یا بهره‌ی شخصی. در حقیقت، فاعل دیگرگرا، فعل را نه برای دستیابی به خرسندی شخصی، بلکه برای تحقق خیر در دیگری انجام می‌دهد و اگر در این مسیر لذتی برای او حاصل شود، آن لذت برخاسته از کمال نفس و تطابق فعل با ارزش‌های اخلاقی است، نه از خودخواهی یا جست‌وجوی سود فردی. وجود این‌گونه انگیزه‌های دیگرگرایانه و لذت‌های متعاقب آن‌که به‌طور تبعی از رساندن خیر و منفعت به دیگران ناشی می‌شود، جلوه‌ای از کمال ذاتی انسان است. این امر هرچند که فاعل خود به این استکمال توجهی نداشته و آن را غایت مقصود خود قرار ندهد، همچنان به‌عنوان نشانه‌ای از تعالی نفس باقی است. لذا انسان این توانایی را دارد که فاعل افعالی باشد که در قبال آن‌ها، هیچ‌گونه غرض مادی یا معنوی حتی استکمال نفس را طالب نباشد.

وی با اشاره به مفهوم محاکات[1] عمق بیشتری به تحلیل خود می‌بخشد. در فرآیند محاکات، روح انسان در معرض تأثیر عمیق شخص یا اشخاصی قرار می‌گیرد که در

---

۱ محاکات در لغت به معنای «حکایت کردن قول یا فعل کسی بدون نقصان و زیادت، عین گفته کسی را نقل کردن و مشابه کسی یا چیزی شدن»(دهخدا،۱۳۷۳: ۴۶/ ۴۹۸) و «بازگفتن، مشابه بودن و شباهت» است. (معین،۱۳۸۸ ج ۳: ۱۲۵۰) بحث از محاکات در میان فیلسوفان ومنطق‌دانان پیشین مسلمان نیز مطرح بوده است. از دیدگاه فارابی «محاکات یعنی آن‌چه که امر دیگر را بازنمایی می‌کند و نقیض آن را القا نمی‌کند بلکه شبیه آن است.»۱ (فارابی، ۱۴۰۸ ق: ۱/ ۴۹۴) وی محاکات را یکی از عناصر اصلی تشکیل‌دهنده صناعت شعر می‌داند. (همان: ۵۰۱) در شعر، محاکات یعنی بازنمایی موضوعات با عباراتی که آن‌ها را به‌گونه‌ای تأثیرگذار و خیال‌انگیز نشان می‌دهد؛ به‌طوری‌که مثلاً شاعر با تصویرسازی ذهنی می‌تواند در مخاطب احساس خاصی مانند تنفر برانگیزد. (فارابی، ۱۳۶۴: ۶۷) از دیدگاه ابن‌سینا نیز «محاکات عبارت است از آوردن نمونه یا مانند چیزی، نه خود آن چیز. چنان‌که حیوان طبیعی را به وسیله‌ی تصویری شبیه به آن بازمی‌نمایند، تصویری که در ظاهر همانند حیوان طبیعی است.»۱ (ابن‌سینا، ۱۹۶۶: ۱۶۸) محاکات، ایجاد چیزی شبیه به اصل است نه خود اصل. همان‌گونه که تصویر حیوان در نقاشی شبیه حیوان طبیعی است، اما خود حیوان نیست. لذا محاکات بازنمایی واقعیت است، نه تکرار یا عین آن. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان محاکات را به دو قسم طبیعی و صناعی و هر یک را به قولی و فعلی تقسیم کرد. محاکات طبیعی قولی مثل تقلید صدای انسان توسط طوطی، محاکات طبیعی فعلی مثل تقلید افعال انسان توسط میمون، محاکات صناعی قولی مانند شعر و ادبیات و محاکات صناعی فعلی مثل نقاشی، مجسمه‌سازی، عکاسی و فیلم. (شهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۴۰، حلی، ۱۳۸۸: ۳۰۰)

