

تبیین مدل عملکردی انگیزش براساس منابع اسلامی

محمدتقی تیبیک*

چکیده

هدف پژوهش حاضر، «تبیین مدل عملکردی انگیزش براساس منابع اسلامی» بود. روش پژوهش حاضر، «توصیفی-تحلیل مفهومی» بود. یافته‌ها نشان داد که، ۱. «نیّت»، متأثر از سه گروه عوامل است: الف) عوامل درون فردی بنیادین که عبارتند از: «انواع روح»، «مزاج و طبایع» و «گرایش‌های فطری»؛ ب) عوامل درون فردی فرایندی که عبارتند از: «نظام شناختی-عقیدتی» و «نظام طرحواره‌های عاطفی-هیجانی»؛ ج) «عوامل برون فردی» که شامل محیط و شرایط فرهنگی است؛ ۲. از دیدگاه منابع دینی، جلوه‌های انگیزش را در سه دسته می‌توان قرار داد: الف) «جلوه‌های رفتاری»، مثل عمل صالح (شاخص تلاش)، صبر و بردباری (شاخص استقامت) و گزینش‌گری معیارهای دینی (شاخص انتخاب)؛ ب) «سطح مشغولیت و آمیختگی»، مثل یاد آخرت (مشغولیت شناختی)، تجربه هیجان‌های مختلف از جمله خوف، حزن و... (مشغولیت هیجانی)، و دلسوزی در هدایت مردم (عاملیت اجتماعی)؛ ج) «قلب سلیم» که مهم‌ترین دستاورد و نتیجه نظام انگیزش دینی است و تأثیر متقابل بر نظام‌های شناختی و عاطفی ما دارد.

واژگان کلیدی: نیّت، روح، فطرت، مزاج، عقل، نظام شناختی-عقیدتی، طرحواره‌های عاطفی-هیجانی، قلب سلیم.

مقدمه

برای بررسی نظری یک سازه روان‌شناختی-دینی دست‌کم باید دو مرحله نظری پژوهش را پشت سر نهاد؛ مرحله نخست، تجزیه و تحلیل ساختمان معنایی آن سازه روان‌شناختی-دینی است و مرحله دوم، رابطه آن سازه روان‌شناختی-دینی با سازه‌های روان‌شناختی دیگری است که با آنها در ارتباط و تعامل است. ضرورت انجام مرحله دوم، بدین جهت است که نظام روانی آدمی متشکل از ساحت‌هایی است که آن ساحت‌ها به صورت یک «کل» به هم پیوسته هستند و هر سازه روانی در ارتباط با سازه‌های دیگر به فعالیت می‌پردازد؛ برای نمونه، انگیزش به‌عنوان یکی از ساحت‌های وجودی آدمی در ارتباط با ساحت‌های وجودی دیگر، مانند شناخت‌ها، هیجان‌ها و رفتار است و نیز در تعامل با آنها به فعالیت می‌پردازد. از این‌رو، کشف سازه‌های به هم مرتبط و تبیین مکانیزم عملکردی آنها، فهم ما را نسبت به ماهیت یک مفهوم معین بالا می‌برد و میزان اهمیت و نقش آن مفهوم را در ساحت وجودی آدمی روشن می‌سازد.

این نگاه کل‌گرا-پویا^۱ به سازمان روانی انسان، پژوهشگران را به این سو کشانده که انگیزش را به‌عنوان یک پدیده روان‌شناختی «چند وجهی»^۲ در نظر بگیرند (مزلو، ۱۹۷۰؛ کراپ، ۲۰۱۳). گروهی از نظریه‌های انگیزشی، انگیزش را پدیده‌ای «واحد» می‌دانند؛ این نظریه‌ها، تفاوت افراد را در میزان (کمیت) انگیزش آنها برای انجام کاری می‌دانند؛ بنابراین برخی افراد دارای انگیزه اندک هستند و برخی دیگر انگیزه زیادی برای انجام کار دارند. اما دسته دیگری از نظریه‌ها، انگیزش را پدیده‌ای واحد نمی‌دانند، بلکه آن را یک پدیده روان‌شناختی چند وجهی می‌دانند. به باور آنها افراد نه تنها در میزان انگیزش، بلکه در نوع (کیفیت) انگیزش نیز باهم متفاوتند. به بیان دیگر، انسان‌ها نه تنها در «سطح انگیزش»^۳ (یعنی، میزان انگیزش)، بلکه در «جهت انگیزش»^۴ (نوع انگیزش) نیز باهم متفاوتند. «جهت انگیزش» اشاره دارد به نگرش‌ها و اهداف زیربنایی که دلیل و موجب انجام کارند؛ به تعبیر دیگر، جهت انگیزش به «چرایی» انجام کار مربوط است (رایان و دسی، ۲۰۰۰^۵). پژوهشگران (کراپ، ۲۰۱۳) معتقدند نظریه‌های انگیزشی که نگاه چند وجهی به انگیزش دارند و به پرسش اساسی «چرایی رفتار» می‌پردازند، می‌توانند ما را در رسیدن به یک «مدل عملکردی درباره انگیزش» یاری رسانند.

نظریه‌های انگیزشی که نگاه چند وجهی به پدیده انگیزش دارند، درصدد تبیین این نکته هستند که

1. holistic-dynamic
2. multifaceted
3. level of motivation
4. orientation of motivation
5. Ryan & Deci

فرایندهای انگیزشی کدامند و نیز اینکه چگونه به رفتار فرد، نیرو و جهت می‌دهند (ریو، ۲۰۰۹). بحث درباره شناسایی فرایندهای انگیزشی، و چگونگی جهت‌دهی و نیرومندی رفتار از فرایندهای انگیزشی، ما را وارد مبحث زمینه‌ها و عوامل تأثیرگذار در انگیزش و تأثیرات آن در جلوه‌های رفتار آدمی می‌کند.

در علم روان‌شناسی چندین نظریه کلان و خرد وجود دارند که تلاش کرده‌اند تا عوامل تأثیرگذار بر انگیزش را واکاوی کنند. این نظریه‌ها را می‌توان در دو دسته کلی قرار داد: ۱. نظریه‌های ناظر به «محتوای انگیزش»^۱ و ۲. نظریه‌های ناظر به «فرایند انگیزش»^۲. نظریه‌های قسم نخست بر «عوامل درون شخصی» توجه دارند که رفتار را نیرومند می‌کنند، به آن جهت می‌دهند و موجب پایداری یا توقف رفتار می‌شوند. این نظریه‌ها بیشتر به بررسی تمایلات بنیادین انگیزشی، مانند «صفات» و «نیازها» علاقه‌مند هستند. نظریه‌های قسم دوم بر این مسئله می‌پردازند که «چگونه» رفتار نیرومند می‌شود، جهت می‌یابد و پایدار یا متوقف می‌شود. این نظریه‌ها بیشتر درصدد کشف فرایندهای روان‌شناختی هستند، مانند شناخت‌ها و هیجانات، که منتهی به عمل می‌شوند (کراپ، ۲۰۱۳). نظریه‌های روان‌پویشی و انسانی‌نگر و همچنین نظریه‌های صفات جزء نظریه‌های قسم نخست هستند. و نظریه‌های شناختی و برخی خرده نظریه‌های دیگر که بر نقش شناخت و هیجان در انگیزش تأکید دارند، در طبقه نظریه‌های قسم دوم جای دارند.

در یک تقسیم‌بندی کلی و با استفاده از نظریه‌های «محتوای محور» و «فرایند محور» انگیزش، زمینه‌ها و عوامل تأثیرگذار (تسهیل‌گر و بازدارنده) بر انگیزش را می‌توان در دو گستره عمومی «درون فردی» و «برون فردی» جستجو کرد. در گستره درون فردی، مهم‌ترین عوامل درونی تأثیرگذار در انگیزش با نام کلی «انگیزه‌ها»^۳ شناخته می‌شوند. انگیزه‌ها تجربه‌هایی درونی هستند که «نیازها»^۴، «شناخت‌ها»^۵ و «هیجان‌ها»^۶ را شامل می‌شوند و گستره برون فردی عبارتند از عوامل محیطی، اجتماعی، و فرهنگی که بازدارنده یا وادارنده فرد برای انجام یک کار به‌ویژه هستند (ریو، ۲۰۰۹، ص ۸).

همچنین برخی پژوهشگران روان‌شناسی درصدد برآمدند تا در کنار شناسایی عوامل تأثیرگذار بر انگیزش، جلوه‌های انگیزش را نیز برشمرند. طبق یک جمع‌بندی (ریو، ۲۰۰۹)، انگیزش خود را به

1. content Theories of Motivation
2. process Theories of Motivation
3. motives
4. needs
5. cognitions
6. emotions

سه صورت نشان می‌دهد: الف) جلوه رفتاری؛ ب) سطح مشغولیت؛^۱ ج) سطح سایکو فیزیولوژی. «جلوه‌های رفتاری» انگیزش هفت جنبه را شامل می‌شود: تلاش (مقدار کوششی که هنگام انجام یک کار صرف می‌شود. درصد کل توانایی به کار گرفته شده)، استقامت (مدت زمان بین شروع رفتار تا خاتمه آن)، نهفتگی (مدت زمانی که فرد هنگام نخستین فرصتی که به او داده شده است، طول می‌دهد تا کاری را شروع کند)، انتخاب (هرگاه دو یا چند راهکار به فرد ارائه می‌شود و ترجیح دادن یکی از آنها به دیگری)، احتمال پاسخ (وقتی چند فرصت به فرد داده می‌شود، تعداد مواقعی که او پاسخ هدف‌گرای خاصی را انجام می‌دهد)، جلوه‌های صورت (حرکات صورت، مانند چروک انداختن به بینی، بالا بردن لب بالا و پایین آوردن ابرو)، و حالت‌های بدن (خم شدن به جلو، تغییر دادن حالت بدن، حرکت دادن عمدی پاها و دست‌ها).

«سطح مشغولیت» اشاره دارد به اینکه فرد تا چه اندازه‌ای درگیر یک تکلیف است. سطح مشغولیت با چهار شاخص محاسبه می‌شود. شاخص رفتاری مشغولیت اشاره دارد به اینکه فرد تا چه اندازه‌ای با جدیت در یک فعالیت درگیر است که برحسب تلاش و استقامت محاسبه می‌شود. شاخص هیجانی مشغولیت اشاره دارد به وجود هیجان‌های مثبت، مانند علاقه، و فقدان هیجان‌های منفی، مانند اضطراب در طول تکلیف اشاره دارد. شاخص شناختی اشاره دارد به اینکه فرد برحسب استفاده از راهبردهای یادگیری پیشرفته در برابر سطحی، از لحاظ راهبردی چقدر سعی می‌کند اطلاعات را پردازش کند و یاد بگیرد. شاخص عاملیت نیز اشاره به سطح مشارکت سازنده فرد در محیط، تغییر دادن آن در جهت بهتر و پرسیدن سؤال‌ها و ابراز ترجیحات دارد.

اصطلاح «سایکوفیزیولوژی» به فرایندی اشاره دارد که توسط آن، حالت‌های روان‌شناختی (انگیزش، هیجان)، تغییراتی را در فیزیولوژی بدن به وجود آورند. حالت‌های روان‌شناختی می‌توانند تغییراتی را در فعالیت هورمونی، فعالیت قلبی-عروقی، فعالیت بصری، فعالیت برقی-پوستی، و فعالیت عضله مخطط ایجاد کند.

بنابراین در یک جمع‌بندی کلی از نظریه‌های روان‌شناختی درباره الگوی عملکردی انگیزش می‌توان گفت، انگیزش پدیده‌ای چند وجهی است که از دو دسته کلی «عوامل درون فردی» (صفات شخصیتی، نیازها، نظام شناخت‌ها و باورها، و عواطف و هیجان‌ها) و «عوامل برون فردی» (عوامل محیطی، اجتماعی و فرهنگی) تأثیر می‌پذیرد و بر سه دسته کلی از پدیده‌ها، یعنی «رفتار و جلوه‌های آن»، «سطح مشغولیت»، و «سطح زیست‌شناختی انسان» تأثیر می‌گذارد.

در کنار نظریه‌های روان‌شناختی، ردپای این بحث در دیدگاه‌های اندیشمندان قدیم و جدید مسلمان نیز دیده می‌شود. کسانانی مانند فارابی (۱۳۶۴، ص ۲۷-۳۰)، مسکویه (۱۴۲۶ق، ص ۹۶-۹۸)،

1. engagement

غزالی (۱۳۶۵، ج ۳، باب شرح عجایب دل)، خواجه نصیر طوسی (۱۴۱۳ق، ص ۲۲-۲۵)، فیض کاشانی (۱۳۹۹ق، ص ۵۴-۵۶)، نراقی (۱۴۲۲ق، ج ۱، ص ۶۱-۶۹)، مصباح یزدی (۱۳۷۶) به بحث فرایندهای تأثیرگذار در انگیزش پرداخته و کوشیده‌اند تا پس از شناسایی آن عوامل، نقش آنها را در انگیزش و رفتار مشخص کنند (برای مطالعه بیشتر ر.ک: شجاعی، ۱۳۹۱).

