

تبیین انگیزه و غایت اعمال انسان از منظر حکمت متعالیه ملاصدرا

مهدی زمانی*

چکیده

مقاله پیش رو با روش توصیفی-تحلیلی به تبیین دیدگاه ملاصدرا درباره غایت و انگیزه اعمال انسان و تحلیل مبانی آن میپردازد. خودگروی روان‌شناختی که از نظریه‌های پیامدگرایانه بشمار می‌آید، انگیزه همه اعمال انسان را رساندن سود و لذت به خویشتن معرفی میکند. اما ملاصدرا هر چند بر تأثیر انگیزه حب ذات در رفتارهای انسان تأکید کرده، بر اساس دیدگاهی فضیلت‌گرایانه، معتقد است با پرورش فضایل و ملکات نیکو، زمینه مناسب برای انگیزه‌های خیرخواهانه و نیت متعالی فراهم میگردد. انسان دارای قوای مختلف و مراتب وجودی گوناگون است و هر فرد برحسب آنچه کدامیک از قوا و مراتب وجودی وی تقویت شده و بر دیگر قوا مسلط و چیره گشته باشد، انگیزه‌هایی متناسب با آن قوه پیدا میکند. انگیزه سلوک و مقصود حرکت

در سفر اول و دوم از سفرهای چهارگانه معنوی، رسیدن به خدا و سیر در اسماء و صفات اوست و این انگیزه از محبت انسان نسبت به خداوند نشئت میگیرد؛ از آن سو، سفر سوم و چهارم نقش توجه به دیگران را در سلوک آشکار میسازد. بدین ترتیب، میتوان انگیزه التفات به خلق و دستگیری از مردم و امداد معنوی آنان را لازمه پیمودن مراحل سیر و سلوک دانست. با استقرار فضایی مانند عفت، شجاعت، حکمت و عدالت، انگیزه‌های نیکوکارانه نسبت به دیگران تقویت میشود. افزون بر این، رشد فضایل الهیاتی، یعنی ایمان، عشق به خداوند و توکل به او نیز زمینه کمال و تعالی نفس را مهیا نموده و پیمودن مسیر بندگی خداوند و رسیدن به دیدار او را هموار میسازد.

کلیدواژگان: انگیزه، غایت، انسان، حکمت متعالیه، ملاصدرا.

* استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران؛ zamani108@pnu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۶/۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۱۵ نوع مقاله: پژوهشی

DOR: 20.1001.1.15600874.1404.31.1.2.6

بیان مسئله

یکی از پرسشهای مهم در روانشناسی اخلاق اینست که آیا رفتارهای آدمی همگی ریشه در انگیزه «حب ذات» دارد و برای رساندن لذت به خودمان انجام میشود یا تمایلات دیگرخواهانه‌یی نیز در ما وجود دارد؟ مکتب «خودگروی» (egoism) معتقد است همه رفتارهای ما انگیزه خودخواهانه دارند و ساختار روانی ما بگونه‌یی است که تنها انگیزه حاکم بر رفتارهای ما منفعت شخصی و لذت‌طلبی است (هولمز، ۱۳۸۲: ۱۴۲). درواقع این دیدگاه نوعی تحلیل روان‌شناختی رفتار انسان است و بهمین دلیل آن را «خودگروی روان‌شناختی» (Psychological egoism) نامیده‌اند. ملاصدرا در آثار خود عباراتی دارد که به خودگروی روان‌شناختی نزدیک است. این مطالب عمدتاً درمورد مبحث «حب ذات» مطرح شده است. پژوهش حاضر در پی بررسی این مسئله است که آیا میتوان بیانات ملاصدرا درمورد «حب ذات» و انگیزه و غایت اعمال آدمی را بمعنای خودگروی دانست یا نه؟ روش این نوشتار عمدتاً توصیفی-تحلیلی است.

غایت‌گرایی

در فلسفه اخلاق، دیدگاههای پیامدگرا بر این باورند که خوب بودن فعل بدلیل پیامدها یا نتایجی است که از آن حاصل میشود. این نتایج

و پیامدها، اموری «غیرمربوط به اخلاق» یا بتعبیر دقیقتر، «بیرون از دایره اخلاق» هستند، زیرا اگر بخواهیم خوب بودن اخلاقی فعلی را بوسیله ارزش اخلاقی تعیین و تعریف کنیم، دچار تسلسل میشویم. بنابراین، مکاتب پیامدگرا خوب را بر اساس صفاتی غیر از خوب تعریف میکنند. مقصود از غایت در واژه غایت‌گرایی معنای عام آن نیست، زیرا در این صورت با این اشکال مواجه میشویم که هر فعل، غایتی دارد و به این معنا آراء وظیفه‌گرا نیز غایت‌انگار خواهند بود، زیرا طبق این دیدگاهها نیز فعل غایت دارد، اما بیرون از خود آن نیست. بر همین اساس، برخی از نویسندگان مانند گنسلر و هولمز، تعبیر پیامدگرایی (یا نتیجه‌گرایی) را برای اشاره به این دیدگاهها ترجیح داده‌اند. نخستین پرسشی که در دیدگاه غایت‌نگر مطرح است اینست که «چه چیزی بعنوان غایت خوب است؟». بتردید پاسخهایی گوناگون به این پرسش داده شده که میتوان آنها را به دو دسته تقسیم کرد:

۱. لذت‌گروی: هدف رفتارهای هر موجود، رسیدن به لذت است و هر شخص باید به لذت توجه کند.

۲. لذت‌ناگروی: امور دیگری مثل حکمت، برتر از لذتند و آدمی باید در کارهای خود بدنبال رسیدن به آنها باشد.

میتوان به غایت فاعل در رفتارهای خود با عنوان کلی «خیر» اشاره کرد. بر همین اساس،

نظریات غایت‌انگار در دسته‌بندی دیگر که نباید آن را با تقسیم‌بندی پیشین خلط کرد، به سه بخش تقسیم میشوند:

۱. مطلوبیت خیر برای خود (خودگروی اخلاقی).

۲. مطلوبیت خیر برای دیگری (دیگرویی اخلاقی).

۳. مطلوبیت خیر برای خود و دیگران (همه‌گروی یا سودگروی بمعنای خاص).

خودگروی روان‌شناختی

این نظریه مبتنی بر دیدگاهی خاص درباره طبیعت آدمی و علل رفتار اوست و فقط به توصیف انگیزه‌های عمل انسان می‌پردازد. خودگروی روان‌شناختی بطور مستقیم هنجار یا دستوری در زمینه رفتار صادر نمیکند و از اینرو باید آن را از «خودگروی اخلاقی» (ethical egoism) یا هنجاری جدا کنیم. بر اساس این نظریه، تنها انگیزه واقعی برای رفتارهای انسان، «حب ذات» یا «منفعت شخصی» است. بدیگر سخن، ما چنان ساخته شده‌ایم که همیشه بدنبال رفاه یا سود خود هستیم (Frankena, 1988: p. 2). خودگروی روان‌شناختی، رفتارهای دیگرخواهانه، نیکوکارانه و ایثارگرایانه از سوی انسان را انکار نمیکند، اما ادعا میکند که این رفتارها نیز ریشه در خودخواهی دارند.

به اعتقاد دیوید هیوم خودگرایی به این معناست که همه امیال و انفعالات انسانی از اغراض شخصی برخوردارند و صمیمانه‌ترین عشقها نیز جلوه‌یی از خودخواهی هستند. آدمی در همان حال که در ظاهر دغدغه‌رهایی و بهروزی دیگران را دارد، ناخودآگاه به سود و منفعت خود نیز فکر میکند. ما بر اثر ترفندهای قوه متخیله و تحت تأثیر شور احساسات و عواطف دچار این پندار میشویم که از بند انگیزه‌های خودخواهانه رها شده‌ایم، اما درواقع این خطایی بیش نیست. هیوم نظریه خودگروی را به بعضی اندیشمندان، از جمله اپیکور و توماس هابز نسبت میدهد (Hume, 1989: p. 296). البته هیوم معتقد بود در ساختار طبیعی انسان امیالی وجود دارد که بطور مستقیم برای رفاه دیگران و دور کردن رنج از آنان تلاش میکند؛ بیان دیگر، نیک‌خواهی برای دیگران نیز جزو امیال پایه و اصلی انسان است (شیدان‌شید، ۱۳۸۳: ۲۵۰).