نظر او عظیم و والا هستند. این تأثیر چنان نیرومند است که سراسر وجود فرد را فرامی‌گیرد و فرصت اندیشیدن و تعقل آگاهانه را از او سلب می‌کند. در این حالت، حرکات و رفتارهای شخص مورد تأثیر، بی‌اختیار در وجود فرد متأثر بازتاب می‌یابد. اگر از او پرسیده شود که علت چنین رفتاری چیست، پاسخ تنها این است که «چون او چنین است». در این وضعیت، محاکات نه حاصل تصمیم و اراده‌ی خودآگاه، بلکه نتیجه‌ی جذب درونی و ناخودآگاه در برابر عظمت و حضور محبوب است. انسان در این حال، هرگونه که شیء یا شخص محبوب ظاهر شود، همان حالت را در خود می‌پذیرد و منعکس می‌کند. ازاین‌رو، در چنین فرآیندی، غایتی بیرونی وجود ندارد؛ بلکه نفس مشاهده و حضور محبوب، انگیزه و محرک عمل است. علت عمل، وجود و زیبایی محبوب است، نه طمع در رسیدن به لذت یا سود. در چنین عشقی، هر کنش عاشق نه بر پایه‌ی محاسبه و اندیشه، بلکه از سر حضور محبوب و تأثیر بی‌واسطه‌ی اوست. (همان: ج ۳۶۹/۷). مطهری با تشبیه افعال دیگرگرایانه به کنش‌های محاکات‌گونه درصدد اثبات این مطلب است که در افعال دیگرگرایانه عاشقانه، فاعل کاری را انجام می‌دهد؛ بی‌آن‌که در پی غایتی برای خود باشد؛ جهتِ عمل بیرون از خود و معطوف به دیگری است و هیچ‌گونه انگیزه شخصی مطرح نیست. فعل، صرفاً مبنی بر عشق و بدون محاسبه‌ی سود یا نتیجه برمی‌خیزد. همان‌گونه که در محاکات، عشق به دیگری سبب ظهور افعالی است که در آن غایت شخصی دنبال نمی‌شود.

۳ .نقد و بررسی تطبیقی

در این بخش به نقد و بررسی دیدگاه هابز از دیدگاه مطهری پرداخته می‌شود.

۳-۱. نقد مبانی خودگرایی هابز

هابز با اتخاذ رویکردی ماده‌انگارانه و مکانیکی، ساختار هستی را به مجموعه‌ای از اجسام در حال حرکت فرو می‌کاهد که بر اساس روابط علّی و قوانین مکانیکی با یکدیگر تعامل دارند. در مقابل، در هستی‌شناسی اسلامی مطهری، واقعیت به عالم ماده

منحصر نیست، بلکه هستی دارای مراتب طولی و تشکیکی است که شامل عوالم طبیعت، مثال و عقل می‌شود (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۳۶/۳). اشکال بنیادین دیدگاه هابز آن است که با فروکاستن هستی به ماده، حرکت و امتداد، همه‌چیز را به ساحت مادی محدود می‌کند؛ و خودگرایی نتیجه طبیعی مبانی هستی‌شناختی او تلقی می‌گردد (همان: ج ۶۶۹/۲۲). در چنین دستگاهی، چون برای مراتب غیرمادی وجود و کمالات فراتر از لذت و بقای مادی اعتباری مستقل پذیرفته نمی‌شود، دیگرخواهی نهایتاً به‌صورت امری ابزاری، قراردادی یا بازگشتی به سود فردی تفسیر می‌گردد. مطهری معتقد است هابز تنها خود دانی انسان را در نظر دارد و از خود عالی و گرایش‌های متعالی آن غافل است (همان‌جا).

وی با پذیرش مراتب طولی وجود و اصالت دادن به نفس انسانی در سیر کمالی خویش، انسان را موجودی فراتر از طبیعت مادی می‌دانند که در پرتو حرکت جوهری و تجرد نفس، قابلیت صعود به‌مراتب بالاتر وجودی را دارد (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۸۳/۲). خودگرایی در معنای نوصدرایی به «حب ذات» تقلیل‌ناپذیر به لذت و منفعت مادی نیست، بلکه میل به استکمال وجودی و تشدید مرتبه هستی است. از همین رو، گاه فداکاری و دیگرخواهی، تحقق «خودِ برتر» و ارتقای نفس به‌مراتب عالی وجود محسوب می‌شود. در نگرش مطهری در هستی‌شناسی ماتریالیستی که حقیقت جهان را در عالم ماده خلاصه می‌کند، دست‌یابی به خیر و منفعت نیز منحصر در مادیات و متناسب با همین نشئه خواهد بود. درحالی‌که باور به ذومراتب داشتن هستی و اعتقاد به معاد منجر به این می‌شود که انسان در مقام عمل معطی و بخشنده می‌شود که نقطه مقابل بخل به معنای خودگرایی و خودبینی است. همان‌طور که معطی بودن منشأ همه فضائل است، بخل یعنی خودبینی منشأ همه رذائل است» (همان: ج ۵۹۵/۲۸).