در متون دینی نیز به بحث عوامل تأثیرگذار بر انگیزش و نیز جلوه‌های انگیزش پرداخته شده است. کلیدواژه‌هایی مانند فطرت (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۸۸)، روح و انواع آن (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۷۱ و ۲۷۲)، عقل (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۸؛ ابن‌شعبه، ۱۳۹۲، ص ۱۵۱ و ۳۹۶)، طبایع و مزاج و انواع آن (ابن‌بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۰۴)، سریره (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۲۹۵، ح ۱۱) راهنمای ما در یافتن مباحث مربوط به ریشه‌های انگیزش در منابع دینی بودند؛ و همچنین کلیدواژه‌هایی مانند تأثیر نیت بر عمل (ابن‌بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۰۰ و همو، ۱۳۸۹، ص ۳۲۹)، آیات و روایات مربوط به آثار اخلاص (البیته، ۵؛ الرعد، ۲۲؛ حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۶۰) قلب سلیم (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۶، باب الاخلاص) یاری‌گر ما در نتیجه‌بخشی به مبحث جلوه‌های انگیزش بودند.

هدف پژوهش حاضر، «تبیین مدل عملکردی انگیزش براساس منابع دینی»، از راه شناسایی فرایندهای انگیزشی و چگونگی (تسهیل‌گری و بازداري) تعامل آنها با یکدیگر و نیز تأثیر آنها بر جلوه‌های رفتاری-روانی انسان است.^۱ روش پژوهش حاضر، «توصیفی-تحلیلی مفهومی» است. در بخش توصیفی، مفاهیم مربوط به مدل عملکردی انگیزش دینی بازشناسی و توصیف می‌شوند. در بخش تحلیل مفهومی، داده‌های گردآوری شده تبیین و تحلیل می‌شوند و سرانجام، یک مدل عملکردی از انگیزش دینی عرضه خواهد شد. منابع این پژوهش، شامل منابع اصیل دین اسلام (قرآن کریم و منابع معتبر حدیثی) و تفاسیر اندیشمندان اسلامی در باب آیات قرآن و احادیث مربوطه خواهد بود.

عوامل و زمینه‌های تأثیرگذار بر انگیزش

چنان‌که گذشت، می‌توان عوامل و زمینه‌های تأثیرگذار بر انگیزش را در دو دسته کلی عوامل «درون فردی» و «برون فردی» قرار داد. عوامل درون فردی را نیز می‌توان به دو دسته کلی «عوامل بنیادین» و «عوامل فرایندی» تقسیم کرد. منظور از عوامل بنیادین درون فردی، عواملی مانند

۱. نویسنده مقاله حاضر، مرحله تجزیه و تحلیل ساختمان معنایی انگیزش دینی در یک پژوهش جداگانه با عنوان «تبیین سازه انگیزش براساس منابع اسلامی» (پژوهش‌نامه روان‌شناسی اسلامی، س ۳، ش ۷، ص ۳-۲۷) به انجام رسانده است.

مزاج، غرایز، قوای نفس، نیازهای بنیادین، صفات، و خلق و خویهای شخصیتی است و منظور از عوامل فرایندی درون فردی، دو «نظام شناختی» و «نظام عاطفی-هیجانی» افراد است که مبتنی بر عوامل بنیادین درون فردی هستند و فرایند تبدیل انگیزه‌ها به عمل را تبیین و توجیه می‌کنند و منظور از عوامل برون فردی «بافت فرهنگی-اجتماعی» است. منظور از بافت فرهنگی، جهت‌گیری‌ها و نگرش‌های حاکم بر جامعه‌ای است که فرد در آن زندگی می‌کند و منظور از بافت اجتماعی، افرادی هستند که فرد به‌گونه‌ای با آنها در ارتباط است. این افراد شامل خانواده و خویشان، دوستان و افراد جامعه است. در ادامه می‌کوشیم که با توجه به تقسیم‌بندی بالا، عوامل و زمینه‌های تأثیرگذار بر انگیزش را در آرای اندیشمندان مسلمان و منابع اصیل دینی (قرآن و احادیث اسلامی) توصیف و تبیین کنیم.

الف) عوامل بنیادین درون فردی

چنان‌که گذشت، منظور از عوامل بنیادین درون فردی مؤثر در ساختار انگیزشی انسان، عواملی مانند قوای نفس، مزاج، غرایز، نیازهای بنیادین، صفات و خلق و خویهای شخصیتی است؛ نخست این عوامل را در آثار اندیشمندان مسلمان و سپس در منابع دینی واکاوی می‌کنیم.

در نگاه اندیشمندان مسلمان

اندیشمندان مسلمان، به‌ویژه کسانی که رویکرد عقلی^۱ را در مباحث اخلاقی خود انتخاب کرده‌اند، پیش از ورود به مبحث صفات اخلاقی (فضایل و رذایل)، می‌کوشند تا مبانی انسان‌شناختی نظام اخلاقی خود را تبیین کنند. آنها غالباً از مباحثی مانند نفس و قوای آن، تأثیر مزاج‌ها و طبایع در اخلاق و امکان تغییر اخلاق برای توضیح مبانی انسان‌شناختی اخلاق خود بهره می‌برند. مبحث «قوای نفس» ارتباط مستقیم با بحث عوامل تأثیرگذار بر انگیزش دارد. به باور آنها، سه نوع نفس وجود دارد: نباتی، حیوانی و انسانی. نفس حیوانی دارای دو قوه است: محرکه و مُدرکه. قوه محرکه دو بخش دارد: باعثه (نزوعیه یا شوقیه) که پدیدآورنده انگیزه است؛ و فاعله (عامله) که مباشر حرکت است. قوه محرکه از آن نظر که مباشر حرکت و فعل آفرین می‌باشد، قوه‌ای پراکنده در اعصاب و عضلات بدن است؛ اما از آن نظر که انگیزاننده (باعثه یا نزوعیه) می‌باشد، قوه‌ای است که یا به «طلب» (جستجو) می‌خواند یا به «هَرَب» (گریز)؛ از این رو قوه باعثه یا نزوعیه خود دارای دو شعبه است: یکی قوه شهوانیه (شهوت) که آدمی را به حرکتی می‌انگیزاند که وی را به اموری

۱. طبق یک دسته‌بندی، می‌توان رویکردهای موجود در اخلاق را به چهار دسته تقسیم کرد: عقلی، نقلی، عرفانی و تلفیقی (برای آگاهی از مبانی و ویژگی‌های هر کدام از رویکردها ر.ک: کتاب‌شناخت اخلاق اسلامی: گزارش تحلیلی میراث مکاتب اخلاق اسلامی، ۱۳۸۶).

می‌رساند که لازم یا مفید می‌پندارد؛ دیگری قوه غضبیّه (غضب) می‌باشد و آدمی را به حرکت وامی‌دارد و او را از اموری دور سازد که مضر یا مفسد می‌داند. نفس انسانی هم دو قوه دارد: عامله (عملیه) و عالمه (نظریه). هر دوی آن را عقل می‌نامند. قوه عامله (عقل عملی) مبدأ حرکت آدمی به سوی افعال جزئی معینی است که از روی فکر و تأمل، و براساس مقتضای قوه عالمه نظریه (عقل نظری)، انجام می‌پذیرد (شیدان‌شید، ۱۳۸۳، ص ۸۶-۸۸). این دسته‌بندی تقریباً مورد قبول تمام اندیشمندیانی است که نگاه عقلی به اخلاق دارند.

اما گروهی از اندیشمندان مسلمان که تلاش دارند حتی المقدور از تعابیر و اصطلاحات فلاسفه اجتناب و بیشتر از تعابیر دینی استفاده کنند، مطالب مذکور را با نام «جنود قلب» (لشکریان دل) می‌آورند (برای نمونه غزالی، ۱۳۶۵، ج ۳، ص ۶-۷). سپس، جنود قلب را به سه دسته تقسیم می‌کنند: الف) «جنود برانگیزاننده» که گاه آن را اراده می‌نامند. این دسته یا آدمی را به جلب امور نافع و ملایم می‌خوانند، مانند شهوت؛ یا به دفع امور مضر و نامطبوع برمی‌انگیزند، مانند غضب؛ ب) «محرک اعضای بدن» که به آن قدرت می‌گویند. این لشکر در اعضای بدن پراکنده‌اند و آنها را برای رسیدن به مقاصد دسته نخست - جلب و دفع - به حرکت درمی‌آورند؛ ج) «مدرک اشیاء» که آن را علم یا ادراک نیز می‌نامند. این دسته نیز بر دو قسم است: قسمی ظاهری است: حواس ظاهر و قسمی باطنی: حواس باطن. چنان‌که پیداست، این تقسیم‌بندی با تقسیم قوای نفس حیوانی کاملاً مطابق است و مخصوص آدمی نیست. جنود خاص آدمی (قوای نفس انسانی) به دو قسم است: علم و اراده. البته هم این علم با ادراکات قوای مدرکه حیوانی متفاوت است و هم این اراده با اراده حیوانی (شهوت و غضب) یکسان نیست. اراده انسانی غیر از اراده شهوی و حیوانی است، بلکه بر ضد آن است، زیرا تنها بر مقتضای عقل پدید می‌آید (شیدان‌شید، ۱۳۸۳).

اندیشمندان اخلاقی، گرچه بر جایگاه ویژه نفس انسانی و قوای آن در انگیزه‌بخشی انسان تأکید دارند، اما آن را تنها عامل تأثیرگذار در انگیزه انسان نمی‌دانند. همچنین آنها بر «ساختار مزاج»^۱ (برآمده از جنبه جسمانی فرد) افراد نیز تأکید خاص دارند. به باور آنها خصلت‌های انسانی برآمده از دو بُعد جسمانی و روحانی انسان است (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳، ص ۱۳۷؛ اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۶۰ و ۲۹۹). بنابراین، برای اینکه تحلیلی جامع از عوامل تأثیرگذار بر انگیزه انسان داشته باشیم، نه تنها باید بر قوای نفس (جنبه اشتراکی انسان‌ها) توجه کنیم، بلکه باید نوع مزاج افراد (جنبه تفاوت‌های فردی) را نیز مورد ملاحظه قرار داد. به باور برخی لغویان اخلاق‌پژوه

۱. حکمای یونان برحسب اخلاط چهارگانه، مزاج مردم را بر چهار دسته تقسیم می‌کردند و آنان را صفراوی، سوداوی، بلغمی و دموی مزاج می‌نامیدند. اندیشمندان مسلمان نیز این تقسیم‌بندی را پذیرفته و در کتاب‌های اخلاقی خود جای داده‌اند.

(راغب اصفهانی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۳)، واژه‌های طبع، طبیعت، سحیّت، نحیته و غریزه همگی دلالت بر قوایی در انسان می‌کنند که قابل تغییر نیست.

در منابع دینی

در منابع دینی، هم به قوای نفس انسان که محرک و برانگیزاننده انسان برای انجام کارها هستند و هم به تفاوت‌های فردی در مزاج و طبایع افراد اشاره شده است. در روایات اسلامی به جای تعبیر نفس و انواع قوای نفس که در فلسفه به کار می‌رود، از تعبیر «روح» و انواع روح استفاده شده است. به باور علامه مجلسی (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۶۳) واژه روح در احادیث اسلامی بر سه چیز اطلاق می‌شود: بر نفس ناطقه؛ بر نفس حیوانی که در بدن ساری و جاری است؛ و یا بر یک وجود بزرگ که از جنس ملائکه و یا بزرگ‌تر از آن است.

در کتاب کافی (ج ۱، ص ۲۱۳ و ۲۱۴)، روایاتی وجود دارند که دلالت بر وجود پنج نوع روح در انسان دارند. به باور پژوهشگران (پسندیده، ۱۳۸۸، ص ۸-۳۰) این روح‌های پنج‌گانه گویای پنج جنبه مختلف در وجود آدمی هستند و هر کسی به تناسب تکامل وجودی، بهره‌ای از آن روح‌ها برده است. این روح‌های پنج‌گانه عبارتند از: الف) «روح الحیاء»: روح حیات آن بُعد از روح انسان است که به او زندگی می‌بخشد و او را از موجودی بی‌جان و بی‌تحرک به موجودی جاندار و با تحرک تبدیل می‌کند؛ ب) روح القوه: این جنبه روحی، دلالت بر قدرت و توانایی انسان در انجام کارها دارد. این جنبه نشان می‌دهد که ما گذشته از حیات، برای انجام امور خود، نیازمند قدرت و توانایی هستیم. کسب و کار و تأمین زندگی، جهاد با دشمن، شرکت در فعالیت‌های اجتماعی، همگی نیازمند توانایی است و این توانایی را روح القوه تأمین می‌کند؛ ج) روح الشهوه: میل و گرایش نسبت به انجام به یک چیز از لوازم انجام آن است. صرف وجود قدرت برای انجام یک کار کافی نیست. برای اینکه کاری صورت پذیرد، انسان باید نسبت به انجام آن نیز علاقه و اشتیاق داشته باشد. روح شهوت در انسان میل و گرایش نسبت به انجام کار را ایجاد می‌کند؛ د) روح الایمان: این جنبه از روح انسان موجب ایمان‌آوری به خداوند، برگزیدن راه درست و عمل بر طبق عدالت است. به وسیله همین روح است که انسان نسبت به امور و کارهای ناشایست تنفر و انزجار پیدا می‌کند؛ ه) روح القدس: این جنبه از روح، مرتبه‌ای فراتر از روح الایمان است؛ به وسیله آن، حقایق تمام هستی بر فرد نمایان می‌شود. کسی که به این مرتبه می‌رسد، توان حمل نبوت و امامت را می‌یابد (پسندیده، ۱۳۸۸). به باور علامه مجلسی (۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۱۶۳)، سه روح اول

۱. در برخی روایات (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۱۳، ح ۱)، از روح الحیاء به «روح المدرج» تعبیر شده است.