استدلال بر خودگروی روان‌شناختی

خودگروان برای تأیید دیدگاه خود به دلایل گوناگونی متوسل شده‌اند که مهمترین آنها عبارتند از:

۱. استدلال بر اساس نقش میل در افعال: اعمال انسان نتیجه امیال وی است و امیال و اهداف هر کسی معطوف به رفع نیازهای خود

خودخواهی

اوست. بنابراین انسان همه کارهایش را برای منفعت خویش انجام میدهد (موسوی اصل، ۱۴۰۰: ۵۶-۵۱).

۲. استدلال لذت‌گرایانه: هنگامی که شخصی کاری انجام میدهد و به خواسته خود میرسد، احساس لذت میکند؛ از اینرو میتوان گفت میان افعال خودخواهانه و اعمالی که معمولاً آنها را «دیگرخواهانه» میدانیم، تفاوتی نیست.

۳. استدلال خودفریبی و فریبکاری: بیشتر اعمالی که انسانها آنها را دیگرخواهانه و نیکوکارانه میپندارند، برای فریب دادن خود یا دیگران است. بر این اساس، آدمیان مقاصد خودخواهانه خویش را با برچسبهایی چون فضیلت، نیکی یا وظیفه پنهان میکنند.

۴. ایجاد انگیزش در تربیت اخلاقی: در روشهای تربیتی کودکان از قانون پاداش و کیفر استفاده میشود و این نشان میدهد که همه اعمال نیک انسان به انگیزه کسب پاداش برای خود و دور کردن کیفر از خویش انجام میگردد.

۵. خودکاوی: برخی از اندیشمندان، از جمله زیگموند فروید، معتقدند بسیاری از انگیزه‌های انسان در قسمت ناهشیار ذهن قرار دارند؛ انگیزه‌های خودخواهانه در نیکوکاریها از این قبیلند. بنابراین، همه یا بیشتر انسانها بدون آنکه بدانند، در اعمال خود امیال خودگروانه دارند (Freud, 1933: pp. 105-106).

البته این دلایل با نقدهای جدی مواجه است و بنظر میرسد کسانی که بر خودگروی روان‌شناختی تأکید دارند، آن را به نظریه‌یی غیرقابل ابطال و غیرعلمی تبدیل کرده‌اند. از اینرو آنها هر مصداقی که برای فعل دیگرخواهانه ارائه شود، را بنوعی تفسیر میکنند که خودخواهانه باشد.

دیدگاه ملاصدرا

در این بخش به بررسی دیدگاههای ملاصدرا درمورد غایت افعال و انگیزه‌های عمل میپردازیم.

۱. بازگشت غایت فعل به فاعل

به اعتقاد ملاصدرا، علت غایی، درحقیقت عین علت فاعلی است و این دو علت، تنها از حیث اعتبار ذهن با هم متفاوتند. هر فاعلی، فعل را فقط برای خود انجام میدهد و پیامدها و نتایج حاصل از عمل او تنها به ذات او برمیگردد. شخصی را در نظر بگیرید که گرسنه است و برای رفع گرسنگی خود غذا میخورد تا سیر شود. غذا خوردن این شخص برای سیر شدن است. او در آغاز سیر شدن را تخیل میکند و سپس میکوشد آن را محقق نماید و از حد تخیل به واقعیت برساند. آنچه شخص را به فاعل تام تبدیل میکند، تخیل سیر شدن است. بنابراین «سیر شدن» به اعتبار وجود علمی، هدف و علت

غایی است و به اعتبار تحقق واقعی و وجود عینی، معلول و غایت «غذا خوردن» بشمار می‌آید (ملاصدرا، ۱۳۸۰ الف: ۲۹۴ و ۲۹۵).

ملاصدرا بر همین اساس معتقد است علت غایی از فاعل جدا نیست و غایت مترتب بر فعل نیز به فاعل بازمیگردد. از نظر او برخی از اندیشمندان غایت را به سه قسم تقسیم کرده‌اند: ۱) غایت در نفس فاعل باشد، مثل کاری که برای شادی درونی فاعل انجام میشود. ۲) غایت در قابل باشد نه در فاعل؛ مثلاً انجام کاری که نتیجه آن عاید شخصی غیر از فاعل شود. ۳) غایت در امری غیر از فاعل و قابل باشد؛ یعنی سود و نتیجه فعلی عاید شخصی ثالث، غیر از فاعل و قابل شود. مثلاً کاری توسط شخص «الف» برای شخص «ب» انجام شود تا شخص «ج» خشنود گردد (همانجا).

ملاصدرا این تقسیم را بررسی کرده و میگوید: در قسم دوم و سوم نیز غایت به فاعل بازمیگردد، زیرا فاعل از کاری که برای خشنودی فرد دیگر انجام میدهد، خشنود میشود. بنابراین، اساساً عامل و انگیزه اصلی در اینگونه از افعال نیز خشنودی خود فاعل است (همانجا).

بر همین اساس، وی تقسیم معروف دیگری را درباره غایت بچالش میکشد. او میگوید عده‌یی غایت را اینگونه تقسیم کرده‌اند: ۱) غایت دقیقاً همان چیزی باشد که حرکت به آن منتهی

میشود. مثلاً کسی برای رسیدن به نقطه «ب» از نقطه «الف» حرکت کند. در این مثال، غایت فاعل رسیدن به نقطه «ب» است و این همان نقطه مقصود و منتهای حرکت است. ۲) غایت غیر از چیزی باشد که حرکت به آن منتهی میگردد. مثلاً، غایت فاعل، دیدار دوستی باشد که در نقطه «ب» ایستاده است. در این صورت، «ما ینتهی الیه الحركة» رسیدن به نقطه «ب» است، درحالیکه غایت فاعل، دیدار دوست مد نظر است.

ملاصدرا این تقسیم را نمیپذیرد و معتقد است در هر دو قسم، درنهایت، خشنودی یا نفعی که به خود فاعل میرسد، موجب حرکت شده است. بدین ترتیب، میتوان گفت مقصود و انگیزه همه حرکتهای ارادی، سود بردن یا خرسندی فاعل است (همان: ۲۹۵).

صدرالمتألهین در موضعی دیگر نیز بر این نکته تأکید کرده که غایت درحقیقت به فاعل برمیگردد و تقسیم غایت به حقیقی و عَرَضی، تغییری در این موضوع ایجاد نمیکند. غایت حقیقی فعل به فاعل بازمیگردد و ذات فاعل با آن کامل میشود. غایت عَرَضی نیز از پیامدهای غایت حقیقی است و آن نیز موجب کمال ذات فاعل است (همان: ۳۰۱). غایت هر شیء موجب تمامیت و کامل شدن آن است. بنابراین، درواقع همیشه غایت باید امری باشد که به ذات فاعل از آن حیث که فاعل است، بازگردد.

۲. لذت، انگیزه فاعل

ملاصدرا در عباراتی که به نوعی «لذت‌گروی روان‌شناختی» بیشباهت نیست، انگیزه اصلی و فطری انجام افعال را به لذت‌جویی برمیگرداند. انسان قوایی دارد که هر یک از آنها غایت و غرضی دارند. این قوا با رسیدن به غایت و غرض خود، لذت می‌برند و این مقتضای طبیعت و سرشت آنهاست. او این امر را برخاسته از حکمت خداوند میدانند که هیچ چیزی را بیهوده و عبث نیافریده است. بدین ترتیب، هر نیرو و غریزه‌یی که در انسان وجود دارد، دارای غرض و غایتی است که اقتضای طبیعت اوست. آدمی جهانی کوچک است که هر آنچه در جهان بزرگ وجود دارد، در درون خویش جای داده است. لذت هر قوه و غریزه فطری در آدمی آنست که به غایت و سرانجام خود برسد و اگر به آن نرسد، دچار درد و رنج میشود (همو، ۱۳۸۱: ۲۳۴).

