


مقاله پژوهشی:

ساختار انگیزشی انسان اقتصادی با تأکید بر اندیشه‌های آیت‌الله مصباح یزدی*

محمدجواد توکلی / دانشیار گروه اقتصاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

tavakoli@qabas.net  orcid.org/0000-0002-8184-8163

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۱۸

چکیده

برخی محققان اقتصاد اسلامی با بهره‌گیری از ایده فلسفی حبّ ذات، ساختار تک‌انگیزشی خودخواهانه برای فعالیت‌های اقتصادی انسان در نظر گرفته‌اند. در نگرش ایشان، انسان اقتصادی مسلمان به‌دنبال بیشینه‌سازی لذت دنیا و آخرت است. در این چارچوب انگیزه‌های دیگرخواهانه به انگیزه خودخواهی برگشت داده می‌شود. هرچند این دیدگاه به فیلسوفانی همچون علامه مصباح یزدی نسبت داده شده، ولی تبیین متفاوتی از دیدگاه ایشان نیز قابل ارائه است. در این مقاله با استفاده از روش تحلیلی به بررسی رابطه بین پذیرش حبّ ذات (خوددوستی) در دیدگاه علامه مصباح یزدی و تک‌انگیزشی بودن انسان اقتصادی می‌پردازیم. براساس یافته‌های مقاله، پذیرش حبّ ذات مستلزم این نیست که تنها انگیزه اصیل افراد از رفتار لذت یا نفع شخصی باشد. علامه مصباح یزدی در کنار حبّ ذات امیال اصیلی چون حبّ خداوند و حبّ دیگران را نیز می‌پذیرند. شواهدی در آثار علامه مصباح یزدی حاکی از این است که ایشان این سه انگیزه را به صورت عرضی و نه طولی می‌پذیرند. این رویکرد زمینه پذیرش تنوع انگیزه‌های اصیل در انسان اقتصادی مسلمان شامل انگیزه‌های خودخواهانه، خداخواهانه و دیگرگرایانه را فراهم می‌کند. در نظر گرفتن ساختار چندانگیزشی برای فعالیت‌های اقتصادی می‌تواند نظریات اثباتی در اقتصاد اسلامی همچون نظریه رفتار خیرخواهانه را تحت تأثیر قرار دهد.

کلیدواژه‌ها: انسان‌شناسی، حبّ ذات، علامه مصباح یزدی، خیرخواهی.

طبقه‌بندی D64 ، B49:JEL

یکی از انگاره‌های رایج در ادبیات اقتصاد اسلامی تمرکز بر ایده فلسفی «حب ذات» در تحلیل انگیزه‌های انسان اقتصادی مسلمان است. در این باره ادعا شده که لازمه پذیرش حب ذات این است که تنها انگیزه افراد برای فعالیت اقتصادی، تأمین نفع شخصی است. برخی محققان اقتصاد اسلامی این دیدگاه را به علامه محمدتقی مصباح یزدی نسبت داده‌اند. در این مقاله به بررسی این سؤال می‌پردازیم که آیا تلازمی بین پذیرش حب ذات و ساختار تک‌انگیزی انسان اقتصادی در نگرش ایشان علامه مصباح یزدی وجود دارد؟ بنا به فرضیه مقاله، در نگرش ایشان، بین پذیرش حب ذات به مثابه انگیزه‌ای اصیل در انسان و انحصار انگیزه‌های اصیل انسان در آن مغایرتی وجود ندارد.

برای بررسی رابطه ایده فلسفی «حب ذات» و انگیزه‌های انسان، ابتدا برداشت رایج نسبت به لوازم اندیشه فلسفی حب ذات تبیین می‌گردد. در ادامه به بازخوانی دیدگاه فلاسفه مسلمان، از جمله علامه مصباح یزدی درباره ابعاد انگیزی انسان می‌پردازیم. در این بحث ضمن تفکیک بین انگیزه‌های اصیل و غیراصیل، انواع انگیزه‌های اصیل انسان و رابطه آنها با حب ذات را تجزیه و تحلیل می‌کنیم. در ادامه، نظریه «کثرت‌گرایی انگیزی» معرفی و لوازم آن برای نظریه‌پردازی در اقتصاد اسلامی بیان می‌گردد.

نظریه «تک‌انگیزی مبتنی بر اندیشه حب ذات» در اقتصاد اسلامی

برخی محققان اقتصاد اسلامی از ایده فلسفی «حب ذات» برای اثبات ساختار تک‌انگیزی انسان در فعالیت‌های اقتصادی استفاده می‌کنند. این اندیشه به فیلسوفانی همچون علامه مصباح یزدی نسبت داده شده است. بنا به ادعای مطرح‌شده، علامه مصباح یزدی معتقد است: چون انسان حب ذات دارد، پس تنها انگیزه او برای انجام کنش اقتصادی مطلوبیت، لذت یا نفع خود است. بر این اساس، ادعا می‌شود افراد انگیزه‌های دیگر خواهانه اصیل ندارند و یا این انگیزه‌ها به انگیزه‌های خودخواهانه تقلیل می‌یابد.

یکی از تقریرهای ارائه‌شده از رویکرد تک‌انگیزی انسان، تبیین آن با اشاره به مبادی فعل اختیاری است. در این باره عنوان می‌شود که کنش به‌عنوان یک فعل اختیاری، دارای مبادی است. تصور فایده و تصدیق آن، ایجاد شوق مؤکد، عزم، تحریک عضلات و انجام عمل مراحل فعل اختیاری است. «تصدیق به فایده» تصدیق به فایده برای من است. چون این معامله برای من فایده دارد، پس آن را انجام می‌دهم. براساس این تحلیل، تمام افعال موجود مختار آگاه معطوف به نفس اوست. پس هر کسی کاری می‌کند، علت غایی آن خودش است. علامه مصباح یزدی نیز همه رفتارها را معطوف به نفس می‌داند.

حب انسان نسبت به خودش، یعنی دوست‌داشتن لذت و سعادت خویش و نفرت از درد و شقاوت آن، همان انگیزه‌ای است که انسان را به سوی کسب معیشت و فراهم نمودن نیازهای غذایی و مادی برمی‌انگیزاند. در بخش علت غایی نیز در فلسفه، این بحث به‌طور دقیق مطرح است که انسان در

رفتار اختیاری خود، همواره غایت و غرضی را دنبال می‌کند. حتی رفتارهای گزاف و بیپرده‌ای که از انسان صادر می‌شود نیز دارای غایت است. از سوی دیگر، غایت هر فعلی به فاعل آن بازمی‌گردد؛ بدین معنا که فاعل همیشه برای کمال خویش کار انجام می‌دهد و مقصود اصلی در همه افعالی که از فاعل صدور می‌یابد، خود فاعل است. حتی کسی که به انسان در مانده‌ای نیکی و احسان می‌کند تا او را شادمان سازد - در واقع - به دنبال کمال و نفع خویش است؛ زیرا او با دیدن احوال ناگوار آن مسکین، اندوهگین و غمناک می‌شود و با احسان خود - در واقع - می‌خواهد آن غم و اندوه را از خودش برطرف سازد (هادوی‌نیا، ۱۳۹۷، ص ۱۸۱).

مستندات نظریه «تک‌انگیزشی مبتنی بر حب ذات»

طرفداران نظریه «تک‌انگیزشی» در اقتصاد اسلامی به چند دیدگاه عمده از جمله دیدگاه‌های شهید سیدمحمدباقر صدر، علامه طباطبائی و آیت‌الله مصباح یزدی در زمینه حب ذات استناد می‌کنند.