(روح الحیاة، روح القوة و روح الشهوة) ذیل روح حیوانی قرار می‌گیرند و روح القدس را عبارت از نفس ناطقه می‌داند. البته وی احتمال می‌دهد که شاید این روح‌ها به جز روح القدس، گویای مراتب نفس باشند.

در احادیث اسلامی، افزون بر توجه به انواع روح به مبحث «طبیاع» گوناگون انسان‌ها نیز پرداخته شده است. در برخی احادیث (ابن بابویه، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۰۴، باب سرّ پیدایش طبیاع و شهوات و محبت‌ها در مخلوقات و انسان‌ها) ویژگی‌های مزاجی فرد که به جنبه جسمانی باز می‌گردد، به عنوان مبنای اخلاقیات و انگیزه‌های اخلاقی توصیف شده است.

در کنار روایات مربوط به انواع روح و انواع طبیاع، روایات مربوط به «فطرت» نیز به عنوان عامل تأثیرگذار در انگیزش قابل توجه هستند. کلمه فطرت بر وزن فعله است که دلالت بر نوع ویژه می‌کند و در لغت به معنای سرشت و نحوه خاصی از آفرینش و خلقت است و امور فطری، یعنی آنچه که نوع خلقت و آفرینش انسان اقتضای آن را داشته و مشترک بین همه انسان‌ها باشد. این فطرت متمایز از طبیعت و غریزه است (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۴). آیات و احادیثی وجود دارند که دلالت می‌کنند بر اینکه خداشناسی، به صورت یک احساس در وجود همه انسان‌ها نهاده شده است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۸۵). خداشناسی فطری دو معنا دارد: یکی خداشناسی عقلی و دیگری خداشناسی قلبی. مقصود از خداشناسی عقلی، این است که خداوند متعال، عقل و اندیشه انسان را به گونه‌ای آفریده است که توجه به هستی و نظام حاکم بر آن، خود به خود و بدون اینکه نیازی به استدلال باشد، باور به وجود خدا را در انسان ایجاد می‌کند؛ اما خداشناسی قلبی به معنای این است که انسان بنا بر ساختمان روحی و سرشت ذاتی، نیازمند و خواهان خدا آفریده شده و خداجویی و خداخواهی به صورت یک احساس ریشه‌دار و اصیل در ذات انسان تعبیه شده است؛ بنابراین، خداشناسی فطری عقلی از مقوله علم و خداشناسی فطری قلبی از مقوله احساس است (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۸۸).

ب) عوامل فرایندی درون فردی

۱. نظام شناختی

در علم روان‌شناسی دین، نظام شناختی دو گستره فرعی را شامل می‌شود: «عقاید» و «ارزش‌ها». عقاید، نقشه‌های شناختی واقعیت‌اند که افراد براساس آنها حرکت می‌کنند تا به هدف برسند. عقاید افراد به ما می‌گویند که آنها چه چیزی را حقیقت می‌شمرند. عقاید در معنای وسیع خود، متضمن نوعی التزام است؛ برای نمونه، «عقیده به خدا» بدین معناست که فرد هم به وجود خدا عقیده دارد و هم پیرو خداست و احتمالاً از این پیروی خرسند است، پس عقاید موجب انگیزه در افراد

می‌شوند.^۱ «ارزش‌ها» سازه‌های شناختی مربوط به «خیر» اند و عبارت‌اند از آرمان‌ها، اصول و تکالیف اخلاقی [و دینی] ای که برعهده فرد یا گروهی است. به باور روان‌شناسان اجتماعی، ارزش‌ها بازتاب عقاید به همراه عنصر عاطفی‌اند. به همین جهت، ارزش‌ها انگیزه‌بخش هستند (اسپیلکا، ۱۳۹۰، ص ۵۰ و ۵۱). در ادامه، نظام شناختی را در آثار اندیشمندان مسلمان و منابع دینی بررسی می‌کنیم.

در نگاه اندیشمندان مسلمان

اندیشمندان مسلمانی که رویکرد فلسفی به مباحث اخلاقی دارند، معمولاً یک مفروضه را در مباحث خود دارند و آن این است که آنچه که سبب حرکت، میل و انگیزه در انسان می‌شود، «شناخت» است. به باور آنها برانگیخته شدن امیال مسبوق به نوعی شناخت است؛ به تعبیر حکما «علم، علت شوق است»؛ برای نمونه، غزالی در سراسر کتاب‌های اخلاقی خود، یک مفروضه بسیار قوی را تکرار می‌کند و آن این است که فرایند شکل‌گیری یک صفت اخلاقی (فضیلت یا رذیلت) سه مرحله منظم دارد: «علم»، «حال» و «فعل». به باور وی، همه مقامات دین با سه اصل پدید می‌آید: علم، حال و عمل؛ علم اصل است و از وی حال خیزد و از حال، عمل خیزد (غزالی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۳۵۸). وی این گزاره را در سراسر کتاب احیاء علوم الدین خویش نیز تکرار می‌کند. این مفروضه بنیادین در آثار اندیشمندان دیگر نیز مقبول و پذیرفته است (برای نمونه، جامع السعادات، ج ۳، ص ۱۰۷؛ الاخلاق شبر، ص ۲۳۸). منظور آنها از علم، نظام شناختی، منظور از حال، نظام عاطفی-انگیزشی و منظور از فعل یا عمل، نظام رفتاری انسان است.

شایان ذکر است که منظور آنها این نیست که علم، علت تاّمه شوق است؛ زیرا شوق و انگیزه از مقوله دیگری است و خود، منشأ مستقلی در نفس دارد؛ بلکه منظور این است که شوق بدون علم حاصل نمی‌شود و انسان تا چیزی را نشناسد، نمی‌تواند به آن شوق پیدا کند. پس در واقع، علم متمم علت شوق است؛ زیرا اصل انگیزه فطری نسبت به متعلق شوق و میل‌های بالقوه (چه نسبت به امور مادی و چه امور معنوی) در سرشت و نهاد انسان وجود دارد؛ ولی شکوفا شدن و برانگیخته شدنش مشروط به علم و آگاهی است. پس از دیدگاه حکما، علم دو نقش را ایفا می‌کند: نخست آنکه حقیقت را برای ما روشن می‌کند؛ دوم آنکه میل‌هایی که به‌طور فطری در ما هست پس از علم و آگاهی، مصداق خود را پیدا می‌کند و بدین ترتیب علم به شکوفایی آن میل‌ها و تأثیر عملی آنها کمک خواهد کرد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۷۴).

۱. عقیده دو معنای خاص و عام دارد؛ عقیده در معنای خاص خود صرفاً ماهیت شناختی دارد و ایجاد انگیزه نمی‌کند، بلکه مردم هرگاه صاحب انگیزه می‌شوند، از آنها بهره می‌گیرند تا به هدف خود دست یابند؛ اما عقیده در معنای عام و وسیع‌تر خود متضمن انگیزه و التزام است. در اینجا ما معنای عام آن را مورد نظر داریم.

در منابع دینی

واژه عقیده از مصدر «عقد» گرفته شده که به معنای استوار کردن و بستن (پیوند) است. پیوند چیزی با چیز دیگر، ممکن است حقیقی و مادی باشد (مانند پیوند زدن جوانه یا شاخه درختی به شاخه درخت دیگر) و ممکن است مجازی و معنوی باشد (مانند ازدواج زن و مرد که به واسطه عقد ازدواج، یکی به دیگری پیوند می خورد). بر این پایه، عقیده عبارت است از چیزی که به ذهن، روح و فکر انسان گره می خورد. آنگاه که ذهن آدمی می پذیرد که زمین به دور خورشید می چرخد و یا خورشید به دور زمین می چرخد و یا هنگامی که می پذیرد که خون در بدن گردش می کند یا نمی کند و یا می پذیرد که هستی خالقی دارد و یا نمی پذیرد، یا می پذیرد که انسان پس از مرگ زنده می شود و یا نمی پذیرد، پذیرش هر نظریه‌ای، خواه درست یا نادرست، به معنای بستن و گره زدن آن نظریه به ذهن و استوار کردن این پیوند است که این پیوند «عقد» و آن نظریه «عقیده» نامیده می شود. عقاید انسان، پایه تمام جهت گیری های او در زندگی است و بر این اساس، عقیده نقش بزرگی در زندگی فردی و اجتماعی دارد. در اسلام، «عقیده» معیار سنجش تمام رفتارها حتی رفتارهای شایسته است؛ زیرا رفتارهای شایسته نیز اگر از عقیده درست و به حق برنخیزند، ارزشمند نیستند. امام باقر (علیه السلام) می فرماید: با تردید و انکار، هیچ رفتاری سودمند نیست.^۱ معنای این سخن آن است که درستی عمل و فایده و نقش آن در تکامل و رشد انسانی به درستی عقیده انجام دهنده آن وابسته است؛ از این رو، اگر در انسان عقیده درست شکل نگیرد و منکر حقیقت شود یا در حقیقت شک بورزد، ممکن نیست رفتاری که از چنین عقیده‌ای برمی آید، سالم باشد و یا فایده برساند؛ زیرا عقیده، انگیزه عمل را می سازد و عمل را جهت دار می کند و این انگیزه و جهت گیری است که مفهوم عمل و شایستگی و ناشایستگی آن را تعیین می کند (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۳-۲۵).

برای شکل گیری نظام شناختی-عقیدتی نیازمند دو چیز هستیم: «ابزار شناخت» و «منبع شناخت». ابزارهای شناخت از دیدگاه دین اسلام عبارتند از: «حس»، «عقل» و «قلب» و منابع شناخت از دیدگاه اسلام دو دسته می شوند: «شناخت عقلی» و «شناخت قلبی». راه های شناخت عقلی عبارتند از: «تفکر»، «آموختن»، «عبرت گرفتن»، «تجربه اندوزی»، و «شناخت ضدها». و راه های شناخت قلبی عبارتند از: «وحی»، «الهام» و «وسوسه» (همان، ج ۲، ص ۴۲۷-۴۸۰).

دین اسلام تأکید خاصی بر رابطه شناخت عقلی و نظام انگیزشی انسان دارد. اندیشه و تعقل اصلی ترین تکیه گاه های اسلام در عقاید، اخلاق و اعمال اند. از نظر اسلام، خرد اصل انسان، معیار ارزش و درجات کمال او، ملاک ارزیابی اعمال، میزان جزا و حجت باطنی خداوند متعال است

۱. لا يَنْفَعُ مَعَ السُّكِّ وَالْجُحُودِ عَمَلٌ (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۰۰، ح ۷).

(همان، ج ۱، ص ۱۷۵). روایات گوناگونی عقل و معرفت را سبب خلوص و صدق در نیت می‌دانند (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۲۸؛ ابن‌شعبه، ۱۳۹۲، ص ۱۵۱ و ۳۹۶).

حر عاملی (۱۴۰۳ق، ج ۱۵، ص ۲۰۸) معتقد است با جستجو در احادیث، سه معنا برای عقل به دست می‌آید: الف) نیرویی که بدان خوبی‌ها، بدی‌ها، تفاوت‌ها و زمینه‌های آن شناخته می‌شود و این امر، معیار تکلیف شرعی است؛ ب) ملکه‌ای که به انتخاب خوبی‌ها و پرهیز از بدی‌ها فرا می‌خواند؛ ج) تعقل و دانستن و از این‌رو، در برابر جهل (نادانی) قرار می‌گیرد، نه در برابر دیوانگی. بیشترین استعمال «عقل» در احادیث، معنای دوم و سوم‌اند. براساس احادیث اسلامی عقل سه کارکرد عمده دارد: الف) منشأ تمام معارف بشری است؛ ب) منشأ تفکر است؛ ج) و منشأ وجدان اخلاقی است. وجدان اخلاقی، نیرویی در متن وجود انسان است که او را به ارزش‌های اخلاقی دعوت می‌کند و از ضد ارزش‌ها باز می‌دارد. به عبارت دیگر، احساس جاذبه فطری نسبت به ارزش‌های اخلاقی و احساس نفرت طبیعی نسبت به ضد ارزش‌ها، وجدان اخلاقی نامیده می‌شود (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۸۰).

با توجه به کارکردهای سه‌گانه عقل روشن می‌شود که عقل دو سنخ کارکرد دارد: الف) کارکرد ادراکی و شناختی، زیرا منشأ تمام معارف بشری و نیز منشأ تفکر است؛ ب) کارکرد بازدارندگی و انگیزشی، زیرا منشأ وجدان اخلاقی است؛ بنابراین، از دیدگاه دین اسلام، یکی از مهم‌ترین عواملی که ساختار انگیزشی انسان‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد، نیروی عقل است.

۲. نظام عاطفی-هیجانی

گرچه ما در تجربه‌های زندگی روزمره هیجان را به صورت مداوم و روشن تجربه می‌کنیم، اما جالب است بدانیم که تعریف کردن هیجان نه تنها برای مردم عادی، بلکه برای پژوهشگران عرصه هیجان‌ها نیز بسیار دشوار است؛ با این حال، پژوهشگران می‌دانند که هرگاه هیجانی در ما اتفاق می‌افتد، چهار فرایند رخ می‌دهد: احساس‌ها را ایجاد می‌کند، بدن را برای عمل تحریک می‌کند، حالت‌های انگیزش به وجود می‌آورد و جلوه‌های صورت قابل تشخیص تولید می‌کند. به همین جهت، معمولاً گفته می‌شود که هیجان‌ها چهار عنصر یا بُعد دارند.

از نگاه روان‌شناسان (به نقل از ریو، ۱۳۹۵)، هیجان‌ها به دوراه با انگیزش ارتباط دارند: الف) هیجان‌ها به‌عنوان «سیستم انگیزشی اولیه»: پژوهشگران معتقدند هیجان‌ها، منبع قوی و نیرومندی برای انگیزش عمل کردن هستند. هیجان‌ها منابع ذهنی، فیزیولوژیکی، هورمونی و عضلانی را نیرومند می‌کنند (یعنی رفتار را نیرومند می‌سازند) تا هدف یا مقصود خاصی به دست آید (یعنی رفتار را هدایت می‌کنند)؛ ب) هیجان‌ها به‌عنوان «علائم هشداردهنده یا رضایت‌بخش»

حالت‌های انگیزشی و وضعیت سازگاری: هیجان‌ها افزون بر اینکه منبع انگیزش هستند، در حین انجام عمل برانگیخته شده به صورت علامت هشداردهنده یا علامت رضایت‌بخش عمل می‌کنند. هیجان‌های منفی مانند نفرت، خشم و احساس گناه به‌عنوان علامت هشداردهنده عمل می‌کنند و نیازها و هدف‌های ناکام مانده ما را منعکس می‌کنند؛ اما هیجان‌های مثبت مانند شادی، خشنودی و علاقه به‌عنوان علامت رضایت‌بخش عمل می‌کنند و ما را به ادامه دادن یا دنبال کردن آن هدف یا ارضای نیاز ترغیب می‌کنند. پس می‌توان گفت در حالت نخست، هیجان به‌عنوان سیستم انگیزشی اولیه، پیش از انگیزش رخ می‌دهد و منبع آن است و در حالت دوم، هیجان به‌عنوان علامت هشداردهنده یا رضایت‌بخش، پس از انگیزش و در هنگام انجام عمل برانگیخته شده رخ می‌دهد. در ادبیات مفهومی برخی اندیشمندان مسلمان (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۵۲) هیجان را به‌عنوان سیستم انگیزشی اولیه، «عواطف» می‌دانند و آن را به‌عنوان علامت هشداردهنده یا رضایت‌بخش، «انفعالات یا احساسات» می‌خوانند.

جالب است بدانیم که هیجان به‌عنوان سیستم انگیزشی پس از دوران کودکی که حالتی گذرا و ناپایدار دارند، در دوران بزرگسالی به‌عنوان عناصر پیچیده‌تر و بادوام‌تری به نام «طرحواره‌های هیجانی»^۱ عمل می‌کنند. پس از کودکی، طرحواره‌های هیجان، وظیفه سیستم انگیزشی و تنظیمی اساسی برای رفتار و عمل را به عهده دارند. طرحواره‌های هیجان از اثر متقابل بین هیجان‌های اصلی، ارزیابی‌های شناختی و شناخت مرتبه بالاتر (مانند خودپنداره) پرورش می‌یابند. پس از رشد اولیه، طرحواره‌های هیجانی به‌عنوان منبع اصلی انگیزش انسان عمل می‌کنند، زیرا هیجان‌های اصلی برای به وجود آوردن طرحواره‌های هیجان پیچیده با شناخت ترکیب می‌شوند (ریو، ۱۳۹۵). اگر بخواهیم با زبان ادبیات مفهومی اندیشمندان مسلمان سخن بگوییم، هیجان‌های اصلی مانند خوف، رجا به تدریج از شکل «حال» که وضعیتی گذرا و ناپایدار است، به شکل «مقام» درمی‌آیند. اگر هیجانی مانند خوف یا رجا از حال به شکل مقام درآیند، بدین معناست که منبع حاکم انگیزشی فرد در انجام اعمال عبادی، مقام خوف یا مقام رجا می‌شود و به تعبیر روان‌شناختی، طرحواره هیجانی فرد در انجام اعمال عبادی، طرحواره خوف یا طرحواره رجا می‌شود. با استفاده از مقدمه بیان شده، در ادامه دیدگاه اندیشمندان مسلمان و منابع دینی را درباره رابطه نظام عاطفی-هیجانی و نظام انگیزشی جویا می‌شویم.

در نگاه اندیشمندان مسلمان

اندیشمندان اخلاقی معتقدند در تحصیل ارزش‌های اخلاقی دو عامل نقش اساسی دارند: الف) تحصیل علم و آگاهی نسبت به مسائلی که باید بدان‌ها اهتمام شود؛ ب) تقویت گرایش نسبت به همان مسائلی که اهتمام به آنها لازم است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۹۵). با دقت در آثار اندیشمندان مسلمان روشن می‌شود که آنها از میان دو عامل بالا، عامل دوم را که ماهیت عاطفی-هیجانی دارد، با اهمیت‌تر می‌دانند و عامل نخست (عامل شناختی) را نیز مقدمه‌ای برای تحصیل عامل دوم می‌دانند (برای نمونه طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۴۷؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۱۹۱ و ص ۳۴۰-۴۲۰).

علامه طباطبایی در تفسیر المیزان آورده است که ما اگر بخواهیم هدف نهایی از مجموعه معارف الهی، دستورات اخلاقی و احکام عملی دین خدا را در یک کلمه خلاصه کنیم، آن کلمه «اخلاص» است. وی معتقد است که مبنا و پایه این اخلاص، «محبت» نسبت به خداوند است. به همین جهت، وی دین اسلام را «دین اخلاص» و «دین محبت» می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۲۴۹). بنابراین از دیدگاه وی، محبت و عشق نسبت به خداوند است که در حیطه نظام عاطفی-هیجانی ما قرار می‌گیرد و آن پایه و اساس اخلاصی است که از جنس انگیزه و نیت است. البته از دیدگاه وی به جز عشق و محبت، حالات روانی دیگری نیز وجود دارد که ممکن است مبنای دینداری افراد باشد. وی به دو حالت «خوف» و «رجا» به عنوان دو حالت بنیادین روان‌شناختی اشاره می‌کند. وی کسانی را که مبنای دینداری آنها خوف از عذاب الهی است، «زاهد» می‌نامد و کسانی را که پایه و اساس دینداری آنها امید و طمع نسبت به ثواب است، «عابد» می‌خواند. ایشان دینداری از سر خوف یا طمع را ذیل «اخلاص برای دین» قرار می‌دهد و دینداری از سر عشق و محبت را ذیل «اخلاص برای خدا» می‌گنجاند (همان، ج ۱۱، ص ۲۱۷). البته وی تأکید می‌کند که بی‌شک دینداری که مبنای آن عشق و محبت نسبت به خداوند است، در مقایسه با دو حالت زاهدانه و عابدانه، ارزشمندتر و برتر است. نقطه قابل توجه این است که هر سه حالت روان‌شناختی خوف، رجا و محبت در زمره نظام عاطفی-هیجانی آدمی قرار دارند.

راغب اصفهانی در کتاب اخلاقی خود، الذریعة الی مکارم الشریعة (۱۳۷۳، ص ۱۵۳) سه دلیل عمده را برای انجام کارهای خیر دنیوی بیان می‌کند: الف) تشویق و تهدید از جانب کسی که جایگاه خاصی برای فرد دارد، وی این دسته را از مقتضیات «شهو» می‌داند؛ ب) امید ستایش و ترس از سرزنش کسی که در چشم وی مورد اعتنا است، وی قرار گرفتن در این دسته را از لوازم «حیاء» می‌داند و ج) به دست آوردن خیر و کسب فضیلت، به باور وی «عقل» پایه قرار گرفتن در این دسته است. راغب اصفهانی در ادامه می‌گوید که دلیل انجام کارهای خیر اخروی نیز همانند همین سه دسته است: الف) رغبت در ثواب الهی و ترس از عذاب الهی، بنابر طبق دیدگاه وی، جایگاه «عامه» در این

دسته است؛ ب) امید به ستایش خداوند و ترس از سرزنش او، وی جایگاه «صالحین» را در این دسته قرار می‌دهد؛ ج) طلب رضایت الهی در انجام امور دینی، «نبیین»، «صدیقین» و «شهدا» در این دسته جای می‌گیرند. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، بنابر نظر راغب اصفهانی نیز حالاتی مانند «خوف»، «رجا» و «حیا» می‌توانند انگیزه‌های دینداری ما را تبیین و توجیه کنند.

بحث آخری که در این قسمت قابل دقت است، رابطه میان نظام شناختی-عقیدتی و نظام عاطفی-هیجانی انسان است. به باور اندیشمندان مسلمان، نظام شناختی-عقیدتی مقدمه ورود به نظام عاطفی-هیجانی است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۴۰-۴۲۰). این برداشت اندیشمندان مسلمان، پایه قرآنی و حدیثی قوی و متقن دارد؛ برای نمونه، در سوره فاطر، آیه ۲۸ می‌خوانیم: «إِنَّمَا يُخَشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ». یعنی، تنها از میان بندگان خدا این علما و خداشناسان هستند که از او خشیت دارند، یعنی این علم و معرفت است که حالت و کیفیت نفسانی خشیت را در روانشان ایجاد می‌کند و چنان‌که در روایتی از پیامبر اکرم آمده است: «مَنْ كَانَ بِاللَّهِ أَغْرَفَ كَانَ مِنَ اللَّهِ أَخْوَفَ»، یعنی آن کس که به خدا داناتر باشد او از وی ترسان‌تر خواهد بود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۷، ص ۳۹۳).

در منابع دینی

آیات قرآن آکنده از واژه‌هایی است که دلالت بر رابطه مطلوب انسان با خدا می‌کند. بخش قابل توجهی از این رابطه مطلوب با واژه‌هایی که بار عاطفی-هیجانی دارند، عنوان شده است؛ واژه‌هایی مانند محبت، إخبارت، خشیت، شکر، رضا، خوف، رجا، خُشوع، تَضَرُّع، استكانت، خُضوع، إشفاق، وِجَل، رَغْبَت و رَهْبَت، اَمْن، سَكِينَة، و اطمینان قلب که تماماً در قرآن به کار برده شده‌اند، حالات روان‌شناختی مؤمنانی را روایت می‌کنند که در ارتباط با خداوند تجربه می‌کنند. این حالات از سنخ عواطف و هیجان‌ها هستند.

در روایات اسلامی نیز دسته‌بندی‌های مختلفی از دینداران دیده می‌شود. با دقت در این روایات مشخص می‌شود که نظام عاطفی-هیجانی، مبنای این دسته‌بندی‌ها قرار گرفته است. در حدیثی عابدان سه گروه می‌شوند: گروهی که از سر «خوف» خداوند را عبادت می‌کنند؛ گروهی که به سبب «طلب ثواب» عبادت خداوند می‌کنند و گروه سومی که به جهت «محبت» و عشق به خداوند، او را عبادت می‌کنند.^۱ در نهج البلاغه از قول امیر مؤمنان آمده است که گروهی خداوند را

۱. عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ ابْنِ مَحْبُوبٍ عَنْ جَمِيلٍ عَنْ هَارُونَ بْنِ خَارِجَةَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ الْعِبَادَ ثَلَاثَةٌ قَوْمٌ عَبْدُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَوْفًا فَبَلَغَتْ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ قَوْمٌ عَبْدُوا اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى طَلَبَ الثَّوَابِ فَبَلَغَتْ عِبَادَةُ الْأَجْرَاءِ وَ قَوْمٌ عَبْدُوا اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حُبًّا لَهُ فَبَلَغَتْ عِبَادَةُ الْأَخْرَارِ وَ هِيَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ.

به خاطر «رغبته» عبادت می‌کنند؛ گروهی خداوند را برای «رهبته» (ترس) عبادت می‌کنند و گروهی خداوند را به سبب «شکر» عبادت می‌کنند.^۱ روایات دیگری از حضرت علی علیه السلام در کتاب‌هایی روایی وجود دارد که با تقسیم‌بندی بالا کمی متفاوت است. در این روایت، امام علی علیه السلام انگیزه‌های عبادت را سه گونه می‌داند: به جهت «ترس از آتش» یا به جهت «طمع بهشت» و یا برای «اهلیت داشتن» خداوند برای عبادت.^۲ البته از توضیحاتی که در ادامه این روایت وجود دارد، این احتمال تقویت می‌شود کسانی که خداوند را به سبب اهلیت داشتند عبادت می‌کنند، همان کسانی هستند که خداوند را برای شکر نعمت‌های وی عبادت می‌کنند.^۳ البته در برخی کتاب‌های روایی انگیزه‌های دیگری نیز برای عبادت بیان شده است؛ مثلاً در روایتی از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله در معنای احسان چنین گفته شده است که: احسان بدین معناست که خداوند را به گونه‌ای عبادت کنید که گویی او را می‌بینید و اگر شما او را نمی‌بینید، او بی‌شک شما را می‌بیند.^۴ برخی اندیشمندان دینی از همین روایت، آموزه «حیاء» را برداشت کرده‌اند و معتقدند که یکی از انگیزه‌های عبادت کردن می‌تواند حیاء نسبت به خداوند باشد (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۱۹۶). روایات دیگری نیز با همین مضامین، نسبت به تفاوت) در کتاب‌هایی روایی شیعه وجود دارد (ر.ک: حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۶۲ و ۶۳ و مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، باب نیت).