ملاصدرا غریزه لذت‌جویی را درمورد همه قوای نفس مطرح میکنند. او معتقد است علاوه بر قوای محرکه، یعنی غضب و شهوت، قوای مدرکه (حواس ظاهر و باطن) نیز در پی حصول لذتی مناسب با نقش وجودی خود هستند. غریزه قوه غضبیه انتقام و دفع امور ناسازگار با بدن است. همچنین غریزه قوه شهویه جذب امور سازگار با بدن آدمی است. بهمین منوال، غریزه و سرشت همه حواس ظاهری و باطنی، جستجوی لذتی است که با

رسیدن به غایت و غرضی که برای آن غرض آفریده شده‌اند، حاصل میشود. علاوه بر این، نفس انسانی غریزه و سرشتی عقلی دارد که بصیرت باطنی و لطیفه ربانی نامیده میشود. نیروی عقل برای شناخت امور و حقایق اشیاء آفریده شده است. از اینرو سرشت عقل، معرفت و علم است و غایت و لذت آن در رسیدن بهمین معرفت و علم است. بهمین دلیل است که نفس آدمی با کسب هرگونه شناخت، هر چند اندک باشد، خوشحال میشود، زیرا لذت علم بسیار شدید است (همان: ۲۳۵).

۳. حب ذات و عشق نسبت به خویشتن

ملاصدرا انگیزه نهایی فاعل از رفتارها و افعالش را حب ذات و عشق ورزیدن به خویشتن میدانند. بباور او، پرسش درباره غرض و هدف فاعل از انجام فعل تا جایی ادامه می‌یابد که یا به خیری برسد که به ذات او برمیگردد، یا به شری ختم شود که می‌خواهد آن را از خود دور کند. تنها در اینجاست که پرسش از غرض و هدف فعل متوقف شده و به پایان میرسد. از دیدگاه ملاصدرا مطلوب بالذات و غرض اصلی در همه افعال، رسیدن به خیر و دور کردن شر است. بنابراین، اراده و طلب از عشق به ذات خویشتن نشئت میگیرد و هر فاعلی که در جستجوی مطلوبی است، آن را برای معشوق خود می‌خواهد و معشوق او همان ذات اوست (همو، ۱۳۸۰: ۲۹۳).

صدرالمতألهين در تبیین اراده خداوند و بازگشت آن به حبّ خداوند نسبت به ذات و صفات و افعال خویش، به آیه «یا ایها الذین آمنوا من یرتد منکم عن دینه فسوف یتى الله بقوم یحبهم و یحبونه اذلة على المؤمنین اعزة على الکافرین یجاهدون فی سبیل الله ولا یخافون لومة لائم» (مائده/ ۵۴) اشاره میکند. به اعتقاد او، دلیل محبت خداوند نسبت به خلق اینست که آنها، فعل خداوند هستند و چون حق تعالی نسبت به ذات خویش محبت دارد، نسبت به فعل خود نیز محبت میورزد. از سوی دیگر، محبت خلق نسبت به حق، به این دلیل است که باری تعالی مبدأ و اصل وجود آنان و سرچشمه فیاض پدیدار شدن آنها است. اصل و مبدأ هر چیز نسبت به آن از خودش نزدیکتر است. محبت هر چیز نسبت به ذات خود، امری فطری است و در سرشت آن قرار دارد. بنابراین، هر چیزی نسبت به اصل و مبدأ خود نیز محبت میورزد و محبت او نسبت به اصل خود، بر عشق او نسبت به خود اولویت دارد (همو، ۱۳۸۶ الف: ۱/ ۴۳۶-۴۳۵).

۴. فریبکاری

یکی از استدلالهایی که در تأیید خودگروی روان‌شناختی مطرح شده، فریبکاری است. انسان در بسیاری از موارد، انگیزه‌های خودخواهانه اعمال خود را پنهان نموده و دست به فریبکاری میزنند (Scott & Seglow, 2007: p. 1). او

ظاهر خویش را بگونه‌یی جلوه می‌دهد که رفتار او نیکوکارانه جلوه میکند، اما درواقع غرض او خودخواهی و خودپرستی است (Feinberg, 1987: p. 63). دروغ و نفاق نمونه‌هایی از فریبکاری است و در صحنه حیات فردی، خانوادگی و اجتماعی درمورد اغراض و اهداف عمل بوضوح مشاهده میشود. فریبکاری را میتوان نوعی عدم صداقت نفس و تعارض و ناسازگاری میان ساحت‌های وجودی انسان دانست؛ ساحت‌های وجودی انسان به ساحت درونی و بیرونی تقسیم میشود. ساحت‌های درونی شامل باورها و عقاید، عواطف و احساسات و اهداف و مقاصد است و ساحت‌های بیرونی عبارتند از: کردار و گفتار. هرگاه کسی در گفتار یا کردار خویش بگونه‌یی عمل کند یا سخن بگوید که با باورها، عواطف و اهداف او سازگار نباشد، از صداقت فاصله گرفته است. بنابراین، کذب (عدم صداقت) نوعی ناسازگاری میان ساحت‌های وجودی آدمی است.

انسان دروغگو و حيله‌گر برخلاف باورها، عواطف و مقاصد خویش سخن میگوید. مثلاً بسیاری از افراد درباره تصمیمها و مقاصد نیکوکارانه در انجام اعمال خود حرف میزنند ولی انگیزه واقعی آنان حب دنیا و رساندن سود به خویش است: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللّٰهِ وَبِالْیَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِینَ» (بقره/ ۸). صفاتی مانند حسد، کبر، نفاق، ریا، کید، خدعه، مکر و

حیله از بیماریهای قلبی هستند. اهل نفاق برخلاف آنچه در ظاهر وانمود میکنند، بدنبال اغراض و هواهای دنیوی و خودخواهانه خود و خدعه و فریفتن مؤمنانند (ملاصدرا، ۱۳۸۲ الف: ۱۸۱-۱۸۰). یکی از ویژگیهای منافقان ریا کردن است. اعمال نیکوکارانه منافقان برای دیده شدن در انظار مردم است، نه آنکه واقعاً به نیت احسان به غیر باشد: «وَالَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا» (نساء / ۳۸).

۵. خودفریبی

یکی از پدیده‌های پیچیده درونی که میتوان آن را استدلال یا تأییدی بر نظریه خودگروی روان‌شناختی دانست، خودفریبی است. گاهی ما در تشخیص یا بیان انگیزه اصلی رفتار، خودمان را نیز فریب داده و عملی را که از روی انگیزه‌های خودخواهانه و برای رساندن نفع و لذت به خود انجام داده‌ایم، برای خود نیکوکارانه و دیگرخواهانه جلوه میدهم. بیان دیگر، عملی را برای خود زینت داده و خود را فریب میدهم (موسوی اصل، ۱۴۰۰: ۵۵).

با مطالعه احوال درونی میتوان پدیده خودفریبی را تأیید کرد. درون‌نگری و مراقبه در نیت و اغراض بسیاری از اعمال، نشان میدهد که نیت و انگیزه حقیقی از انجام آنها، خودخواهی بوده است. بهمین دلیل، علاوه بر

محاسبه و سنجش پیامدهای اعمال، به دقت و واکاوی در نیت و اغراض واقعی از انجام آنها توصیه میشود. این توصیه از این حقیقت پرده برمیدارد که علل گوناگون درونی میتوانند مانع درک نیت و انگیزه‌های حقیقی شوند.

در قرآن کریم تعبیری چون «تسویل نفس»، «خدعه نفس» و «تزئین عمل» به این پدیده روانی اشاره دارد. مثلاً، حضرت یعقوب به برادران یوسف که او را در چاه افکندند، میفرماید: نفس شما، کارتان را برای شما زیبا جلوه داده است: «بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً» (یوسف / ۱۸). همچنین از زبان سامری گفته میشود که نفس من کار مرا بر من زیبا جلوه داد: «وَكَذَلِكَ سَوَّلَتْ لِي نَفْسِي» (طه / ۹۶). قرآن درمورد منافقان نیز میفرماید: آنان که بگمان خویش خدا و مؤمنان را فریب میدهند، درواقع خود را فریب داده‌اند: «يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ» (بقره / ۹). درمورد «تزئین عمل» نیز میتوان به آیه‌ی از سوره فاطر اشاره کرد که در آن از آدمیانی سخن میرود که کردار زشتشان به چشمشان زیبا جلوه داده شده و آن را نیکو میبینند: «أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَآهُ حَسَنًا» (فاطر / ۸).