دیدگاه شهید صدر نسبت به ابعاد انگیزشی حب ذات

شهید صدر در کتاب *فلسفتنا* حب ذات را انگیزه‌های محوری برای انسان قلمداد می‌کند. ایشان در این زمینه می‌نویسد:

حب ذات غریزه‌ای است که عام‌تر و مقدم بر آن نمی‌شناسیم. همه غرایز، از جمله غریزه کسب معاش فروع این غریزه و شعبه‌هایی از آن می‌باشند. حب انسان نسبت به ذاتش - که بدین معناست که او لذت و سعادت برای خودش را دوست دارد و الم و شقاوت مبغوض اوست - انسان را به کسب معاش و تأمین نیازهای غذایی و مادی می‌کشاند (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۴۶).

شهید صدر از «حب ذات» با عنوان «حب لذت و بغض الم» یاد می‌کند. به نظر ایشان نمی‌توان انسان را به تحمل سختی‌های الم از روی اختیار تکلیف کرد، بدون اینکه لذتی ببرد. ایشان دوست داشتن لذت و گریز از درد را بخشی از طبیعت انسان می‌داند که نمی‌توان از وی سلب کرد. شهید صدر حتی شکل‌های گوناگون از ایثار انسان را نیز به غریزه حب ذات به‌مثابه محرک محوری برمی‌گرداند. اینکه انسان فرزند یا دوستش را بر خود ترجیح می‌دهد و یا در مسیر ارزش‌ها از منافع خود می‌گذرد، در این زمینه اقدامی نمی‌کند که از آن لذت خاصی نبرد و یا به منفعتی نرسد که بیش از خسارت‌های ایثار برای فرزند و دوستش یا فداکاری در مسیر ارزش‌ها باشد (صدر، ۱۴۲۴ق، ص ۴۶).

به نظر شهید صدر انسان ظرفیت بهره‌مندی از لذت‌های مادی، همچون لذت حاصل از غذا و نوشیدنی یا لذت جنسی و لذت‌های معنوی، مانند لذت‌های روحی و عاطفی حاصل از ارزش‌های اخلاقی، الفت و یا باوری خاص را داراست؛ زیرا انسان این ارزش‌ها، الفت‌ها یا اعتقادات را بخشی از هویت خاص خود قلمداد می‌کند (همان). به نظر ایشان، این استعداد که زمینه‌ساز لذت بردن در انسان می‌شود در افراد درجات متفاوتی دارد؛ همان‌گونه که از نظر بالفعل بودن نیز به واسطه تفاوت در شرایط، عوامل طبیعی و عوامل تربیتی متفاوت است. این در حالی است که

برخی از این استعدادها، مانند قابلیت برای لذت جنسی، به صورت طبیعی در انسان ظهور می‌کند. برخی از انواع آن نیز در زندگی انسان ظهور و بروز نمی‌یابد و متوقف بر عوامل تربیتی است که موجب بروز و شکوفایی آن می‌شود. به نظر شهید صدر، غریزه حب ذات در پس تمام این استعدادها قرار دارد و رفتار انسان با توجه به میزان شکوفایی این استعدادها شکل می‌گیرد. کسی که غذای خود را به دیگری می‌بخشد و علی‌رغم گرسنگی خود، چنین ایشاری می‌کند، استعدادش برای لذت بردن از ارزش‌های اخلاقی و عاطفی در اثر تربیت مناسب شکوفا شده است. از این‌رو، برای تغییر رفتار انسان باید برداشتش از لذت و منفعت را تغییر داد و رفتار پیشنهادی را در چارچوب عام غریزه حب ذات قرار داد (همان، ص ۴۷).

به نظر شهید صدر، برای اینکه منافع فردی و جمعی را در یک راستا قرار دهیم، دو راه پیش‌روی ما قرار دارد: اول اینکه بر تفسیر واقعی زندگی متمرکز شویم و این آگاهی را در افراد ایجاد کنیم که زندگی دنیا مقدمه‌ای برای زندگی آخرت است و سعادت انسان در آن دنیا به میزان تلاش او - در این زندگی محدود - در راه رضایت خداوند وابسته است. تفسیر واقعی که اسلام از زندگی ارائه می‌دهد موجب می‌شود انسان دیدگاهی عمیق نسبت به مصالح و منافعش داشته باشد و خسارت‌های کنونی را وسیله‌ای برای دستیابی به سود حقیقی بداند (همان، ص ۵۵-۵۶).

دوم برای ایجاد سازگاری بین انگیزه‌های ذاتی و مصالح اجتماعی، تعهد به تربیت اخلاقی خاصی لازم است که هدف آن، تغذیه روحی انسان و رشد دادن عواطف انسانی و احساسات اخلاقی در وجود اوست. به نظر شهید صدر، در طبیعت انسان، نیروها و استعدادها متنوعی برای کشش‌های گوناگون وجود دارد. برخی کشش‌ها مادی‌اند و شهوت‌ها و خواسته‌های بر خاسته از آن به‌طور طبیعی فعالند؛ همانند شهوت خوردن و نوشیدن و میل جنسی. برخی نیز کشش‌های معنوی‌اند که با تربیت و پرورش پیگیر، فعال شده، رشد می‌کنند. به همین سبب، طبیعی است که اگر انسان به حال خودش واگذار گردد، کشش‌های مادی بر او چیره می‌شود؛ زیرا این میل‌ها به صورت طبیعی فعال می‌شوند. در این حالت میل‌ها و استعدادها معنوی در وجود او نهان خواهند ماند. دین به‌دنبال تربیت انسان و رشد بخشیدن به کشش‌های معنوی است. با تربیت دینی، مجموعه‌ای از احساسات و عواطف والا شکل می‌گیرد و انسان دوست‌دار ارزش‌های اخلاقی و الگوهایی می‌شود که دین^{۱۰} او را تربیت کرده است تا به آنها احترام بگذارد و در راه آنها گام بردارد و آنچه را در مقابل منافع و مصالح خویش می‌بیند، از مسیر بردارد. این بدان معنا نیست که خوددوستی (حب ذات) از طبیعت انسانی زوده شود، بلکه کوشیدن در راه این ارزش‌ها و الگوها، اجرای کامل همان خواست خوددوستانه انسان است؛ زیرا با تربیت دینی، ارزش‌ها محبوب انسان می‌شوند و دستیابی به آنها مایه لذت شخصی ویژه‌ای برای او می‌گردد. پس همان طبیعت خوددوستی و کوشیدن در مسیر آن، ارزش‌های اخلاقی دوست‌داشتنی را برای دستیابی به آن لذت خاص، ایجاب می‌کند (همان، ص ۵۷).

شهید صدر با این دو روش بین مسائل فردی و اخلاقی ارتباط ایجاد می‌کند. روش اول موجب ارائه تفسیر واقعی از زندگی ابدی انسان می‌شود، نه به این خاطر که انسان در این دنیا زاهدانه زندگی کند و نه به این علت که

زیربار ظلم برود و بی‌عدالتی را بپذیرد، بلکه به این سبب که انسان معیار اخلاقی صحیحی داشته باشد که به او امکان تفسیری صحیح از عالم بدهد. روش دوم نیز همان تربیت اخلاقی است که موجب می‌شود در انسان احساسات و عواطفی رشد کند که اجرای آن معیار اخلاقی را با الهام از درون خود انسان، تضمین می‌کند (همان، ص ۵۸).

حب ذات در نظریه انگیزشی علامه طباطبائی

علامه طباطبائی در تفسیر آیه ۱۹ سوره «معارج»: «إِنَّ الْإِنْسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا» به بیان این نکته می‌پردازد که چرا خداوند انسان را حریص (هلوع) آفریده است. کلمه «هلوع» که در آیه به کار رفته، به معنای شدت حرص است. همچنین گفته شده که «هلوع» کسی است که هنگام برخورد با نامایمات، بسیار جزع می‌کند و چون به خیری می‌رسد از انفاق به دیگران خودداری می‌کند. به نظر علامه طباطبائی، دو آیه ۲۰ و ۲۱ سوره «معارج» مختصات فرد هلوع را معرفی کرده است: «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا» (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۲۰، ص ۱۳).