نقد فروکاهش انگیزه‌های انسانی به منفعت شخصی

هابز با نفی دوگانه‌انگاری و فروکاستن انسان به موجودی صرفاً مادی، تمامی ابعاد ادراکی، عاطفی و ارادی او را در چارچوب حرکت‌های فیزیکی و امیال ناشی از حفظ

بقا تبیین می‌کند (هابز، ۱۳۸۵: ۱۰۴-۱۱۳). اشکال اساسی این دیدگاه آن است که با پیش‌فرض مادی‌انگارانه، امکان شناسایی ساحت‌های متعالی‌تر وجود انسانی را مسدود می‌سازد و تصویری یک‌سویه و بدبینانه از حقیقت انسان ارائه می‌دهد (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۷۲۴/۲۲). درحالی‌که مطهری با تفکیک میان «طبیعت» و «فطرت» در ساختار وجودی انسان، قرائتی جامع‌تر عرضه می‌کنند. وی معتقد است هیچ منافاتی ندارد که دو کشش مختلف در انسان وجود دارد، یعنی هم کشش مایی (من عالی) در انسان وجود دارد هم کشش منی (من دانی). خداوند حیوان را آفرید از شهوت محض و فرشته را آفرید از عقل محض و انسان را آفرید از ترکیبی از این دو؛ تا هرکسی کدام جنبه‌اش بر دیگری غلبه کند. پس این‌ها با همدیگر منافات ندارد» (همان: ج ۷۳۵/۱۵).

در خصوص تحلیل هابز از افعال به‌ظاهر دیگرگرایانه (کسب شهرت، فرار از عذاب روانی، حس قدرت، امید به پاداش)، باید گفت که این تحلیل‌ها اگرچه برای برخی از موارد نوع‌دوستی‌های سطحی قابل‌قبول است، اما نمی‌تواند مصادیق بارز ایثار را تبیین کند؛ مواردی که فرد جان خود را برای نجات دیگری به خطر می‌اندازد بدون اینکه کوچک‌ترین امیدی به شهرت، پاداش یا حتی بقا داشته باشد. مطهری در این زمینه معتقد است که همه فضائل اخلاقی مانند عدالت، صداقت و... یک نوع مبارزه با خود دانی است؛ یعنی انسان تا از خود نگذرد و گذشت و فداکاری نکند نمی‌تواند بگوید که مقید به فضائل اخلاقی است؛ بنابراین انسان در عین مبارزه با خود باید به توسعه خود بپردازد. مرز خود تا آنجا که شامل همه انسان‌ها است توسعه می‌یابد. مبارزه با من دانی و توسعه من عالی و ملکوتی نقطه عطف این نگرش است (همان: ج ۶۷۳/۲۲).

نقد نسبی‌گرایی اخلاقی ناشی از خودگرایی هابز

یکی از مهم‌ترین لوازم خودگرایی در اندیشه هابز، نسبی‌گرایی است. در نگرش مطهری از منظر هابز، آنچه برای یک فرد مطلوب است «خوب» و آنچه برای او نامطلوب است «بد» تلقی می‌شود. پس ملاک خیر و شر، نه واقعیتی عینی و فراتر از

انسان، بلکه خواسته‌ها و داوری‌های شخصی افراد خواهد بود. ازآنجاکه امیال و منافع افراد متغیر و متفاوت است، نتیجه طبیعی این مبنا، شخصی و نسبی شدن ارزش‌های اخلاقی است (همان: ج ۷۵۷/۲۲). این مبنا دست‌کم سه پیامد جدی دارد: نخست آنکه اخلاق از ثبات و کلیت می‌افتد و به سلیقه‌های فردی فروکاسته می‌شود. دوم آنکه مرز میان انسان درستکار و تبهکار تضعیف می‌شود، زیرا هر دو می‌توانند رفتار خود را مطابق میل و منفعت خویش موجه بدانند. سوم آنکه تربیت اخلاقی، اصلاح رفتار و حتی داوری ارزشی درباره افعال دشوار یا بی‌معنا می‌شود؛ چون اگر هر فرد معیار خیر و شر باشد، مداخله در رفتار او نوعی دخالت در قلمرو شخصی‌اش تلقی خواهد شد (ابوالقاسم‌زاده، ۱۴۰۱: ۱۹۸).