از مجموع آیات قرآن و احادیث پیشوایان دین در باب انگیزه‌های دینداری و عبادت‌ورزی نکات ذیل قابل برداشت است: الف) یکی از ارکان مهم (و شاید مهم‌ترین رکن) رابطه مطلوب انسان با خداوند، این است که انسان در هنگام رابطه با خداوند افزون بر معرفت نسبت به خداوند، برخی حالات عاطفی-هیجانی را تجربه کند؛ ب) تأکید بر شناخت و معرفت نسبت به خداوند، مقدمه و زمینه‌ای است برای اینکه این حالات عاطفی در انسان تقویت شود؛ ج) در روایات اسلامی بر حالات مختلف عاطفی در رابطه با خداوند تأکید شده است که همه آنها به لحاظ ارزش و ارجح در یک رتبه نیستند؛ د) در مجموع می‌توان گفت براساس روایات اسلامی، مهم‌ترین حالات عاطفی که انسان‌ها در رابطه با خداوند تجربه می‌کنند و همین حالات عاطفی مبنای انگیزه برای عبادت

۱. وَ قَالَ عليه السلام إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَلَيْتَكَ عِبَادَةُ النَّجَّارِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَلَيْتَكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَلَيْتَكَ عِبَادَةُ الْأَخْزَارِ (نهج البلاغه، حکمت ۲۳۷).

۲. وَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ وَ سَيِّدُ الْمُؤْمِنِينَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ مَا عَبَدْتُكَ خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَ لَا طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ لَكِنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَجَدْتُكَ وَ مَنْ لَمْ يَعْرِفْ مِنْ اللَّهِ سِوَى كَوْنِهِ إِلَهًا صَانِعًا لِلْعَالَمِ قَادِرًا قَاهِرًا عَالِمًا وَ أَنْ لَهُ جَنَّةٌ يُنْعَمُ بِهَا الْمُطِيعِينَ وَ نَارًا يُعَذَّبُ بِهَا الْعَاصِينَ فَجَدَّةٌ لِيُفَوِّزَ بِجَنَّتِهِ أَوْ يَكُونَ لَهُ النَّجَاةُ مِنْ نَارِهِ أَدْخَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى بِعِبَادَتِهِ وَ طَاعَتِهِ الْجَنَّةَ وَ أَنْجَاةً مِنَ النَّارِ لَا مَحَالَةَ (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۱۸۶).

۳. روایت زین العابدین علیه السلام در «التفسیر المنسوب الی العسکری علیه السلام، ص ۳۲۸، ح ۱۸۰» نیز مؤید همین برداشت است. در آنجا امام می‌فرماید: خداوند به خاطر نعمت‌هایی که به من داده است، اهلیت برای عبادت دارد.

۴. قَالَ النَّبِيُّ صلی الله علیه و آله: الْإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ بَرَآك (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۱۹۶).

خداوند است، عبارتند از: «خوف از عذاب الهی» (یا رهبت)؛ «رغبت به ثواب یا بهشت» (طلب ثواب یا طمع بهشت)، «شکر نعمت‌های الهی» (یا همان اهل دیدن خداوند برای عبادت)، «حیاء نسبت به خداوند»، و یا «عشق و محبت نسبت به خداوند»؛ (ه) از آنجا که در روایات مربوط به حالات عاطفی که مبنای انگیزه عبادت می‌شوند، تعبیری مانند طبقه و دسته وجود دارد، می‌توان برداشت کرد که حالات عاطفی این افراد از پایداری و دوام خاصی برخوردار است و افراد در هر دسته و طبقه‌ای که قرار می‌گیرند (مثلاً افرادی که به سبب خوف از خداوند عبادت می‌کنند) در آن استقرار می‌یابند. البته این استقرار تا زمانی است که به دلیل رشد و تحول دینی به طبقه یا گروه دیگر وارد نشده باشند؛ با این توصیف، می‌توان گفت حالات عاطفی این افراد تبدیل به «طرحواره هیجانی-عاطفی» شده است.

ج) عوامل برون فردی

گرچه شواهد دینی گویای این هستند که انسان‌ها با تمایلات و کشش‌های فطری متعالی متولد می‌شوند، این تمایلات در شرایط خاصی اجازه بروز بیشتری پیدا می‌کنند؛ به همین دلیل، بخش قابل توجهی از آیات قرآن و احادیث اسلامی درباره شرایط و موقعیت‌هایی است که موجب تسهیل، حفظ و ارتقای این تمایلات فطری خدادادی می‌شوند. این شرایط و موقعیت‌ها که فرایند انگیزش دینی را تحت تأثیر قرار می‌دهند، «بافت فرهنگی-اجتماعی» نامیده می‌شوند. منظور از بافت فرهنگی، جهت‌گیری‌ها و نگرش‌های حاکم بر جامعه‌ای است که فرد در آن زندگی می‌کند و منظور از بافت اجتماعی افرادی هستند که فرد به‌گونه‌ای با آنها در ارتباط است. این افراد شامل رهبران دینی (پیامبران الهی، امامان معصوم و مبلغان دین)، خانواده و خویشان، دوستان و افراد جامعه هستند. فرهنگ حاکم و افراد پیرامون می‌توانند نگرش‌ها، جهت‌گیری‌های فکری و فضای روانی فرد را تحت تأثیر قرار دهند. اگر فرهنگ حاکم و افراد، برانگیزنده و یاری‌گر فرد در پیمودن راه درست باشند، بی‌شک فرایند تحقق انگیزش دینی فرد تسهیل خواهد یافت.

زندگی در جامعه‌ای که فرهنگ حاکم بر آن مشوق و برانگیزاننده افراد به سمت سعادت و خوشبختی است و افراد آن جامعه را به گونه‌های مختلفی تشویق به انجام کارهای شایسته می‌نماید، بی‌شک انگیزه انجام کارهای پسندیده را برای افراد آن جامعه تسهیل می‌بخشد؛ مثلاً اگر بر جامعه‌ای فرهنگ توحیدی و قرآنی حاکم باشد، از آنجا که در جای‌جای قرآن تشویق به توحید، اخلاص، و صدق در انگیزه‌ها است، طبیعتاً این آموزه‌ها و توصیه‌ها بر افراد آن جامعه تأثیر مثبت می‌گذارد و آنها را به سمت تحقق این آموزه‌ها سوق می‌دهد. طبق آیه ۱۱۰ سوره آل‌عمران، معیار

برتری یک امت، امر به معروف و نهی از منکر است.^۱ اگر افراد یک جامعه نسبت به هم حساس باشند و در رفع بدی‌ها و نشر خوبی‌های افراد جامعه بکوشند، منش‌ها و رفتارهای فضیلت‌مند افزون‌تر شده، انگیزه انجام کارهای زشت و ناروا کاهش می‌یابد.

افزون بر بافت فرهنگی، بافت اجتماعی (روابط یاری‌گر) نیز می‌تواند فرایند تحقق انگیزش دینی را تسهیل ببخشد. یکی از مسائلی که در آیات قرآن به آن تأکید شده است، یاری کردن همدیگر در انجام کارهای خوب است.^۲ اگر انسان‌ها در کنار برانگیزاننده‌های درونی و فردی، از سوی اطرافیان نیز تشویق شوند، بی‌تردید انجام کارهای درست آسان‌تر می‌شود. این پدیده، همان چیزی است که در روان‌شناسی به خودکارآمدی جمعی^۳ موسوم است. کارآمدی جمعی (مادوکس، ۲۰۰۲؛ به نقل از هفرن و بونیول، ۱۳۹۴، ص ۱۵۰) عبارت است از یک باور مشترک گروهی به ظرفیت‌های مشترک برای سازماندهی و اجرای مراحل فعالیتی که برای رسیدن به سطوح مدنظر پیشرفت ضرورت دارد. در ادامه، دیدگاه اندیشمندان مسلمان و همچنین منابع دینی را درباره تأثیر عوامل برون فردی بر نظام انگیزشی را بررسی می‌کنیم.

در نگاه اندیشمندان مسلمان

اندیشمندان مسلمان که رویکرد عقلانی به مباحث اخلاقی دارند، وجود اجتماع را در شکوفایی تمایلات و انگیزه‌های فطری انسان ضروری می‌دانند، بلکه تشکیل جامعه را نخستین مرتبه کمال برای نوع انسان می‌دانند؛ به باور آنها، هر یک از آدمیان بر سرشت و طبیعتی آفریده شده‌اند که هم در قوام وجودی خود و هم در وصول به کمالات ممکن خود محتاج به اموری‌اند که جز در اجتماعات و تجمع گروه‌های بسیار حاصل نمی‌شود که یاری‌دهنده یکدیگر باشند. به همین جهت، از دیدگاه آنان، میان نظام اخلاقی و نظام سیاسی پیوندی وثیق برقرار است (برای نمونه فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۵۱؛ همو، ۱۳۷۱ و نصیرالدین طوسی، ۱۴۱۳، ...). آنها این اجتماعات را سه دسته می‌دانند: عظمی، وسطی و صغری. منظور از اجتماع عظمی، اجتماع تمام انسان‌های کره زمین است منظور از اجتماع وسطی، اجتماع انسان‌های یک ملت است و منظور از اجتماع صغری، اجتماع اهل یک شهر است (فارابی، ۱۳۶۱، ص ۲۵۳). علامه طباطبایی یکی از اندیشمندان مسلمانی است که تأثیر اجتماع و محیط را هم در شکل‌گیری شخصیت انسان (شاکله) و هم در مسیر رشد انسان دارای اهمیت می‌داند. به باور وی، انسانی که نطفه‌اش صالح و

۱. كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لَوْ أَمَرَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَ أَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ.

۲. تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَ التَّقْوَى وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعَدْوَانِ (مائده، ۲).

3. collective efficacy

سالم باشد و در رحمی سالم پرورش یابد و نیز در دوران جنینی و پس از ولادت آب، هوا و غذایش سالم باشد و در محیط سالم زندگی کند و در مناطق اعتدالی متولد شده باشد، چنین انسانی استعدادش برای سلوک طریق انسانیت بیشتر و فهمش تیزتر و ادراکش لطیف‌تر و نیرویش برای عمل به وظایف انسانی بیشتر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۱۲۴). وی در جای دیگر بر رابطه میان «اعمال و ملکات آدمی» و «شرایط اجتماعی و فرهنگی» تأکید می‌کند. به گفته وی، میان اعمال و ملکات آدمی و میان اوضاع و احوال جو زندگی او و عوامل خارج از ذات او که در ظرف زندگی او حکمفرما است، مانند آداب و سنن و رسوم و عادت‌های تقلیدی، رابطه برقرار است؛ زیرا اینها نیز آدمی را به موافقت خود دعوت می‌کند و از هر کاری که با آنها ناسازگار است و همچنین از مخالفت با آنها باز می‌دارد و چیزی نمی‌گذرد که یک صورت جدیدی در نظر انسان نشان می‌دهد که از مخالفت آن وحشت و مخالفت با آن را شنای برخلاف جریان آب تصور می‌کند و قهراً اعمالش با اوضاع و احوال محیط و جو زندگی اجتماعی اش تطبیق می‌گردد. گاهی این ملکات در نهاد انسان آن چنان ریشه دار و پا برجا می‌شود که دیگر امیدی به از بین رفتن آن نمی‌ماند، به سبب اینکه در اثر مرور زمان آن صفات و ملکات (ذیله و یا فاضله) در قلب رسوخ پیدا می‌کند (همان، ج ۱۳، ص ۲۶۵). به جهت اهمیت والای نقش اجتماع در تحقق انگیزه‌های دینی و نیل به اهداف دینی، علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۶۳) آیه «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَ لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَ الْعُدْوَانِ» (مائده، ۲) را پایه و اساس سنت اسلامی می‌داند. تعاون به معنای کمک‌رسانی به یکدیگر و همیاری گروهی است. در تعاون نیروهای پراکنده جامعه دست به دست هم می‌دهند و با هم‌افزایی، قدرت مجموعی را افزایش می‌دهند و با متمرکز کردن آن روی یک نقطه و همسو کردن همه نیروها، توان ایجاد آثار مثبت دلخواه را به‌گونه‌ای چشمگیر بالا می‌برند. بر و نیکی چیزی جز ایمان صادقانه در عرصه باور و شناخت و نیکی در میدان عمل نیست (مسعودی، ۱۳۹۳، ص ۴۹).

در منابع دینی

براساس آموزه‌های دینی، انسان‌ها با تمایلات و کشش‌های فطری خود رها نشده‌اند، بلکه برای شکوفا شدن آنها بر ایجاد یک محیط و اجتماع سالم که در آن افراد برای بالفعل شدن تمایلات فطری یاری‌گر هم هستند، تأکید شده است.^۱ در این راستا، دین در تلاش بوده دورسالت مهم را با

۱. وَ الْبَلَدِ الطَّيِّبِ يُخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذِي حَبِطَ لَا يُخْرِجُ إِلَّا تَكْدًا كَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَشْكُرُونَ (الاعراف، ۵۸)؛ وَ جَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتَوْا عَلَى قَوْمٍ يَعْكُفُونَ عَلَى أَصْنَامٍ لَهُمْ قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ (الاعراف، ۱۳۸)؛ وَ قَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا * إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَ لَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا (نوح، ۲۶ و ۲۷)؛ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِنِّي فَاعْتَبِدُونِ (العنكبوت، ۵۶)؛ إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا (النساء، ۹۷)؛ وَ مَنْ يَعِشْ عَنِ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نَقِيضٌ لَهُ شَيْطَانًا

رسولان الهی و پیشوایان دین به انجام رساند: الف) «آگاهی بخشی» نسبت به نظام معرفتی و ارزشی مورد نظر دین؛ ب) «انگیزه‌بخشی» برای پیروی عملی از آن نظام معرفتی و ارزشی. انبیای الهی رسالت نخست (آگاهی بخشی) را از راه «تعلیم دست‌نیافتنی‌ها»، «دعوت به توحید و اخلاص»، «تکامل عقلانی انسان‌ها»، «دعوت به حیات برتر و سازنده» و «سفارش به اخلاق ستوده» انجام می‌دادند (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۴). و رسالت دوم (انگیزه‌بخشی) را از راه «انذار و تبشیر» نسبت به پیامدهای رفتار خود، «تحریض» به انجام احکام الهی، «وعده و وعیدهای» الهی و «امر به معروف و نهی از منکر» به انجام می‌رساندند.

همچنین آموزه‌های دینی، روش‌هایی را در جهت ایجاد زمینه‌های مناسب تربیتی به منظور تسهیل در نیل به اهداف دینی به پیروان خویش سفارش می‌کنند؛ برخی از آنها عبارتند از: توصیه به همنشینی با انسان‌های با فضیلت؛ پرهیز از معاشرت با انسان‌های ناسالم؛ ترغیب ورود به محیط‌های سالم؛ پرهیز از محیط‌های نابهنجار؛ ایجاد فضای اخلاقی در جامعه و محبت و احسان در روابط (ر.ک: داودی، ۱۳۸۷).

تمام نکات بالا نشان می‌دهند که دین اسلام بر پاکیزگی فضای فرهنگی-اجتماعی حاکم بر جامعه تأکید خاص دارد و آن را در شکوفایی و جهت‌دهی به تمایلات و انگیزه‌های متعالی بااهمیت می‌داند.

جلوه‌های انگیزش

چنان‌که گفته شد، جلوه‌های انگیزش را می‌توان در سه دسته قرار داد: الف) جلوه‌های رفتاری؛ ب) سطح مشغولیت و ج) جلوه‌های فیزیولوژیک. در آثار اندیشمندان مسلمان و منابع دینی کمتر به جلوه‌های فیزیولوژیک پرداخته شده و بیشتر به جلوه‌های رفتاری و سطح مشغولیت اشاره شده است. در ادامه می‌کوشیم نظرات اندیشمندان مسلمان را درباره جلوه‌های انگیزش، از نقطه شکل‌گیری انگیزش تا مرحله جلوه‌های انگیزش بررسی کنیم و سپس مبحث جلوه‌های انگیزش را در منابع دینی جویا شویم.

در نگاه اندیشمندان مسلمان

مرحوم غزالی (۱۳۶۵، ج ۴، کتاب النیة) «عمل» را جلوه انگیزش می‌داند و معتقد است که واژه «عمل» دایره وسیعی را شامل می‌شود و قابل شمارش نیست؛ برخی از آنها عبارتند از: فعل، قول، حرکت،

فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ * وَ إِنَّهُمْ لَيَصْذُوقُهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ * حَتَّى إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَ بَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَيَنْسُ الْقَرِينُ (زخرف، ۳۶-۳۸)؛ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ إِنِّي كَانَ لِي قَرِينٌ * يَقُولُ أَ إِنَّكَ لَمِنَ الْمُضْذِقِينَ * أ إِذَا مَسْنَا وَ كُنَّا تُرَابًا وَ عِظَامًا أ إِنَّا لَمَدِينُونَ * قَالَ هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلِعُونَ * فَاطَّلَعَ فَرَآهُ فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ * قَالَ تَاللَّهِ إِن كَذَبْتَ لَسْتَ مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ * وَ لَوْ لَا نِعْمَةُ رَبِّي لَكُنْتُ مِنَ الْمُحْضَرِينَ (الصفات، ۵۱-۵۷)؛ وَ يَوْمَ يَعْصُ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا * يَا وَيْلَتَى لَيْتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا (فرقان، ۲۷-۲۹).

سکون، جلب، دفع، فکر و ذکر. غزالی اعمالی را که نیت به آنها تعلق می‌گیرد در سه دسته کلی قرار می‌دهد: معاصی، طاعات و مباحات. وی در ادامه می‌گوید: معاصی هیچ‌گاه ذیل نیت مورد قبول دین در نمی‌آید و نمی‌توان آن را به طاعت تبدیل کرد، اما طاعات ذیل نیت مورد قبول دین درمی‌آیند، هم در اصل صحیحشان و هم در افزایش فضل آنها و مباحات نیز تیغ دو لبه هستند؛ می‌توانند ذیل معاصی قرار گیرند و هم می‌توانند ذیل طاعات روند. وی معتقد است (۱۳۶۵، ج ۴، کتاب شرح عجائب القلب) برای اینکه امری تبدیل به یک عمل جوارحی شود، باید مراحلی را پشت سر گذارد: ۱. خاطر (حدیث نفس)؛ همان توجه و التفات به یک امر است. غزالی خواطر را سه قسم می‌کند: الهامات، وسوس و خواطر مورد تردید؛ ۲. انگیزش رغبت؛ همان فعال شدن قوه شهویه است؛ ۳. حکم دل؛ همان اعتقاد است، یعنی عقل حکم کند که اجابت آن میل جایز است؛ ۴. عزم و تصمیم بر انجام کار که همان قصد و نیت باشد. پس از آنکه این چهار اتفاق رخ داد، عمل جوارحی مجال بروز می‌یابد. علامه مجلسی نیز سخنی شبیه سخن مرحوم غزالی را در فرایند تحقق عمل جوارحی ذکر می‌کند و تنها تفاوتش این است که به مرحله پیش از توجه و التفات که همان «غفلت» است، نیز اشاره می‌کند. به نظر وی، مرحله نخست، حالت غفلت و بی‌توجهی قلب است. سپس مرحله شناخت رخ می‌دهد که علامه مجلسی نیز از آن به خواطر تعبیر می‌کند. به باور وی، خواطر (افکار، اذکار، ادراکات) دو قسم الهامی و وسواسی دارد. در مرحله سوم رغبت اتفاق می‌افتد و سپس عزم و پس از آن نیت رخ می‌دهد و نیت نیز «تحریک اعضا» را سبب می‌شود (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۹، ص ۳۸۲). محقق طوسی (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۱۸۵) نیز مانند همین نکته را دارد و بیان می‌کند که نیت، واسطه میان علم و عمل است؛ یعنی، نخست علم رخ می‌دهد، سپس قصد و عزم (نیت) پدید می‌آید و در آخر نیز عمل رخ می‌دهد.

مصباح یزدی (۱۳۷۶، ج ۲) معتقد است که جلوه‌های انگیزش در عمل خلاصه نمی‌شود، بلکه «احساسات تجربه شده» و «جلوه‌های بدنی آن احساسات» نیز جزء جلوه‌های انگیزش هستند. وی احساسات تجربه شده را که برآمده از انگیزش و عواطف هستند، انفعالات یا احساسات می‌خواند. وی حالاتی مانند غم و شادی، پشیمانی، خشم و خشنودی، ترس، امنیت، یأس و امید را جزء انفعالات و احساسات می‌داند. وی سپس فهرستی از انفعالات و احساسات که در قرآن کریم به کار برده شده را بیان می‌کند. انفعالاتی مانند فرح، سرور، حبور، مرح و بطر در یک دسته جای دارند و انفعالاتی مانند حزن، اسی، اسف، ضیق صدر، بخوع و ندامت در دسته‌ای دیگر. رضا و کظم در یک سو و مفاهیمی مانند سخط، غضب، کراهت، غیظ در سوی دیگر. همچنین انفعالاتی مانند خوف، خشیت، اشفاق، رهبت و وجل نیز در یک ردیف و مفاهیمی مانند امن، سکینه، اطمینان قلب و همچنین مفاهیمی مانند رجا که در مقابل یأس، قنوط، و ایلاس قرار می‌گیرد نیز در دسته‌ای جداگانه

از احساسات و انفعالات قرار می‌گیرند. به باور وی، تمام اینها مانند شاخ و برگ درختانند که از تحولات ریشه‌ها سرچشمه می‌گیرند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص ۳۴۵). این انفعالات همچنین آثار و عوارض ظاهری در چهره و حالات بدنی انسان دارند. حالاتی مانند گرفتگی صورت، انبساط چهره، انزواطلبی، معاشرت یا دلسردی و فعالیت جزء آثار و عوارض ظاهری انفعالات و احساسات هستند. وی سپس فهرستی از آثار جسمی و ظاهری انفعالات و احساسات را که در قرآن کریم به کار برده شده را بیان می‌کند: ضحک، استبشار، إسفار، و قره عین در یک دسته جای دارند و مفاهیمی مانند بکاء، عبوس، قمطیر، غَبْرَه، مغْبْرَه، کالج، جزع و عجله در دسته‌ای دیگر؛ بنابراین، به باور مصباح یزدی، افزون بر عمل که جزء جلوه‌های قطعی انگیزش است، انفعالات و احساسات و همچنین آثار و عوارض ظاهری آن احساسات نیز جزء جلوه‌های انگیزش به شمار می‌آیند.

در منابع دینی

در ادامه جلوه‌های انگیزش را در منابع دینی (قرآن کریم، و احادیث معصومین) ذیل سه عنوان «جلوه‌های رفتاری»، «سطح مشغولیت» (شناختی، عاطفی، و اجتماعی) و «قلب سلیم» پی می‌گیریم.

الف) جلوه‌های رفتاری

براساس متون دینی و نظریه‌های روان‌شناختی، تأثیرات انگیزشی بیش از همه و آشکارتر از همه در «رفتار» انسان‌ها نمایان است؛ به تعبیر دیگر، آشکارترین راه برای اینکه به سطح و نوع انگیزش فرد پی ببریم این است که رفتار وی را ارزیابی کنیم. براساس آیات قرآن کسی که انگیزه خالص و صادق دارد به سمت انجام کارهای نیک گرایش دارد^۱ و این کارهای نیک را چه در تنهایی و چه در جمع مردم انجام می‌دهد،^۲ حتی اگر انجام این کارها برای دیگران ناخوشایند باشد.^۳ هر چقدر صدق و خلوص در نیت بیشتر باشد، در انجام کارهای دشوار تردید کمتری به دل راه می‌دهد^۴ و صبر، بردباری و استقامت در کارها نیز بیشتر خواهد بود؛^۵ زیرا هر چقدر نیت انسان‌ها قوی‌تر

۱. ما أَمُرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَ ذَلِكَ دِينُ الْقَائِمَةِ (البينه، ۵).

۲. وَ الَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَ عَلَانِيَةً وَ يَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ (الرعد، ۲۲).

۳. فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ وَ لَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ (غافر، ۱۴).

۴. إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَتَّبِعُوا وَ جَاهَدُوا بِأَنْوَالِهِمْ وَ أَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ (الحجرات، ۱۵).

۵. وَ الَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَ عَلَانِيَةً وَ يَذَرُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ (الرعد، ۲۲): قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ * قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ (الزمر، ۱۰ و ۱۱).

باشد، قوای بدنی انسان برای انجام کارها نیز نیرومندتر خواهد شد.^۱ هر چقدر انگیزه فرد بیشتر رنگ و بوی خدایی داشته باشد، از انجام کارهای زشت هراس بیشتری دارد^۲ و کمتر به سمت انجام کارهای زشت تمایل پیدا می‌کند؛^۳ و کمتر گرفتار فریب شیطان می‌شود.^۴ از این رو، اعمال وی به سمت پاکیزگی، کمال، و والایی (آمدی، ۱۴۲۶، ح ۷۵۷۸، ۹۲۵۸ و ۹۷۳۷) جهت داده می‌شود. پس می‌توان جلوه‌های رفتاری انگیزش دینی را ذیل سه شاخص تلاش (برای انجام کارهای نیک)، استقامت (صبر و بردباری در انجام کارها) و انتخاب (گزینش‌گری معیارهای دینی در هنگام تزاخم میان انگیزه‌ها) قرار داد.

ب) سطح مشغولیت

پس از جلوه‌های رفتاری انگیزش، سطح درگیری و مشغولیتی (شناختی، هیجانی و اجتماعی) که فرد نسبت به متعلقات انگیزش دارد، گویای میزان خلوص و صداقت در انگیزه و نیت است. براساس آیات قرآن، کسی که انگیزه‌اش برای خداوند خالص شده، دلمشغولی ذهنی و شناختی نسبت به دنیا ندارد و دلش پر از یاد خداوند و آخرت است. علامه طباطبایی ذیل آیه ۴۶ سوره ص: «إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةٍ ذِكْرَى الدَّارِ» چنین بیان می‌دارند: هرگاه انسان مستغرق در یاد آخرت و جوار رب العالمین شد و تمامی همش متمرکز در آن گردید، قهراً معرفتش نسبت به خدا کامل و نظرش در تشخیص عقاید حق مصاب می‌شود و نیز در سلوک راه عبودیت حق، بیش پیدا می‌کند و دیگر بر ظاهر حیات دنیا و زینت آن جمود ندارد. به همین جهت، در احادیث اسلامی گفته شده است که اگر کسی چهل روز اخلاص در ایمان به خدا داشته باشد، حکمت در قلبش تثبیت و بر زبانش جاری می‌شود (کلینی، ۱۴۱۳، ج ۲، ص ۱۶).

براساس منابع دینی، افرادی که از انگیزه خالص بالایی برخوردارند، در کنار دلمشغولی‌های شناختی، نظام عاطفی و هیجانی آنها نیز جهت خاصی دارد. یکی از هیجان‌هایی که آنها تجربه می‌کنند «شیرینی و رضایتی» است که از اخلاص در نیت خود دارند.^۵ همچنین آنها به یک نوع «لطف و رقت قلب» دست پیدا می‌کنند.^۶ این رقت قلب آنها را از قساوت قلب و تنگ نظری و

۱. وَ رَوَى الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ فَصَّالٍ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ الْجَهْمِ عَنِ الْقُصَيْبِيِّ بْنِ يَسَارٍ قَالَ قَالَ الصَّادِقُ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ عليه السلام مَا صَغَفَ بَدَنٌ عَمَّا قَوَيْتَ عَلَيْهِ النَّبِيَّةَ (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۰۰؛ و همو، ۱۳۸۹، ص ۳۲۹).

۲. وَ أَمْرٌ لِأَنْ أَكُونَ أَوَّلَ الْمُسْلِمِينَ * قُلْ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ * قُلِ اللَّهُ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي (الزمر، ۱۲-۱۴).

۳. وَ لَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَ هَمَّ بِهَا لَوْ لَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَ الْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ (يوسف، ۲۴).

۴. قَالَ رَبِّ يَا أَعْوَيْتَنِي لِأَرْيَبَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأَعْوَيْتَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ (حجر، ۳۹ و ۴۰).

۵. فَأَخْلَصُوا الْإِيمَانَ تَجَدُّوا حَلَاوَتَهُ (ابن شعبه، ۱۳۹۲، ص ۵۰۸).

۶. عَنْهُ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى عَنْ حَسَنِ بْنِ الْمُخْتَارِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِذَا رَقَّ قَلْبُكَ فَلْيَدْعُ فَإِنَّ الْقَلْبَ لَا يَرِقُّ حَتَّى يَخْلُصَ (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۴۷۷).

جمود دور می‌کند، ولی در کنار این هیجان‌های خوشایند، آنها دل‌نگران^۱ عاقبت خود هستند و نسبت به قبولی اعمال خود وا همه دارند.^۲

چنان‌که گفته شد، یکی از شاخص‌های مشغولیت این است که بینیم فرد چه میزان «عاملیت اجتماعی» دارد؛ یعنی به چه میزان در محیط اجتماعی خود مشارکت‌سازنده دارد و تا چه اندازه در تغییر دادن آن در جهت بهتر شدن تلاش می‌کند. می‌توان گفت پیامبران افرادی هستند که بالاترین عاملیت اجتماعی را دارا هستند. انبیاء کسانی هستند که در جهت تغییر انسان‌ها و محیط اجتماعی خود بیشترین تلاش را کرده‌اند. نشانه‌های این عاملیت اجتماعی در دلسوزی و عزم راسخ آنها در هدایتگری مردم نمایان است. این عاملیت اجتماعی در پیامبران گاهی تا حدی پیش می‌رفت که خداوند آنها را از این کار منع می‌کرد و آنها را از دلسوزی زیاد که موجب آسیب‌رسانی به خود بود، نسبت به ایمان‌آوری انسان‌ها باز می‌داشت.^۳

ج) سلامت قلب

از مهم‌ترین آثار و نشانه‌های انگیزه خالص، «سلامت قلب» است.^۴ مراد از «قلب سلیم» آن قلبی است که از هر چیزی مضرب به تصدیق و ایمان به خدای سبحان، خالی باشد مانند شرک جلی و خفی، اخلاق زشت و آثار گناه و هر گونه تعلقی که به غیر خدا باشد و انسان را جذب کند و موجب دوری از صفای توجه به سوی خدا شود. پس مراد از «قلب سلیم» آن قلبی است که هیچ تعلقی به غیر از خدا نداشته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۷، ص ۲۲۳). در تفسیر قمی در ذیل جمله «بقلب سلیم» می‌فرماید: قلب سلیم قلبی است که خدا را دیدار می‌کند در حالی که به جز خدای عزوجل کسی دیگر در آن نباشد (به نقل از همان، ص ۲۳۳). همچنین در کتاب کافی نیز روایتی وجود دارد که مضمون روایت مذکور را تأیید می‌کند.^۵

بنابراین می‌توان گفت، بزرگ‌ترین و ارزشمندترین پیامد اخلاص، «سلامت قلب» است و حتی از دیدگاه دین می‌توان گفت، نقطه آرمانی و مطلوب در زندگی انسان‌ها، رسیدن به سلامت قلب

۱. عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْمُؤْمِنِ عَنْ جَابِرٍ قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام فَقَالَ يَا جَابِرُ وَاللَّهِ إِنِّي لَمَحْزُونٌ وَإِنِّي لَمَشْغُولُ الْقَلْبِ قُلْتُ جَعَلْتُ فِدَاكَ وَمَا سَفَلَكَ وَمَا حَزَنَ قَلْبَكَ فَقَالَ يَا جَابِرُ إِنَّهُ مَنْ دَخَلَ قَلْبَهُ صَافِي خَالِصِ دِينِ اللَّهِ شَغِلَ قَلْبُهُ عَمَّا سِوَاهُ (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۳۲).

۲. إِنَّمَا نَطْعُمُكُمْ لُوجِهَ اللَّهِ لَا تُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكْرًا * إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا (الانسان، ۹ و ۱۰).

۳. فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا (كهف، ۶)؛ لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ أَلَّا يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ (الشعراء، ۳).

۴. يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ * إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ (الشعراء، ۸۸ و ۸۹)؛ وَإِنْ مِنْ شَيْعَةٍ لِبِرَاهِيمَ * إِذْ جَاءَ رَبَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ * إِذْ قَالَ لِأَيُّهَا قَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ * أَإِنكُمُ آلِهَةُ دُونِ اللَّهِ تُرِيدُونَ * فَمَا ظَنُّكُمْ يَرْبُ الْعَالَمِينَ (الصفوات، ۸۳-۸۷)؛ و قال: سألته عن قول الله عزوجل: إِنْ مَنُ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ قال: القلب السليم الذي يلقي ربه و ليس فيه أحد سواه، قال: و كل قلب فيه شرك أو شك فهو ساقط و إنما أراد بالزهد في الدنيا لتفرغ قلوبهم للأخرة (کلینی، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۶، باب الاخلاص).

۵. و قال: سألته عن قول الله عزوجل: إِنْ مَنُ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ قال: القلب السليم الذي يلقي ربه و ليس فيه أحد سواه، قال: و كل قلب فيه شرك أو شك فهو ساقط و إنما أراد بالزهد في الدنيا لتفرغ قلوبهم للأخرة (همان).

است^۱ و همچنین سلامت قلب، متناظر و در برابر «سلامت روان» است که از دیدگاه روان‌شناسی واتسون^۲ و همکاران، (۱۹۸۸) نقطه مطلوب و آرمانی زندگی انسان‌ها برداشت می‌شود. بنابراین، همان‌طور که سلامت روان در روان‌شناسی نقطه مطلوب انسان‌هاست؛ از دیدگاه دین، سلامت قلب آن چیزی است که کمال انسانی و هدف غایی انسان را دربر می‌گیرد.

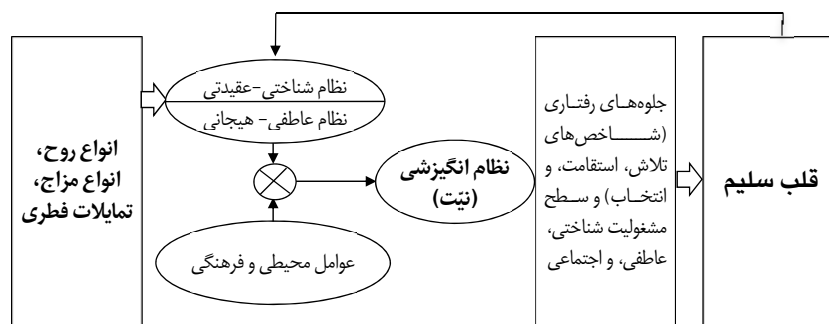
تبیین الگوی عملکردی انگیزش براساس دیدگاه اسلام

«نیت» که از دیدگاه منابع دینی هسته مفهومی نظام انگیزشی است (تیبیک، ۱۳۹۶)، پدیده‌ای روان‌شناختی است که متأثر از «عوامل درون فردی» و «برون فردی» است. براساس مباحث پیشین، عوامل درون فردی را می‌توان در دو سطح ملاحظه کرد: «عوامل بنیادین» و «عوامل فرایندی». عوامل فرایندی نیز به دو دسته کلی «نظام شناختی-عقیدتی» و «نظام عاطفی-هیجانی» تقسیم‌بندی می‌شود. از دیدگاه منابع دینی، عوامل درون فردی بنیادین که بر نظام انگیزشی تأثیر می‌گذارند عبارتند از: الف) «انواع روح» که هم تولید انگیزه و نیاز می‌کنند و هم به منزله قوای نفس، برآورنده آن نیازها هستند؛ ب) «مزاج و طبایع» گوناگون که گویای بُعد فیزیولوژیک انسان است؛ ج) گرایش‌های فطری که به صورت خدادادی در نهاد تمام انسان‌ها قرار داده شده است و موجب پیدایی گرایش‌ها و انگیزش‌هایی در ما می‌شوند. از دیدگاه منابع دینی، عوامل درون فردی فرایندی تأثیرگذار بر انگیزش عبارتند از: الف) نظام شناختی-عقیدتی که دارای ابزارهای «حس»، «عقل» و «قلب» و واجد منابع «شناخت عقلی» و «شناخت قلبی» است؛ ب) نظام طرحواره‌های عاطفی-هیجانی که تنوع زیادی از هیجان‌ها را زیر پوشش قرار می‌دهد. اصلی‌ترین آنها عبارتند از: طرحواره‌های خوف، رجاء، شکر، حياء و محبت. «عوامل برون فردی» که شامل محیط و شرایط فرهنگی است که فرد در آن زندگی می‌کند و از دیدگاه اسلام تأثیر فراوانی بر جهت‌یابی و هدایت نظام انگیزشی انسان‌ها دارند. این عوامل برون فردی با عوامل درون فردی فرایندی در تعامل هستند؛ همچنان که محیط بر عوامل درون فردی اثرگذار است، فرد نیز می‌تواند بر محیط خود اثرگذار باشد. همچنین از دیدگاه متون دینی، نظام انگیزشی آدمی «جلوه»ها و پیامدهایی دارد. از دیدگاه منابع دینی، جلوه‌های انگیزش را در سه دسته می‌توان قرار داد: الف) «جلوه‌های رفتاری» که آنها را می‌توان ذیل عناوین تلاش برای انجام عمل

۱. اگر بخواهیم تمام اهداف، معارف و دستورات قرآن کریم را در کلمه‌ای خلاصه کنیم، آن کلمه «اخلاص» است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص ۱۵۹). در اینجا نیز قلب سلیم به اخلاص تفسیر شده است؛ بنابراین می‌توان گفت، چنان‌که اخلاص گوهر و هدف غایی دینداری از نگاه علامه طباطبایی است، قلب سلیم که چیزی جز نتیجه همان اخلاص نیست، هدف غایی دینداری از نگاه قرآن است.

2. Watson, P.

صالح (شاخص تلاش)، صبر و بردباری (شاخص استقامت) و گزینشگری معیارهای دینی در هنگام تراحم انگیزه‌ها (شاخص انتخاب) قرار داد؛ ب) «سطح مشغولیت و آمیختگی» که می‌توان آنها را ذیل عناوین «یاد کردن فراوان آخرت» (مشغولیت شناختی)، تجربه هیجان‌های مختلف همانند شیرینی و رضایت، لطافت و رقت قلب، خوف، و حزن (مشغولیت هیجانی)، و دلسوزی و عزم راسخ در هدایت کردن مردم (عاملیت اجتماعی) قرار داد؛ و ج) «قلب سلیم» که آخرین و مهم‌ترین دستاورد انگیزش دینی است. سلامت قلب، نهایی‌ترین معیاری است که با آن می‌توان کیفیت انگیزش انسان‌ها را آزمون کرد. قلب سلیم، همان‌طور که نتیجه و پیامد نظام انگیزشی است، متقابلاً بر نظام‌های شناختی و عاطفی ما می‌تواند اثر گذارد و موجب رشد و پیشرفت شناختی و عاطفی ما شود.



شکل ۱: مدل عملکردی انگیزش براساس منابع اسلامی

نتیجه‌گیری

برای پژوهش درباره یک سازه روان‌شناختی-دینی، دست‌کم باید دو مرحله نظری را پشت سر نهاد؛ مرحله نخست، تجزیه و تحلیل ساختمان معنایی آن سازه روان‌شناختی-دینی است. مرحله دوم، رابطه آن سازه روان‌شناختی-دینی با سازه‌های روان‌شناختی دیگری است که با آنها در ارتباط و تعامل است. مرحله نخست را می‌توان «تبیین سازه روان‌شناختی-دینی» نام نهاد و نام مرحله دوم را می‌توان «تبیین مدل عملکردی سازه روان‌شناختی-دینی» گذاشت. هنگام پژوهش در باب سازه انگیزش، پژوهشگر باید بتواند مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده انگیزش را شناسایی و رابطه میان آنها را تبیین کند و هنگام پژوهش در باب مدل عملکردی انگیزش، باید بتواند عوامل تأثیرگذار بر انگیزش را شناسایی کرد، سپس آثار، جلوه‌ها و پیامدهای انگیزش را نیز بررسی کرد. هر دو مرحله پژوهشی مذکور در جهت تبیین الگوی جامع انگیزش براساس منابع دینی ضرورت دارند.

انگیزش یکی از سازه‌هایی است که ادیان الهی و هم علوم بشری، مانند روان‌شناسی برای آن اهمیت ویژه‌ای قائلند. با این همه، هنوز پژوهش‌های منسجم اندکی در مورد تبیین سازه انگیزش و تبیین مدل عملکردی انگیزش براساس منابع اسلامی انجام شده است. در پژوهش حاضر کوشیدیم تا مدل عملکردی انگیزش را براساس منابع اسلامی تبیین کنیم (ر.ک: تبیک، ۱۳۹۶). برای تبیین مدل عملکردی انگیزش از منابع روان‌شناختی، آثار اندیشمندان مسلمان و منابع اصیل اسلامی (قرآن کریم و احادیث اسلامی) بهره بردیم. از میان این منابع، متون اصیل دینی مبنا و معیار نهایی ما برای تبیین مدل عملکردی انگیزش بود.

براساس یافته‌های این پژوهش، «نیت» که هسته مفهومی انگیزش را تشکیل می‌دهد (تبیک، ۱۳۹۶)، از چند عامل متأثر است. این عوامل را می‌توان به دو دسته کلی عوامل درون فردی و عوامل بیرون فردی تقسیم کرد. همچنین با استفاده از نظریه‌های فرایند-محور و محتوا-محور انگیزش که در علم روان‌شناسی وجود دارند و پشتوانه‌های نظری و تجربی قوی نیز آنان را تأیید می‌کنند، عوامل درون فردی را به دو دسته بنیادین و فرایندی تقسیم کردیم. عوامل درون فردی فرایندی نیز به دو زیرمجموعه نظام شناختی و نظام عاطفی-هیجانی تقسیم شد. منابع دینی، مفاهیم ویژه‌ای را برای پوشش دادن هر کدام از این عوامل درون فردی ارائه کرده است.

در بخش عوامل درون فردی بنیادین تأثیرگذار بر انگیزش در متون دینی بیش از همه با مفاهیمی مانند «روح و انواع آن»، «طبیعی و مزاج‌های گوناگون» و «گرایش‌های فطری» روبه‌رو هستیم. روح و انواع آن، همان چیزی است که در زبان اندیشمندان مسلمان به نفس و انواع قوای نفس یاد می‌شود و برخی روان‌شناسان از آن به غریزه و انواع غریزه یاد کرده‌اند. نظریه‌های کشاننده‌ای انگیزش مانند نظریه زیگموند فروید و استنلی هال نمونه بارز این نوع از نظریه‌ها هستند (ریو، ۱۳۹۵). در باب طبیعی و مزاج‌های گوناگون افزون بر متون دینی، اندیشمندان مسلمان و هم روان‌شناسان فراوان سخن گفته‌اند. در آثار اندیشمندان مسلمان که رویکرد عقلی به مباحث اخلاقی دارند، تأکید بر طبیعی و مزاج‌ها نمود خاصی دارد (برای نمونه، اخوان الصفا، ۱۴۱۲ق). همچنین، روان‌شناسانی که رویکرد زیست‌شناختی به مسائل روان‌شناسی دارند (مانند هانس آیزنک)^۱ طبیعی و مزاج‌های آدمی را در شکل‌گیری و تحول شخصیت با اهمیت می‌دانند (سیاسی، ۱۳۷۹، و هالجن و همکاران، ۲۰۰۳). حتی تأثیر این مزاج‌ها و طبیعی در نوع دینداری افراد نیز بررسی شده است (وولف، ۱۳۸۶، ص ۱۱۲). تأکید بر گرایش‌های فطری متعالی افزون بر تأکید قرآن کریم و احادیث اسلامی در آثار اندیشمندان مسلمان نیز جایگاه ویژه‌ای دارد (برای نمونه جوادی آملی، ۱۳۸۶). از عوامل درون فردی فرایندی که دو نظام شناختی و نظام عاطفی-هیجانی را زیر پوشش قرار

1. Hans Eysenk

می‌دهد، در منابع دینی و آثار اندیشمندان مسلمان و همچنین در نظریه‌های روان‌شناختی سخن فراوان به میان آمده است. در آثار اندیشمندانی که رویکرد عقلی (مانند غزالی) به مباحث اخلاقی دارند یک فرض بسیار قوی وجود دارد و آن این است که نظام شناختی پدیدآورنده نظام انگیزشی می‌باشد؛ همچنین در میان روان‌شناسانی که رویکرد شناختی را به مسائل روان‌شناختی اتخاذ کرده‌اند (پروین، ۲۰۰۳) نیز این سخن زیاد تکرار می‌شود. تأثیر نظام عاطفی-هیجانی نیز بر نظام انگیزشی انسان از سوی پژوهشگران حوزه هیجان‌ها به تأیید رسیده است (ریو، ۱۳۹۵). در متون دینی بر نقش «اعتقادات فردی» و نقش «عقل» در جهت‌گیری گرایش‌ها و امیال تأکید فراوان می‌شود؛ همچنین دین اسلام تأکید خاصی بر تجربه‌های عاطفی-هیجانی در شکل‌گیری انگیزش در انسان دارد، به گونه‌ای که بسیاری از دسته‌بندی‌های متون دینی درباره طبقه‌بندی سطح و نوع انگیزش انسان‌ها براساس تفاوت افراد در نوع و سطح هیجان‌ها و عواطف است (برای نمونه ر.ک: روایات مربوط به اصناف دینداران در حرّ عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۶۲ و ۶۳).

شاید هیچ اندیشمندی نباشد که بر تأثیر عوامل محیطی بر نظام روان‌شناختی انسان اذعان نکند. اختلاف صرفاً در میزان تأثیر عوامل محیطی در مقایسه با عوامل درون فردی بر روی انسان است. دین اسلام این تأثیر را مسلم می‌گیرد و بخش قابل توجهی از آموزه‌های دین اسلام در مورد نظام اجتماعی، تأثیر روابط اجتماعی بر انسان و تأثیر فرهنگ حاکم بر اجتماع انسانی است (برای آگاهی از تأکید اسلام بر جنبه اجتماعی زندگی آدمی، ر.ک: مسعودی، ۱۳۹۳).

در کنار عوامل تأثیرگذار بر انگیزش، این سازه روان‌شناختی مجموعه‌ای از آثار و پیامدها را نیز تولید می‌کند. روان‌شناسان این جلوه‌ها و آثار را در چند دسته جای می‌دهند: جلوه‌های عینی و قابل مشاهده انگیزش مانند رفتار؛ مشغولیت و آمیختگی شناختی، عاطفی، و عاملیتی؛ فعال‌سازی مغز؛ سایکوفیزیولوژی و گزارش شخصی (ریو، ۱۳۹۵). از میان این دسته‌های مذکور، منابع اسلامی و اندیشمندان اسلامی بیش از همه بر جنبه‌های رفتاری، و آمیختگی شناختی و هیجانی تأکید دارند. در منابع دینی «فراوانی انجام اعمال صالح»، «میزان استقامت، صبر و بردباری فردی»، «نوع گزینشگری (گزینش خدا یا شیطان) در هنگامه تراحم انگیزه‌ها» می‌تواند بیانگر سطح و نوع انگیزه فرد باشد.

تبیین مدل عملکردی انگیزش براساس منابع اسلامی گامی ضروری در جهت تبیین نظریه جامع انگیزش براساس منابع اسلامی است و گام بعدی پژوهش، توجه به جنبه «تحولی» نظام انگیزشی است. انجام تبیین الگوی تحولی انگیزش براساس منابع دینی به پژوهشگران حوزه روان‌شناسی دینی پیشنهاد می‌شود.

منابع

* قرآن کریم

** نهج البلاغه

۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۲۶ق)، غررالحکم و دررالکلم، قاهره: دارالکتاب الاسلامی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۹)، الامالی، تهران: نسیم کوثر.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۸۵)، علل الشرایع، قم: کتابفروشی داوری.
۴. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق)، من لایحضره الفقیه، بیروت: دارالاضواء.
۵. ابن شعبه، حسن بن علی (۱۳۹۲)، تحف العقول، قم: مؤسسه علمی-فرهنگی دارالحدیث.
۶. احمدپور، مهدی؛ محمدتقی اسلامی؛ محمد عالمزاده نوری و مهدی علیزاده (۱۳۸۶)، کتاب شناخت اخلاق اسلامی: گزارش تحلیلی میراث مکاتب اخلاق اسلامی، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۷. اخوان الصفا (۱۴۱۲ق)، رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء، بیروت: دارالاسلامیه.
۸. اسپیلکا، برنارد (۱۳۹۰)، روان‌شناسی دین، براساس رویکرد تجربی، تهران: رشد.
۹. پسندیده، عباس (۱۳۸۸)، اخلاق‌پژوهی حدیثی، تهران: انتشارات سمت.
۱۰. تیک، محمدتقی (۱۳۹۶)، «تبیین سازه انگیزش براساس منابع اسلامی»، پژوهشنامه روان‌شناسی اسلامی، س ۳، ش ۷، ص ۳-۲۷.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶)، فطرت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴)، وحی و نبوت در قرآن، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۳. حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۳ق)، وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه، تهران: کتابفروشی اسلامیه.
۱۴. داودی، محمد (۱۳۸۷)، سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت، ج ۳ (تربیت اخلاقی)، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۵. راغب اصفهانی (۱۳۷۳)، الذریعة الی مکارم الشریعة، قم: الشریف الرضی.
۱۶. ریو، مارشال (۲۰۱۵)، انگیزش و هیجان، ترجمه یحیی سیدمحمدی (۱۳۹۵)، تهران: نشر ویرایش.
۱۷. سیاسی، علی اکبر (۱۳۷۹)، نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۸. شجاعی، محمدصادق (۱۳۹۱)، انگیزش و هیجان: نظریه‌های روان‌شناختی و دینی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۹. شیدان‌شید، حسینعلی (۱۳۸۳)، عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴)، ترجمه تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۱. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۶۵)، احیاء علوم‌الدین، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۲. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۶۸)، کیمیای سعادت، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۳. فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۱)، اندیشه‌های اهل مدینه فاضله، ترجمه و تحشیه دکتر سیدجعفر سجادی، تهران: کتابخانه طهوری.
۲۴. فارابی، محمد بن محمد (۱۳۷۱)، سیاست مدنی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۵. فارابی، محمد بن محمد (۱۳۶۴)، فصول متزعه، تهران: مکتبه الزهراء.
۲۶. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۳۹۹ق)، الحقایق فی محاسن الاخلاق، بیروت: دارالکتب العربی.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۳ق)، اصول الکافی، بیروت: دارالاضواء.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۲۹. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۰. محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۶)، دانشنامه عقاید اسلامی، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۳۱. مسعودی، عبدالهادی (۱۳۹۳)، روابط اجتماعی از نگاه قرآن، قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۳۲. مسکویه، احمد بن محمد (۱۴۲۶ق)، تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، قم: طلیعه النور.
۳۳. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶)، اخلاق در قرآن، ج ۱ و ۲، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۳۴. نراقی، محمد مهدی (۱۴۲۲ق)، جامع السعادات، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۵. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۴۱۳)، اخلاق ناصری، تهران: علمیه اسلامی.

۳۶. وولف، دیوید، ام (۱۹۹۷)، روان‌شناسی دین، ترجمه دکتر محمد دهقانی (۱۳۸۶)، تهران: انتشارات رشد.
۳۷. هفرن، کیت و بونیول، ایلونا (۲۰۱۱)، روان‌شناسی مثبت‌نگر: نظریه‌ها، پژوهش‌ها و کاربردها، ترجمه محمدتقی تیبیک و محسن زندی (۱۳۹۴)، قم: پژوهشگاه قرآن و حدیث.
۳۸. هالچین، ریچارد پی و ویتبورن، سوزان کراس (۲۰۰۳)، آسیب‌شناسی روانی: دیدگاه‌های بالینی درباره اختلال‌های روانی، ج ۱، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: نشر روان.
39. Krapp, A. (2013), Moral Motivation from the Perspective of the Self Determination Theory and the Person-Object Theory of Interest. In Fritz Oser, *Handbook of Moral Motivation, Rotterdam: Sense Publishers.*
40. Maslow, A. H. (1970), *Motivation & Personality*. New York: Harper & Row.
41. Pervin, L. A. (2003), *The science of personality* (2nd ed). Oxford & New York: Oxford University Press
42. Reeve, J. (2009), *Understanding motivation and emotion* (5th ed.). New York: Wiley.
43. Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2000), "Intrinsic and extrinsic motivation. Classic and new directions", *Contemporary Educational Psychology*. 25, 54-67.
44. Watson, P.J. Hood, R.W; Foster, S.G; Morris, R.J. (1988), Sin, depression, and narcissism. *Review of religious research*, Vol. 29, No. 3. PP. 295-305.