آن حرصی که جبلی انسان است، حرص بر هر چیزی نیست که انسان، چه خیر، چه شر، چه نافع و چه ضررزننده نسبت به آن حرص بورزد؛ بلکه وی تنها بر خیر و نافع حریص است؛ آن هم نه هر خیر و نفعی، بلکه خیر و نفعی که برای خودش و در رابطه با او خیر باشد. لازمه این حرص آن است که هنگام برخورد با شر، مضطرب و متزلزل گردد؛ زیرا شر خلاف خیر بوده و اضطراب نیز خلاف حرص می‌باشد. لازمه این حرص آن است که وقتی به خبری رسید خود را بر دیگران مقدم داشته، از دادن آن به دیگران امتناع بورزد، مگر در جایی که اگر کاسه‌ای می‌دهد قدح بگیرد. پس جزع در هنگام برخورد با شر و منع از خیر در هنگام رسیدن به آن از لوازم هلع و شدت حرص است (همان، ص ۱۳).

علامه طباطبائی حرص را از فروع خوددوستی قلمداد کرده، آن را از نظر اخلاقی مذموم نمی‌داند:

حرص (هلع) که جبلی انسان و از فروع حب ذات است، به‌خودی‌خود از ردایل اخلاقی نیست، و چطور می‌تواند صفت مذموم باشد، باینکه تنها وسیله‌ای است که انسان را به کسب سعادت و کمال و جودش دعوت می‌کند. پس حرص به‌خودی‌خود بد نیست. وقتی بد می‌شود که انسان آن را بد کند و درست تدبیر نکند؛ هر جا که بیش آمد مصرف کند، چه سزاوار باشد و چه نباشد، چه حق باشد و چه غیر حق. و این انحراف در سایر صفات نفسانی نیز وجود دارد. هر صفت نفسانی اگر در حد اعتدال نگاه داشته شود فضیلت است، و اگر به طرف افراط یا تفریط منحرف گردد رذیله و مذموم می‌شود (همان، ص ۱۳-۱۴).

غایت هر چند با نظر سطحی گاه به فاعل بازمی‌گردد و گاه به ماده و گاه به غیر آن، ولی با نگاه دقیق، جز به فاعل به هیچ چیز دیگر مربوط نمی‌شود. هنگامی که کسی به انسان در مانده‌ای نیکی و احسان می‌کند تا او را خوشنود سازد - در واقع - به او نیکی می‌کند تا آزرده‌گی و رنجی را که از مشاهده وضع ناگوار آن شخص در نفس او به وجود آمده است برطرف سازد. پس در حقیقت می‌خواهد ناراحتی خویش را برطرف سازد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۱۸۳).

این لذایذ است که عمل و متعلقات عمل انسان را در نظر انسان زینت می‌دهد و خداوند به وسیله همین لذایذ آدمی را تسخیر کرده است. اگر این لذایذ نبود بشر درصدد انجام هیچ عملی بر نمی‌آمد و در نتیجه آن، نتیجه‌هایی را که خداوند از خلقت انسان در نظر داشت و همچنین نتیجه‌های تکوینی، از قبیل بقای شخص و دوام نسل حاصل نمی‌شد. اگر در خوردن و آشامیدن و زناشویی لذتی نبود هیچ وقت انسان حاضر نمی‌شد برای رسیدن به آن، این همه رنج و زحمت بدنی و نامالایمات روحی را تحمل کند و در نتیجه، نظام زندگی مختل می‌شد و افراد از بین رفته، نوع بشر منقرض می‌گشت و حکمت تکوین و ایجاد بی‌شک لغو می‌گردید (هادوی‌نیا، ۱۳۹۷، ص ۱۸۰-۱۸۱)، به نقل از: طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۷، ص ۳۱۶).

خداوند برای انسان در جمیع این تصرفات لذایذی قرار داده که آنها را می‌چشد و نتایجی قرار داده که منتها الیه همه آن نتایج سعادت واقعی و حقیقی زندگی است. به هر حال، انسان در هر عملی که انجام می‌دهد لذتی را در نظر می‌گیرد که یا آن لذت فکری است؛ مانند لذت غذا، نوشیدنی، ازدواج و مانند آن، و یا لذت فکری است مانند لذت درمان شدن، پیشرفت، انس، مدح، فخر، نام نیک، انتقام، ثروت و امنیت، و صدها مورد دیگر. این لذایذ است که عمل و متعلقات عمل انسان را در نظر انسان زینت می‌دهد و خداوند هم به وسیله همین لذایذ آدمی را تسخیر کرده، که اگر این لذایذ نبود بشر درصدد انجام هیچ عملی بر نمی‌آمد و در نتیجه، نتایجی را که خداوند از خلقت انسان در نظر داشته و همچنین نتایج تکوینی، از قبیل بقای افراد و دوام نسل حاصل نمی‌شد. اگر در خوردن، آشامیدن و زناشویی لذتی نبود هیچ وقت انسان حاضر نمی‌شد برای رسیدن به آن، این همه رنج و زحمت بدنی و نامالایمات روحی را تحمل کند و در نتیجه نظام زندگی مختل می‌شد و افراد از بین رفته نوع بشر منقرض می‌گشت و حکمت تکوین و ایجاد بدون شک لغو می‌گردید (همان، ص ۳۱۵).

علامه طباطبائی بین سه دسته لذت تفکیک می‌کند:

یک قسم آن لذایذی است که لذیذ بودن و زیبایی آن طبیعی شیء لذیذ است؛ مانند طعم‌های لذیذی که در انواع غذاهاست و لذت نکاح و مانند آن. این گونه لذت‌ها مستند به خلقت و منسوب به خدای سبحان است و خداوند آن را به منظور سوق دادن اشیا به سوی غایت و هدف تکوینی در آنها قرار داده، و این کار کسی جز خدای متعال نیست. اوست که هرچیز را که آفریده به سوی کمال وجودش راهنمایی کرده است.

قسم دیگر، لذایذی است فکری که هم زندگی دنیوی انسان را اصلاح می‌کند و هم نسبت به آخرت او ضرری ندارد. این قسم نیز مانند قسم اول منسوب به خدای سبحان است؛ چون التذاذ از این لذات امری است فطری و از فطرت سالمی که خداوند مردم را براساس آن فطرت آفریده، ناشی می‌شود که هیچ تغییری و تبدیلی در خلقت خدا نمی‌باشد. و یکی از مثال‌های روشن این گونه لذت ایمان است که به مقتضای آیه «حَبِّبَ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَ زَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ» (حجرات: ۷) حلاوتش را خدا در دل هر که بخواهد قرار می‌دهد.

قسم سوم، لذاتی است فکری که موافق با هوا و مایه بدبختی در دنیا و آخرت است، عبادت را تباه و زندگی طیب را فاسد می‌سازد؛ لذاتی است که فطرت ساده و سالم مخالف آن است. آری... مانند لذات موهومی که انسان از انواع فسق و فجور احساس می‌کند. این‌گونه لذات را خداوند به شیطان نسبت داده و از قول او چنین حکایت می‌کند: «لَأَزِينَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ» (حجر: ۳۹) و نیز می‌فرماید: «فَرَبَّنَا لِمَ لَمْ تُجِزْ لَهُمُ الشَّيْطَانَ أَنْ يُغْوِيَهُمْ» (نحل: ۶۳) (طباطبائی، ۱۳۵۲، ج ۷، ص ۳۱۶-۳۱۵).