از منظر مطهری به‌عنوان یک فیلسوف نوصدرایی، این دیدگاه نقدپذیر است؛ زیرا انسان صرفاً موجودی میل‌محور و منفعت‌طلب نیست، بلکه دارای فطرت الهی و گرایش به خیر حقیقی است. ازاین‌رو، حسن و قبح اخلاقی ریشه در حقیقت انسان دارند و تابع سلیقه‌ها و شرایط متغیر نیستند. در این چارچوب، فضیلت و رذیلت اموری واقعی‌اند و غایت اخلاق نیز نه تأمین امیال فردی، بلکه قرب الهی و تحقق نگرش توحیدی در ساحت عمل است (مطهری، ۱۳۹۷: ج ۲۵/۱). نکته قابل‌توجه آن است که خودگرایی که در آن انسان خود عالی و کمالات ذاتی خویش را لحاظ می‌کند، ذاتاً با عینیت اخلاق ناسازگار نیست، بلکه شرط سازگاری آن در این است که خود عالی نه به معنای سلیقه‌ای و فردی، بلکه به‌مثابه تحقق کمال انسانی و فضایل عقلانی همگانی (چون عدالت و همدلی) تعریف شود؛ زیرا در این چارچوب، خیر حقیقیِ من دقیقاً همان چیزی است که اخلاق عینی از همه انسان‌ها می‌خواهد و میان تعقیب کمال خویشتن و التزام به بایدهای فرافردی هیچ شکافی باقی نمی‌ماند، بلکه این دو بر هم منطبق می‌شوند و خودگرایی به نیرومندترین انگیزه درونی برای اخلاقی زیستن بدل می‌گردد؛ اما اگر خود عالی تعریف عینی و استدلال‌پذیر نداشته باشد و صرفاً مبتنی بر حس درونی یا سلیقه شخصی باقی بماند، آنگاه این خودگرایی نیز مانند بیان هابز، به نسبی‌گرایی اخلاقی دامن می‌زند و با عینیت اخلاق ناسازگار خواهد بود؛ بنابراین پاسخ

نهایی آن است که این نوع خودگرایی به‌شرط اتکا بر یک نظام عینی اخلاقی، نه‌تنها ناسازگار نیست، بلکه می‌توان آن را بنیاد التزام به اخلاق عینی به شمار آورد.

دیگرگرایی عاشقانه به‌مثابه نقدی بر فروکاهش‌گرایی

با تکیه بر مبانی فکری مطهری، می‌توان دیگرگرایی عاشقانه را به‌عنوان نقدی قوی بر فروکاهش‌گرایی هابز به شرح زیر تبیین کرد:

نخست: تمایز میان «انگیزه» و «نتیجه ضروری فعل» نشان می‌دهد که اگرچه از هر فعل خیرخواهانه به‌طور طبیعی لذت و کمالی برای فاعل حاصل می‌شود، اما این بدان معنا نیست که انگیزه فاعل کسب آن لذت یا کمال بوده است. مطهری تأکید می‌کند؛ آنچه در دیگرگرایی عاشقانه نقش دارد، خودِ عشق است، نه محاسبه سود (مطهری، ۱۳۹۹: ج ۱۵۱/۱).

دوم: امکان محاکات (تأثیرپذیری عمیق و ناخواسته از شخص یا ارزش والا) نشان می‌دهد که انسان می‌تواند بدون محاسبه منفعت شخصی، صرفاً به دلیل عشق و شیفتگی به یک ارزش متعالی (خواه خداوند، خواه یک آرمان انسان آرمانی)، دست به ایثار بزند. در این حالت، علت فعل تنها حضور و عظمت محبوب است، نه هدفی خارجی یا نتیجه‌ای منفعت‌طلبانه (مطهری، ۱۳۷۲: ج ۳۶۹/۷). درنهایت، پاسخ مطهری به هابز آن است که خودگرایی طبیعی، تمام هویت انسان نیست، بلکه در پرتو فطرت الهی و سیر تکاملی نفس، می‌تواند به دیگرخواهی حقیقی و هماهنگی اجتماعی بینجامد؛ امری که در انسان‌شناسی مادی هابز، اساساً فاقد مبنا و تبیین نظری کافی است.

