

## تبیین مدل تحولی انگیزش بر اساس فرهنگ اسلامی

محمد تقی تیبیک<sup>۱</sup>

### چکیده

هدف پژوهش حاضر تبیین مدل تحولی انگیزش بر اساس فرهنگ اسلامی و روش آن، «توصیفی - تحلیل مفهومی» بود. منابع این پژوهش، شامل منابع اصیل دین اسلام (قرآن و منابع معتبر حدیثی) و تفاسیر اندیشمندان مسلمان در باب آیات قرآن و احادیث مربوطه بود. بر اساس یافته‌های پژوهش حاضر، فرهنگ اسلامی اصل ذومراتب بودن انگیزه‌های دینی را به رسمیت می‌شناسد. منابع دینی، شاخص‌هایی را برای ارتقا از یک مرحله تحولی انگیزشی به مرحله بالاتر بازگو کرده است. این معیارها و شاخص‌ها را بر پایه عوامل اثرگذار بر انگیزش می‌توان در سه دسته جای داد: الف) شاخص مراتب روح: از میان پنج روح ذکر شده در احادیث اسلامی، سه روح سطح پایین (روح الحیاة، روح القوۃ، و روح الشهوة) بیانگر و تولیدگر انگیزه‌های کمبود، و دو روح والا (روح الایمان، و روح القُدس) بیانگر و ایجادگر انگیزه‌های عالی و رشدی هستند. دو روح والا توانمندی‌ها و ظرفیت‌های سه روح پایین را در جهت متعالی و رشد یافته به خدمت می‌گیرند. ب) شاخص مراتب معرفت: باور و یقین دین داران را می‌توان در سه سطح درجه بندی کرد: «علم الیقین»، «عین الیقین»، و «حق الیقین». این شاخص بیانگر این نکته است که هرچقدر افراد دین دار در مراتب معرفت رشد داشته باشند، انتظار می‌رود که مراتب انگیزشی نیز سیر صعودی به خود گیرد، و انگیزه‌های دینی آن‌ها ناب‌تر، خالص‌تر و بالغانه‌تر شود. ج) شاخص مراتب طرح‌واره‌های هیجانی: طرح‌واره‌های هیجانی را که اصلی‌ترین مبنای انگیزش دینی هستند می‌توان در سه دسته قرار داد: سطح پایین که شامل

۱. استادیار گروه روان‌شناسی، دانشگاه قرآن و حدیث، قم، ایران (mtabik@gmail.com).

خوف و رجاست، سطح متوسط که شامل حیا و شکر است، و سطح بالا که طرح واره هیجانی محبت را در برمی‌گیرد.  
کلیدواژه‌ها: انگیزش دینی، مراتب روح، مراتب معرفت، مراتب طرح‌واره‌های هیجانی، فرهنگ اسلامی.

### Explaining the Developmental Model of Motivation Based on Islamic Culture

Mohammad Taghi Tabik<sup>1</sup>

#### Abstract

This study aimed to explain the developmental model of motivation based on Islamic culture. The research method was “descriptive-conceptual analysis”. The resources of this research included the original Islamic resources (Quran and authentic *hadith* sources) and the exegeses by Moslem thinkers on Quranic verses and relevant *hadithes*. Based on the findings of the study, in Islamic culture, religious motives act in two levels. Religious resources indicated that there are criteria for the development from an inferior motivational level to a higher one. These criteria can be divided into three categories based on the factors affecting motivation: **A)** The criterion of spiritual levels: Among the five spirits mentioned in Islamic *hadithes*, three spirits are the inferior spirits (the spirit of life (*ruh-al-hayat*), the spirit of power (*ruh-al-qowat*), and the spirit of desires (*ruh-al-shahwat*)) that represent and create motives of deficiency, and the remaining two spirits are the supreme spirits (the spirit of faith (*ruh-al-iman*), and the spirit of purity (*ruh-al-qodos*)) that represent and create great motives. The two supreme spirits employ the abilities and capacities of the three inferior spirits in a transcendent and developed direction. **B)** The criterion of knowledge levels: Believers’ ideas can be classified into three levels: “cognitive knowledge” (*ilm-al-yaqin*), “objective knowledge” (*ein-al-yaqin*), “truthful knowledge” (*haq-al-yaqin*). This criterion shows that with the development of knowledge in religious people, it is expected that their motivational levels will also increase, and their religious motivations will become more refined, more mature and purer. **C)** The criterion of emotional schemas. The emotional schemas that are the main bases of religious motivation can be divided into three levels: the low level which includes fear and hope, the middle level which includes modesty and gratitude, and the high level which includes the emotional schematic of love.

**Keywords:** religious motivation, levels of spirit, levels of knowledge, levels of emotional schemas, Islamic culture.

1. Assistant Professor, Department of Psychology, University of Quran and Hadith (mtabik@gmail.com).

## مقدمه

یکی از دریافت‌های محوری ادیان توحیدی، علوم فلسفی و روان‌شناختی درباره وجود آدمی این است که انسان‌ها موجوداتی ایستا<sup>۱</sup> نیستند. حیات آدمی از ابتدای تولد تا مرگ، در تمام ابعاد جسمی، روان‌شناختی و معنوی، در حال تغییر و تحول<sup>۲</sup> است (نلسن<sup>۳</sup>، ۲۰۰۹). دیدگاه‌های تحولی روان‌شناختی می‌کوشند تا فرایندهای تغییر و تحول روان‌شناختی را در میان افراد کشف کنند. آن‌ها همچنین در صددند تا علل تغییرات یا ثبات<sup>۴</sup>‌های روان‌شناختی را درک کنند، و اینکه چگونه این تغییرات یا ثبات‌ها بر ابعاد دیگر تحول انسانی تأثیر می‌گذارند (مالتی و دیس<sup>۵</sup>، ۲۰۱۵). بخش قابل‌توجهی از مطالعات تحولی در گستره روان‌شناسی، متأثر از سنت شناختی - تحولی<sup>۶</sup> پیاژه<sup>۷</sup> (۱۹۵۲، ۱۹۵۴، به نقل از هود<sup>۸</sup> و همکاران، ۲۰۰۹) است. این سنت شناختی - تحولی توسط کلبرگ<sup>۹</sup> (۱۹۸۱، ۱۹۸۴، به نقل از هود و همکاران، ۲۰۰۹) و توریل<sup>۹</sup> (۱۹۸۳، ۱۹۹۸، به نقل از نوچی<sup>۱۰</sup>، ۲۰۰۸) به ساحت مطالعات اخلاقی گسترش یافت و از طریق مطالعات ال‌کاینند<sup>۱۱</sup> (۱۹۷۰، ۱۹۷۱)، گلدمن<sup>۱۲</sup> (۱۹۶۴)، فاولر<sup>۱۳</sup> (۱۹۹۴، ۱۹۹۶) و اُزر<sup>۱۴</sup> (۱۹۹۱) به حوزه روان‌شناسی دین غنای بسیاری بخشید (به نقل از هود و همکاران، ۲۰۰۹). برای نمونه، جیمز فاولر (۱۹۹۴، ۱۹۹۶، به نقل از هود و همکاران، ۲۰۰۹) بر آن است که ایمان مذهبی فرد در فرایندی مرحله‌ای شبیه آنچه پیاژه برای رشد شناختی و کولبرگ برای رشد مذهبی توصیف کرده است، روی می‌دهد. وی به این نتیجه رسید که در رشد ایمان اساساً هفت مرحله وجود دارد، اگرچه برخی از مردم در این مراحل چندان پیش نمی‌روند. مراحل فاولر می‌خواهد عملیات مشخص «شناختن و ارزش‌گذاری» را که اساس آگاهی ماست، توصیف کند.

گرچه تحلیل فاولر از مراحل ایمان از نظر آراء و اندیشه‌ها غنی است، و چارچوبی برای

1. static entities
2. change
3. Nelson
4. stabilities
5. Malti & Dys
6. cognitive-developmental
7. Piaget
8. Hood
9. Turiel
10. Nucci
11. Elkind
12. Goldman
13. Fowler
14. Oser

کار تجربی فراهم می‌آورد، اما انتقاداتی به این تحلیل شده است. یکی از انتقادات این است که در تحلیل رشد ایمان، علاوه بر توجه به جنبه «شناختی»، باید به ابعاد «عاطفی و انگیزشی» نیز توجه کرد، و از مفاهیم و فرایندهای روان - تحلیل گرانه<sup>۱</sup> و پدیدارشناختی - وجودی<sup>۲</sup> بیشتر بهره برد (مک دارف، ۲۰۰۱؛ ریتسوتو، ۲۰۰۱، به نقل از هود و همکاران، ۲۰۰۹).