علامه طباطبائی در نظریه‌ای برگرفته از صدرالمآلهین علم، اراده، شوق و میل را مؤلفه‌های کنش انسانی در نظر می‌گیرد. در نگاه ایشان اراده شوق مؤکد نیست. به نظر ایشان، مبدئیت نفس انسانی برای افعالی که کمالات ثانویه نوع انسان‌اند، از روی علم انجام می‌شود؛ یعنی صدور فعل از انسان مستلزم وجود علم است. اما این علم نقشی تعیین‌کننده در صدور فعل ندارد، بلکه علم زمینه را برای ایجاد و تعلق اراده به فعل یا ترک فراهم می‌کند. وقتی فرد کاری را کمال خود دانست (تصور کار و تصدیق فایده آن)، شوق به انجام آن برای او پیش می‌آید. سپس به دنبال شوق، میل در اعضا برای تحقق آن ایجاد می‌شود. در واقع، علامه طباطبائی چهار مؤلفه علم، اراده، شوق و میل را مؤلفه‌های انجام عمل می‌داند (حسینی و موسوی، ۱۳۹۸، ص ۷۲-۷۴).

هرگاه انسان قصد انجام فعل یا حرکتی را داشته باشد، لزوماً علمی دارد که عبارت است از: تصور آن فعل و تصدیق به فایده آن. سپس باید اراده و عزمی داشته باشد. آنگاه لازم است شوقی به سوی آن فعل داشته باشد. سپس لازم است میلی در اعضای او برای به‌دست آوردن آن باشد. پس در حقیقت این امور چهارگانه یعنی علم، اراده، شوق و میل، به معنای واحدی‌اند که در هریک از عوالم چهارگانه یافت می‌شوند و در هر موطنی با صورت خاصی که مناسب آن موطن باشد، ظاهر می‌شوند. بنابراین محبت وقتی در عالم عقل باشد عین قضیه و حکم است؛ مانند عالم قضای الهی، و آنگاه که در عالم نفس بیاید عین شوق می‌گردد و هنگامی که در عالم طبیعت یافت شود عین میل است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۴۲-۳۴۳).

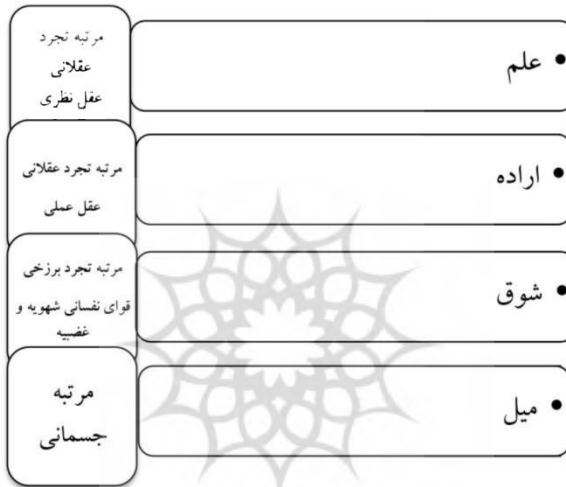
مراد صدرالمآلهین از عوالم چهارگانه عبارت‌اند از: ۱. مرتبه عقل نظری؛ ۲. مرتبه عقل عملی؛ ۳. مرتبه نفسانی؛ ۴. مرتبه جسمانی می‌باشد.

این رتبه‌بندی بدین معناست که در اولین رتبه، علم در مرتبه عقل نظری شکل می‌گیرد. همین عقل - دست‌کم - دو طرف انجام یا عدم انجام فعل را تصور می‌کند و کمال بودن یا نبودن آن را برای انسان می‌سنجد. در دومین مرتبه، عقل عملی عهده‌دار شناخت باید و نبایدهای افعال انسانی است؛ زیرا انسان کمالات خود را دوست دارد (محبت دارد)، وقتی کمال بودن انجام فعل برای انسان تصدیق شد، حکم می‌کند فعلی که برای انسان کمال است باید انجام شود. در واقع، عقل نظری کمال بودن فعل برای انسان را تصدیق می‌کند. آنگاه با درک مطابقت فعل با کمال انسان، محبت بدان فعل ایجاد می‌شود و عقل عملی به وجوب (ضرورت) صدور آن فعل از انسان حکم می‌کند. این همان مرحله ایجاد اراده در انسان است.

منظور از مرتبه نفسانی وقتی در مقابل مرتبه عقلانی قرار می‌گیرد، همان مرتبه تجرد برزخی انسان است. یک دسته از نیروهای نفس حیوانی، نیروهای شوقیه می‌باشند، شامل دو نیروی شهویه و غضبیه. این نیروها برای انجام فعل، ایجاد شوق می‌کنند.

صدرالمتألهین در این باره می‌گوید: اراده در مرحله نفسانی همان شوق است؛ شوقی که نیروهای نفسانی مبدأ آن برای انجام فعل می‌باشند. در مرحله‌ای دیگر مرتبه تنزل یافته اراده، در مرتبه جسمانی انسان، به شکل میل ظهور پیدا می‌کند. بنابراین، از دیدگاه صدر، میل و شوق مراتب پایین‌تر اراده را شکل می‌دهند (حسنی و موسوی، ۱۳۹۸، ص ۷۵-۷۶).

شکل ۱: ظهور مراتب وجودی اراده در مراتب چهارگانه انسان



مباحث انگیزشی در این زمینه با مباحث ارزشی ارتباط دارد. اینکه وضعیت مطلوب را چه بدانیم به وجود انگیزه برای آن مرتبط است. البته ممکن است از آنچه موجب تکامل آنها می‌شود غافل بوده و از انگیزه کافی برای حرکت در آن مسیر برخوردار نباشند (برای مطالعه بیشتر، ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۹۸، تفسیر آیه ۵ سوره حمد).

حب ذات در نظریه انگیزشی علامه مصباح یزدی

در تحلیل‌های انگیزشی علامه مصباح یزدی، حب ذات جایگاهی محوری دارد. ایشان انسان را فطرتاً دارای حب ذات می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۸). به نظر ایشان، «فرض نیستی حب ذات و خوددوستی به نفی خود ذات و نبود نفس می‌انجامد» (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ص ۷۲). ایشان حب ذات فطری را ریشه همه غرایز انسان می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۸۶، ص ۱۰۴). از نگاه ایشان:

انگیزه سیر و سلوک عرفانی و عمل به دستورات شرع هم حب ذات است. حتی عمل کسانی که در راه خدا به شهادت می‌رسند، ناشی از حب ذات و علاقه به کمال خویش است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۶۰).

از نظر علامه مصباح یزدی «حب نفس، بلکه هیچ‌یک از جهات فطری انسان... نمی‌توانند در محدوده امور ارزشی و اخلاقی قرار گیرند». حب ذات در اموری که شئونی از مفهوم فلسفی است، اختیاری بوده و به دنبال خود بار ارزشی منفی یا مثبت دارند. این جنبه از حب نفس «به دو معنا استعمال می‌شود: به یک معنا مذموم و به معنای دیگر پسندیده است» (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۷۲). اگر انسان پیوسته درصدد کسب کمال باشد ممدوح است؛ اما اگر «خودش را محور قرار دهد، فقط مصالح خود را در نظر بگیرد و منافع خود را بر دیگران ترجیح دهد، مذموم و ناپسند است» (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۶۰).

بازخوانی نظریه انگیزشی علامه مصباح یزدی

برای تبیین دقیق نظریه انگیزشی آیت‌الله مصباح و نسبت آن با رویکرد تک‌انگیزشی باید تحلیل دقیقی از دیدگاه ایشان ارائه داد. هرچند برخی از نوشته‌های ایشان را می‌توان ناظر به رویکرد تک‌انگیزشی دانست، ولی دقت در بیانات ایشان حاکی از وجود زمینه پذیرش نظریه چندانگیزشی در دیدگاه ایشان است. همان‌گونه که در ادامه بیان می‌شود، ایشان معتقد نیست که انسان تنها دارای حب ذات است، بلکه برای انسان علاقه‌های دیگری همچون حب به خدا و دیگران در عرض حب ذات و نه در طول آن در نظر می‌گیرد. از نظر ایشان، حب به خدا و حب به دیگران نیز در ذات بشر جای دارد. این بدان معناست که دیگرخواهی در عرض خودخواهی قرار دارد.