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با روش تحلیلی-تطبیقی و با رویکرد انتقادی به بررسی دو پارادایم رقیب در تبیین انگیزه‌های کنش انسانی پرداخت: خودگرایی در فلسفه توماس هابز و دیگرگرایی فطری در اندیشه مرتضی مطهری. یافته‌های این پژوهش را می‌توان در چند محور اصلی جمع‌بندی کرد:

اول: نظریه خودگرایی هابز که بر مبانی ماده‌انگاری مکانیکی، نفی روح مجرد و اصالت فرد استوار است، انسان را موجودی ذاتاً خودخواه معرفی می‌کند که تمام کنش‌های او، حتی به ظاهر نوع‌دوستانه، درنهایت به حب ذات، لذت‌جویی حسی و بقای فیزیکی بازمی‌گردد. در این چارچوب، اخلاق فاقد بنیاد عینی بوده و به نسبی‌گرایی فروکاسته می‌شود.

دوم: اشکال بنیادین دیدگاه هابز آن است که با فروکاستن هستی به ماده و نادیده گرفتن ساحت‌های فرامادی وجود انسان، امکان تبیین غایات متعالی انسان، ازجمله ایثار، خیرخواهی حقیقی و گذشت از منفعت شخصی را از دست می‌دهد. خودگرایی هابز نه یک توصیف جامع از طبیعت انسان، بلکه حاصل پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی خاص اوست.

سوم: مطهری با تکیه بر اصول حکمت متعالیه (مراتب تشکیکی هستی، حرکت جوهری نفس و تفکیک فطرت از طبیعت)، خوانشی جامع‌تر از انسان ارائه می‌دهد. او با تمایز «خود دانی» و «خود عالی»، ضمن پذیرش حب ذات به‌عنوان نیرومندترین گرایش فطری، امکان تعالی از خودخواهی سفلی به همبستگی وجودی علوی را اثبات می‌کند.

چهارم: مطهری دو سطح برای دیگرگرایی قائل است: دیگرگرایی حسابگرانه که در آن فاعل گرچه در جهت خیررسانی به دیگران عمل می‌کند، اما غایت نهایی او استکمال و تعالی نفس خویش است؛ و دیگرگرایی عاشقانه که در این ساحت انگیزشی، فاعل از هرگونه شائبه کسب منفعت شخصی زدوده شده و انگیزه اصلی او صرفاً تحقق خیر برای دیگری است.

پنجم: تمایز میان «انگیزه» و «نتیجه ضروری فعل» و تبیین لذت به‌عنوان «ضرورت» نه «غایت»، مهم‌ترین دستاورد نظریه مطهری برای رهایی از دور باطل «لذت یا منفعت شرط لازم دیگرگرایی» است. از دیدگاه مطهری، حصول لذت به‌صورت بالضروره از فعل اخلاقی حاصل می‌شود، اما انگیزه اصلی فاعل، کسب لذت شخصی نبوده است.

درنهایت، می‌توان گفت که دیگرگرایی عاشقانه در اندیشه مطهری، نقدی موفق بر فروکاهش‌گرایی خودگرایانه هابز محسوب می‌شود. این نظریه نشان می‌دهد که

انسان موجودی تک‌بعدی و صرفاً منفعت‌طلب نیست، بلکه واجد ظرفیت‌هایی برای تعالی، ایثار و عشق بی‌قیدوشرط است. بااین‌حال، تحقیق بیشتر در خصوص چگونگی نهادینه‌سازی این گرایش‌های عالی در سطوح اجتماعی و تربیتی، امکان سنجش تجربی مصادیق دیگرگرایی عاشقانه و نیز بررسی نسبت این نظریه با یافته‌های علوم شناختی معاصر درباره همدلی و روح اجتماعی، می‌تواند افق‌های جدیدی را در پژوهش‌های آتی بگشاید.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارم.

ORCID

Seyedeh Zeinab Soltani **https://orcid.org/0000-0003-4869-9538**
Saideh Shahidi **https://orcid.org/0009-0002-7541-2563**
Majid Abolghasemzadeh **https://orcid.org/0000-0002-4077-3070**

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیهات* (شرح خواجه طوسی). قم: نشر البلاغه.