ملاصدرا با توجه به متون دینی و بویژه، قرآن کریم و بهره‌گیری از آموزه‌های آن در حکمت خویش، به اهمیت و نقش پدیده خودفریبی در اخلاق و سلوک معنوی آدمی اشاره کرده و در آثار خود به تحلیل آن پرداخته

است. خودفریبی با فریبکاری تفاوت دارد. در خودفریبی، فاعل از نیت خودپسندانه‌اش غافل است، درحالی‌که در فریبکاری به غرض اصلی خود واقف است و اعمال خود را بگونه‌یی جلوه می‌دهد که نیکوکارانه دیده شوند. بنابراین، خودفریبی مستلزم نوعی خوب‌پنداری نسبت به نیت و اغراض عمل است. ملاصدرا علت اصلی این امر را پیروی از اوهام و خیالات و غلبه پندارهای قوه و هم بر تشخیص درست قوه عقل می‌داند. او به استناد آیه «قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا» (کهف / ۱۰۴-۱۰۳)، چنین اعمالی را زیانبارترین کارهای انسان معرفی می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۸ / ۲۷۱). آرزوهای پوچ و غرق شدن در خواهشهای نفسانی موجب میشود انسان به خود دروغ بگوید و خویشتن را فریب دهد (همان: ۲/ ۲۷۶).

خودفریبی میتواند درمورد نیت و مقاصد آدمی رخ دهد؛ یعنی انسان ارزیابی واقعی و درستی نسبت به انگیزه‌های عمل خویش نداشته باشد. این پدیده معمولاً به این صورت اتفاق می‌افتد که نفس آدمی بر اثر غلبه و هم و قوای غضبی و شهوی، برای اعمال خود مقاصدی عالی و خیرخواهانه در نظر می‌گیرد، حال آنکه درواقع انگیزه‌هایی مادی و خودخواهانه او را به انجام آن اعمال واداشته‌اند. فاعل در این موارد

اسیر پندارهای واهی خویش است و خود را فریب می‌دهد و دچار عجب، غرور و تکبر میشود. نتیجه چنین فرایندی اینست که انسان اعمال بد خود را تزئین نموده و آنها را نیک می‌پندارد: «أَفَمَنْ كَانَ عَلَىٰ يَتَّةٍ مِّنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ» (محمد / ۱۴).

۶. تربیت و نظام کیفر و پاداش

یکی از دلایل خودگروری روان‌شناختی آنست که تربیت فردی از طریق تشویق و تنبیه صورت می‌گیرد و برقراری نظم اجتماعی نیز بوسیله وضع کیفر و پاداش محقق میشود. برای ایجاد انگیزه انجام و ترک افعال، آنها را با پاداش و کیفر همراه میکنند. این نشان می‌دهد انگیزه اصلی انسان، خودخواهی است و هر کاری انجام می‌دهد، در نهایت برای جلب خشنودی و لذت و دور کردن رنج و ناراحتی از ذات خویش است. وجود نظام کیفر و پاداش اجتماعی نیز شاهدی دیگر بر این مطلب است که انسان خودگراست و اگر به انجام کارهایی برای دیگران تن در می‌دهد، یا به وظایف اجتماعی عمل میکند، صرفاً بدلیل اینست که ترک آنها را به مصلحت و سود خویش نمی‌بیند. انسان با محاسبه سود و زیان انجام وظایف اجتماعی به دیگران کمک میکند و از ستم بر آنان می‌پرهیزد. اگر کیفر و مجازات وجود نداشته باشد، هیچ رفتار نیکوکارانه و عمل دیگرخواهانه‌یی از او سر نمی‌زنند. همین را

درمورد مجازات و پاداش اخروی نیز میتوان مطرح کرد. تعیین کیفرهای شدید و سخت و پاداشهای گوارا و عالی در آموزه‌های دینی حاکی از اینست که انگیزه اصلی انسان چیزی جز دریافت لذت و سود و پرهیز از رنج و زیان نیست. بنابراین، شاید برخی آموزه‌های دینی را نیز مشتمل بر خودگروی روان‌شناختی تفسیر کنند.

بررسی دیدگاه ملاصدرا

اکنون که به مهمترین دلایلی که در تأیید خودگروی مطرح شده است اشاره کردیم، به بررسی و ارزیابی آنها در ساختار اصول حکمت متعالیه و آثار ملاصدرا میپردازیم.

الف) مراتب نیت و امکان خلوص نیت

حضور اغراض و اهداف خودخواهانه در رفتارهای انسان انکارناپذیر است، اما این بدان معنا نیست که آنها تنها انگیزه عمل و علت تامه همه رفتارها باشند. از دیدگاه ملاصدرا انسان دارای قوای مختلف و مراتب وجودی گوناگون است. انسانها برحسب اینکه کدامیک از قوا و مراتب وجودی آنها تقویت شده و بر دیگر قوای آنان تسلط یافته باشد، انگیزه‌هایی متناسب با آن خواهند داشت. از اینرو انسانها از حیث انگیزه و نیت، دارای مراتبی هستند. این مراتب، تابع درجات شناخت آنان نسبت به خداوند است. بنابراین، مرتبه آنها در اعمال

و عبادات بر اساس درجه آنان در شناخت تعیین میشود. معرفت خداوند، اساس عبودیت اوست.

ملاصدرا از این جهت انسانها را در چهار طبقه قرار میدهد:

۱. اصحاب کشف: انسانهایی که با ترک توجه به ذات خود و فانی شدن وجودشان در خداوند، به شناخت شهودی او رسیده‌اند. آنان همه چیز را آیات حق تعالی میبینند و برای هیچ امری استقلال وجودی قائل نیستند.

۲. بزرگان حکما: این طبقه از طریق عقل و استدلالهای عقلی، احوال مبدء و معاد را درک میکنند. درست است که اوهام و خیالات آنان، به تمثیل تصاویری متناسب با امور عقلی اشتغال دارد، اما آنها میدانند که ویژگیهای مبدء و معاد برتر از تصاویر وهمی و خیالی است و او را از این امور تنزیه میکنند.

۳. عموم اهل ایمان: نهایت تصورات این طبقه در حد تصورات وهمی است، اما با وجود این، آنان مبدء و معاد را از امور جسمانی و خیالی پاک میکنند.

۴. اهل تسلیم: اینان مبدء و معاد را با مثالهایی جسمانی تصویر میکنند و در عین حال، آنها را برتر از اجسام میدانند. البته برخی از آنها قادر نیستند امور غیرجسمانی را تصور کنند.

اغراض و نیات هر یک از این طبقات بر حسب مدارج معرفت آنان دسته‌بندی میشود، زیرا بر اساس مبادی افعال اختیاری، شناخت

است که هدف و مقصد عمل را تعیین میکند (ملاصدرا، ۱۳۸۶ ب: ۱۰۹).

ملاصدرا چهار دسته از نیات و انگیزه‌ها را در اعمال آدمی مؤثر میداند:

۱. انگیزه‌های حسی: اگر ادراک در حد حواس باشد، حرکت و طلب نیز حسی است و مقصود و مطلوب، امور محسوس مانند خوردن، آشامیدن خواهد بود.

۲. انگیزه‌های وهمی: هنگامی که ادراک در مرتبه وهم باشد، مطلوب و مقصود حرکت انسان متوجه امور موهومی مانند پیروزی بر دشمن یا رسیدن به مقام خواهد بود.

۳. اغراض عقلی: مطلوب انسان در مرتبه ادراک عقلی، بالاتر رفتن از محسوسات و احاطه بر معقولات است.