در نگرش علامه مصباح یزدی منشأ حب، توجه است. وقتی توجه شما از نفس منحرف شد، از حب ذات فاصله می‌گیرد. فرد می‌تواند حب به خداوند و حب به دیگران داشته باشد. اندیشه علامه مصباح یزدی در این زمینه را می‌توان با توجه به تحلیل ایشان از هرم سه‌بعدی نفس، سه‌گانه «حب بقا - کمال - لذت»، سه‌گانه «حب نفس - خدا - دیگران»، امکان حب خداوند در عرض حب ذات و میل اصیل دیگر دوستی تبیین کرد.

هرم سه‌بعدی نفس

در اندیشه علامه مصباح یزدی، نفس را می‌توان هرمی سه‌بعدی ترسیم کرد که دارای سه بعد آگاهی و شناخت، قدرت، و محبت است. ایشان علم، قدرت و محبت را سه بعد نفس می‌داند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۱). بعد آگاهی و شناخت ناظر به علم است. بعد قدرت نیز نظر به توانایی انجام فعالیت دارد. بعد محبت به جنبه انگیزشی عمل اشاره می‌کند. از نظر ایشان، کمترین چیزی که در مرتبه محبت باید بر آن تأکید شود، حب نفس است. قطعاً در مرتبه ذات نفس، محبت به خود و به تعبیری خوددوستی وجود دارد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۲-۱۸۳).

شکل ۲: هرم سه‌بعدی نفس از نگاه علامه مصباح یزدی



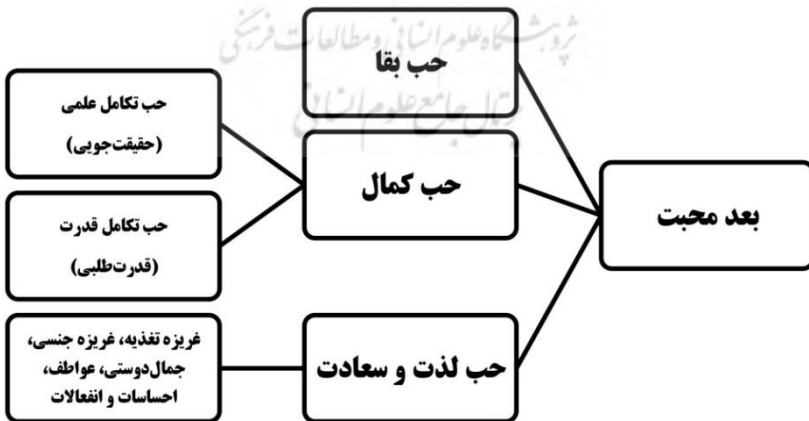
در نگاه علامه مصباح یزدی، سه بعد نفس در مقام بساطت نفس، یعنی در نقطه رأس هرم، عین نفس است؛ ولی وقتی به مقام تفصیل می‌آید، چهره‌هایی متفاوت و جداگانه از آنها تجلی می‌یابد که با سه واژه «علم»، «محبت» و «قدرت» از آنها یاد می‌کنیم (همان، ص ۱۸۳).

در بیان ایشان، محبت جنبه‌ای از نفس است که با انگیزه و انگیزش در ارتباط است. ایشان از انگیزه‌ها با عناوینی همچون غرایز و گرایش‌ها یاد می‌کند. مراد ایشان از «غرایز» تمایلات مشترک میان انسان و حیوان است که به بدن مربوط نمی‌شود. ایشان غرایز را در «مفهوم عام گرایش و تمایل و انگیزه به کار» استفاده می‌کند (همان، ص ۱۸۵).

سه گانه حب بقا، حب کمال و حب لذت و سعادت

علامه مصباح یزدی در بعد محبت که یکی از ابعاد سه گانه نفس است، بین سه نوع حب یا انگیزه اصلی نفس تفکیک می‌کند: الف) حب بقا و شعب آن؛ ب) کمال خواهی در جلوه‌های گوناگون (شامل قدرت‌طلبی و حقیقت‌جویی)؛ ج) لذت‌جویی و سعادت خواهی (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۴۱-۵۸). از نظر ایشان، انسان دوست دارد زنده بماند (حب بقا). وی علاوه بر اینکه می‌خواهد باقی بماند، دوست دارد که در این جریان بقا و گذران عمر، روز به روز کامل‌تر شود و مسیر حرکتش مسیر تکاملی باشد. کمال مورد علاقه انسان نیز در دو شاخه «تکامل علمی» و «تکامل قدرت» شکل می‌گیرد. از این رو، «حقیقت‌جویی» و «قدرت‌طلبی» دو شاخه میل اساسی‌تر انسان به کمال به‌شمار می‌آید. انسان در کنار بقا و کمال، لذت را هم دوست دارد و می‌خواهد همیشه شاد باشد و به خوشی زندگی خود را بگذراند (همان، ص ۴۳).

شکل ۳: سه گانه حب بقا، کمال و لذت



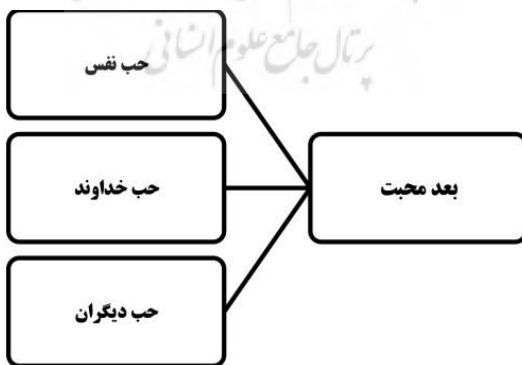
در دیدگاه علامه مصباح یزدی، بین لذت و کمال رابطه وجود دارد. ایشان لذت را حاکی از کمال به‌مثابه امری وجودی قلمداد می‌کند. در بیان ایشان، نوعی همراهی بین لذت، کمال و سعادت در نظر گرفته شده است:

اگر انسان واجد چیزی شود که با او ملایمت دارد، از آن لذت می‌برد و اگر چیزی را واجد شود که با وجود او ملایمت و مناسبت ندارد، از آن رنج می‌برد. اگر انسان از پدیده‌ای رنج می‌برد معنایش این است که آن پدیده با وجود او مناسبت و مسانخت ندارد، و از حرکت، تکاپو و رشد او جلوگیری می‌کند. در مقابل، اگر برای انسان لذتی حقیقی حاصل شود، لازمه و معنایش این است که وجود او بارورتر شده است. حتی اگر لذت انسان ناشی از یک صورت خیالی باشد، معنایش این است که آن صورت خیالی با قوه خیال او ملایمت و سازش دارد. لذا از واجد شدن آن صورت خیالی هم لذت می‌برد. پس لذت همیشه در اثر پیدا شدن امری است که با وجود فرد سازش دارد. این امر لذتبخش که امری وجودی است، «کمال» نامیده می‌شود. «کمال» یعنی مرتبه‌ای از وجود که با این موجود سنخیت دارد و موجب بارورتر شدن وجود او می‌شود. اگر چیزی را به‌دست آورد که با او سنخیت دارد از آن لذت می‌برد. پس کمال با درک لذت توأم است، و اگر لذت بر رنج و ناراحتی غالب شود و دوام پیدا کند، «سعادت» نامیده می‌شود. پس «سعادت‌مند» کسی است که وسایل لذت، به طور مداوم، برای او فراهم است. سعادت و کمال متلازمند. اگر انسان دارای چیزی شود که با او سنخیت دارد «کامل» شده است و از آن سنخیت لذت می‌برد، و اگر لذت او دایمی هم باشد پس او «سعادت‌مند» شده است. با این توضیح می‌توان گفت: ملاک ارزش اخلاقی، سعادت، لذت و کمال است. بنابراین، کمال و سعادت، مطلوب فطری انسان‌اند و انسان عاقلی را نمی‌توان یافت که طالب سعادت نباشد (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۲۰۲).