ابوالقاسم‌زاده، مجید. (۱۴۰۱). *عقلانیت اخلاق*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه* (۹ جلد). بیروت: دار احیاء التراث.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۸۱). *کسر اصنام الجاهلیه*. تهران: بنیاد حکمت صدرا.

کاپلستون، فردریک. (۱۳۷۵). *تاریخ فلسفه از هابز تا هیوم* (ترجمه امیرجلال‌الدین اعلم). تهران: سروش.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۷). *فلسفه اخلاق*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۸). *وحی و نبوت*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۶۹). *فلسفه تاریخ* (۲ جلد). تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۲). *مجموعه آثار* (۳۲ جلد). تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۳). *توحید*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). *فطرت*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۷). *نقدی بر مارکسیسم*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۸). *آزادی معنوی*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۷۹). *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (۳ جلد). تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۲). *تعلیم و تربیت در اسلام*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۸۳). *خطابه‌های اخلاقی*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۹۷). *مقدمه‌ای بر اقتصاد تطبیقی*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۹۸). *فطرت در قرآن*. تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۳۹۹). *درس‌های الهیات شفا* (۲ جلد). تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۴۰۰). *انسان در قرآن* (۲ جلد). تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۴۰۱). *آشنایی با قرآن* (۱۰ جلد). تهران: صدرا.

مطهری، مرتضی. (۱۴۰۲). *انسان در قرآن*. تهران: صدرا.

هابز، توماس. (۱۳۸۵). *لویاتان* (ترجمه حسین بشیریه). تهران: نی.

References

Avicenna. (1996). *Al-Isharat wa al-Tanbihat* (with Khwaja Tusi's commentary). Qom: Nashr al-Balaghah.

Abu al-Qasemzadeh, M. (2022). *Moral Rationality*. Qom: Research Institute of Hawzeh and University.

Mulla Sadra. (1981). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah* (9 vols.). Beirut: Dar Ihya al-Turath.

Mulla Sadra. (2002). *Kasr Asnam al-Jahiliyyah*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.

Copleston, F. (1996). *A History of Philosophy: From Hobbes to Hume* (trans. A. A'lam). Tehran: Soroush.

Motahhari, M. (1988). *Philosophy of Ethics*. Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (1989). *Revelation and Prophethood*. Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (1990). *Philosophy of History* (2 vols.). Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (1993). *Collected Works* (32 vols.). Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (1994). *Monotheism.* Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (1996). *Fitrat* (Innate Nature). Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (1998). *A Critique of Marxism*. Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (1999). *Spiritual Freedom*. Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (2000). *Principles of Philosophy and the Method of Realism* (3 vols.). Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (2003). *Education and Training in Islam*. Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (2004). *Ethical Speeches*. Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (2018). *An Introduction to Comparative Economics*. Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (2019). *Fitrat in the Quran*. Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (2020). *Lessons on Shifa Theology* (2 vols.). Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (2021). *Man in the Quran* (2 vols.). Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (2022). *An Introduction to the Quran* (10 vols.). Tehran: Sadra.

Motahhari, M. (2023). *Man in the Quran*. Tehran: Sadra.

Hobbes, T. (2006). *Leviathan* (trans. H. Bashiriyeh). Tehran: Ney.

Hobbes, Thomas. (1928). *Elements of Law, Natural and Politic*. Cambridge: Oxford University Press.

Hobbes, Thomas. (1983). *De Cive* (The Clarendon Edition of the Philosophical Works of Thomas Hobbes, Vol. III, ed. Howard Warrender). Oxford: Oxford University Press.

Bonar, J. (1909). Philosophy and Political Economy. London: George Allen & Unwin.

Gert, Bernard. 1999. "Thomas Hobbes". In Robert Audi (ed.), The Cambridge Dictionary of Philosophy. New York: Cambridge University Press.

استناد به این مقاله: سلطانی، سیده زینب.، شهیدی، سعیده.، ابوالقاسم‌زاده، مجید. (۱۴۰۵). مطالعه تطبیقی خودگرایی هابز و دیگرگرایی فطری مطهری: نقدی بر فروکاهش انگیزه‌های انسانی به منفعت شخصی. *پژوهشنامهٔ کلام تطبیقی شیعه، ۷ (۱۲)*، ۹۷-۱۲۹. DOI: 10.22054/jcst.2026.86004.1232

Biannual Journal of Research in Shi'a Comparative Theology is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International License.