به همین دلیل برخی دیدگاه‌ها کوشیدند تا آموزه‌های روان - تحلیل گری و روابط موضوعی را نیز در توصیف مراحل تحول دینی در نظر بگیرند. برای نمونه، گنیا<sup>۳</sup> (۱۹۹۰، ۱۹۹۵) معتقد است که تحول دینی پنج مرحله دارد: مرحله ۱: ایمان خود میان‌بین<sup>۴</sup>؛ مرحله ۲: ایمان جزم‌گرایانه<sup>۵</sup>؛ مرحله ۳: ایمان گذاری<sup>۶</sup>؛ مرحله ۴: ایمان متجدد درونی‌شده<sup>۷</sup>؛ مرحله ۵: ایمان تعالی‌یافته<sup>۸</sup>. وی کوشیده است با مفاهیم روان - تحلیل گرانه و روابط موضوعی و با استفاده از الگوهای موجود در تحول دینی ویژگی‌های افراد را در هر مرحله تحولی با سه شاخص «تصور نسبت به خدا»، «نوع ارتباط با خدا» و «کیفیت نیایش» بررسی و ویژگی‌های زیربنایی پدیدآورنده هر مرحله را بازشناسی کند. گنیا مدعی است که الگوی وی راهنمای توصیفی برای درمانگران مذهبی در سنجش سطح عمومی مراجع (بیمار) دین‌دار در کنش‌وری روانی - معنوی است. ویلیام مایسنر<sup>۹</sup> (۱۹۸۷) نیز با انتقاد از نظریه فاولر مبنی بر اینکه شدیداً جنبه شناختی دارد و پویایی ایمان را نادیده می‌گیرد، طرح خود از رشد مذهبی را بر پنج حالت از تجربه دینی مبتنی کرده است که این حالات عمدتاً بر اساس نظریه کوهوت<sup>۱۰</sup> درباره پدیدآیی تدریجی خودشیفتگی مشخص می‌شوند (وولف<sup>۱۱</sup>، ۱۹۹۷). یا در حوزه تحول پدیدار شناختی / وجودی دین، بیندل<sup>۱۲</sup> (۱۹۶۵)، به نقل از وولف، (۱۹۹۷) معتقد است که در مسیر رشد دینی چهار مرحله وجود دارد: مرحله اول، مرحله بستگی ابتدایی به وجود به کلی دیگر است. مرحله دوم، مرحله نقصان در تجربه بی‌اختیار امر ربانی است. مرحله سوم، بازگشت خودشیفته به سوی خویشتن است. و مرحله نهایی،

1. psychoanalytic
2. phenomenological-existential
3. Genia
4. egocentric faith
5. dogmatic faith
6. transitional faith
7. reconstructed internalized faith
8. transcendent faith
9. Meissner
10. Kohut
11. Wulff
12. Bindl

تلاش آگاهانه برای رسیدن به تعالی است. این الگوها کوشیده‌اند تا جنبه عاطفی - انگیزشی آدمی را مبنا و معیار در شناسایی تحول دینی قرار دهند.

یکی دیگر از الگوهای تحولی که مستقیماً نظام انگیزشی را مبنای کار خود قرار داده است، الگوی «انگیزش درونی - بیرونی» است که توسط رایان<sup>۱</sup> و دسی<sup>۲</sup> (۱۹۷۵، ۲۰۰۰) پیشنهاد شده است. مبنای آن‌ها برای تقسیم‌بندی بیرونی - درونی «میزان کنترل یا اختیارمندی» (استقلال) است که فرد در انجام کار احساس می‌کند. از دیدگاه آن‌ها، هر فعالیت هنگامی با انگیزش درونی انجام می‌شود که خودجوش باشد یا هدفی در درون خود داشته باشد. بازی کردن و تفریح شاید بهترین نمونه رفتار با انگیزش درونی باشد. انگیزش درونی به تمایل و گرایش به کشف، کاوش، فهم و تسلط بر محیط اشاره دارد. انگیزش درونی به اشتغال به فعالیت‌ها به سبب خود فعالیت مربوط است. آن فعالیت‌ها انجام می‌شوند به دلیل جذابیت و جذبه‌ای که دارند. بنابراین، آن‌ها مستلزم و نیازمند هیچ‌گونه تقویت یا پیامدهای بیرونی نیستند (دسی و رایان، ۱۹۹۱). بنابراین، انسان‌ها می‌توانند به اعمال دینی بپردازند، صرفاً به دلیل لذتی که در درون آن نهفته است. انگیزش درونی مثال بارزی از رفتار «خودتعیین یافته» است، یعنی فعالیتی که ناشی از خودش است و با «حس کامل انتخاب‌گری» انجام شده است. حس کامل انتخاب‌گری فقط زمانی محقق می‌شود که فرد در شروع و ادامه انجام کار، احساس هیچ‌گونه اجباری را نکند (دسی و رایان، ۱۹۹۱: ۲۵۳). به همین دلیل، مشخصه اصلی رفتاری که با انگیزش درونی انجام می‌شود «ادراک منبع علیت درونی» است (دی چارمز، ۱۹۶۸، به نقل از نیرینک<sup>۳</sup> و همکاران، ۲۰۰۵). در مقابل، انگیزش بیرونی مربوط است به انجام یک عمل برای دستیابی به پیامدی که از خود آن عمل متمایز و مجزاست. بنابراین، آن فعالیت ابزاری است برای دستیابی به اهداف یا پیامدهایی که ممکن است در پی آن فعالیت به دست آید. هر نوجوان دین‌دار ممکن است دلیل عبادت کردنش این باشد که احساس رضایت باطنی را از انجام آن کار (انگیزش درونی) کسب می‌کند. اما او همچنین می‌تواند برای عبادت کردن برانگیخته شود به سبب اینکه والدین او از وی انتظار دارند آن کار را انجام دهد و به او نوعی از پاداش را به سبب انجام اعمال عبادی تقدیم می‌کنند. رایان و دسی انگیزش بیرونی را به چند نوع تقسیم می‌کنند: نظم‌بخشی بیرونی<sup>۴</sup>، نظم‌بخشی درون‌فکنی شده<sup>۵</sup>،

1. Ryan
2. Deci
3. Neyrinck
4. external regulation
5. introjected regulation

نظم بخشی خودپذیر<sup>۱</sup>، و نظم بخشی انسجامی<sup>۲</sup>. طبق این دیدگاه، بر مبنای شاخص میزان احساس کنترل یا اختیاریت سه نوع انگیزش دینی را می‌توان از هم متمایز کرد: الف) انگیزش بیرونی غیر خودمختارانه (چونکه من باید)؛ ب) انگیزش بیرونی مختارانه (برای خودم خوب است)؛ ج) انگیزش درونی (به سبب لذتی که از آن کار می‌برم). دیدگاه انگیزش درونی - بیرونی بسیار شبیه دیدگاه «جهت‌گیری دینی بیرونی - درونی» آلپورت<sup>۳</sup> است. نظریه آلپورت نیز در زمره نظریه‌هایی است که انگیزش دینی را مبنای تحول می‌داند. از دیدگاه وی، جهت‌گیری بیرونی اشاره دارد به رابطه ابزاری و وسیله - هدف. افراد با جهت‌گیری بیرونی، رویکردی فایده‌گرایانه و ابزاری به دین دارند؛ دین اساساً وسیله‌ای می‌شود برای سایر اهداف غیر دینی. در مقابل، برای افراد با جهت‌گیری درونی، دین‌داری فی‌نفسه هدف و خیر نهایی است (نیرینک و همکاران، ۲۰۰۵).

یکی دیگر از انتقادات جدی به دیدگاه‌های شناختی تحول دینی این است که گرچه تحول دینی را می‌توان به صورت «سلسله‌مراتبی»<sup>۴</sup> مفهوم‌سازی کرد، اما چگونگی نظم و ترتیب این سلسله‌مراتب را نمی‌توان بر پایه منطق تحولی<sup>۵</sup>، که یکی از اصلی‌ترین مشخصه‌های آن «سن» افراد است، قرار داد؛ بلکه متون دینی، فلسفه دین، یا اخلاق فلسفی است که تعیین می‌کند کدام الگوهای ساختاری دین‌داری، سازش یافته‌تر، مترقی‌تر و برتر هستند (اشترایب<sup>۶</sup>، ۲۰۰۱، ۲۰۰۳، ۲۰۱۰).

در راستای نگاه‌های تحولی به دین‌داری، اندیشمندان مسلمان از دیرباز کوشیده‌اند تا انواع، مراتب، اقسام، سطوح، و یا لایه‌های دین‌داری را بازشناسی کنند. برای نمونه، تعبیری مانند موطن<sup>۷</sup>، مقامات<sup>۸</sup>، منازل<sup>۹</sup>، مقام<sup>۱۰</sup>، و مواقف<sup>۱۱</sup> به تحولی بودن سیر سالک اشاره دارند (احمدپور و همکاران، ۱۳۸۹). در این رهیافت‌های تحولی به دین‌داری که از سوی اندیشمندان

1. identified regulation
2. integrated regulation
3. Allport
4. hierarchic
5. developmental logic
6. Streib

۷. مانند کتاب *موطن‌العباد*، محمدبن ابراهیم ابوحمزه.

۸. مانند کتاب *مقامات‌القلوب*، ابوالحسین نوری.

۹. مانند کتاب *منازل‌العباد*، حکیم ترمذی و کتاب *منازل‌السائرين*، خواجه عبدالله انصاری.

۱۰. *اللمع فی التصوف*، ابو نصر سراج طوسی.

۱۱. مانند کتاب *المواقف و المخاطبات*، محمد بن عبدالجبار نوری.