سه‌گانه حب نفس، خداوند و دیگران

علامه مصباح یزدی تفکیک دیگری نیز درباره بعد محبت نفس دارد. ایشان بین حب ذات، خداوند و دیگران تفکیک می‌کند.

شکل ۴: سه‌گانه حب نفس، خداوند و دیگران



در بیانات علامه مصباح یزدی، دو جهت‌گیری وجود دارد: جهت‌گیری اول این است که دو انگیزه حب خداوند و حب دیگران را به انگیزه حب نفس یا خوددوستی برگردانیم. جهت‌گیری دوم این است که خوددوستی را یکی از

انگیزه‌های سه‌گانه بدانیم. در برخی بیانات ایشان جهت‌گیری اول تأیید شده است. ایشان به صورت تلویحی اشاره می‌کند که این سه انگیزه یا غریزه اساسی انسان ریشه در «حب نفس» دارند (همان، ص ۴۳).

غرایز اصلی سه نوع گرایش است که از نفس سرچشمه می‌گیرند و همه تلاش‌های انسان به مدد این سه گرایش و با این سه انگیزه انجام می‌شود که خود این سه شاخه اصلی نیز مظاهر گوناگون خوددوستی‌اند (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص ۱۸۵).

تمام تلاش‌ها و فعالیت‌ها و حرکت‌های انسانی در طول عمر خود، از هر نوع که باشد، مادی و معنوی، دنیوی و اخروی، فردی و اجتماعی - همه و همه - آثار و مظاهر تمایلات متنوع و پیچیده انسان هستند و نهایتاً در اساس و ریشه خود به «حب نفس» برمی‌گردند (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۷).

اما علامه مصباح یزدی در برخی نوشته‌های خویش، خوددوستی یا حب ذات را در کنار سایر امیال در نظر می‌گیرد. ایشان می‌نویسد:

ما معتقدیم که محبت موجود در ذات نفس، منحصر به «خوددوستی» یا «حب ذات» نیست، بلکه عشق به خدا و پرستش او نیز جزو گرایش‌های فطری انسان است که ریشه در ذات نفس دارد (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۳۱؛ ۱۳۸۸، ص ۱۸۳).

امکان حب خداوند در عرض حب ذات

علامه مصباح یزدی پس از معرفی حب ذات و انگیزه‌های ناشی از آن، این سؤال را مطرح می‌کند که جایگاه حب خدا چیست؟

نخستین پرسش این است که در این مدل، جای محبت خدا مشخص نشده است. آنچه را که ما در اینجا مطرح کرده‌ایم حب ذات است که آن را نقطه آغاز قرار دادیم و بعد هم حب بقا، حب کمال، علم و قدرت و حب لذت را به‌عنوان شاخه‌ها و فروع آن مطرح ساختیم. اکنون سؤال می‌شود که حب خدا - که براساس آیات و روایات یک امر فطری است، در سرشت انسان درآمیخته و در اعماق نفس آدمی جای دارد - چرا جای آن در این طرح مشخص نشده و در کجای آن قابل طرح خواهد بود؟ (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۷۱).

ایشان در جواب این سؤال، بین سه برداشت از حب خدا، تفکیک می‌کند: حب خدا به‌عنوان انگیزه ناشناخته؛ حب خدا به‌مثابه محبت ابزاری آگاهانه در افراد متعارف؛ و حب خداوند در اولیای خدا:

حب الهی در دل انسان‌ها صور گوناگونی دارد و ممکن است به سه صورت مورد بحث واقع شود: نخست به‌عنوان یک نیروی محرک ناآگاهانه در عمق فطرت انسان و در درون نفس وی جای دارد، هرچند خود انسان از وجود آن غافل است و نسبت به آن توجه ندارد. دوم حب آگاهانه‌ای که برای افراد متعارف حاصل می‌شود و همه مؤمنین - کم‌وبیش - از آن برخوردارند. و سوم مرتبه کامله محبت الهی است که برای اولیای خدا و کسانی که مرتبه معرفتشان درباره خدای متعال کامل شده و - به اصطلاح عرفانی به مقام «توحید» رسیده‌اند - حاصل می‌شود (همان).

علامه مصباح مفهوم اول را به واسطه عدم امکان کسب درک شهودی، کنار می‌گذارد، هرچند وجود آن را به مقتضای آیات و روایات می‌پذیرد:

محبت به خدا در صورت نخست آن - همان‌طور که اشاره شد - نظیر معرفت نظری به خداوند حقیقتی است که انسان هرچند به سوی آن جذب می‌شود و آثاری بر آن مترتب می‌سازد، ولی آگاهی روشنی از وجود آن، در ضمیر خود ندارد. ما قبلاً گفته‌ایم که برحسب آیات و روایات، به‌ویژه آیه «میشاق»، انسان یک معرفت فطری و ناآگاهانه به خدای متعال دارد و درک شهودی ضعیفی به ربوبیت خدای متعال در مرتبه باطنی و پوشیده روان انسان وجود دارد، و اکنون می‌گوییم: حب الهی و خدادوستی هم به‌عنوان یک عامل ناآگاهانه هرچند در نفس وجود دارد، ولی در مخفی‌بودن و آشکارنشدنش حکم معرفت فطری نامبرده را دارد و انسان خود از وجود آن آگاهی کاملی ندارد و همین ویژگی سبب شده که جایی برای آن در این طرح باز نشود (همان، ص ۷۱-۷۲).

از نظر ایشان، حب به خداوند به مفهوم دوم، هویتی ابرزاری دارد؛ افراد خداوند را به خاطر اینکه واسطه نعمت است دوست دارند:

محبت و خدادوستی به معنی دوم آن که گفتیم همه مؤمنین کم‌وبیش، به تناسب مراتب معرفتشان از آن برخوردارند، عبارت است از: همان محبتی که افراد عادی نسبت به خدای متعال دارند؛ یعنی خدا را به خاطر نعمت‌هایی که به ایشان داده و به خواسته‌هایشان رسانده یا به خاطر نعمت‌ها و ناملات‌هایی که از آنان دور کرده و خطرهایی که از ایشان دفع می‌کند، دوست می‌دارند. بنابراین، چنین محبتی در اصل، به نعمت‌های خدا و با نظری دقیق‌تر، به خواسته‌های خودشان تعلق گرفته است و مع‌الواسطه به خدا نسبت داده می‌شود. ما بقای زندگی و دام عمر خویش را دوست می‌داریم، خدا را نیز چون علت بقای زندگی و دوام عمر ماست، دوست می‌داریم... ما در این مدل، به تنظیم و طراحی امور ذاتی و نفسانی پرداخته و ریشه‌های افعال و رفتار را که اصالتاً و ذاتاً در نفس انسان وجود دارد، دسته‌بندی کردیم و بنابراین، محبت خدا به این معنای دوم نیز جایگاه ریشه‌ای و مستقلاً در این طرح نخواهد داشت (همان، ص ۷۳).