۴. نیات الهی: مقصود انسان در این مرتبه، عبودیت تمام و شهود کامل خداوند است. این مرتبه با فناء فی الله، ترک توجه به غیر، و رجوع به خداوند همراه است. بپتردید نیت خالص که از هر شائبه خودخواهی بی پاک باشد، در مرتبه چهارم حاصل میشود. این مرتبه مربوط به کسانی است که بنده حقیقیند و خداوند را از آن حیث که شایسته پرستش است، عبادت میکنند. بنده حقیقی، عبدالله است که خداوند را بدلیل کمالات الوهی او میپرستد و مظهر اسم «الله» است. در این مرتبه، عبادت برای پاداش (ورود به بهشت) و کیفر (رهایی از دوزخ) نیست.

حضرت علی (ع) میفرمایند: خدایا تو را نه از بیم دوزخ میپرستم و نه به امید بهشت، بلکه تو را شایسته پرستش دیدم (همان: ۱۰۸)؛ «مَا عَبَدْتُكَ طَمَعًا فِي جَنَّتِكَ وَلَا خَوْفًا مِنْ نَارِكَ وَلَا كُنْ وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ فَعَبَدْتُكَ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۷۸/۶۹).

ملاصدرا گاهی این مراتب را بر اساس دسته‌بندی انسانها در قرآن کریم تبیین میکند. سوره واقعه انسانها را به سه دسته مقربان، اصحاب یمین و اصحاب شمال تقسیم کرده است. مقربان از انگیزه خالص الهی بهره‌مندند و با تعالی به سطحی فراتر از مقتضیات قوه عملی و خیالی و نعمتها و پاداشهای وهمی اخروی رسیده‌اند. این در حالی است که متوسطین (اصحاب یمین) در اغراض خود کاملاً تصفیه نشده و باید بکوشند با تصفیه نیت خود، به درجاتی از اخلاص دست یابند (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۲/۶۴۸).

معیار سنجش ارزش عمل، نورانیت آن است و کثرت عمل در این مورد اهمیتی ندارد. بسیاری از اعمال فاقد نورانیت لازم برای برخورداری از حداقل ارزش اخلاقی هستند. نورانیت عمل به نورانیت قلب بازمیگردد و چون نورانیت قلب دارای قوت و ضعف است، نورانیت عمل نیز دارای مراتب است. گستره قلب و شدت نورانیت آن نیز به میزان تقرب انسان به خداوند بستگی دارد؛ هر قلبی که دارای نور بیشتری

است، به خدای متعال نزدیکتر است. ملاصدرا معتقد است در میزان سنجش حقیقی (اخروی)، هرچه نورانیت قلب فاعل بیشتر باشد، عمل او وزینتر و ارزشمندتر است و حرکت او بسوی رحمت الهی و بهشت پرشتابتر خواهد بود. او در تأیید دیدگاه خود، به این سخن پیامبر (ص) استناد میکند که فرمودند: «أَخْلَصُ قَلْبِكَ يَكْفِكَ الْقَلِيلُ مِنَ الْعَمَلِ» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۰/ ۱۷۵). بنابراین، میزان ارزشمندی عمل، نیت خالص فاعل است. اعمال خالصانه انسان، هرچند اندک باشند، از اعمال بسیاری که با انگیزه‌های خودخواهانه همراه است، ارزشمندترند. به همین دلیل، در احادیث، خوردن و خوابیدن بیدار دلان از روزه و شب زنده‌داری ابلهان برتر شمرده شده است. همچنین ارزش ذره کوچکی از اعمال انسان اهل تقوا و یقین بر اعمال بسیار اهل غرور (حتی اگر به بزرگی کوهها باشد) برتری دارد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۰۱-۴۰۰).

ب) محبت، معرفت و انگیزه عمل

ملاصدرا معتقد است انگیزه حرکات، اعمال و عبادات آدمی از انگیزه‌های نفسانی (خودپرستانه) تنها در صورتی پاک میشود که محبت او نسبت به خداوند کامل باشد و در محبت خداوند خلوص داشته و کسی را شریک او نکند. رسیدن به محبت کامل و خالصانه نیز تنها از طریق کسب معارف ربانی و حقایق الهی

میسر میگردد. کسب معارف الهی نیز تنها از طریق جدا شدن از عادات اهل زمانه و بینش محدود آنان ممکن میشود و رسیدن به این مرحله نیز منوط به عرفان ذوقی است. تا هنگامی که آدمی شیرینی معارف الهی را احساس نکند، خالص کردن نیت برای او ممکن نمیشود و دل او از حب گرایشهای نفسانی پاک نمیگردد (همو، ۱۳۸۲: ۱۰۹).

به اعتقاد ملاصدرا، هدف اصلی از آفرینش آدمی اینست که به شناخت یقینی و نیت خالص برسد و بنابراین، انجام عبادتهای بدنی و ریاضتهای عملی، هرچند بسیار هم باشد، کافی نیست (همانجا). اگر کسی بخواهد از شراب ناب محبت الهی بهره‌مند گردد و نیت الهی خالصانه برای او امکانپذیر شود، باید برای کسب معارف یقینی تلاش کند. تا هنگامی که انسان به این مرحله نرسد، اعمال او با شائبه خودخواهی و انگیزه پیروی نفس و فرمانبرداری از هوس همراه است و در مرحله «شرک خفی» دست و پا میزند. هر چه محبت و شوق آدمی نسبت به خداوند خالصانه‌تر باشد، به مقربان درگاه او نزدیکتر است و از باده آنان نصیب بیشتری خواهد برد. در مقابل، هرچه محبت غیر خدا در دل او بیشتر باشد و با محبت الهی ممزوج شود، از چشمه «تسним» بهره‌ی کمتر خواهد یافت. در قرآن کریم تفاوت شراب ابرار با باده مقربان این چنین بیان میشود: «يَسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ مَخْتُومٍ * خِتَامُهُ

مِسْكٌ وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ* وَ مِزَاجُهُ مِنْ تَسْنِيمٍ* عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقَرَّبُونَ» (مطففین/ ۲۸-۲۵). باده صافی «تسنیم» مخصوص مقربان است و ابرار (نیکان و متوسطان) بر حسب درجه خود، تنها از «رحیق مختوم» بهره‌مند میشوند که آمیخته‌یی از تسنیم در آن وجود دارد. هرچه محبت انسان نسبت به خداوند، خالصانه‌تر و فقر و بندگی او بیشتر باشد و در وجه وجود حق فائزتر گردد، شراب نعمتهای وی در آخرت پاکیزه‌تر و خالص‌تر خواهد بود (همان: ۱۱۰).

ملاصدرا بر خورداری بهشتیان از نعمتهای اخروی را متفاوت میداند. ابرار که انگیزه‌شان در حد رسیدن به حور و قصور است، از باغها و خانه‌های بهشتی بهره‌مند میشوند، اما مقصود مقربان از خانه، چیزی جز صاحبخانه نیست و به هیچ چیز، جز روی محبوب نظر ندارند. آنان نعمتهای بهشتی را نسبت به لذت دیدار یار حقیر و کوچک میبینند و ملازم حضرت الهی میشوند (همان: ۱۱۱). بباور ملاصدرا، انسانهایی که در بند خواسته‌های جسمانی و وابستگیهای بدنی هستند، از رسیدن به مرتبه شهود جمال و جلال الهی بیبهره‌اند و تفاوتی ندارد که اهل طاعت و فرمانبرداری باشند یا اهل معصیت و سرکشی. تنها عالمان الهی هستند که از آلودگیهای بشری پاک شده و در عشق جلال ازلی غرقه گشته و در زمره فرشتگان مجرد و ملائکه مهیمین وارد شده و از لذت دیدار محبوب ازلی و لقاء الله

بهره‌مند میشوند. ملاصدرا در تأیید سخن خویش به روایتی اشاره میکند که طبق آن، بیشتر اهل بهشت از ابلهان (یا متوسطان) هستند؛ «أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَه» (مجلسی، ۱۴۰۴: ۵/ ۱۲۹) و تنها «اولوا الالباب» در مقام برتر یا «مقام علیین» جای میگیرند (همان: ۱۱۲).

ج) نیت و چگونگی پدید آمدن آن

از دیدگاه ملاصدرا نیت از اعمال قلبی است. قلب حقیقی همان نفس ناطقه انسانی است. نفس ناطقه همانند آینه‌یی است که تصویرهای گوناگون بر آن نقش میبندد و پیوسته در معرض تصاویر جدید است. حواس پنجگانه ظاهری و حواس درونی مانند خیال، شهوت، غضب و اخلاق و صفات ناپسند، دریچه‌های ورود این تصویرها به قلبند. هرگاه چیزی را با حواس پنجگانه درک کنیم، آثاری از آن وارد قلب میشود. همچنین، هنگام هیجان شهوت یا غضب، آثاری در قلب پدیدار میگردد (ملاصدرا، ۱۳۸۱ الف: ۲/ ۶۱۱).

این آثار، پیوسته در درون انسان تغییر می‌یابند و در نتیجه، نفس نیز پیوسته در معرض دگرگونی است. بهمین دلیل است که به نفس انسان، «قلب» میگویند، زیرا قلب پیوسته در حال دگرگونی است. بیشترین آثاری که در قلب آدمی پدید می‌آید همان خواطر و افکار اوست. این خواطر و افکار بر اثر فعالیت‌های ادراکی و شناختی حاصل

میشوند و به دو شکل در قلب حضور دارند: افکاری تازه‌وارد و جدید، یادآوری افکار و محفوظات ذخیره شده در حافظه. ویژگی افکار و خواطر اینست که اراده را بحرکت درمی‌آورند، زیرا نیت، قصد و اراده تنها هنگامی تحقق می‌یابد که مقصود و مطلوب در ذهن حضور داشته باشد.

ملاصدرا خواطر را مبدأ افعال و رفتارها میداند. از اینرو ساختار تحقق فعل را، که با حرکت اعضای بدن تکمیل میشود، دارای چند مرحله پی‌درپی می‌شمارد: مرحله نخست، افکار باعث تحریک رغبت و هیجان میشوند؛ مرحله دوم، رغبت و شوق باعث ایجاد عزم میگردد؛ مرحله سوم، عزم، نیت را بدنبال دارد؛ مرحله چهارم، نیت باعث حرکت اعضا میشود (همان: ۱/ ۳۲۸). بر همین اساس میتوان نیت را سومین مرحله از فرایند صدور فعل دانست. نیت از رغبت ناشی میشود و رغبت از افکار و خواطر نشئت میگیرد.

افکار و خواطر نیز به دو دسته تقسیم میشوند: ۱) افکاری که نسبت به کار نیک رغبت ایجاد میکنند و در آخرت سودمندند. به این نوع از افکار، الهامات گفته میشود. ۲) افکاری که انسان به بدی دعوت میکنند و پیامدهایی زیانبار در پی دارند. این دسته از افکار وسوسه نامیده میشوند. بنابراین، در آدمی دو نوع انگیزه میتواند وجود داشته باشد که منشأ آنها با یکدیگر متفاوت

است؛ انگیزه‌های خودخواهانه که آدمی را بدنبال هوای نفس و پیروی از شهوت و غضب میکشاند، و انگیزه‌های عالی و دیگرخواهانه که انسان را به نیکوکاری و احسان دعوت میکند.

(د) بررسی نظریه غایت فاعل

خودگروی روان‌شناختی نظریه‌یی است که انگیزه فاعل را در همه افعالش، خودخواهانه میداند. آیا دیدگاه ملاصدرا درمورد بازگشت غایت به فاعل، این نظریه را تأیید نمیکند؟ در پاسخ باید گفت: خودگروی روان‌شناختی مدعی است انگیزه اول یا غایت اصلی فاعل در همه افعال رساندن سود به خویشتن است، اما از دیدگاه ملاصدرا غایت اصلی یا غرض اولیه فاعل میتواند انگیزه‌یی دیگرخواهانه باشد. بنابراین، ارجاع غایت به فاعل با اعتقاد به انگیزه خودخواهانه در همه افعال، تفاوت دارد. وقتی گفته میشود همه غایتها به فاعل برمیگردد، منظور انگیزه ذاتی و اصلی فاعل نیست، بلکه این سخن درباره غایت ثانوی فعل صدق میکند. برای توضیح میتوان پزشکی را مثال زد که با انجام کاری نیک به درمان فرد دیگری میپردازد و قصد اولیه و انگیزه اصلی او کمک به دیگران است. پزشک با درمان آن فرد به نتایج دیگری نیز دست می‌یابد. مثلاً، او با درمان بیمار از حق معاینه بهره‌مند میگردد و از بهبودی بیمار شاد میشود. همچنین ممکن است میان مردم معروف

شود و تحسین و ستایش آنان برای او خوشایند باشد. در این مثال، غایت اول یا انگیزه اصلی فاعل، انجام کاری نیکوکارانه و دیگرخواهانه است، اما غایتهای بعدی که دربردارنده سود و لذت برای اوست، پیامدهای ثانوی فعل بشمار می‌آیند.

مدعای خودگروی روان‌شناختی اینست که در فاعل هیچ انگیزه و غایت اولیه‌ی برای نیکوکاری و دیگرخواهی ملاحظه نمی‌شود، اما ملاصدرا به چنین امری باور ندارد. او آدمی را دارای قوای مختلف یا مراتب وجودی گوناگون میداند. بر حسب نظریه «قوای نفس»، هریک از قوای آدمی انگیزه‌های خاص خود را در وجود انسان پدیدار میکند و بر اساس دیدگاه «مراتب نفس»، در هر مرتبه‌ی نیات آدمی متناسب با آن مرتبه است. بنابراین، آدمی منحصر به یک مرتبه وجودی نیست و انگیزه‌های او نیز از یک جنس نیستند.

هـ) بررسی نظریه حب ذات

آیا دیدگاه ملاصدرا درباره انگیزه «حب ذات» در همه افعال آدمی بمعنای اعتقاد وی به خودگروی روان‌شناختی و نفی انگیزه‌های دیگرخواهانه است؟ در پاسخ به این پرسش میتوان گفت: از منظر ملاصدرا، انگیزه‌های انسان به خودخواهی محدود نمی‌شود. دیگرخواهی میتواند دو مصداق داشته باشد: محبت آدمی نسبت به خداوند، محبت انسان نسبت به موجودات دیگر، اعم از انسان و غیرانسان.

پیش از بررسی محبت اصیل انسان نسبت به خداوند و سایر موجودات، باید توجه داشت که «حب ذات» علاوه بر انسان در سایر موجودات، ازجمله خداوند نیز وجود دارد. از دیدگاه ملاصدرا خداوند به این دلیل که خیر و کمال محض است، از بالاترین درجه بهجت و حب ذات برخوردار است. همچنین خداوند نسبت به خیرات و کمالات لازم ذات خود، بالاترین محبت را دارد (همو، ۱۳۸۰ب: ۲۰۰). سایر موجودات، بر حسب دوری و کثرت وسایط با خداوند یا نزدیک بودن به خداوند، طبقه‌بندی میشوند. هرچه موجودات به خداوند نزدیکتر باشند، کاملترند. بنابراین، همه موجودات از محبت الهی و عشق ربانی و عنایت او بهره‌مندند. ملاصدرا از این امر به «سریان عشق در همه موجودات» تعبیر میکند و آن را به حکمای الهی نسبت میدهد. از نظر حکمای الهی هر چیزی در درون خود نسبت به ذات و کمالات ذات خویش، عشق و شوق دارد (همان: ۲۱۱-۲۱۰).

همه طبایع، نفوس و قوای آنها در افعال خود ذاتاً بدنبال مقصود و مطلوبی برتر از خود هستند و آن مقصود، تمامیت و کمال آنها بشمار می‌آید (همان: ۲۱۲). از اینرو، ملاصدرا حب ذات را مقتضی عشق به کمال ذات میداند. این امر در سلسله مراتب موجودات منجر به عشق موجودات مرتبه پایتتر نسبت به موجود برتر از خود میشود. سلسله عشق نسبت به موجودات

برتر ادامه می‌یابد تا به واجب‌الوجود ختم شود. بهمین دلیل، واجب تعالی محبوب همه موجودات است و همه موجودات عاشق او و مشتاق دیدار او هستند (همانجا).

از دیدگاه ملاصدرا سلسله مراتب موجودات بترتیب عبارتند از: جسم، طبیعت، نفس، عقل و واجب‌الوجود. عشق هر موجود به تمامیت و کمال ذات خود، اقتضا میکند که نسبت به موجود برتر از خود عشق و محبت داشته باشد. به‌همین دلیل، جسم عاشق تمامیت خود، یعنی طبیعت است و طبیعت به نفس مدبّر خود عشق می‌ورزد. تمامیت و کمال نفس نیز در عقل است و بنابراین، عاشق آن است و کمال عقل و بلکه کمال و تمامیت همه موجودات، واجب‌الوجود است. بدین ترتیب، عقل و همه موجودات، عاشق خداوندند.

واجب‌الوجود مبهج به ذات خویش است، زیرا برای او نمیتوان همانند و شریکی فرض کرد. خداوند، عزیز و قهار است و به همه موجودات احاطه دارد. بنابراین، عشق خداوند به همه اشیاء در عشق او به ذات خود مندرج است (همانجا). بر همین اساس، از نظر ملاصدرا، حب ذات در همه موجودات مقتضی توجه غریزی به موجودات برتر از خود و درنهایت عشق و اشتیاق نسبت به خداوند است. بدیهی است که با ویژگیهایی که ذکر شد، حب ذات بمعنای نفی انگیزه‌های دیگرخواهانه و تعالی‌جویانه نخواهد بود و با خودخواهی فرق دارد (همان: ۲۱۵-۲۱۴).

مطلب دیگری که میتواند باور ملاصدرا به وجود انگیزه‌های اصیل دیگرخواهانه را تأیید کند، ویژگیهای سیر و سلوک معنوی و سفرهای چهارگانه (اسفار اربعه) روحانی است. این سفرها عبارتند از: سفر من الخلق الى الحق، سفر بالحق فی الحق، سفر من الحق الى الخلق بالحق و سفر فی الخلق بالحق. انگیزه سلوک و مقصود حرکت در سفر اول و دوم، رسیدن به خدا و سیر در اسماء و صفات اوست و این انگیزه و مقصود از محبت انسان نسبت به خداوند نشئت میگیرد. سفر سوم و چهارم از این سفرهای معنوی، نقش توجه به دیگران را در سلوک معنوی نشان میدهد. بنابراین، میتوان انگیزه التفات به خلق و دستگیری از مردم و امداد معنوی آنان را لازمه پیمودن مراحل سیر و سلوک دانست.

(و) بررسی انگیزه لذت‌جویی

بیشتر حکما، لذت را به ادراک امر سازگار با طبیعت و رنج را ادراک امر ناسازگار با آن تعریف میکنند (همو، ۱۳۸۳: ۲۰۸). در مقابل، ملاصدرا طبق مبانی حکمی خود، لذت را به ادراک کمال وجودی و رنج را ادراک امر متضاد با آن تفسیر میکند. وجود بطور مطلق، کمال، خیر و سعادت است و آگاهی نسبت به کمال، موجب لذت و بهجت میشود و علم به نقص یا زوال، موجب درد و شقاوت میگردد. چون موجودات در شدت و ضعف دارای مراتب مختلفند،

سعادت نیز مراتب گوناگون دارد (همو، ۱۳۸۲: ب: ۲۹۸). رابطه لذت و سعادت نیز بهمین نحو تبیین میشود. لذت، ادراک امری است که با طبع سازگار است و سعادت، ادراک کمال است و این دو بسیار بهم نزدیکند. ملاصدرا معتقد است متعلق لذت (امر لذیذ) درحقیقت همان وجود و بویژه وجود عقلی و غیرمادی است. بر این اساس، میتوان گفت معشوق حقیقی، وجود کامل و مطلق واجب‌الوجود است و لذت بردن از او بالاترین سطح لذت است (همو، ۱۳۸۱: الف: ۲/ ۶۰۶-۶۰۵).

چنانکه گذشت، ملاصدرا در تحلیل تفاوت افعال نفس از دو دیدگاه: قوای نفس و مراتب نفس بهره میبرد. او بر اساس دیدگاه نخست، اظهار میکند که هر یک از قوای نفس، لذتی متناسب با خود دارد: ۱. لذت حواس پنجگانه، رسیدن به کیفیات محسوس است؛ ۲. لذت قوه شهوت، جذب امور ملائم؛ ۳. لذت نیروی غضب، دفع امور ناسازگار و انتقام؛ ۴. لذت قوه وهم، امیدواری؛ ۵. لذت حافظه، یادآوری امور گذشته؛ ۶. لذت عقل: دریافت آگاهی از ادراکات عقلی. رنج هر یک از این قوا در درک امور ناسازگار نیز متناسب با آن قوه است. بهمین دلیل، خداوند هیچ قوه‌یی را بیهوده و عبث نیافریده و متناسب با آن قوه، لذت و رنجی قرار داده است (همو، ۱۳۸۹: ۳/ ۷۷۰).

بر اساس دیدگاه مراتب نفس نیز در هر مرتبه از مراتب وجود انسان، لذت و رنجی متناسب با

آن وجود دارد: لذت مرتبه حس، لذتهای حاصل از هر یک از حواس پنجگانه مانند لمس کردن، دیدن، چشیدن و شنیدن امور سازگار با طبع است؛ لذت مرتبه خیال با تخیل امور حاصل میشود، لذت پیروزی بر دشمن از این قبیل است؛ در مرتبه وهم لذتهایی مانند آرزوهای خوشایند مطرح هستند؛ در مرتبه عقل لذتهایی از نوع ادراکات و مفاهیم عقلی مورد ادراک قرار میگیرد.

بنابراین، از دیدگاه ملاصدرا انواعی از لذتها وجود دارد که همه آنها از یک جنس نیستند. لذتها بر حسب تفاوت در سه امر، با یکدیگر متفاوتند: ادراک، قوای مدرکه و معنایی که درک میشود. هرچه یک قوه شریفتر و نیرومندتر باشد، لذت آن قویتر است (همو، ۱۳۸۱: الف: ۱/ ۲۳۹-۲۳۸). لذات عقلی بر اساس هر سه ویژگی یعنی ادراک، قوای مدرکه و معنای مورد ادراک، بر لذتهای دیگر برتری دارند. همچنین، لذتهای عقلی بر لذتهای دیگر از چند جهت دیگر نیز تقدم دارند: ۱) لذتهای عقلی قویتر هستند، زیرا عقل میتواند حقیقت شیء یا باطن فعل را درک کند. ۲) لذتهای عقلی تنوع بیشتری دارند، زیرا عقل ابعاد گوناگون یک عمل یا یک شیء را ادراک میکند و میتواند از چند جهت از آن لذت ببرد. ۳) لذتهای عقلی خالصند و با درد و رنج همراه نیستند. ۴) لذتهای عقلی در ذات مدرک نفوذ بیشتری دارند، زیرا مدرکات عین مدرک میگردند.

بهمین دلیل، انگیزه لذت‌گروانه در تحلیل رفتار انسان از دیدگاه ملاصدرا نمیتواند با خودگروی روان‌شناختی یکی باشد. بر اساس اصل تشکیک، لذت نیز دارای مراتب است و متناظر با مراتب وجودی انسان، انواع و مراتبی از لذت وجود دارد. این لذتها میتواند به سایر موجودات و درنهایت به خداوند تعلق گیرند. واسطه تعلق لذت به دیگران و خداوند اینست که لذت ذات، مقتضی لذت بردن از کمالات ذات است و همین باعث گسترش موضوع لذت به دیگران و خدا میشود. به‌دیگر سخن، بر اساس دیدگاه ملاصدرا، هنگام سخن گفتن از خود باید به مدارج و مراتب خود توجه داشت. خود طبیعی، خود نفسانی و خود عقلانی، دارای ویژگیهای خاص خود هستند. ممکن است لذت و محبت در مراتب پایینتر، نوعی خودگروی تلقی شود اما در مراتب برتر نفس، دریچه‌یی روی به دیگران و خداست. بهمین دلیل، عشق و لذت عقلی زمینه فناء فی‌الله را فراهم میکند (مسعودی و شایسته، ۱۳۹۵: ۱۵۲).

ز) نظام تربیت فردی و کيفر و پاداش

آیا روشهای تربیتی که مبتنی بر تشویق و تنبیه است، میتواند دلیلی بر تأیید مدعای خودگروی روان‌شناختی باشد؟ همچنین، آیا وضع قوانین اجتماعی و تعیین پاداش و کيفر برای اعمال، بیانگر این نیست که انگیزه انسان در همه

کارهایش خودخواهانه است؟ در پاسخ باید گفت: تشویق و تنبیه در مراتب فرودین نفس و برای تربیت و مهار قوای غضبیه و شهویه کارآیی دارد. بر همین اساس، از سوی شریعت و نیز اجتماع بشری که توسط انسانها اداره میشود، کيفر و پاداشی برای اعمال در نظر گرفته میشود تا آدمیان به حقوق یکدیگر احترام گذاشته و به دیگران ستم و بیعدالتی روا ندارند. درواقع، شرع و عقل برای مهار خودخواهی و خودپرستی مجبور به همراه کردن افعال با پیامدهای خاصند؛ بهمین دلیل، برای مهار تعدی و تجاوز به حقوق دیگران، کيفر وضع میکنند و به افراد نیکوکار پاداش میدهند.

اما مراتب وجود آدمی منحصر و محدود به این مرتبه فرودین نیست، بلکه انسان مراتب دیگری نیز دارد که در آنها، انگیزه‌های دیگری غیر از خودخواهی وجود دارد. مثلاً، آدمی در مرتبه عقلی از چنان وسعت بینش و بصیرتی برخوردار است که پیروی از شهوت و غضب و فرمانبرداری از هواهای خودپرستانه را برای خود حقیر و پست میداند و جایگاه وجودی خویش را برتر از آن میبیند که وجود خود را میدان لگدپراکنی اسبهای چموش آزمندی و آرزوهای دروغین و حسد و کینه قرار دهد. توجه به وجود انگیزه‌های فضیلت‌مندانه در مراتب برتر نفس نشان‌دهنده آنست که وصف خودگروی روان‌شناختی درمورد دیدگاه ملاصدرا صادق

نیست. آراسته شدن نفس به فضایل درونی دریچه‌یی برای عبور از خودپرستی بسوی نیکوکاری و دیگرخواهی و درنهایت خداپرستی است (صلواتی، ۱۳۹۶: ۲۳۷). ملاصدرا تعیین پاداشها و کیفرهای اخروی را نیز مربوط به مهار و کنترل انسانهایی میداند که هنوز فضایل در دل آنها رسوخ نکرده و انگیزه‌های خودخواهانه و حیوانی بر نفس آنان غلبه دارد. انسانهای متوسط در آرزوی بهشت و از ترس دوزخ به فرمان حق گردن مینهند، اما در دیده‌ی مقربان که محو تماشای خالق بهشت هستند، نعمتهای آن، حقیر بنظر میرسد (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱۱۱).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

مکاتب اخلاق هنجاری به دو دسته تقسیم میشوند: مکاتب ناظر به کردار و رفتار، و مکاتب ناظر به منش و خصلت. مکاتب دسته نخست نیز دو بخشند: وظیفه‌گرا و پیامدگرا. تعیین پاداش و کیفر در عرصه‌ی اداره‌ی اجتماع و تشویق و تنبیه در عرصه‌ی تربیت فردی، متناسب با مکاتب پیامدگرا و وظیفه‌گراست. در مقابل، اخلاق فضیلت بر پرورش فضایل و منشهایی در انسان تأکید میکند که با آراسته شدن نفس به آنها، صدور افعال و کردارهای عادلانه، دلیرانه و حکیمانه از انسان، نیاز به تشویق و تنبیه و تعیین کیفر و پاداش ندارد. هدف نظام تربیتی ملاصدرا

ایجاد و تقویت فضایل و تضعیف و زدودن رذائل از نفس آدمی است.

سیر و سلوک معنوی انسان در نظام اخلاقی و تربیتی حکمت متعالیه، تکمیل نفس و فعلیت یافتن مراتب برتر آن است. نقطه‌ی اوج کمال‌یافتگی نفس آنست که علاوه بر صفات و منشهایی مانند عدالت، حکمت، شجاعت و اعتدال، همه‌ی صفات الهی در او متجلی گردد. فضیلت عدالت موجب میشود انسان میان خود و دیگران تفاوتی نبیند و با دیگران منصفانه رفتار کند. بنابراین، این فضیلت مانع رفتارهای خودخواهانه و تضییع حقوق دیگران میگردد. همچنین فضیلت عفت موجب میشود انسان مهار شهوت خویش را در اختیار گیرد و از سرکشی هوای نفس و خودپسندی در امان باشد. فضیلت شجاعت نیز مانع بروز و ظهور افراط در قوه‌ی غضبیه میشود و کینه و دشمنی نسبت به دیگران را کنترل میکند. همه‌ی این فضایل بستر مناسب ظهور انگیزه‌ها و رفتارهای دیگرخواهانه را فراهم میسازند.

رشد فضایل الهیاتی، یعنی ایمان، عشق به خداوند و توکل به او نیز زمینه‌ی کمال و تعالی نفس را مهیا نموده و پیمودن مسیر بندگی خداوند و رسیدن به دیدار او را هموار میسازد. نفی خودپرستی و فانی شدن نفس در خداوند، نهایت و مقصد راهی است که برای آدمی ذات

و هویتی جز مجلای تجلیات صفات و اسماء الهی باقی نمیگذارد.

منابع

قرآن کریم.

شیدان‌شید، حسینعلی (۱۳۸۳) عقل در اخلاق از نظرگاه غزالی و هیوم، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
صلواتی، عبدالله (۱۳۹۶) «نظریه غایت بمثابة قرینه‌ی بر خودگروری روان‌شناختی در فلسفه صدرایی»، نشریه فلسفه و کلام اسلامی، شماره ۲، ص ۲۲۵-۲۴۳.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق) بحار الأنوار، بیروت: دار الوفاء.

مسعودی، جهانگیر؛ شایسته، ریحانه (۱۳۹۵) «خودگرایی، بررسی ساختار و مؤلفه‌های آن در فلسفه صدر»، پژوهشهای عقلی نوین، شماره اول، ص ۱۶۲-۱۳۹.

ملاصدرا (۱۳۸۰الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.
----- (۱۳۸۰ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت صدر.

----- (۱۳۸۱الف) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

----- (۱۳۸۱ب) کسر اصنام الجاهلیة، تصحیح و تحقیق محسن جهانگیری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

----- (۱۳۸۲الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

----- (۱۳۸۲ب) الشواهد الربوبیة فی مناهج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق‌داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

----- (۱۳۸۳) الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، ج ۴، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

----- (۱۳۸۶الف) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

----- (۱۳۸۶ب) ایقاظ النائمین، تصحیح و تحقیق محمد خوانساری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

----- (۱۳۸۹) تفسیر القرآن الکریم، ۸ جلد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدر.

موسوی اصل، سیدمهدی (۱۴۰۰) روان‌شناسی اخلاق، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

هولمز، رابرت ال. (۱۳۸۲) مبانی فلسفه اخلاق، ترجمه مسعود علیا، تهران: ققنوس.

Feinberg, J. (1987). Psychological egoism. *Ethical theory, classical and contemporary readings*. ed. by L. P. Pojman, U.S.A: Wads Worth Pub. Co.

Ferankena, W. K. (1988). *Ethics*. Michigan: University of Michigan Press.

Freud, S. (1933). *New introductory lectures on psychoanalysis*. London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis.

Hume, D. (1989). *An enquiry concerning the principles of morals*. Oxford: Oxford University Press.

Scott, N. & Seglow, J. (2007). *Altruism*. New York: Open Press.

فردا صدرا