مسلمان صورت گرفته است، به جنبه «انگیزشی» دین داری توجه خاص شده است، و درجات و مراتب دین داری را بر اساس میزان خلوص و ناب بودن انگیزه‌ها درجه‌بندی کرده‌اند. با نگاهی گذرا به آیات و روایات اسلامی درمی‌یابیم که دین اسلام نه فقط بر اهمیت جنبه «انگیزشی» دین داری تأکید خاص دارد (تیبیک، ۱۳۹۶)، بلکه اصل ذومراتب بودن انگیزه‌های دینی را به رسمیت شناخته است (کلینی، ۱۳۸۷: ۳/۱۱۶) و در برخی موارد به ماهیت و ویژگی‌های هر کدام از این مراحل نیز پرداخته و نکته‌های مهم روان‌شناختی و تربیتی را در باب عوامل پیدایی و دوام این مراحل یادآور شده است. واژه‌هایی مانند درجات (کلینی، ۱۳۸۷: ۳/۱۱۵، ۳/۱۰۶)، آسهم (کلینی، ۱۳۸۷: ۳/۱۰۹)، اجزاء (کلینی، ۱۳۸۷: ۳/۱۱۳)، منازل (کلینی، ۱۳۸۷: ۳/۱۱۶)، افضل (کلینی، ۱۳۸۷: ۳/۱۱۶)، فوق (کلینی، ۱۳۸۷: ۳/۱۳۳)، أزواج (الواقعه/۵۶/۱۱-۷)، مدرجه (حر عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵/۱۹۴) که در متون دینی مطرح شده است، گویای چندوجهی بودن و تحولی بودن دین داری است. برای مثال، روایاتی که مبنای روی‌آوری به خداوند را به سه گونه «ترس از خدا»، «نیاز به خدا»، و «محبت به خدا» تقسیم می‌کنند<sup>۱</sup>، می‌توانند به تحلیل ما از فرایند تحول انگیزش دینی یاری رسانند<sup>۲</sup>. در دسته‌ای دیگر از روایات نیز به گونه‌ای دیگر مراتب دین داری بیان شده است. در این دسته روایات، مراتب «اسلام»، «ایمان»، «تقوا» و «یقین» به صورت سلسله‌مراتبی معرفی شده‌اند (کلینی، ۱۳۸۷: ۳/۱۳۵). این‌ها نمونه‌هایی است از روایاتی که به سلسله‌مراتب دین داری توجه خاص کرده‌اند.

اگرچه درباره مسائل مربوط به «انگیزش دینی» پژوهش‌هایی انجام شده است<sup>۳</sup>، اما جای خالی یک تحلیل روان‌شناختی منسجم که بتواند با بهره‌گیری از منابع اصیل دینی، انگیزش دینی را از دریچه «تحولی» ببیند و ارتباط آن را با ساحت‌های مختلف شخصیتی انسان ترسیم کند، احساس می‌شود. از سوی دیگر، از آنجا که چارچوب دینی هر جامعه‌ای جزئی از فرهنگ آن جامعه را تشکیل می‌دهد (جانسن و کوهن<sup>۴</sup>، ۲۰۱۴) پرداختن به مسائل روان‌شناختی از زاویه منابع دینی، می‌تواند دریچه‌ای برای ورود به روان‌شناسی فرهنگی آن جامعه باشد.

۱. نهج‌البلاغه، حکمت ۲۳۷.

۲. برای اطلاع بیشتر از این تقسیم‌بندی نک: مثلث ایمان (مظاهری و همکاران، ۱۳۹۰).

۳. برای نمونه: شجاعی، م.ص. (۱۳۹۱). انگیزش و هیجان: نظریه‌های روان‌شناختی و دینی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مسئله اساسی پژوهش حاضر این است که آیا دین اسلام اصل ذومراتب بودن انگیزه‌های دینی را به رسمیت می‌شناسد؟ آیا متون اسلامی (آیات قرآن و سخنان پیشوایان دینی) درباره مراحل تحول انگیزه‌های دینی سخنی دارد؟ در صورت به رسمیت شناختن، آیا به ماهیت و ویژگی‌های این مراتب پرداخته است؟ شاخص‌های تحول دینی برای ارتقا از یک مرحله تحولی به مرحله بالاتر چیست؟ بر اساس یافته‌های قرآنی و حدیثی، آیا می‌توان به یک مدل تحولی در باب انگیزش دینی دست یافت؟

### روش

روش پژوهش حاضر، «توصیفی - تحلیل مفهومی» است (قراملکی، ۱۳۹۱). در بخش توصیفی، مفاهیم مربوط به تحول انگیزش دینی، بازشناسی و توصیف می‌شوند. در بخش تحلیل مفهومی، داده‌های گردآوری شده تبیین و تحلیل می‌شوند و در نهایت، یک مدل مفهومی از تحول انگیزش دینی عرضه خواهد شد. منابع این پژوهش، شامل منابع اصلی دین اسلام (قرآن و منابع معتبر حدیثی) و تفاسیر اندیشمندان مسلمان در باب آیات قرآن و احادیث مربوطه خواهد بود.

### تحول انگیزش دینی در آثار اندیشمندان مسلمان

اگر کسی با میراث اخلاقی مسلمانان آشنایی داشته باشد دریافته است که اندیشمندان مسلمان به مبحث تحول اخلاقی و دینی، که در قالب عباراتی مانند سلوک، سیر، منزل، درجه، و مقام بیان شده است، توجه خاص داشته‌اند. با این حال، آن‌ها در تبیین سفرنامه‌های سلوکی بر یک اندیشه نبوده‌اند. «محدثان» که اسلام‌شناسی آنان بر محور نقل است، مسائل اخلاقی و سلوکی را با برداشت‌های خاصی که از قرآن و احادیث عترت (ع) دارند تبیین می‌کنند؛ «متکلمان» نیز چون نسبت به اصول دین بینش کلامی دارند، اخلاق علمی و سیر و سلوک عملی را به روش متکلمان تشریح می‌کنند؛ «حکیمان» چون بینششان بر مبنای حکمت متعالیه الهی است، اخلاق علمی و سیر و سلوک عملی را به روال خاص حکمت تبیین می‌کنند؛ و «عارفان» که جهان را بر اساس ظهور اسمای الهی مشاهده می‌کنند، اخلاق علمی و سیر و سلوک عملی را به گونه‌ای دیگر تبیین می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۷۸). در ادامه، می‌کوشیم تا مبحث تحول انگیزش دینی را در آثار برخی از این اندیشمندان پی بگیریم.



راغب اصفهانی در کتاب اخلاقی خود (راغب اصفهانی، ۱۳۷۳: ۱۵۳) مردم را بر مبنای نوع انگیزه‌شان در انجام کارهای خیر اخروی در سه درجه قرار می‌دهد: اولین مرتبه را مخصوص «عوام» در نظر می‌گیرد. آن‌ها کسانی هستند که به سبب رغبت به ثواب الهی و ترس از عقاب الهی کارهای خیر، مانند عبادت، را انجام می‌دهند. گروه دوم «صالحین» هستند. آن‌ها کسانی‌اند که نه به طمع ثواب الهی و نه از ترس عذاب الهی، بلکه به خاطر امید به ستایش شدن از جانب خداوند و ترس از سرزنش وی کارهای خیر اخروی را انجام می‌دهند. دسته سوم مخصوص بندگان برگزیده خداست که شامل انبیا، صدیقان، و شهدا هستند. آن‌ها کسانی‌اند که انگیزه‌شان از انجام کارهای خیر اخروی، کسب رضایت الهی است. به باور راغب اصفهانی، انگیزه «طلب رضایت الهی» از همه انگیزه‌ها والاتر و تحول‌یافته‌تر است، زیرا در این نوع انگیزه، فرد دین‌دار از دنیا و آخرت تنها خود خداوند را می‌خواهد.

ابوحامد غزالی انگیزه‌های آدمی را بر اساس میزان استقلال‌یافتگی آن انگیزه از اغراض و انگیزه‌های دیگر درجه‌بندی می‌کند. به باور وی، اگر دلیل و منشأ انگیزه، «یک چیز واحد» باشد، فعلی که از آن صادر می‌شود «اخلاص» نام دارد. بنابراین، اگر باعث و انگیزه فردی از انجام یک عملی، تقرب به خداوند باشد، اما انگیزه دیگری نیز ضمیمه این انگیزه اصلی شود، کار خالصانه محسوب نمی‌شود (غزالی، ۱۴۱۲ق: ۴/۴۴۹-۴۵۰). غزالی کاری را که ناخالص است به تناسب نوع انگیزه‌های دخیل در آن، در سه طبقه قرار می‌دهد و برای هر طبقه، نام مخصوصی را انتخاب می‌کند. به گفته وی، اگر باعث و انگیزه برای انجام کار دو چیز باشد، اما آن دو چیز در تأثیرگذاری و ایجاد قدرت در انجام فعل، مستقل از هم باشند، «مرافقت» (رفیق) نام دارد. اگر باعث و انگیزه برای انجام کار دو چیز باشند، اما وابسته به هم باشند، به گونه‌ای که مجموع آن دو قدرت انجام کار را در فرد ایجاد می‌کند، «مشارکت» (شریک) نام دارد و اگر باعث و انگیزه برای انجام یک کار، دو چیز باشد؛ به صورتی که یکی مستقل و دیگری وابسته باشد، آن را «معاونت» (مُعین) می‌نامند (غزالی، ۱۴۱۲ق: ۴/۴۳۳-۴۳۴). در ادامه، غزالی نکته‌ای را گوشزد می‌کند و آن این است که این چهار قسم در صورتی است که اصل قصد تقرب در آن عمل هست، اما انگیزه دیگری نیز ضمیمه آن می‌شود؛ اما اگر انگیزه کسی فقط قصد «ریا» باشد و هیچ انگیزه الهی نداشته باشد از این حالات خارج است. این قسم (ریا) را وی جزو مُهلکات می‌داند. بنابراین، اگر بخواهیم این حالات انگیزشی را طبقه‌بندی کنیم، اخلاص در صدر قرار خواهد گرفت، موافقت در رتبه بعدی، معاونت در رتبه سوم، و مشارکت در درجه

چهارم قرار می‌گیرد، و ریای محض در رتبه آخر قرار دارد.<sup>۱</sup>

به باور مجلسی (۱۴۰۳: ۷۰/۱۹۶-۱۹۸)، انگیزه‌ها به حسب اشخاص و احوال مختلف‌اند و در یک سطح قرار ندارند. به گفته وی، هر انسانی نیت و انگیزه‌ای دارد که تابع شاکله، طریقه و حالت اوست، بلکه هر انسانی در هر حالتی نیتی دارد که تابع آن حالت است. وی با این مقدمه، وارد مراتب مختلف نیت می‌شود. وی منازل و درجات نیت را از این قرار می‌داند: (۱) نیت فردی که به سبب تنب و تفکر در شدت عذاب و عقاب الهی از لذات دنیا چشم پوشی می‌کند. وی به سبب خوف از عذاب الهی اعمال حسنه را انجام می‌دهد و از اعمال بد پرهیز می‌کند؛ (۲) نیت کسی که شوق رسیدن به وعده‌های خداوند به مَحْسِنان در بهشت، وی را به سمت انجام اعمال حسنه و پرهیز از اعمال سیئه می‌کشاند. بنابراین، وی خداوند را برای رسیدن به آن امور بهشتی عبادت می‌کند. علامه مجلسی درباره این دو مرتبه اول نیت، نکته مهمی را بیان می‌کند. به باور وی، برای این دو نوع نیت بر اساس احوال مردم، نیز مراتب گوناگونی قابل تصور است. مثلاً کسانی که بهشت را برای وصول به مشتهیات جسمانی آن می‌خواهند. یا کسانی که بهشت را به سبب اینکه خانه کرامت الهی است و محل قرب خداوند است، می‌خواهند. و یا کسانی که ترس از جهنم را به سبب دردناکی آن در نظر دارند و یا کسانی که پرهیز از جهنم را به دلیل اینکه محل هجران، دوری و حرمان است و محل خشم خداوند است، در نظر دارند؛ (۳) نیت کسانی که خداوند را برای شکر و قدردانی از نعمت‌های او عبادت می‌کنند (نگاه متکلمان)؛ (۴) نیت کسانی که خداوند را به خاطر حیا از او عبادت می‌کنند، چرا که خداوند را در همه حال بر اعمال خویش ناظر می‌دانند؛ (۵) نیت کسانی که خداوند را به سبب تقرب به او عبادت می‌کنند (نگاه فقیهان)؛ (۶) نیت کسانی که خداوند را عبادت می‌کنند، چرا که وی را شایسته عبادت می‌دانند (نیت صدیقان)؛ (۷) نیت کسانی که خداوند را از سر محبت عبادت می‌کنند (درجه مهربان).

به دلیل اهمیت والای اخلاص در نیت و معیار برتری مؤمنان نسبت به یکدیگر بر اساس مراتب اخلاص (ورام، ۱۳۸۴: ۲/۱۲۰)، مجلسی در جایی دیگر (۱۴۰۴: ۱۰/۱۰۰) مراتب هشت گانه‌ای را بر مبنای اخلاص و عدم اخلاص برمی‌شمرد که بسیار شبیه

۱. طبق احادیث اسلامی، به نظر می‌رسد انگیزه‌های از نوع «مراقت» و «معاونت» مورد پذیرش دین هستند: عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ جَمِيلِ بْنِ دَرَّاجٍ عَنْ زُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ الرَّجُلِ يَعْمَلُ الشَّيْءَ مِنَ الْخَيْرِ فَيَرَاهُ إِنْسَانٌ فَيَسْرُهُ ذَلِكَ فَقَالَ لَا بَأْسَ مَا مِنْ أَحَدٍ إِلَّا وَهُوَ يُحِبُّ أَنْ يَطَّهَرَ لَهُ فِي النَّاسِ الْخَيْرَ إِذَا لَمْ يَكُنْ صَنَعَ ذَلِكَ لِذَلِكَ (كلینی، ۱۳۸۷: ۲/۲۹۷، ح ۱۸، باب الریاء).

مراتب نیت است که در اینجا گفته شد. مراتب هشت گانه خلوص و عدم خلوص نیت در عبادت در نگاه علامه مجلسی عبارت‌اند از: (۱) ریا در عبادت؛ (۲) قصد ثواب یا خلاص از عقاب یا هر دو با هم؛ (۳) شکر مُنعم؛ (۴) به دلیل حیا از خداوند؛ (۵) به سبب محبت خداوند؛ (۶) برای بزرگداشت خداوند و اجابت وی؛ (۷) به دلیل همراهی با اراده خداوند و اطاعت امرش؛ (۸) به دلیل اهل بودن خداوند برای عبادت. به باور وی، این مرتبه کامل‌ترین مرتبه اخلاص است؛ چنانکه حضرت علی (ع) فرمودند: خداوند را نه برای طمع بهشت یا ترس از جهنم عبادت می‌کنم، بلکه چون خداوند را اهل عبادت یافتم پس عبادتش کردم.

محمد مهدی نراقی (۱۴۲۲ق: ۳/ ۱۷۰)، تحول انگیزش دینی را بر مبنای مراتب شناخت و معرفت در نظر می‌گیرد و تفاوت افراد در انگیزه‌ها را نیز به اختلاف در معرفت آن‌ها بازمی‌گرداند. برای نمونه، وی معتقد است که دین‌داران در نوع محبتشان نسبت به خداوند باهم متفاوت هستند، و مبنای این تفاوت نیز به اختلاف آن‌ها در نوع شناخت و معرفتی است که نسبت به خداوند دارند. به همین سبب، وی یقین را، که ماهیت شناختی دارد، جامع همه فضائل می‌داند و معتقد است که از هیچ یک از آن فضایل جداشدنی نیست. وی یقین را ضد شک و حیرت می‌داند و آن را به «اعتقاد ثابت و جازم مطابق با واقع که با هیچ شبهه‌ای هر چند قوی زایل نشود» تعریف می‌کند. به باور وی، یقین را مراتبی است: (۱) علم‌الیقین، و آن عبارت است از اعتقاد ثابت جازم مطابق با واقع که از راه استدلال به وسیله لوازم و ملزومات حاصل می‌شود، و مثال آن یقین به وجود آتش از مشاهده دود است. (۲) عین‌الیقین، و آن عبارت است از دیدن و مشاهده مطلوب با چشم بصیرت و دیده درونی، و این دیدار در روشنی و جلا از مشاهده با چشم بیرونی قوی‌تر است. و سخن امیر مؤمنان (ع) به این مرتبه اشاره دارد: «لم أعبد رباً لم أره»، یعنی: خدایی را که نینم نمی‌پرستم. مثال آن، یقین به وجود آتش هنگام دیدن خود آتش است. (۳) حق‌الیقین، و آن عبارت است از حصول وحدت معنوی و ارتباط حقیقی بین عاقل و معقول، به طوری که عاقل (صاحب یقین) ذات خود را چکیده و تراوشی از معقول (ذات الهی که متعلق یقین است) و مرتبط به او و جدانشدنی از او ببیند، و همواره با چشم بصیرت درونی خویش تراوش و فیضان نور از جانب او را مشاهده کند. مثال این مرتبه، یقین به وجود آتش با دخول در آن بدون سوختن است. این مقام فقط برای خداشناسان کامل است که در دریای حبّ و انس او غرق‌اند و ذات خویش و دیگر موجودات را از تراوش‌های فیض اقدس او می‌دانند و می‌بینند. اینان همان صدیقان‌اند که دیدگان باطن

خویش به ملاحظه جمال و مشاهده انوار جلال او گماشته‌اند (نراقی، ۱۴۲۲ق: ۱/۱۶۰).  
 وی همچنین در جایی دیگر (نراقی، ۱۴۲۲ق: ۲/۴۰۲) اخلاص را به دو مرتبه «اخلاص مطلق» و «اخلاص نسبی» تقسیم می‌کند. وی اخلاص مطلق را مخصوص صدیقان می‌داند، و مشخصه آن را این نکته می‌داند که فرد از انجام عمل، فقط اراده ذات (وجه) خداوند را نماید، و هیچ غرض دیگری (دنیوی و اخروی) جز این را نداشته باشد. اما اخلاص نسبی، اخلاصی است که پشتوانه انگیزشی آن غرضی غیر از خداوند است. فرد دارای اخلاص نسبی، کار دینی را برای غرض اخروی (قصد ثواب و استخلاص از عذاب) انجام می‌دهد. وی معتقد است که اگر کسی کاری را برای غرض دنیوی انجام دهد از دایره اخلاص خارج می‌شود. غرض دنیوی نیز حالات مختلف دارد. مثلاً، اگر غرض فرد از روزه گرفتن، در کنار قصد الهی، فایده جسمانی نیز باشد، کار وی غیر خالص می‌شود و اگر به قصد دیده شدن و ستایش انسان‌ها باشد، نه تنها از دایره اخلاص خارج می‌شود، بلکه وارد دایره ریا می‌شود.

طباطبایی (۱۳۶۶: ۳/۲۴۹) دین اسلام را «دین اخلاص» و «دین محبت» می‌داند. از دیدگاه وی، محبت و عشق نسبت به خداوند پایه و اساس اخلاصی است که از جنس انگیزه و نیت است. وی معتقد است که 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 منزله 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. طباطبایی (۱۳۶۶: ۱۱/۲۱۷) 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» می‌گنجد. 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.

شُبْر (۱۳۷۴) در مبحث مربوط به اخلاص، انگیزه‌های دین‌داران را از جهت خلوص و پاکی در هفت مرتبه قرار می‌دهد: مرتبه شاکران: کسانی که خداوند را برای شکر نعمت‌های بی‌شمار وی عبادت می‌کنند؛ مرتبه مقربان: کسانی که خداوند را برای تقرب (بر اساس منزلت، رتبه یا کمال) به وی عبادت می‌کنند، چرا که خداوند موجودی کامل و بی‌نقص است و بنده می‌کوشد تا خود را در این جهت به وی نزدیک کند؛ مرتبه حیاورزان: انگیزه این افراد از عبادت به سبب حیایی و شرمی است که از خداوند دارند؛ مرتبه اهل لذت: آن‌ها کسانی‌اند که از عبادت خداوند لذت می‌برند، و این لذت را بالاتر از

لذت اهل دنیا در بهره‌مندی از نعمت‌های دنیا می‌دانند؛ مرتبهٔ محبان: آن‌ها کسانی هستند که مبنای انگیزشی طاعت و عبادتشان، آن محبتی است که نسبت به خداوند دارند؛ مرتبهٔ عارفان: آن‌ها کسانی‌اند که به شناخت کافی از خداوند رسیده‌اند، و خداوند را شایسته و اهل برای عبادت می‌دانند؛ مرتبهٔ راغبان به ثواب و اجتناب‌کنندگان از عقاب الهی: این‌ها کسانی‌اند که خداوند را از ترس عقابش و یا به طمع ثوابش عبادت می‌کنند. مبنای انگیزشی آن‌ها برای عبادت، جلب منفعت و دفع ضرر است. شُبْر در اینکه این مرتبه را جزو مراتب اخلاص بیاورد با خیر، تردید دارد، چراکه برخی اندیشمندان اسلامی (مانند سید بن طاووس و شهید اول) صحت عبادت این دسته را قبول ندارند (شُبْر، ۱۳۷۴: ۱۸-۲۰).

### نگاه تحولی به انگیزش در منابع اسلامی (قرآن و حدیث)

از منظر جهان‌بینی توحیدی، انسان مسافری است که رهسپار لقای خداوند است. او در این سیر عوالمی را در پیش‌رو دارد تا به لقای مهر و جمال یا قهر و جلال پروردگار برسد: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» (انشقاق/۶/۸۴). سفر مزبور که سیر به سوی «مکانت برتر» است، نه مکان بالاتر، و مسافت و مسیر آن در نهان و نهاد آدمی است، نه در بیرون هستی او، منازل و مراحل دارد که از آن به منازل سائران یا مقامات عارفان و یا مراحل و منازل سیر و سلوک یاد می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸).

در حوزهٔ اندیشهٔ دینی، عارفان مسلمان بیش از همه به تدوین این منازل و مراحل سفر معنوی پرداخته‌اند. منابع اسلامی (قرآن کریم و احادیث اسلامی) نیز گویای وجود چنین مراحل، درجات، و مراتب در سلوک دینی است<sup>۱</sup>. اما اینکه این مراحل کدام هستند و چه ویژگی‌هایی دارند، هم میان عارفان اتفاق نظر وجود ندارد، و هم پژوهشگران حوزهٔ دین کار جدی در این زمینه انجام نداده‌اند تا آشکار شود آیا منابع دینی به‌طور روشن مراحل را برای سلوک دینی ذکر می‌کنند یا خیر. در صورت مثبت بودن جواب، آیا راهی برای دستیابی به آن مراحل هست یا خیر. برای رسیدن به یک نظریه در زمینهٔ کم و کیف مراحل سلوک دینی بر اساس منابع اسلامی، نیازمند پژوهش‌های متعدد از زوایای مختلف هستیم. به‌نظر می‌رسد یکی از گام‌ها در راه رسیدن به این هدف، «شناسایی شاخص‌ها و معیارهای تحول و رشد دینی» از دیدگاه منابع دینی است. به تعبیر دیگر، فرد دین‌دار باید در چه زمینه‌هایی پیشرفت داشته باشد تا بتوان گفت از دیدگاه دینی در حال تحول و رشد

۱. برای مرور این منابع به قسمت مقدمهٔ مقاله حاضر مراجعه شود.

است. برای مثال، در علم روان‌شناسی می‌گویند که اگر فرد در سه زمینه «پیچیدگی»<sup>۱</sup>، «تمایز یافتگی»<sup>۲</sup>، و «انسجام»<sup>۳</sup> پیشرفت داشته باشد، می‌توان گفت که آن فرد به لحاظ روان‌شناختی در حال تحول و رشد است (گرانک ویست،<sup>۴</sup> ۲۰۱۴). از دیدگاه پژوهش حاضر، یکی از بهترین راه‌ها برای یافتن شاخص‌ها و معیارهای تحول دینی این است که این بحث را از زاویه انگیزش دینی بنگریم، چراکه دین اسلام بر مبحث سطح و نوع انگیزش در دین‌داری تأکید ویژه دارد. بنابراین، یکی از راه‌ها برای رسیدن به الگوی تحول دینی، این است که بکوشیم تا شاخص‌ها و معیارهای الگوی تحول انگیزش دینی را به دست آوریم. همچنین، از دیدگاه پژوهش حاضر، برای دستیابی به الگوی تحول انگیزش دینی بهتر آن است که ریشه‌ها و عوامل مؤثر بر انگیزش دینی را به‌منزله راه رسیدن به معیارهای تحول انگیزش دینی انتخاب کنیم، چراکه شدت (مقدار و سطح) و نوع (کیفیت) انگیزش، به‌منزله پدیده‌ای روان‌شناختی، معلول چند عامل است. بنابراین، هرچقدر آن عوامل مؤثر بر انگیزش رشد یافته‌تر، مترقی‌تر و پخته‌تر باشند، انگیزش نیز به پیروی از آن‌ها رشد یافته‌تر، و تحول یافته‌تر خواهد بود.

بر اساس پژوهش‌های گذشته (تبیك، ۱۳۹۸)، عوامل مؤثر بر انگیزش دینی را در دو دسته کلی می‌توان جای داد: «عوامل درون‌فردی» و «عوامل برون‌فردی». عوامل درون‌فردی را نیز در دو دسته کلی «عوامل بنیادین» و «عوامل فرایندی» می‌توان جای داد. عوامل فرایندی نیز در دو طبقه «عوامل شناختی - عقیدتی» و «عوامل هیجانی - عاطفی» جای می‌گیرند. از آنجا که عوامل برون‌فردی در حیطه اختیار فردی قرار نمی‌گیرد، پس برای رسیدن به معیارهای تحول انگیزش دینی باید بر عوامل درون‌فردی (بنیادین و فرایندی) بسنده کرد. بنابراین، باید بررسی کرد که منابع دینی در باب تحول و رشد انگیزش دینی در سه زمینه عوامل درون‌فردی بنیادین، عوامل فرایندی شناختی - عقیدتی و عوامل فرایندی هیجانی - عاطفی چه دیدگاهی دارد. در ادامه، این سه عامل را در متون دینی پیگیری می‌کنیم.

به ادعای برخی (تبیك، ۱۳۹۸)، یکی از عوامل درون‌فردی بنیادین مؤثر بر انگیزش دینی، که در منابع اسلامی بر روی آن تأکید می‌شود، عامل «روح و انواع آن» است. در کتاب کافی (کلینی، ۱۳۸۷: ۱/۲۱۳، ۲۱۴) روایاتی وجود دارند که بر وجود پنج نوع روح

1. complexity
2. differentiation
3. integration
4. Granqvist

در انسان دلالت دارند. به باور پژوهشگران (پسندیده، ۱۳۸۸: 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 عبارت‌اند از: الف) «روح‌الحیة»<sup>۱</sup>: روح حیات آن بُعد از روح انسان است که به او زندگی می‌بخشد و او را از موجودی بی‌جان و بی‌تحرك، به موجودی جاندار و با تحرك تبدیل می‌کند. ب) روح‌القوة: این جنبه روحی بر قدرت و توانایی انسان در انجام کارها دلالت 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 روح‌القوة تأمین می‌کند. ج) روح‌الشهوة: 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) روح‌الایمان: این جنبه از روح انسان سبب 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) روح‌القدس: این جنبه از روح، مرتبه‌ای فراتر از روح‌الایمان 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: ۱۶۳/۳)، سه روح اول (روح‌الحیة، روح‌القوة، و روح‌الشهوة) ذیل روح حیوانی قرار می‌گیرند؛ و روح‌القدس را عبارت از نفس ناطقه می‌داند. وی احتمال می‌دهد که این روح‌ها، به جز روح‌القدس، گویای مراتب نفس باشند.

از توضیحات فوق روشن می‌شود که انواع روح که در احادیث اسلامی وجود دارد، گویای انواع گرایش‌ها، توانمندی‌ها، و همچنین نیازهایی است که در نهاد انسان وجود دارد. این انواع روح در انسان هم تولید نیاز می‌کنند، و هم گرایش و توانمندی برطرف کردن آن نیازها را در ما پدید می‌آورند. بنابراین، کسی که روح شهوت دارد، هم نیاز به انجام کارهایی خاص را پیدا می‌کند، و هم انگیزه و توانمندی برطرف کردن آن نیازها را. نکته مهم دیگر این است که این انواع روح همه به لحاظ ارزشی در یک سطح قرار ندارند، بلکه مراتب دارند.

۱. در برخی روایات (کلینی، ۱۳۸۷: ۲۱۳/۱، ح ۱)، از روح‌الحیة به «روح‌المدرج» تعبیر شده است.

جالب این است که احادیث اسلامی به این ذومراتب بودن، با ایجاد ارتباط میان این انواع روح و دسته‌بندی موجود از انسان‌ها که در ابتدای سوره واقعه وجود دارد<sup>۱</sup>، تصریح و تأکید می‌کنند<sup>۲</sup>. بر اساس آیات سوره واقعه، انسان‌ها به سه گروه طبقه‌بندی می‌شوند: «السابقون»، «اصحاب المیمنه» و «اصحاب المشئمه». بر اساس احادیث اسلامی، گروه سابقون شامل انبیای الهی و اولیای الهی هستند. این گروه از تمامی مراتب پنج‌گانه روح برخوردارند، و طبیعتاً کارکرد هر یک از این پنج مرتبه روحی متناسب با مقام این گروه است. مثلاً این گروه، به وسیله روح الشهوة، میل به طاعت و نفرت از معصیت پیدا می‌کنند و از لذت‌های حلال خوردنی و جنسی بهره می‌برند. بر اساس احادیث اسلامی، اصحاب میمنه شامل تمام اهل ایمان (البته غیر از گروه سابقون) است. این گروه دارای چهار مرتبه روح هستند و از روح القدس محروم‌اند. این چهار مرتبه خلاف روح القدس، دچار غفلت، لهو و لعب می‌شوند، و همین امر زمینه گناه را فراهم می‌سازد. اما اصحاب مشئمه دارای سه مرتبه روح، یعنی روح الحیاة، روح الشهوة، و روح القوة هستند. دلیل محرومیت آنان از روح الایمان، انکار حق پس از شناخت اوست. طبق روایات، حیوانات نیز این سه مرتبه را دارند<sup>۳</sup>. به تعبیر علامه مجلسی، این سه روح ذیل روح حیوانی قرار می‌گیرند. بنابراین، نیازها و انگیزه‌های این افراد در حد نیازهای مشترک میان انسان و حیوان است و به سمت نیازهای رشدی و متعالی نمی‌رود. به تعبیر روان‌شناسی<sup>۴</sup>، آن‌ها در حد «انگیزه‌های کمبود»، که برای بقای آدمی ضرورت دارند، می‌مانند و به حد «انگیزه‌های متعالی» نمی‌رسند. بنابراین، دو گروه اول، کسانی هستند که گرچه انگیزه‌های کمبود دارند، اما چون انگیزه‌های رشدی و متعالی بر آن‌ها تسلط دارد، این انگیزه‌های کمبود به سمت انگیزه‌های متعالی و در خدمت آن‌ها جهت‌دهی می‌شوند.

با این توضیحات می‌توان گفت یکی از معیارها و شاخص‌های تحول انگیزش دینی این

۱. «وَ كُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً \* فَأَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ \* وَأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ \* وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ» (الواقعه/۷/۵۶-۱۰).

۲. کلینی، ۱۳۸۷: ۲/۲۸۲.

۳. برای آگاهی بیشتر از تقسیم‌بندی مذکور و ویژگی‌های تفصیلی آن‌ها به پسندیده (۱۳۸۸) مراجعه شود.

۴. مشهورترین فردی که میان نیازهای کمبود و نیازهای رشدی تفکیک قائل می‌شود روان‌شناس انسان‌گرا، آبراهام مزلو، است. وی معتقد است که انسان‌ها دو نوع نیاز دارند: نیازهای کمبود (نیازهای بقا یا نیازهای پست هم نامیده شده است)، و نیازهای رشدی (فرانیا، یا نیازهای خودشکوفایی هم نامیده شده است). به باور وی، نیازهای رشدی نیازهای خاموش‌اند که به‌راحتی در زندگی روزمره نادیده گرفته می‌شوند (ریو، ۲۰۱۵، ترجمه سیدمحمدی، ۱۳۹۵).



است که ببینیم افراد در چه سطحی از مراتب روح قرار دارند تا بر اساس آن بتوان گفت که فرد به لحاظ سطح و نوع انگیزه‌ها، نیازها، و میزان توانمندی‌های روحی در چه سطح قرار دارد. یکی دیگر از عوامل درون‌فردی که بر نظام انگیزشی ما مؤثر است، «نظام شناختی - عقیدتی» حاکم بر روان انسان است<sup>۱</sup>. ویژگی‌ها و سطح این نظام شناختی می‌تواند در شدت و نوع انگیزه‌های ما اثرگذار باشد. منابع اسلامی معرفت و شناخت دین‌داران را نسبت به مسائل دینی در یک سطح نمی‌داند، و میان آن‌ها تفاوت‌های کمی و کیفی قائل است. برای نمونه، چنانکه از قول مهدی نراقی گفته شد، باور و یقین دین‌داران را می‌توان در سه سطح درجه‌بندی کرد: علم‌الیقین، عین‌الیقین، و حق‌الیقین. یقین علمی است که شک را در خود نمی‌پذیرد. یقین بر حدی از ثبوت و وضوح دلالت دارد که راه را بر هر گونه تردید و شکی می‌بندد. شک‌ناپذیری یقین، موجب می‌شود تا فهم آرام گیرد، زیرا صاحب یقین نه فقط خود را آگاه از واقعیت می‌بیند، بلکه شفافیت این آگاهی او را از هر گونه تردید و ترددی رها می‌سازد.<sup>۲</sup> روایات اسلامی بر شدت و ضعف این یقین در میان دین‌داران صحه گذاشته است (ابن شعبه حرانی، ۱۳۷۶: ۲۷۲، ۲۷۳). در بیان مراتب و درجات یقین، ادبیات همسانی را در کتب اخلاقی، عرفانی و تفسیری می‌توان مشاهده کرد (غنوی، ۱۳۹۲). در این بیان، یقین دارای سه مرتبه است: علم‌الیقین، عین‌الیقین، و حق‌الیقین. دو عنوان اول برگرفته از آیات سوره تکوین<sup>۳</sup> و تعبیر اخیر، از آیات آخر سوره واقعه<sup>۴</sup> است. اندیشمندان معمولاً برای فهم این سه مرتبه، تمثیل آتش را ذکر می‌کنند؛ بدین صورت که علم‌الیقین مانند درک وجود آتش با تکیه بر آثار آن است؛ عین‌الیقین، درک آتش با مشاهده عین آن؛ و حق‌الیقین، درک آتش با سوختن در آن است (غنوی، ۱۳۹۲). برخی مفسران قرآن (جوادی آملی، ۱۳۷۸) یک نوع دسته‌بندی دیگری برای مراتب معرفت مطرح می‌کنند. به گمان آن‌ها معرفت دین‌داران یا «تقلیدی»، یا «برهانی»، و یا «شهودی» است. آن‌ها علم‌الیقین را با معرفت تقلیدی، عین‌الیقین را با معرفت برهانی، و حق‌الیقین را با معرفت شهودی متناظر می‌دانند. این مراتب معرفت و شناخت را می‌توان بر دو نوع شناخت کلی عقلی و قلبی که در منابع دینی

۱. برای آگاهی از کم و کیف این تأثیر به مقاله «تبیین مدل عملکردی انگیزش بر اساس منابع اسلامی» از نویسنده مقاله حاضر (۱۳۹۸)، مراجعه کنید.

۲. برای آگاهی از مستند بودن این برداشت‌ها از واژه یقین، به غنوی (۱۳۹۲) مراجعه شود.

۳. «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ \* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ \* ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» (تکوین/۵-۷).

۴. «إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ» (واقعه/۹۵/۵۶).

وجود دارد، تطبیق داد (محمدی ری شهری، ۱۳۸۶: ۲/۴۲۷-۴۸۰).

با این توضیحات می‌توان گفت یکی دیگر از معیارها و شاخص‌های تحول انگیزش دینی این است که بینیم افراد در چه سطحی از مراتب معرفت قرار دارند تا بر اساس آن بتوان گفت که فرد به لحاظ شدت (مقدار و کمیت) و نوع (کیفیت) انگیزش دینی در چه سطحی از تحول و رشد قرار دارد.

یکی دیگر از عوامل درون فردی مؤثر در نظام انگیزشی دین‌داران، نظام هیجانی - عاطفی حاکم بر زندگی دینی آن‌هاست<sup>۱</sup>. چنانکه قبلاً گفته شد، مهم‌ترین هیجانانی که بر اساس مستندات قرآن کریم و احادیث اسلامی می‌توانند مبنای انگیزش دین‌داران قرار گیرند عبارت‌اند 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)، «حیا نسبت به خداوند»، و یا «عشق و محبت نسبت به خداوند». این هیجان‌ها در ابتدا حالتی گذرا و ناپایدار دارند، اما به مرور زمان به منزله عناصر پیچیده‌تر و بادوام‌تری به نام «طرح‌واره‌های هیجانی»<sup>۲</sup> عمل می‌کنند. طرح‌واره‌های هیجانی از اثر متقابل بین هیجان‌های اصلی، ارزیابی‌های شناختی، و شناخت مرتبه بالاتر پرورش می‌یابند. این طرح‌واره‌های هیجانی به منزله منبع اصلی انگیزش انسان عمل می‌کنند، زیرا هیجان‌های اصلی برای به وجود آوردن طرح‌واره‌های هیجانی پیچیده، با شناخت ترکیب می‌شوند (ریو، ۱۳۹۵). اگر بخواهیم با زبان ادبیات مفهومی مسلمانان سخن بگوییم، هیجان‌های اصلی مانند خوف، یا رجا به تدریج از شکل «حال»، که وضعیتی گذرا و ناپایدار است، به شکل «مقام» در می‌آیند. 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 خواهد شد؛ و به تعبیر روان‌شناختی، طرح‌واره هیجانی فرد در انجام اعمال عبادی، طرح‌واره خوف یا طرح‌واره رجا می‌شود. تعبیری مانند «طبقه» و «دسته»، که در روایات مربوط به حالات عاطفی مؤثر بر نوع انگیزه دین‌داری وجود دارد،<sup>۳</sup> این برداشت روان‌شناختی را تأیید می‌کند که حالات عاطفی این افراد پایداری و دوام خاصی دارد، و افراد در هر دسته و

۱. برای آشنایی با نگاه اسلام به نظام هیجانی - عاطفی و نوع ارتباط آن با نظام انگیزشی، به مقاله «تبیین مدل عملکردی انگیزش بر اساس منابع اسلامی» از نویسنده مقاله حاضر (۱۳۹۸)، مراجعه کنید.

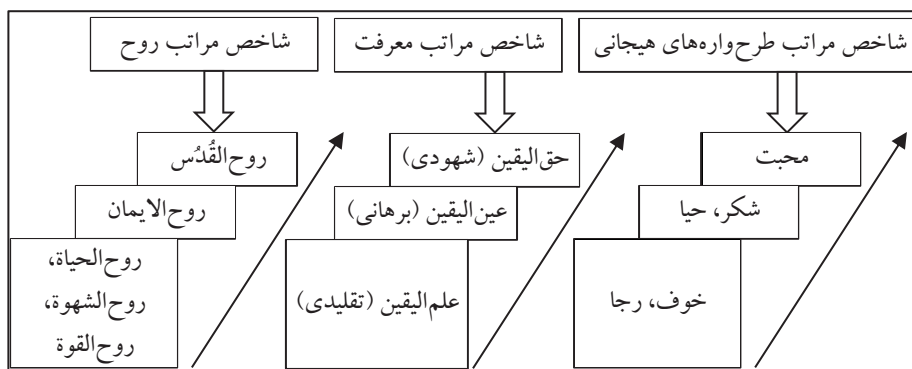
2. emotion schemas

۳. برای نمونه: وَقَالَ ع: إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَغْبَةً فَبَلَغُوا التَّجَارِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ رَهْبَةً فَبَلَغُوا الْعَبِيدِ وَ إِنَّ قَوْمًا عَبَدُوا اللَّهَ شُكْرًا فَبَلَغُوا الْأَحْرَارِ (شریف رضی، ۱۳۸۷: ۲۳۷، ۵۱۰).

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 افراد در هر طبقه، به «طرح‌واره هیجانی» تبدیل شده است.

نکته مهم این است که بر اساس احادیث اسلامی این طرح‌واره‌های هیجانی همگی به لحاظ ارزشمندی در یک سطح قرار ندارند. چنانکه در قسمت بررسی دیدگاه‌های اندیشمندان مسلمان گذشت، آن‌ها کوشیده‌اند تا سلسله‌مراتب این طرح‌واره‌های هیجانی را مشخص کنند. نظرات آن‌ها گرچه اختلافاتی باهم دارند، و منشأ این اختلاف نیز تا حدی به عدم صراحت منابع دینی بر این امر بازمی‌گردد، اما می‌توان این هیجان‌ها را به لحاظ ارزشمندی در سه دسته قرار داد: خوف و رجا در دسته نازل قرار می‌گیرند؛ شکر و حیا در دسته متوسط؛ و محبت در بالاترین دسته. این دسته‌بندی را احادیث مختلف تأیید می‌کنند.<sup>۱</sup> در مجموع می‌توان گفت هر چقدر فردی انگیزه عبادتش خالص‌تر باشد و کم‌تر به اغراض دنیوی و اخروی وابسته باشد، ارزش و ارج بیشتری دارد. کسی به مقام محبت رسیده است، خداوند را فقط به خاطر خود خداوند عبادت می‌کند و به دنبال هیچ غرض دنیوی و اخروی (حتی دستیابی به بهشت یا دوری از جهنم) نیست. اما کسی که برای خوف از عذاب یا طمع بهشت خداوند را عبادت می‌کند، گرچه اغراض اخروی در پس پشت اعمال عبادی‌اش هست، اما بازم با رویکرد جلب منفعت و دفع ضرر به عبادت خداوند می‌پردازد. بنابراین، هر چقدر فرد استقلال‌یافتگی انگیزشی بیشتری در عباداتش داشته باشد ارزشمندتر و برتر تلقی می‌شود. این تحلیل بسیار شبیه تحلیلی است که روان‌شناسانی مانند آلپورت درباره جهت‌گیری درونی و بیرونی دینی دارند. به باور وی، هر چقدر جهت‌گیری دینی از رویکرد ابزارگرایانه، فایده‌گرایانه و وسیله‌انگارانه رها شود و به سمت رویکرد خودمختارانه حرکت کند، به طوری که تا حد زیادی از قید و بند این امیال و نیازها آزاد باشد، آن جهت‌گیری دینی بالغانه‌تر و سازش‌یافته‌تر خواهد بود. بنابراین، کسی که در اعمال عبادی اهل ریا و خودنمایی است؛ یعنی رویکرد ابزارانگارانه به دین دارد و نیازمند توجه دیگران است و دین را وسیله‌ای برای ارضای این نیاز قرار داده است.

۱. برای بررسی بیشتر به حر عاملی، ۱۴۰۹ق: ۶۲/۱، ۶۳؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق: ج ۷۰، باب نیت مراجعه کنید. همچنین برای برتری طرح‌واره هیجانی محبت نسبت به طرح‌واره هیجانی شکر به مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۱۹۶/۷۰-۱۹۷؛ نیز، داودی، ۱۳۸۷ مراجعه کنید.



شکل ۱ مدل تحولی انگیزش دینی بر اساس شاخص‌های مراتب روح، مراتب معرفت، و مراتب طرح‌واره‌های هیجانی

### نتیجه‌گیری

یکی از دریافت‌های محوری ادیان توحیدی، علوم فلسفی و روان‌شناختی درباره وجود آدمی این است که انسان‌ها موجوداتی ایستا نیستند. حیات آدمی از ابتدای تولد تا مرگ، در تمام ابعاد جسمی، روان‌شناختی و معنوی، در حال تغییر و تحول است. دیدگاه‌های تحولی روان‌شناختی می‌کوشند تا فرایندهای تغییر و تحول روان‌شناختی را در میان افراد کشف کنند. دیدگاه‌های تحولی روان‌شناختی را می‌توان در سه دسته جای داد: دیدگاه‌هایی که بر جنبه شناختی وجود آدمی توجه و مراحل تحول شناختی را بررسی کرده‌اند؛ دیدگاه‌هایی که بر وجه روانی - اجتماعی انسان تأکید دارند و در صدد کشف مراحل تحول روانی - اجتماعی برآمده‌اند؛ و دسته سوم دیدگاه‌هایی که نظام عاطفی - انگیزشی را مبنای بررسی تحول انسان قرار داده‌اند. تغییر و تحول انگیزش دینی نیز به‌منزله یکی از انواع انگیزه‌ها، همیشه مورد توجه روان‌شناسان بوده است. بخش قابل توجهی از آموزه‌های دین نیز به انگیزه‌ها و نیت‌های انسانی توجه کرده‌اند، چرا که دین اسلام، انگیزه را مبنای ارزشمندی کارها می‌داند. دین اسلام، هدایت‌گر و انگیزه‌بخش انسان‌ها به سمت انگیزه‌های متعالی و رشدیافته است.

بر اساس یافته‌های پژوهش حاضر، دین اسلام اصل ذومراتب بودن انگیزه‌های دینی را به رسمیت می‌شناسد. همچنین می‌توان از منابع دینی شاخص‌هایی را برای ارتقا از یک مرحله تحولی انگیزشی به مرحله بالاتر استخراج کرد. این معیارها و شاخص‌ها را بر پایه عوامل

اثرگذار بر انگیزش می‌توان در سه دسته جای داد: الف) شاخص مراتب روح، ب) شاخص مراتب معرفت، و ج) شاخص مراتب طرح‌واره‌های هیجانی.

طبق احادیث اسلامی، انبیا و اولیای الهی که در بالاترین مراتب وجودی قرار دارند دسته از انسان‌هاست، به آن‌ها ظرفیت وجودی بسیار بالایی در دریافت معارف و حقایق هستی می‌دهد. همچنین روح‌الایمان، که مخصوص مؤمنان است، آن‌ها را در انتخاب مسیر درست و انجام وظایف بر مبنای عدالت یاری می‌دهد. این ظرفیت‌های وجودی، به تمام توانمندی‌های دیگر آن‌ها انگیزه، جهت و نیرو می‌دهد و موجب می‌شود که حتی آن دسته از توانمندی‌هایی که مشترک میان انسان‌ها و حیوانات است، نیز در مسیر انگیزه‌های متعالی و رشدیافته قرار گیرند. اما انسان‌هایی (اصحاب‌المشئمه) هستند که از این دو نوع روح بهره‌مند نیستند، و فقط از سه نوع روح نازل، که حیوانات نیز از آن‌ها برخوردارند، بهره‌مندند. به همین سبب، توانمندی‌ها و انگیزه‌هایشان از حد انگیزه‌های کمبود و نازل که برای بقای انسان ضرورت دارند، فراتر نمی‌رود. در روان‌شناسی، تمایز میان انگیزه‌های کمبود (انگیزه‌های بقا و انگیزه‌های پست) و انگیزه‌های رشدی (عالی، فرانیاز یا نیازهای خودشکوفایی هم‌نامیده شده است) مشهور است. انگیزه‌های کمبود میان انسان و حیوان مشترک است، اما انگیزه‌های رشدی مخصوص انسان است. می‌توان گفت از میان پنج روح ذکرشده در احادیث اسلامی، سه روح سطح پایین (روح‌الحیاء، روح‌القوة، و روح‌الشهوة) بیانگر و تولیدگر انگیزه‌های کمبود هستند و دو روح والا (روح‌الایمان و روح‌القدس) بیانگر و ایجادگر انگیزه‌های عالی و رشدی هستند. دو روح والا توانمندی‌ها و ظرفیت‌های سه روح پایین را در جهت متعالی و رشدیافته به خدمت می‌گیرند.

بر اساس منابع دینی، دین‌داران در یک سطح از معرفت و آگاهی نیستند، بلکه دارای درجات و مراتب مختلف معرفتی هستند. در یک دسته‌بندی رایج، که برگرفته از آیات قرآن است، باورها و یقین‌های افراد به سه دسته علم‌الیقین، عین‌الیقین، و حق‌الیقین تقسیم می‌شود. این سه دسته را می‌توان با دسته‌بندی علم‌تقلیدی، برهانی، و شهودی منطبق دانست. گفتنی است که معنای یقین در منابع دینی با معنای یقین در علم منطوق و فلسفه متفاوت است. یقین در متون دینی به معنای وضوح و شفافیت یافتن واقعیت برای انسان است، به اندازه‌ای که راه هر نوع تردیدی را بر انسان ببندد و نوعی آرامش وطمأنینه را در روان فرد ایجاد کند. این وضوح و شفافیت الزاماً از طریق برهان و استدلال فلسفی برای

انسان به دست نیامده است. با توجه به این توضیحات می‌توان گفت دومین شاخص در تشخیص سطح و نوع انگیزش دین‌داران، سطح و کیفیت معرفت و آگاهی آن‌ها نسبت به مسائل دینی است. اندیشمندان مسلمانی که در تبیین مسائل اخلاقی رویکرد عقلی دارند بر این شاخص تأکید ویژه دارند.

بر اساس یافته‌های پژوهش حاضر، یکی دیگر از شاخص‌هایی که می‌توان با آن سطح تحول انگیزش دینی فرد را تشخیص داد، شاخص طرح‌واره‌های هیجانی است. منابع دینی و همچنین اندیشمندان مسلمان بیش از همه بر این شاخص تأکید دارند و میزان تحول انگیزش دینی را با این شاخص سنجیده‌اند. طرح‌واره‌های هیجانی را که مبنای انگیزش دینی هستند می‌توان در سه دسته قرار داد: سطح پایین که شامل خوف و رجا می‌شوند؛ سطح متوسط که شامل حیا و شکر است؛ و سطح بالا که طرح‌واره هیجانی محبت را در برمی‌گیرد. گویا این شاخص بیش از همه گویای میزان خلوص یا عدم خلوص انگیزشی فرد است و از آنجا که منابع دینی نیز بر مؤلفه اخلاص بیش از مؤلفه‌های دیگر تأکید دارند، این شاخص از شاخص‌های دیگر برتر و بااهمیت‌تر است. به نظر می‌رسد حتی دیدگاه‌های روان‌شناختی که مبنای انگیزشی را در سنجش سطح تحول دینی انتخاب کرده‌اند، نیز بر مؤلفه «خلوص و عدم خلوص دین‌داری» تأکید دارند. مثلاً آلپورت مبنای جهت‌گیری دینی درونی و بیرونی را میزان دخالت اغراض غیر دینی در دین‌ورزی می‌داند. به باور وی، هر چقدر انگیزه دین‌داری خالص‌تر باشد، و به خاطر خود دین باشد درونی‌تر است؛ اما هر چقدر اغراض دیگر (اعم از اغراض فردی مانند آرامش، و اغراض اجتماعی مانند حمایت اجتماعی) در دین‌داری فرد دخالت داشته باشند، آن دین‌داری بیرونی‌تر است و ناخالص‌تر.

پژوهش حاضر از نوع پژوهش‌های نظری است که مبتنی بر متون دینی انجام شده است. برای تدقیق بیشتر مطالب مذکور، و همچنین ارزش‌گذاری تجربی ادعاهای موجود در پژوهش حاضر نیازمند مطالعات تجربی هستیم. انجام این مطالعات تجربی به پژوهشگران پیشنهاد می‌شود.

## منابع

- قرآن کریم.  
 ابن شعبه خَرّانی (قرن ۴ ق). *تحف العقول عن آل الرسول*. تصحیح ع. ا. غفاری (۱۳۷۶). قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- احمدپور، م.، اسلامی، م. ت.، و عزیزاده، م. (۱۳۸۹). کتاب شناخت اخلاق اسلامی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- برقی، ا. (۱۴۱۶ق). المحاسن. تحقیق سیدمهدی رجایی. قم: المجمع العالمي لاهل البيت.
- پسندیده، ع. (۱۳۸۸). اخلاق پژوهی حدیثی. تهران: سمت.
- تبیك، م. ت. (۱۳۹۶). تبیین سازه انگیزش بر اساس منابع اسلامی. پژوهشنامه روانشناسی اسلامی، ۷، ۳-۲۷.
- تبیك، م. ت. (۱۳۹۸). تبیین مدل عملکردی انگیزش بر اساس منابع اسلامی. مطالعات اسلام و روانشناسی. ۲۴، ۶۳-۹۳
- جوادی آملی، ع. (۱۳۷۸). مراحل اخلاق در قرآن. قم: اسراء.
- حر عاملی، م. (۱۴۰۹ق). وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشیعه. قم: مؤسسه آل البيت.
- داودی، م. (۱۳۸۷). تربیت اخلاقی. ج ۳. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- راغب اصفهانی، م. (۱۳۷۳). الدرر الی مکارم الشریعه. قم: الشریف الرضی.
- ریو، م. (۲۰۱۵). انگیزش و هیجان. ترجمه ی. سیدمحمدی (۱۳۹۵). تهران: ویرایش.
- شیر، ع. (۱۳۷۴). الاخلاق. قم: مرکز الغدیر للدراسات الإسلامیه.
- شجاعی، م. ص. (۱۳۹۱). انگیزش و هیجان: نظریه های روان شناختی و دینی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شریف رضی (۴۰۰ق). نهج البلاغه. التحقيق: صبحی الصالح (۱۳۸۷). قم: مؤسسه دارالهجره.
- الطباطبائی، م. ح. (۱۳۶۶). ترجمه تفسیر المیزان. ترجمه ن. مکارم شیرازی و همکاران. تهران: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.
- غزالی، م. (۱۴۱۲ق). إحياء علوم الدين. بيروت: دارالهادی.
- غنوی، ا. (۱۳۹۲). سلوک اخلاقی: طرح های روایی. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قراملکی فرامرزی، ا. (۱۳۹۱). روش شناسی مطالعات دینی: تحریری نو. مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- کلینی رازی، م. (۱۳۸۷). الکافی. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- مجلسی، م. ب. (۱۴۰۳ق). بحار الأنوار. تحقیق: م. ب. بهبودی و ع. ربانی شیرازی. بیروت: دار احیاء تراث عربی.
- مجلسی، م. ب. (۱۴۰۴ق). مرآة العقول فی شرح اخبار الرسول. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- محمدی ری شهری، م. (۱۳۸۶). دانشنامه عقاید اسلامی. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- مظاهری، م. ع.، پسندیده، ع.، و صادقی، م. س. (۱۳۹۰). مثلث ایمان: الگوی ابعادی رابطه انسان با خدا. قم: مؤسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
- نراقی، م. م. (۱۴۲۲ق). جامع السعادات. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ورام، ابوالحسین بن ابی فراس حلی (۱۳۸۴ق). تنبیه الخواطر و نزهه النواظر (مجموعه ورام). نجف: المكتبة الحیدریة.

Deci, E. L. (1975). *Intrinsic motivation*. New York: Plenum Publishing Co.

Deci, E. L., & Ryan, R. M. (1991). A motivational approach to self: Integration in personality. In: R. Dienstbier (Ed.), *Nebraska symposium on motivation: Perspectives on motivation* (Vol. 38, pp. 237-288). Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

- Genia, V. (1990). Religious development: A synthesis and reformulation. *Journal of Religion and Health*, Vol. 29, No. 2.
- Genia, V. (1995). *Counseling and psychotherapy of religious clients: A developmental approach*. Greenwood Publishing Group.
- Granqvist, P. (2014). Religion and cognitive, emotional, And social development. In Vassilis Saroglou. *Religion, Personality, & Social behavior*. New York & London: Taylor & Francis Group.
- Hood, R.W. JR., Hill, P.C., & Spilka, B. (2009). *The psychology of religion: An empirical approach*. The Guilford Press.
- Johnson, k. A., & Cohen, A. (2014). *Religious and National Cultures*. In Vassilis Saroglou (Ed.). Religion, personality and social behavior (pp. 338-360). New York: Taylor & Francis.
- Malti, T., & Dys, S. P. (2015). *A developmental perspective on moral emotions*. New York: Springer. 34,453-459.
- Nelson, J. M. (2009). *Psychology, Religion, & Spirituality*. New York: Springer.
- Neyrinck, B., Lens, W., & Vansteenkiste, M. (2005). Goals and regulations of religiosity: A motivational analysis. In M. L. Maehr & S. A. Karabenick (Eds.), *Motivation and religion*, (pp. 77-106). Greenwich, CT: Jai Press Inc.
- Nucci, L. P. (2008). Social cognitive domain theory and moral education. In L. P. Nucci & D. Narvaez (Eds.). *Handbook of moral and character education*. (pp.291-309). New York: Routledge.
- Ryan, R. M., & Deci, E. L. (2000). Intrinsic and extrinsic motivation. Classic and new directions. *Contemporary Educational Psychology*, 25, 54-67.
- Streib, H. (2003). Faith development research at twenty years. In R. R. Osmer & F. Schweitzer (Eds.). *Developing a Public Faith. New Directions in Practical Theology. Essays in Honor of James. W. Fowler* (pp. 15-42). St. Louis: Chalice Press.
- Wulff, D. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*. New York: John Wiley & Sons.