از نظر علامه مصباح یزدی، نوع سوم محبت به خدا به اولیای الهی اختصاص دارد. هرچند چنین محبتی موجب می‌شود که محبت به خود هم طفیلی شود، ولی چون این نوع محبت در مردم عادی شکل نمی‌گیرد، از تحلیل کنار گذاشته می‌شود:

نوع سوم محبت و خدا دوستی، به اولیای خدا مربوط می‌شود؛ زیرا این محبت عمیق هنگامی در نفس انسان نسبت به خدا پدید می‌آید که وی معرفت کامل و عمیقی نسبت به خدای متعال و اسما و صفات و کمال و جمال و جلال وی پیدا کرده باشد... انسان در این مرحله... محبتی نسبت به خدای یگانه پیدا خواهد کرد بسیار عمیق و دقیقاً محبتی عکس نوع دوم آن؛ یعنی در این مرحله تنها یک محبت اصیل در اعماق نفس وی حاصل می‌شود که متعلق به ذات خدای متعال خواهد بود و بقیه محبت‌های وی - هرچه باشد و به هر کسی تعلق داشته باشد - عرضی و فرعی و به‌منزله فروع و

شاخه‌ها و اثرات آن یک محبت اصیل و ریشه‌دار متعلق به خدا خواهد بود، تا آنجا که حتی حب ذات و خوددوستی انسان نیز اصالت قبلی خود را از دست می‌دهد؛ چراکه در این مرحله از بینش، ذات خود انسان هم به صورت یک وجود طفیلی و شأنی از شئون آن موجود اصلی و جلوه‌ای از جلوه‌های او شناخته می‌شود. در چنین وضعی و با چنین شناختی طبیعی است که محبت و دلبستگی وی اصالتاً به آن موجود اصیل تعلق گیرد (همان، ص ۷۵).

این نوع محبت نیز هرچند اصیل است، ولی از آنجا که عمومی نیست و در کمتر نفوسی حاصل می‌شود، در این طرح جایی برای آن منظور نشده است؛ زیرا تحصیل این محبت کاری است دشوار و نمی‌تواند جنبه عمومی و همه‌گانی پیدا کند (همان، ص ۷۶).

در رویکرد علامه مصباح یزدی، ابعاد و گرایش‌های نفسانی در نظر گرفته شده که:

اولاً، روشن و آگاهانه باشند. ثانیاً، اصیل و ذاتی باشند. ثالثاً، عمومی و همگانی باشند و هیچ‌یک از سه قسم محبت و خدادوستی انسان این هر سه خصوصیت را ندارد؛ زیرا محبت فطری روشن و آگاهانه نیست و محبت مردم عادی و مؤمنان معمولی نسبت به خدا اصیل و ذاتی نیست، بلکه فرع محبت‌های دیگر است و محبت اصیل و ذاتی که از معرفت کامل نشئت می‌گیرد، ویژه اولیای خداست و همگانی نمی‌تواند باشد و همین سبب شده است تا در این طرح جایی برای محبت خدا در نظر گرفته نشود (همان، ص ۷۶-۷۷).

علامه مصباح یزدی این سؤال را نیز مطرح می‌کند که اگر حب ذات به‌مثابه اصلی‌ترین کشش ذاتی مطرح گردد و سایر گرایش‌های و تعلقات انسان شاخه‌ها و شعبه‌های آن در نظر گرفته شود، در این صورت حب ذات نمی‌تواند بار منفی داشته باشد. این در حالی است که در علم اخلاق، خودخواهی و خوددوستی مذمت شده است. در کتب اخلاقی، «خودخواهی» ریشه همه مفاصد معرفی گردیده است؛ چنان‌که از برخی روایات نیز می‌توان دریافت که محور فضیلت‌ها مخالفت با خواست‌ها و هوای نفسانی است (همان، ص ۷۷). در روایتی وارد شده که راه وصول به حق دور شدن از هوای نفس است (همان، ص ۷۸؛ ر.ک: مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۰، ص ۷۲).

از نظر علامه مصباح، در این سؤال مغالطه‌ای صورت گرفته که منشأ آن اشتراک لفظی بین حب ذات و حب نفس است. «حب ذاتی که ما در این طرح، از ابعاد اساسی نفس دانستیم با هواپرستی و خودخواهی که در روایات، علم اخلاق و مکاتب اخلاقی از آن مذمت شده است، تفاوت بسیار دارد. همچنین واژه «نفس» نیز در کلمات علمای اخلاق، مکاتب اخلاقی و روایات به یک اصطلاح خاص به‌کار رفته است. در این طرح، حب ذات یا حب نفس در معنا و مفهوم دیگری و متفاوت با مفهوم اخلاقی نامبرده به‌کار رفته است (مصباح یزدی، ۱۳۹۴، ص ۷۸).

«نفس» به معنایی که در علم اخلاق به‌کار می‌رود فرق می‌کند با «نفس» به معنی روح انسان که در اصطلاح فلسفه کاربرد دارد و می‌توان گفت: «نفس» به معنی اخلاقی آن، یکی از اعتبارات روح است و به‌عنوان مبدئی برای گرایش‌ها نامطلوبی که انسان را به پستی سوق می‌دهد، تلقی می‌شود. در این مدل، ما که حب ذات را به‌عنوان اساس و منشأ همه فعالیت‌های ممدوح و مذموم

انسان معرفی کرده‌ایم. در واقع ذات را به معنی نفس و نفس را در همین اصطلاح ویژه فلسفی و به معنی حقیقت روح انسانی منظور داشتیم؛ روحی که اساس زندگی انسان و منشأ همه تلاش‌های خوب و بد وی می‌باشد (همان، ص ۷۹).

از نظر علامه مصباح یزدی، حب نفس در اصطلاح فلسفی، عین نفس یا جوهره وجود انسان است. به نظر ایشان، هیچ موجود ذی‌شعوری نمی‌تواند موجود باشد و محبت به نفس یا به خود نداشته باشد. ایشان در ادامه می‌نویسد: حب نفس و خودخواهی که در اخلاق مذمت شده، امری اختیاری است و در محدوده امور ارزشی قرار دارد. از نگاه ایشان، بازگشت این حب نفس مذموم به «ترجیح خواست‌های حیوانی است بر گرایش‌های والای انسانی و الهی که امری اختیاری و دارای ارزش منفی می‌باشد» (همان، ص ۸۰).

میل اصیل دیگر دوستی

علامه مصباح «فرزند دوستی» را هم به‌مثابه یک میل فطری و اصیل می‌پذیرد. از نگاه ایشان، «فرزند دوستی یک میل فطری است». البته ایشان به این نکته اشاره می‌کند که مردم انگیزه‌های متفاوتی در جهت تقویت این میل فطری دارند. در جوامع عشیره‌ای، فرزند منشأ قدرت بیشتر انسان می‌شود. بعضی از مردم فرزند را برای کمک به هنگام پیری و درماندگی دوست می‌دارند. سرانجام، انگیزه دیگر این است که فرزند را دنباله وجود خود تلقی می‌کنند و بقای فرزند را پس از مرگ خود، بقای خویش می‌شمارند.

با این وجود، ایشان معتقد است: در ورای همه این انگیزه‌ها که نام برده شد، «یک میل اصیل و مستقل فطری به داشتن فرزند نیز در نهاد انسان وجود دارد». ایشان «علاقه به مال» را اصیل نمی‌دانند، ولی معتقد است: «علاقه به فرزند «اصالتاً مطلوب است و خواست مستقل فطری به آن تعلق می‌گیرد» (همان، ص ۳۱۷). «از اینجاست که می‌بینیم کسانی که از داشتن فرزند محرومند، آرام و قرار ندارند و به شدت احساس این کمبود، آنان را رنج می‌دهد و از روی ناچاری حاضر می‌شوند که فرزندخوانده برای خود برگزینند» (همان، ص ۳۱۷-۳۱۸).

علامه مصباح وجود «علاقه نسبت به رفاه دیگران» را در قالب عواطف طبیعی معرفی می‌کند. ایشان بین عواطف طبیعی اولیه و عواطف طبیعی ثانوی تفکیک می‌کند. در تحلیل ایشان، عواطف اولی کشش‌هایی است که انسان بدون آنکه نفعی ببرد یا زیبایی خاصی در بین باشد، در خود نسبت به دیگری احساس می‌کند؛ مثل عاطفه مادر به فرزند که نفع و زیبایی، واسطه و منشأ این عاطفه نیست. فرزند، هرچند که خیلی هم زشت باشد و هیچ نفعی برای مادر خود نداشته و یا حتی زیان و خسارت هم داشته باشد، محبوب مادر است. این نوع عواطف را «صلی، اولی و طبیعی» نام می‌گذاریم (همان، ص ۳۲۸).

از نظر ایشان، «عواطف ثانوی» آنهایی هستند که مطلوب در آنها - در اصل - چیز دیگری است و شخص مورد عاطفه از آن نظر که واسطه دستیابی انسان به آن است، محبوب قرار می‌گیرد (همان، ص ۳۲۸). به نظر ایشان، «مصدق روشن عواطف طبیعی، روابط خانوادگی و قوی‌تر از همه آنها، رابطه مادر و فرزند و پدر و فرزند و در مرتبه ضعیف‌تر، رابطه برادر و خواهری است» (همان، ص ۳۲۹).

علامه مصباح یزدی در وجود عواطف منفی تردید می‌کند:

وجود عاطفه منفی طبیعی در انسان، قابل اثبات نیست و نمی‌توان گفت: همان‌گونه که یک عاطفه مثبت طبیعی بین پدر و فرزند هست، یک عاطفه طبیعی منفی هم در انسان نسبت به بعضی از انسان‌های دیگر وجود دارد؛ زیرا، نه تجربه وجود آن را اثبات می‌کند و نه از قرآن می‌توان به وجود آن پی برد (همان، ص ۳۳۴).

البته ایشان وجود عواطف ثانوی منفی را می‌پذیرد (همان، ص ۳۳۵).

علامه مصباح یزدی در ضمن بحث از عواطف، «حس همدردی» را به‌مثابه یک میل اصیل می‌پذیرد:

گاهی می‌شود که انسان در حال عادی، از ملاقات یا مصاحبت شخصی هیچ‌گونه لذتی نمی‌برد. مع الوصف، اثر دیگری از وجود عاطفه نسبت به او خبر می‌دهد؛ زیرا همین شخصی که در حال عادی، عاطفه‌ای نسبت به او احساس نمی‌کنیم، همین که بیمار شود یا مشکل دیگری برایش پیش بیاید، در خود، نسبت به او احساس همدردی می‌کنیم و از رنج او رنج می‌بریم و با کمال میل حاضریم در حد توان به او کمک کنیم (همان، ص ۳۳۵-۳۳۶).

این یک حس همدردی است که در انسان، نسبت به انسان‌های دیگر و یا حیوانات وجود دارد. وقتی انسان می‌داند موجود دیگری دارای شعور است و رنج و لذت را درک می‌کند، در هنگام گرفتاری، خودش را به جای او می‌گذارد و از ناراحتی او رنج می‌برد و به کمک و مساعدت او اقدام خواهد کرد. این هم یک میل طبیعی و یک عاطفه خدادادی است و ممکن بود خدا انسان را طوری بیافریند که - هرچند دیگران را هم دوست بدارد - ولی از رنج و ناراحتی آنان متأثر و ناراحت نشود. ولی خداوند حالت دلسوزی و ترحم را به انسان داده و او نسبت به انسان‌ها و حیوانات صدمه‌دیده، این حالت را در خود احساس می‌کند (همان، ص ۳۳۶).

از نگاه ایشان، اصل عاطفه و دلسوزی نسبت به دیگران در انسان فطری است؛ ولی وجود آن در همه یکسان نیست، بلکه در شرایط تربیتی متفاوت و محیط‌های گوناگون، این عاطفه نیز در افراد شدت و ضعف پیدا می‌کند (همان، ص ۳۳۷).

ساختار انگیزشی انسان اقتصادی

براساس دیدگاه علامه مصباح یزدی، در هرم سه بعدی نفس، محبت در کنار شناخت، و قدرت در کنش و رفتار مؤثر است. از منظر ایشان، محبت مقوله‌ای مرتبط با انگیزش و دارای سه نوع «حب به نفس»، «حب به خداوند» و «حب به دیگران» است. در تحلیل ایشان، حب به خداوند و دیگران به حب به نفس برگشت داده نشده است، گذشته از اینکه دلیلی فلسفی بر چنین بازگشتی وجود ندارد. به بیان دیگر، دلیلی وجود ندارد که افراد خداوند و یا دیگران را به این خاطر دوست داشته باشند که این محبت تأثیری مثبت در محبت به خود داشته باشد.

براساس این برداشت از قوای بشر، ساختار انگیزشی انسان اقتصادی نیز تنها متکی بر حب نفس نخواهد بود، بلکه سایر انواع حب، از جمله حب به خداوند و حب به دیگران نیز می‌تواند عامل برانگیزاننده رفتار اقتصادی باشند. برای نمونه، وقتی بخواهیم رفتار خیرخواهانه یک مسلمان را تبیین کنیم، این رفتار از لحاظ انگیزشی می‌تواند ریشه در حب دیگران داشته باشد.

نتیجه‌گیری

ساختار انگیزشی انسان اقتصادی از جمله مباحث محوری در اقتصاد و اقتصاد اسلامی است. برخی از محققان اقتصاد اسلامی با تمسک به دیدگاه‌های علامه مصباح یزدی در زمینه خودگرایی و حب ذات، ساختاری تک‌انگیزشی برای انسان اقتصادی در نظر گرفته‌اند. هرچند از دیدگاه علامه مصباح یزدی می‌توان چنین برداشتی کرد، ولی با دقت در آثار ایشان می‌توان ایشان را طرفدار ساختار چندانگیزشی انسان اقتصادی دانست.

یافته‌های مقاله نشان می‌دهد که بین پذیرش حب ذات (خوددوستی) و تک‌انگیزشی بودن انسان رابطه‌ای ضروری وجود ندارد. پذیرش حب ذات مستلزم آن نیست که تنها انگیزه افراد از رفتار لذت یا نفع شخصی باشد. هرچند علامه مصباح یزدی «حب ذات» را یکی از ابعاد محوری ساختار انگیزشی انسان می‌داند، ولی ایشان در کنار حب ذات، امیال اصیلی همچون حب خداوند و حب دیگران را نیز می‌پذیرد. ایشان در ترسیم هرم سه‌بعدی نفس (شناخت، قدرت و محبت)، محبت را محور انگیزش دانسته، برای آن سه‌گانه «حب ذات، حب خداوند و حب دیگران» را معرفی می‌کند. در بیان ایشان، حب خداوند منشعب از حب ذات دانسته نشده است؛ همان‌گونه که حب دیگران نیز چنین است.

پذیرش تنوع انگیزه‌های اصیل در انسان مسلمان می‌تواند نظریات اثباتی در اقتصاد اسلامی، همچون نظریات رفتار مصرف‌کننده و رفتار تولیدکننده مسلمان را تحت تأثیر قرار دهد.

منابع

جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۸، *برکرانه نور*، قم، رادیو معارف.

حسینی، سیدحیدر و هادی موسوی، ۱۳۹۸، *انسان‌شناسی اعتباری*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

صدر، سیدمحمدباقر، ۱۴۲۴ق، *فلسفتنا*، قم، مرکز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر.

صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، حاشیه علامه طباطبائی، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۵۲، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلان.

_____، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحارالانوار*، بیروت، دارالفکر.

مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۶، *اخلاق در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.

_____، ۱۳۸۶، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.

_____، ۱۳۸۸، *انسان‌سازی در قرآن*، تدوین محمود فتحعلی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.

_____، ۱۳۹۱، *اخلاق در قرآن*، تدوین محمدحسین اسکندری، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ؑ.

_____، ۱۳۹۴، *پیش‌نیازهای مدیریت اسلامی*، تحقیق و نگارش غلامرضا متقی‌فر، چ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی

امام خمینی ؑ.

هادوی‌نیا، علی‌اصغر، ۱۳۹۷، *رویکرد شناختی در تحلیل اقتصاد اسلامی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی