

مطالعه‌ی تطبیقی مدل تربیت دینی از دیدگاه صدرالمتألهین و اریک فروم

خدیدجه هاشمی**

دکتر قاسم پورحسن*

چکیده

«تربیت دینی»، تربیتی جامع و منشوری کامل در جهت ارتقای انسان به سوی کمال است. و مقاله‌ی حاضر نیز در این راستا و با توجه به این ضرورت، به بررسی مبادی، مبانی و ره‌آورد‌های دو مدل تربیتی در خور استنتاج از آرای دو متفکر بزرگ در دو حیطه‌ی تأثیرگذار بر زندگی انسان می‌پردازد. دیدگاه یک روان‌شناس به نام اریک فروم (۱۹۸۰ - ۱۹۰۰) و یک فیلسوف اسلامی به نام ملاصدرا که هر دو مسأله‌ی دین و کارکردهای خداواری را در کانون توجه خود قرار داده‌اند. اریک فروم که از طرفداران روان‌شناسی اجتماعی است و روان‌شناسی فردی را مردود می‌شمرد به شدت از تأثیر اجتماعی دین دفاع می‌کند و از این منظر، به تبیین روان‌شناختی دین می‌پردازد و صدرا نیز فیلسوفی است که معتقد است هر موجودی از شوق و عطشی فطری نسبت به کمال ویژه‌ی خود برخوردار است. او حس کمال‌جویی و سعادت‌طلبی را در نهاد همه‌ی موجودات، اعم از محسوس، طبیعی و نفوس و حتی عقول، متمرکز می‌داند. مقاله‌ی حاضر با مقایسه‌ی مفاهیم بنیادین دین، تربیت و تأثیرات متقابل این دو بر یک‌دیگر از دیدگاه این دو اندیشمند، به مقایسه‌ی مدل تربیت دینی در ساحت فکری ایشان پرداخته و با اشاره به نقاط هم‌سو و در عین حال، جهات افتراق دیدگاه آن‌ها و بیان وجوه مختلفی هم‌چون حرکت و شدن، عشق‌ورزی، اخلاق، آزادی، دستیابی به سعادت و ... در نهایت برتری نگرش صدرایی را آشکار خواهد نمود.

واژه‌های کلیدی: ۱- ملاصدرا ۲- اریک فروم ۳- تربیت دینی

۱. مقدمه

به نظر می‌رسد خواه‌ناخواه «تربیت دینی» ضرورتی بس مهم را در مقوله‌ی اخلاق و فلسفه‌ی زندگی انسان جهان مدرن ایفا می‌کند و علاوه بر این، از آن‌جا که عمدتاً بحث در منشأ دین و دین‌داری و خداپرستی مباحثی برون‌دینی است، سؤال اساسی این است که آیا ارائه‌ی مدل و ساختار مطلوبی از «تربیت دینی» نیز می‌تواند با نگرشی فلسفی و یا روان‌شناسی - که هر دو روش مطلوب انسان مدرن امروز هم می‌باشد- صورت گیرد؟ مقاله‌ی حاضر در پی آن است که پاسخ این سؤال را با مقایسه‌ی دیدگاه دو متفکر بزرگ، که هر دو مدعی بیان رابطه‌ی انسان و خدا در چارچوب تفکر خود بوده‌اند، بیان نموده، از لابه‌لای آرا و نظرات، مدل در خور ارائه‌ی ایشان را در چارچوب تربیت دینی تبیین نماید. دیدگاه فلسفی متکی به مابعدالطبیعه‌ی فیلسوفی هم‌چون صدرا و نگرش مبتنی بر انسان‌گرایی روان‌شناسی هم‌چون اریک فروم.

فروم یکی از روان‌شناسان کمال‌گرا است که شخصیت مطلوب را «انسان بارور یا مولد» می‌داند. روان‌شناسی کمال او به جنبه‌ی سالم طبیعت آدمی می‌پردازد، نه به جنبه‌ی ناسالم آن (بیماری روانی). هدف آن نیز بیداری و رهایی استعدادهای عظیم انسان برای از قوه به فعل رساندن و تحقق بخشیدن توانایی‌های خویش و یافتن معنای ژرف‌تری از زندگی است. روان‌شناسان کمال به قابلیت گسترش و شکوفایی کمال انسان و تبدیل شدن به آن‌چه در توان اوست اعتقاد دارند.

۲. مبادی تربیت دینی

۲.۱. تربیت

واژه‌ی تربیت معادل کلمه‌ی Education می‌باشد و دارای دو ریشه است: ۱. Edaare به معنی تغذیه یا خوراک دادن و ۲. Educere که به معنی بیرون کشیدن و ره نمودن است. لذا روی هم رفته از این کلمه دو معنی شکل دادن و هدایت کردن استنباط می‌شود (۲۹، ص: ۷) که البته در علم روان‌شناسی، به معنای تجارب محیطی ارگانسیم هم به کار می‌رود (۶، ج: ۲، ص: ۴۱۳).

و اما در ساحت دین‌پژوهی، تربیت از ماده‌ی «ربو»، مصدر باب تفعیل، به معنای پرورش دادن است که رشد و نمو در آن، همانند تزکیه، به گونه‌ای صعودی لحاظ می‌شود. صاحب‌التحقیق در بیان معنای تربیت می‌گوید: «الرب فی الاصل التریبه‌ی و هو انشاء الشیء حالا فحالا الی حد التمام»: رب در اصل، تربیت است و تربیت یعنی ایجاد تدریجی شیء از حالتی به حالت دیگر است تا به حد تمام برسد. به نظر وی، می‌توان گستره‌ی معنایی

تربیت را به گونه‌ای دانست که جمیع مراتب حصول نشو و نمو صعودی را به هر کیفیتی که باشد، اعم از مادی و معنوی، شامل می‌شود (۲۸، ج: ۴، صص: ۱۹-۲۰).

ابن منظور نیز می‌گوید: «الرب يطلق فی اللغه علی المالک و السید و المدبر و المربی و المقیم و المنعم و لا یطلق غیر المضاف الا علی الله و اذا اطلق علی غیره اضعف ... (۱، ج: ۱، ص: ۳۹۹).

۲.۲ دین

کارآمدی اصول و مبانی «تربیت دینی» تنها به دانستن و تعریف نمودن چارچوب معنایی و حتی ساختار واقع‌گرایانه‌ی مقوله‌ی «تربیت» در جامعه خلاصه نمی‌شود، بلکه توجه به مبانی ارزشی اعتقادات و پایه‌ی جهان‌بینی دینی افراد جامعه نیز دارای اهمیت است، چراکه باید بر پایه‌ی فهم درست و رسا از دین صورت گرفته، از لحاظ روش‌شناختی نیز با روشن‌بینی همراه باشد. البته تعاریف متعددی از دین صورت گرفته و گاه در قلمروهای غایت‌گرایانه و اخلاق‌گرایانه و روان‌شناختی و جامعه‌شناختی بیان شده است. تعاریفی نیز ارائه شده است که می‌توان آن‌ها را به لحاظ گستره‌ی مصادیقشان، تعاریف اعم، عام و یا خاص و اخص نام نهاد. با این حال، در صرف پیروی و معتقد بودن به یک مسلک، شباهتی در تمامی معانی این واژه وجود دارد. حال اگر بخواهیم تعریف اعم دین را در نظر بگیریم، همان طریقه و راهی است که انسان برای رسیدن به سعادت خود در زندگی برمی‌گزیند و می‌پیماید (۱۳، ج: ۲، ص: ۳۴۲).

با این حال، تعریفی که فروم از دین ارائه می‌دهد تعریف بسیار کلی‌تر و عام‌تری است، به گونه‌ای که هر نوع نظام اعتقادی و مجموعه‌ی باورها را دین می‌نامد. او در تعریف خود از دین می‌نویسد: «از واژه‌ی دین، هر سیستم فکری یا عملی مشترک بین یک گروه را که الگوی جهت‌گیری و مرجع اعتقاد و ایمان افراد آن گروه باشد اراده کرده‌ام» (۱۹، ص: ۳۴).

صدرا دین و دین‌داری و پذیرش ادیان توحیدی را امری فطری در وجود انسان می‌داند (۷، ج: ۵، ص: ۲۰۶ و ج: ۹، ص: ۱۵۹). اریک فروم نیز نیاز به دین و ریشه‌ی آن را در نیاز به یک الگوی جهت‌گیری و مرجعی برای سرسپردگی معرفی می‌کند و معتقد است هیچ کس را نمی‌توان یافت که فاقد این نیاز باشد (۱۹، ص: ۳۶). به این ترتیب، فروم نیز در نیاز فطری به دین، با صدرا هم‌عقیده است و به نظر وی، بدون داشتن نقشه و الگوی جهت‌گیری، بشر نخواهد توانست با اراده‌ی خود و با هماهنگی و بدون تناقض رفتار کند؛ زیرا در این صورت، راهی برای جهت‌گیری و نقطه‌ی ثابتی که امکان دهد تا کلیه‌ی تأثیرات در آن سازمان یابد ندارد (۱۸، ص: ۱۸۳). لیکن باید توجه داشت که فروم دین را تنها آیین‌های خداپرستی یا سیستم‌هایی نمی‌داند که مذهب تلقی می‌شوند، بلکه تعریف او از

دین، هر سیستم گروهی فکری و عملی را شامل می‌شود که چارچوبی برای جهت‌گیری و هدفی خاص به انسان ارائه می‌دهد. به این معنا، از نظر وی، نمی‌توان هیچ‌یک از فرهنگ‌های گذشته و حال را و حتی فرهنگ آینده را عاری از دین دانست (۲۹، ص: ۸۰۰).

۳. جایگاه دین در تربیت

فروم علاوه بر این که معتقد است در تحلیل روان‌شناسی، نیاز به یک الگوی جهت‌گیری و یک مرجع اعتقاد جزء ذاتی انسان است، حتی نحوه‌ی پاسخ گفتن به این نیاز درونی (دین) را نیز به نحوه‌ی تربیت یافتن انسان پیوند می‌دهد. به نظر فروم، شالوده‌ی اجتماعی - اقتصادی و شالوده‌ی منش و شالوده‌ی دین از یک‌دیگر جدایی‌ناپذیرند و بر این باور است که اگر شالوده‌ی دین با منش اجتماعی متداول مطابقت نداشته باشد و اگر با تجربه‌ی اجتماعی زندگی متعارض باشد، در این صورت، دین فقط یک ایدئولوژی خواهد بود و دین حقیقی را باید در ورای آن جست‌وجو کرد (۱۸، ص: ۱۸۸).

فروم گرچه معتقد است اولین کسی که رابطه‌ی بین بیماری عصبی و دین را کشف کرد فروید بود، با این نظر فروید که دین را به یک بیماری جمعی کودکانه تعبیر کرد موافق نیست و بر این اعتقاد است که این بیان فروید را به طور معکوس نیز می‌توان پذیرفت، به این معنا که بیماری عصبی را سیر قهقرایی به اشکال ابتدایی دین دانست که با الگوهای رسمی افکار و عقاید پذیرفته‌شده‌ی دینی در تعارض است. از آن‌جا که انسان مهره‌ای مؤثر در آرا و نظریات فروم است، توجه به کیفیت روانی و خصوصیات اخلاقی او حائز اهمیت است. لذا فروم به صراحت، دین انسان‌گرایانه^۱ را عامل مؤثری در تربیت رفتاری انسان می‌داند و معتقد است اگر شخص موفق به سامان دادن نیروهای خود در جهت «من‌عالی‌تر» خویش نشود، آن‌ها را به سوی هدف‌های پایین‌تر و پست‌تر سوق خواهد داد (۱۹، صص: ۳۶ - ۳۹).

در نظر صدرا نیز هر موجودی از شوق و عطش فطری نسبت به کمال ویژه‌ی خود برخوردار است و حس کمال‌جویی و سعادت‌طلبی در نهاد همه‌ی موجودات، اعم از محسوس، طبیعی و نفوس و حتی عقول، متمرکز است.^۲ چراکه وجود خیر است و لذت‌آور و مورد برتری برای گزینش و بر عکس، شرّ از اوصاف مقابل برخوردار است. بنابراین هر ناقص از نقص خود متنفر و گریزان است و به سوی کمال خود روان می‌گردد تا آن را به دست آورد. این ویژگی سبب می‌شود انسان ارزش‌ها را به صورت فطری تأمین‌کننده‌ی کمال خود دانسته، با کشش درونی نسبت به آن، حالت طلب به خود بگیرد و با نفرت باطنی، پستی‌ها را منافی با کمال و موجب دور افتادن از مقصد دانسته، از آن دوری جوید و در نهایت، به

سوی کمال مطلق رهسپار شود که بر اساس برهان «بسیط الحقیقه»ی صدر، این کمال مطلق همان حق تعالی است (۴، ص: ۹۹).

بنابراین در مقام جمع میان این نظرها می‌توان گفت تربیت به معنای تعالی انسانی و از بین بردن صفات ناپسند اخلاقی است که مایه‌ی فزونی مقام و منزلت معنوی نیز می‌گردد و از آن‌جا که یکی از اهداف دین نیز رشد معنوی و اخلاقی انسان‌هاست، می‌توان گفت «تربیت» با «دین» در ارتباطی تنگاتنگ است، به گونه‌ای که «تربیت دینی» را می‌توان شکوفا نمودن درون انسان و تجلی آن در عمل و رفتار بیرونی وی دانست که به ایجاد تحولات ثمربخش در زندگی انسان می‌انجامد.

۴. جایگاه انسان در تربیت

انسان از آن‌جا که یک پایه‌ی مهم تربیت دینی است نوع نگرش به او در چگونگی به عمل درآوردن این نوع تربیت، حائز اهمیت است. فروم برای شناخت انسان، هم به عوامل اجتماعی توجه دارد و هم به روان و نیازهای درونی و ذاتی و تأثیر مقابل این دو بر یک‌دیگر. از این رو، از یک سو انسان را موجودی می‌داند که در جست‌وجوی یکی شدن با طبیعت و انسان‌های جامعه‌ی خویش است و از سوی دیگر، انسان را موجودی می‌داند که بر اساس طبیعت درونی خود، نیاز به تعالی و میل به کمال دارد که باید آن را شکوفا سازد. او معتقد است یک فرد نماینده‌ی همه‌ی انسان‌ها و نمونه‌ی شخصی از نوع بشر است. «او» است و «همه» است؛ فردی است با ویژگی‌های مخصوص به خود و از این لحاظ، بی‌همتا و در عین حال، نماینده‌ی تمام خصوصیات آدمی (۱۶، ص: ۵۳).

فروم در توصیف شخصیت مطلوب انسان، که یک انسان مولد و بارور است، به نقل از گوته می‌گوید: «انسان تا آن‌جا خود را می‌شناسد که جهان را می‌شناسد. وی جهان را فقط در درون خود می‌شناسد و از خویشتن، تنها در داخل جهان آگاه است. هر عین تازه‌ای که به راستی شناخته شود، عضو تازه‌ای در درون می‌زاید». به نظر فروم، این شاعرانه‌ترین و قوی‌ترین توضیح درباره‌ی مفهوم باروری انسانی است (۲۲، ص: ۳۸).

در فلسفه‌ی اسلامی و حکمت متعالیه‌ی صدر نیز گرچه هویت وجودی هر فردی به نفس اوست،^۳ حقیقت انسان حقیقتی است جمعی و تألیفی و مشتمل بر اموری که دارای وحدتی تألیفی است؛ وحدتی که مراتب متفاوتی از تجرد و تجسم را داراست و از این نظر، به وحدت تألیفیه‌ی این عالم مشابهت دارد. یعنی همان‌طور که به نظر می‌رسد تمام طبقات این عالم (معقول و مثالی و محسوس) با ریسمانی به یک‌دیگر متصل شده‌اند و مانند زنجیری که حرکت قسمت اول آن باعث به حرکت در آمدن قسمت آخر آن نیز می‌شود و

اجزا و طبقات آن پشت سر هم در حال حرکت در قوس نزولی و صعودی است، به همین صورت، مراتب وجودی حقیقت انسانی یا عالم صغیر نیز، که همان نفس و عقل و طبع است، دائماً در تصاعد و تنازل‌اند. به عبارت دیگر، آثار نفس به بدن نزول می‌کند و یا به عکس، آثاری از بدن به نفس صعود می‌کند و هر یک از دیگری متأثر می‌گردد (۸، ص: ۴۲۸).

صدرا معتقد است انسان کلی در واقع، همان عالم کبیر است و این انسان شخصی عالم صغیر.

«و بعد هذین الامرین أَعْنَى الإله جل ذكره و مظهره الأعظم الذی هو الإنسان الکبیر لایستحق لأن یكون محبوباً لمن یشتمل علی المشاعر و القوی بالقوه أو بالفعل إلا العالم الصغیر الجزئی و الإنسان شخصی فإن الإنسان الکلی فی الحقیقه هو العالم الکبیر» (۷، ج: ۷، ص: ۱۸۱).

۵. مبانی تربیت دینی از دیدگاه اریک فروم

۵.۱. انسان‌گرایی رادیکال

فروم را می‌توان یک اومانیزست به معنای دقیق کلمه خواند، چراکه بنیان و هدف همه‌ی واقعیت انسان را خود انسان می‌داند و در نظر او خدا نمادی برای اهداف رشد و تعالی انسانی است و لذا تجربه‌ی خدا را تجربه‌ی خود برتر انسان می‌داند (۲۳، ص: ۲۰۱). وی می‌گوید: «خدا حقیقت است، عشق است، عدالت است، خدا من است، به همان اندازه که من انسانم» (۲۰، ص: ۱۰۱).

فروم در نگرش انسان‌گرایانه‌ی خود به دین، این گستره‌ی وجودی انسان را تا آن‌جا پیش می‌برد که ایده‌ی همانندی انسان به خدا در آفرینش را مطرح می‌کند و معتقد است که این نگرش نه تنها روشنگر همسانی انسان و خدا و ره‌ایش انسان از خداست، بلکه روشنگر این ایده‌ی انسان‌گرایانه نیز هست که هر فرد انسان در درون خود، همه‌ی انسانیت را متبلور ساخته است (۲۰، ص: ۸۶) و در تأیید ایده‌ی خود، به کتاب مقدس استناد می‌کند: انسان به گونه‌ی خدا ساخته شد. «سپس خدا گفت: بگذار انسان را به صورت خودمان بسازیم؛ بگذار آن‌ها بر ماهی‌های دریاها، پرندگان آسمان‌ها، بر گله‌ها، بر سرتاسر روی زمین و تمای خزندگان که بر روی زمین می‌خزند برتری داشته باشند. پس خدا انسان را در صورت، مانند و همانند خدا آفرید (انجیل ۲۶ - ۲۷: ۱) (۲۵، ص: ۶۹) و یا به سخن دیگری از کتاب مقدس اشاره می‌کند که «و خداوند به موسی فرمود: به همه‌ی

جماعات اسرائیلی بگو شما مقدس خواهید شد، چون من خدای شما مقدس هستم» (لاویان ۲ - ۱: ۱۹).

فروم در تحلیل این سخن می‌گوید: اگر بپذیریم که واژه‌ی «مقدس» hadosh بازگوکننده‌ی آن کیفیت بنیادی متمایزکننده‌ی خدا از انسان است و همانی است که در مرحله‌ی آغازین مذهب، تابو و دسترس‌ناپذیر گردید، روشن خواهد گشت که عبارت «انسان نیز می‌تواند مقدس شود»، چه گام بلندی در جهت پیش‌رفت بوده است (۲۵، ص: ۷۰). البته به باور فروم، این شیوه‌ی همانند خدا شدن در عین حال، به معنی شناخت خدا نیز هست: «در نتیجه شناخت شیوه‌های خدا به معنی شناخت و پیروی و عمل کردن از روی رفتار، اصول عدالت فراگیر، عشق بی‌کران، مهربانی عاشقانه و بخشندگی بی‌کران او نیز هست» (۲۵، ص: ۷۲).

۵.۲. نیازمندی انسان

یکی دیگر از مبانی فکری فروم ایده‌ی او درباره‌ی نیازهای انسانی است. به نظر فروم، آدمیان با نیازهای فیزیولوژیکی برانگیخته می‌شوند، اما هرگز قادر به حل کردن تنگناهای انسانی خود به واسطه‌ی ارضا کردن این نیازهای حیوانی نیستند، لذا نیازهای وجودی دیگری نیز در طول تکامل فرهنگ انسان نمایان شده است و افرادی از نظر روانی و رفتاری سالم هستند که پاسخ آن‌ها با کل این نیازها مطابقت دارد. او این نیازها را به صورت زیر دسته‌بندی می‌نماید (۱۶، ص: ۴۹).

۵.۳. نیاز به ریشه داشتن

این نیاز همان احتیاجی است که بشر برای یکی شدن و یگانگی با طبیعت احساس می‌کند. فروم معتقد است انسان از زمان رسیدن به حالت انسانی (تحول داروینی) دیگر آن ارتباط اولیه را که دیگر حیوانات با طبیعت دارند از دست داده و از آن فراتر رفته است، اما همواره میل به ریشه داشتن را با خود داشته و در عطش یگانگی با آن می‌سوزد. به نظر فروم، پاسخ به این نیاز می‌تواند با راهبردهای ثمربخش یا بی‌ثمر صورت گیرد. افراد در راهبرد ثمربخش، از مدار قدرت‌های مادون انسانی خارج شده و موجود کاملی می‌شوند، یعنی فعالانه و به صورت خلاق با دنیا ارتباط برقرار می‌کنند تا یک پارچه شوند. این پیوند تازه با دنیای طبیعی به آن‌ها امنیت می‌بخشد و احساس تعلق‌پذیری و ریشه‌دار بودن را دوباره ایجاد می‌کند، اما از طریق راهبرد بی‌ثمر، هم‌چنان نیازمند بازگشت به حالت «یگانگی با ماقبل انسانی» است و خصلت انسانی خود را از دست می‌دهد.

۵.۴. نیاز به جهت‌گیری و سرسپردگی

انسان نیازمند داشتن چارچوبی اعتقادی است که با آن بتواند به توضیح و توجیه هدف

و معنای زندگی خود بپردازد. از نظر فروم، تمامی فلسفه‌ها، اساطیر و ادیان صوری پاسخ‌گوی این نیازند. این همان نیازی است که به عقیده‌ی فروم، پذیرش دین‌داری پاسخی به آن از نوع جهت‌گیری بارور می‌باشد.^۴ با پاسخ به این نیاز است که انسان می‌فهمد این همه قال و مقال زندگی برای چیست و در ادامه‌ی این نیاز است که انسان دست به توجیه اعمال و رفتار خود می‌زند.

۵.۵. نیاز به وابستگی

انسان نیازمند وابستگی به انسان‌های دیگر است. این نیاز اگر ارضا نشود، موجب رابطه‌های بیمارگونه‌ی سادیستی (دگرآزاری) و مازوشیستی (خودآزاری) و ... می‌گردد. به نظر فروم، این زندگی اجتماعی انسان‌هاست که شعورشان را تعیین می‌کند، نه شعور آنان زندگی اجتماعی‌شان را^۵ (۲۲، ص: ۲۶).

۵.۶. نیاز به تعالی

نیاز به تعالی می‌تواند به منزله‌ی یکی از نیازهای اصلی انسان مطرح باشد که در کلمات فیلسوفان و متکلمان اسلامی نیز به عنوان کمال‌جویی و میل به تکامل مطرح بوده و هست و ریشه‌ی آن در آیات و روایات اسلامی به تعبیرات مختلف ملاحظه می‌شود. به نظر فروم، این میل منشأ بسیاری از رفتارها و حرکات انسانی است؛ مثلاً انسان در «علم»، کمال و تعالی خود را می‌یابد، لذا به طرف کسب دانش میل می‌کند و یا خلاقیت را تعالی خود دانسته، به گسترش و فعلیت آن همت می‌گمارد. لیکن باید توجه داشت که در این گونه موارد، گرایش به علم و ... گرایشی ثانوی است که از انگیزه‌ی کمال‌خواهی منشأ گرفته است (۲۱، ص: ۳۹۵).

به نظر فروم، نیازهای فوق با تحقق یک جامعه‌ی سالم، تأمین می‌گردد و در چنین جامعه‌ای، انسان به واسطه‌ی عشق، با انسان‌ها مرتبط است. در این جامعه، او به جای آن‌که در خون و خاک ریشه داشته باشد، در برادری و همبستگی ریشه می‌دواند و از طریق خلاقیت و نوآوری، بر طبیعت فائق می‌شود (۱۷، ص: ۱۴۵).

۶. مبانی تربیت دینی از دیدگاه ملا صدرا

۶.۱. انسان‌گرایی خدامحور

آرای صدرا نیز در انسان‌گرایی و توجه به حقیقت انسانی، کم از فروم نیست. او با این‌که به خودشناسی اهمیت فراوان می‌دهد و حتی در *اسرارالآیات* خود، معرفه‌الذات را متضمن معارف^۶ بسیاری می‌داند (۱۰، ص: ۱۳۲)، محور انسان‌گرایی او «انسان به جای خدا» نیست، بلکه «انسان متصل به خدا» است. از این رو، با این‌که معتقد است انسان باید

خود را بشناسد، به ماندن در خود معتقد نیست. صدرا در تفسیر آیه ی ۳۰ بقره^۷ می‌گوید: سلطنت ذات ازلی و صفات والای واجب اقتضا نموده که با ظاهر کردن مخلوقات و محقق ساختن حقایق و مسخر کردن اشیا، پرچم ربوبیت را برافرازد. این امر بدون واسطه محال بود، چراکه ذات حق قدیم است و مناسبتی بعید بین عزت قدم و ذات حدوث می‌باشد. لذا خداوند جانشینی برای خویش در تصرف و ولایت و حفظ و رعایت قرار داد. این جانشین رویی به قدم دارد و از حق استمداد می‌جوید و رویی به حدوث دارد که به خلق مدد می‌رساند. حق تعالی او را خلیفه‌ی خویش در تصرف ساخت و کسوت تمام اسما و صفات خود را بر او پوشاند و این خلیفه را «انسان» نامید (۱۳، ج: ۲، ص: ۳۰۲).

ملاصدرا برترین مرتبه‌ی شناخت خداوند را شناخت نفس می‌داند و با توجه به آیه‌ی ۱۹ سوره‌ی حشر، «لا تکنونوا کالذین نسوا الله فانساهم انفسهم» و استفاده از عکس نقیض آن، بیان می‌دارد که هرکس نفس خود را بشناسد، خدای را خواهد شناخت و جهل به نفس نتیجه‌ای جز جهل به حق ندارد (۱۰، صص: ۲۴۴ - ۲۴۸).

علاوه بر این، از نظر ملاصدرا، تمام وجودات امکانی، اعم از جوهر و عرض، در مقابل وجود واجبی، عین ربط و تعلق‌اند و همه به منزله‌ی وجود رابط و فاقد استقلال ذاتی و هویت متعین می‌باشند. بر این اساس، کلیه‌ی پدیده‌های امکانی را در قبال وجود حق، وجود رابط و معنای حرفی و صرف حرف و نسبت می‌داند که نه‌تنها به طور مستقل، وجودی ندارند، بلکه هستی‌شان همان وابستگی و هم‌بستگی‌شان به غیر است. بنابراین برای وجود رابط، هیچ نوع ماهیت و مفهومی ثابت و مشخص و متعین نمی‌توان در نظر گرفت و کاملاً در عدم تعین صرف، خود را می‌نمایاند.

«انّ الوجودات الرابطة لا ماهیه لها، لان الماهیات هی المقوله فی جواب ما هو، فهی مستقلة بالمفهومیه، و الوجودات الرابطة لا مفهوم لها مستقلاً بالمفهومیه» (۱۴، ص: ۳۹).

لذا صدرا در سلوک عرفانی خود - که حکمت متعالی را با سیری صعودی، به مبدأ ازلی اشراق وجودی می‌رساند - تنها علت نهایی، یعنی واجب بالذات، را حقیقی می‌داند و ممکنات را، که همه معلول اویند، جهتی از جهات او می‌داند و این مجعولات را فیض آن جاعل بالذات معرفی می‌کند.

بر این اساس، صدرا، بر خلاف اریک فروم، نه‌تنها رهایی از این مبدأ عالی (خداوند) را موجب آزادی و تعالی درونی انسان نمی‌داند، بلکه اتصال به او را عامل برتر شدن انسان ناقص می‌داند. به نظر صدرا، تأثیر جاعل چیزی جز «تطور آن در اطوار و تنزل آن در منازل افعال» نیست. جهان ممکنات نیز با این‌که معلول آن علت بخشنده و افاضه‌کننده‌ی وجود است، در این‌جا علیت به تجلی تبدیل می‌شود و معلول به جلوه؛ یعنی اضافه‌ی اشراقی به

کمال خود می‌رسد و معلولیت چهره‌ی تجلی و تشأن به خود می‌گیرد. در این نگاه، هرچه که جز اوست مظهر اوست؛ و از طرفی، روشن است که میان هر علتی نسبت به معلول خود و هر مفیضی نسبت به مستفیض خود، مناسبتی وجود دارد که هرچه این مناسبت شدیدتر باشد، رابطه و علاقه‌ی علیت بین آن‌ها نیز شدیدتر می‌گردد (۸، ص: ۴۲۸).

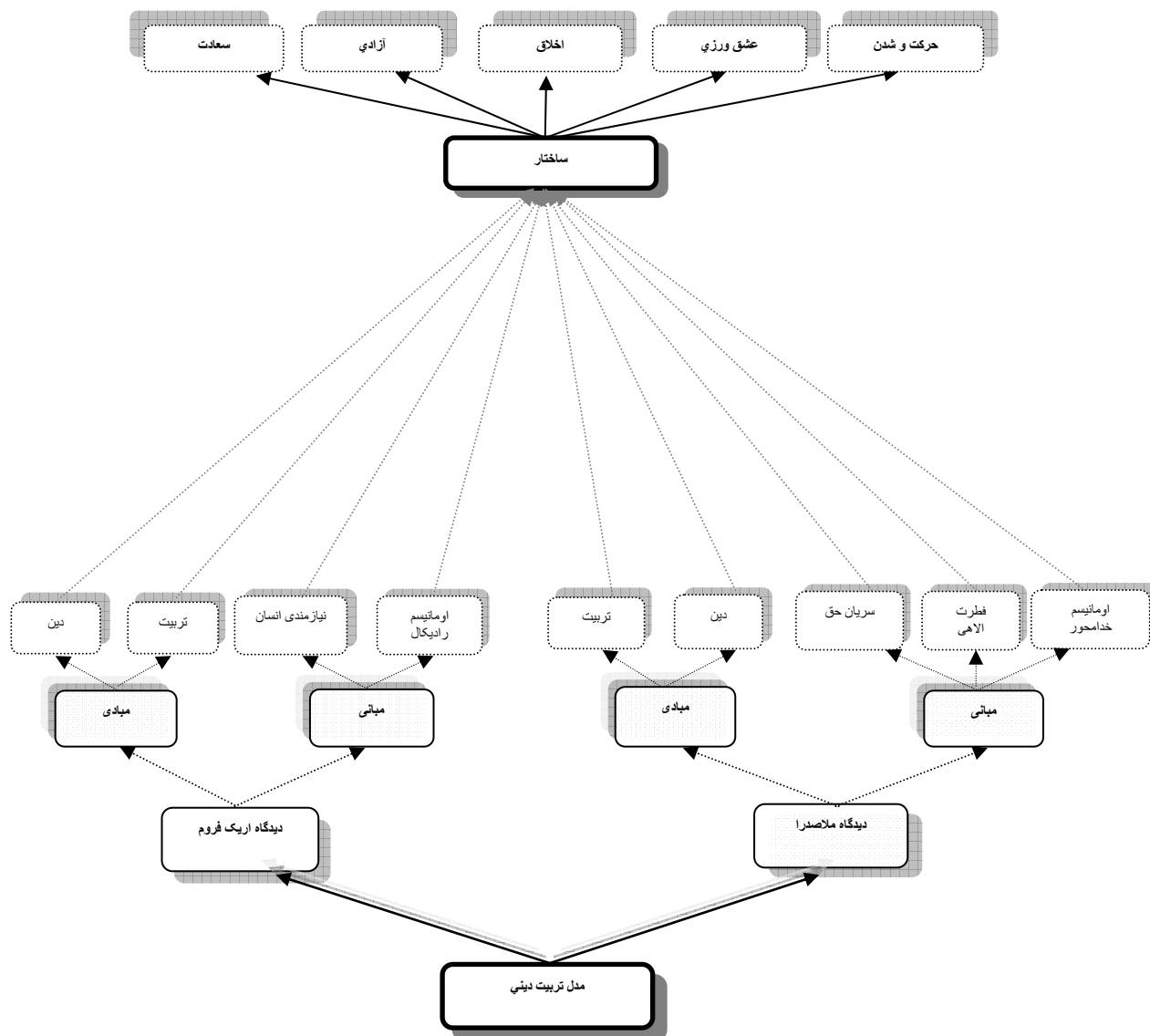
۲.۶. فطرت الاهی انسان

صدرالمآلهین فطرت را همان ارتباط وجودی با خداوند می‌داند که البته در شرایطی خاص، آشکار و قوی می‌شود. به نظر وی، تعلقات انسان به دنیا و امور مادی و جسم خودش حجاب‌هایی هستند که مانع بالفعل شدن، شکوفایی و رشد فطرت خدایی انسان‌اند (۷، ج: ۹، ص: ۱۲۴). هنگامی که کسی به اختیار یا اضطرار، از این وابستگی‌ها جدا شود، خداوند را به روشنی می‌یابد. کسی که با آن‌جام ریاضت‌های شرعی و دستورات عرفانی، به تصفیه‌ی درون بپردازد، به اختیار، از این وابستگی‌ها جدا شده است و کسی که در شرایطی قرار گیرد که امیدش از اسباب مادی قطع شود و خود را بی‌پناه و ناامید بباید، حجاب‌ها از روی فطرت اصیل و خداشناس او کنار می‌روند و ارتباط وجودی‌اش با ذات مبدأ متعال آشکار می‌گردد. در روایت معروف حضرت امام جعفر صادق (ع) به یکی از مواردی که انسان در آن از وابستگی‌های مادی جدا می‌شود و فطرت پاکش بیدار می‌شود اشاره شده است. راوی به آن حضرت می‌گوید: بحث‌ها و مجادله‌ها درباره‌ی وجود خداوند، مرا متحیر کرده است، مرا به خداوند راهنمایی کنید. حضرت می‌فرماید: آیا هرگز سوار بر کشتی شده‌ای؟ پاسخ داد: بله. فرمودند: آیا پیش آمده که کشتی تو بشکند و در میان امواج، هیچ راه نجاتی نداشته باشی؟ عرض کرد: بله. فرمودند: آیا در این هنگام، قلب تو به چیزی که قادر بر نجات تو باشد متوجه نشد؟ گفت: بله، قلبم به موجودی که قادر بر نجاتم باشد تعلق گرفت. فرمودند: آن موجود خداوندی است که وقتی نجات‌دهنده‌ای نیست، او قادر بر نجات است.^۸ در این حدیث، امام جعفر صادق (ع) صحنه‌ی قطع تمام وابستگی‌ها و دل‌بستگی‌های دنیایی را تصور می‌کند که هرکس، حتی منکر خدا، نیز در آن لحظه، متوجه فطرت الاهی‌اش می‌شود و خدا را فطرتاً می‌یابد.

۳.۶. سر بیان حق در عالم

صدرا معتقد است تمام وجودات، خاصه مراتب و فیوضات حق‌اند که به مرتبه‌ی کامل و تمام الوجود و حقیقت واحده‌ی بسیطه محتاج‌اند. تمام ممکنات پرتوی از فیض و رشح وجود اویند و در سیر صعودی خود، به سوی او می‌روند. در واقع، یکی از فروع قاعده‌ی اصالت وجود قاعده‌ی «بسیط الحقیقه کل الاشیا» است (۹، ص: ۴۷). که چون مبدأ کل و مقصد نهایی را به انسان می‌شناساند، نقش راه‌برنده‌ی در طی طریق او دارد. صدرا طبق این

قاعده، در عین این که معتقد است همه‌ی موجودات، با تمام اختلافی که در درجه‌ی وجود دارند، ممکن هستند نه واجب و وجود خود را در سلسله‌ی علل و معالیل، از ذاتی می‌گیرند که وجود ناب و خالص و محض و واجب الوجود است، با این حال، می‌گوید هرچیز که حقیقت آن وجودی بسیط باشد، همه‌چیز است و از دیگر اشیا، جدایی ندارد.



مقایسه ساختار دو مدل تربیت دینی

نمودار فوق طرحی از مدل تربیت دینی ملاصدرا و اریک فروم را بر اساس مبانی و مبادی دیدگاه ایشان نشان می‌دهد. ساختاری که در این مدل نشان داده شده دارای پنج مؤلفه‌ی متشابه است که بر مبنای مبانی و مبادی هر دو دیدگاه شکل گرفته است. مقاله با مقایسه‌ی هریک از این مؤلفه‌ها در دو دیدگاه، تمایزات و تشابهات میان آن‌ها را ذکر نموده و در نتیجه، با نقد ساختار مدل تربیتی فروم، قوام و برتری ساختار ملاصدرا را روشن نموده است.

۷. مقایسه‌ی مدل تربیت دینی صدرا و فروم

چنانچه بخواهیم ساختاری از مدل تربیت دینی مطلوب را به تصویر بکشیم، شاید نتوان به مؤلفه‌های محدودی بسنده نمود، لیکن می‌توان مهم‌ترین آن‌ها را که ارکان تربیت دینی یک جامعه را رقم می‌زند ترسیم نمود. در ذیل، به پنج مؤلفه‌ی اساسی این ساختار اشاره شده که از دیدگاه صدرا و اریک فروم مقایسه می‌گردند.

۱.۷. حرکت و شدن

چنان‌که گذشت، اریک فروم دین انسان‌گرایانه را فعالیت و رشدی به سوی شدن و تعالی می‌داند. به نظر او، ایمان نشانه‌ی حیات است، زیرا در آدمک کوچکی علامتی از ایمان نیست. پایه و منشأ ایمان منطقی نیز باروری شخص است. لذا حالتی انفعالی نیست که در آن، شخص به طور انفعالی منتظر برآورده شدن آرزو و امید خویش باشد، بلکه گویای فعالیت اصیل درونی است (۱۵، ص: ۲۱۸). با این حال، فروم این حرکت به سوی شدن را مستلزم گذشتن از کنش قبلی خود و «نه» گفتن به آن می‌داند. به نظر وی، «فساد» در ذات هستی انسان نهفته است و آدمی تنها به شیوه‌ی گذار از پویه‌ی از خودبیگانگی است که به هماهنگی نوین می‌رسد (۲۰، ص: ۹۲). در نهایت، انسان کامل و نمونه‌ی فروم کسی است که استعدادهای وجودی خود را از قوه به فعل درآورده و به فردیت و شخصیت حقیقی خویش دست یافته است، فردی که به دیگران عشق می‌ورزد و پای‌بند به ارزش‌های اومانستی است.

در منظومه‌ی فکری صدرا نیز همه‌چیز در یک وحدت تشکیکی و سنجی، در حال شدن و گردیدن است تا کمالی بیابد و از مرتبه‌ای به مرتبه‌ی بالاتر صعود کند. آدمی نیز در این عالم متحول، چیزی جز موجودی پویا نیست و نباید باشد. همه‌ی افکار و اعمال آدمی عین وجود او می‌شود و در این سیر و سلوک، به همراه اوست تا سرآن‌جام روزی به وصال برسد و به اصل خود بازگردد. لذا گرچه انسان در قوس نزول، از مقام رفیع تجرد و تعقل تنزل می‌یابد و در ابتدای حدوث در عالم طبیعت، از مواد و عناصر موجود در این عالم پدید می‌آید، خداوند این موجود را چنان مستعد خلق می‌کند که می‌تواند تا مرحله‌ی عقل مستفاد پیش رود (۷، ج: ۸، ص: ۱۳۶). به تعبیر کامل‌تر، صدرا بر پایه‌ی دو اندیشه‌ی ابتکاری خود، یعنی «حرکت جوهری» و «تشکیک در وجود»، عقیده دارد که نفس در ابتدای پیدایش خود، جوهری جسمانی است، اما در خلال حرکت جوهری، پیوسته سیر تکامل خود را از طریق وصول به مراتب برتر ادامه می‌دهد و با حفظ «وحدت شخصی» خود، در نهایت، به مرتبه‌ی تجرد راه می‌یابد و موجودی مجرد می‌گردد.

نکته‌ی مهم در تفاوت میان «شدن» در نگاه فروم و صدرا این است که صدرا معتقد است: «برای هر حرکتی بالطبع غایتی است و برای هر غایتی، غایت دیگری است تا آن که بالاخره به وجود غایتی عقلانی منتهی می‌گردد، زیرا در هر موجود ناقصی، دو نیروی غریزی است به نام عشق و شوق، که خدای بزرگ در نهاد وی قرار داده تا با نیروی عشق، کمال نخستین را حفظ کند و با نیروی دوم، کمال دومین را طلب کند ... پس کلیه‌ی حرکات طبیعی و نباتیه و حیوانیه منتهی می‌گردند به خیر اقصی، یعنی خیر نهایی که ذات مقدس باری و غایت و هدف اصلی از خلقت زمین و آسمان و فرمان‌روایی است که ملکوت و باطن کلیه‌ی اشیا در کف با کفایت اوست» (۸، ص: ۲۵۰).

در مقابل، خودانگیختگی و انسان کامل شدن در نظر فروم، تنها از قوه به فعل درآمدن، آن هم با حفظ مبانی اومانستی است، بنابراین هیتلر و شارون هم از جمله‌ی کسانی‌اند که نفس خود را از قوه به فعل درآورده‌اند. در این‌جا اگر کسی بگوید منظور فروم از خودانگیختگی و شدن، تنها جنبه‌های مثبت طبیعت آدمی است، باز هم اشکال باقی است، چون فروم معتقد است با عشق و کار است که می‌توان به خودانگیختگی رسید (۲۶، ص: ۱۷۳ - ۱۷۷)، در حالی که برای فعلیت یافتن جنبه‌های مثبت انسانی و رسیدن به کمال، باید ایمان و اخلاق را نیز در نظر گرفت.

۲.۷. عشق‌ورزی

فروم معتقد است کمتر کلمه‌ای مانند کلمه‌ی «عشق» دارای مفهوم مبهم و سردرگم‌کننده است. این کلمه تقریباً برای بیان هر احساسی که فاقد تنفر و بیزاری باشد به کار می‌رود. اما به نظر او، مفهوم عشق بارور با مفهوم آن‌چه عشق نامیده می‌شود تفاوت بسیار دارد. او عشق را به این صورت تعریف می‌کند: وحدت با کسی یا چیزی خارج از خویش، البته با حفظ کردن جدایی و یک‌پارچگی خویش. فروم در کتاب هنر عشق‌ورزیدن، اهمیت دادن، مسؤولیت، احترام و شناخت را به عنوان چهار عنصر مشترک در تمام اشکال عشق واقعی مشخص می‌کند و معتقد است کسی که عاشق دیگران است، به نیازهای جسمانی و روانی آن‌ها پاسخ می‌دهد، برای آن‌ها آن‌گونه که هستند احترام می‌گذارد و در عین حال، آن‌ها را می‌شناسد. بنابراین به نظر فروم، در عشق، اهمیت دادن، مسؤولیت، احترام و شناخت در هم تنیده است (۲۰، ص: ۴۱).

فروم عشق را نیروی فعال بشری می‌داند و آن را نه یک علاقه‌ی منفعل، بلکه فعالیتی به سوی کمال می‌داند (۲۳، ص: ۱۸۹)، اما با این حال معتقد است: «اگر شخص خود را از دل‌بستگی درمندان به مادر، خانواده و ملت جدا نسازد، اگر همان وابستگی بچگانه را

نسبت به پدر و مادر یا هر قدرت دیگر کیفر و پاداش‌دهنده حفظ کند، هرگز نمی‌تواند به عشق کامل‌تری که عشق به خداست برسد» (۲۰، ص: ۱۰۴).

به نظر می‌رسد عشقی که فروم از آن سخن می‌گوید حاوی تناقضاتی است، چراکه عشق بدون یگانگی و پیوستگی تا سرحد ایثار نفس و فدا شدن به خاطر معشوق، چگونه می‌تواند عشق باشد؟ علاوه بر این، وقتی عشق از سوئی با حفظ جدایی و یک‌پارچگی عاشق همراه است و از سوئی ملازم است با کنار نهادن عشق‌های پیشین برای رسیدن به عشق بالاتر. در این صورت، تنها می‌تواند فرد را تا نیمه‌راه در مسیر کمال به پیش برد و هیچ‌گاه ضامن تحقق عشق کاملی که همان عشق به خداست نخواهد بود.

حال آن‌که صدرای نیز این عشق بارور را (که به یکی شدن با محبوب می‌انجامد) در کلام خویش دارد، لیکن در این اتصال به معشوق، بر خلاف تصور فروم، برای عاشق، تعیینی از خویش باقی نمی‌گذارد. علاوه بر این، صدرای عشق را ابتهاج به شیء موافق می‌داند، اعم از این‌که عقلی باشد یا حسی، حقیقی باشد یا ظنی (۱۱، ص: ۱۶۹) و مراتب عشق را نیز در طول یک‌دیگر و نهایت آن را یکی شدن با عشقی بی‌انتهای می‌شمارد. به نظر صدرای، از آن‌جا که وجود و خیر و کمال مساوی هستند و عشق هم ملازم با خیر و کمال است، یعنی عشق و کمال بر حسب مراتب وجود است، هرچه وجود کامل‌تر باشد، کمال و حسن بیشتر است و در نتیجه، عشق هم شدیدتر است و به سبب این‌که حضرت حق، کمالات همه‌ی اشیا را به نحو اتم و اکمل دارد: «و لایوجد کمالات الاشیاء کلها علی وجه التمام الا فی حق الباری لما له من الاسماء الحسنی» (۷، ج: ۷، ص: ۱۸۰)، شایسته‌ترین اشیا برای معشوق عارفان و کمال یافتگان بودن، حق تعالی است: «والذین آمنوا اشد حبا لله...» (بقره/۱۶۵). آنان که ایمان به خدا آورده‌اند بیش از هر چیز به او محبت دارند. به نظر صدرای، حتی وجه اشتیاق و عشق انسان به عالم و محتویات عالم و موجودات نیز این است که آن‌ها را مظهر زیبایی و آینه‌ی جمال و آثار صنع و اثر معشوق حقیقی یابد: «عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست».

۷.۳. اخلاق

فروم از آن‌جا که به شدت به مبانی انسان‌گرایی خویش پای‌بند است، در حیطه‌ی اخلاق نیز ریشه‌ی همه‌ی مشکلات اخلاقی را بی‌تفاوتی انسان به خودش می‌داند؛ زیرا انسان در این حالت، حس تشخیص و بی‌همتایی فردی را از دست داده، خود را ابزار مقاصد بیرون از خود می‌کند و با خود مانند کالا رفتار می‌کند. در این حالت، نیروهای او از خود بیگانه شده، در نتیجه، ناتوان می‌شود و خود را خوار می‌شمارد (۱۵، ص: ۲۷۵). نقدی که می‌توان به دیدگاه اخلاقی فروم وارد نمود این است که فروم اخلاقی را که تنها به معنای

برخورد خوش و گشاده‌رویی با مردم باشد دارای ارزش چندانی نمی‌داند و آن را جهت‌گیری سوداگرانه تلقی نموده، از آن به عنوان اخلاقی یاد می‌کند که تنها «شخصیت کالابودگی فرد را در بازار شخصیت» بالا می‌برد (۱۹، ص: ۱۲۰).

از سوی دیگر، آرای صدرا نیز در باب انسان‌گرایی و توجه به حقیقت انسانی، کم از فروم نیست و با این‌که به خودشناسی اهمیت فراوان می‌دهد (۱۰، ص: ۱۳۲)، چنان‌که بیان شد، محور انسان‌گرایی او «انسان به جای خدا» نیست، بلکه «انسان متصل به خدا» است. از این رو، با این‌که معتقد است انسان باید خود را بشناسد، به ماندن در خود معتقد نیست. به نظر صدرا، اعمال و اخلاق زشت، هرکدام، سهمی فراوان در منع نفس از وصول به کمال دارند:

«الأخلاق المذمومه المانع للنفس عن الوصول الى کمالاتها العقلیه کالبخل و ... و کذا الأفعال الذمیه کالظلم ... فان کل واحد من هذه الاشياء فی ذاته لیس بشرّ و انما هی من الخیرات الوجودیه و هی کمالات لأشياء طبیعیه بل لقوی حیوانیه أو طبیعیه موجوده فی الانسان و انما شریتها بالقیاس إلى قوه شریفه عالیه ...» (۷، ج: ۹، ص: ۱۲۷).

بنابراین در حل آن می‌گوید: «چون کمال نفس به مشارکت بدن و قوای سه‌گانه‌ی نفس صورت می‌پذیرد، بر اوست که بین اخلاق متضاده در آن‌چه مورد علاقه‌ی قوه‌ی شهوی است و ضدش و آن‌چه او را به غضب می‌آورد و ضدش «عدالت» برقرار کند تا منفعل از بدن و قوای بدنی نباشد، بلکه بر قوای خویش حاکم باشد او آن‌ها را به فرمان عقل درآورد، چراکه انفعال نفس در مقابل بدن و قوای شهوی و غضبی موجب شقاوت نفس است.»

البته صدرا این نکته را نیز بیان می‌دارد که تمام افعال انسان از این جهت که از جنبه‌ی وجودی برخوردار است، از خیریت ذاتی بهره‌مند است، زیرا هستی هر نوع وجودی از نوعی خیر برخوردار است. بنابراین هر فعلی برای هر فاعل و از جمله انسان - نه بماهو انسان، بلکه با عدم لحاظ انسانیت او - کمال و خیر به شمار می‌آید، به این اعتبار که ممکن است فعلی نسبت به قوای حیوانی این انسان، کمال تلقی شود، اما به اعتبار قوه‌ی ناطقه‌ی او، ذم عقلی باشد. به عبارت دیگر، این افعال می‌توانند در قیاس با حکم عقل و شرع و جزو اشرف وجودی انسان (قوه‌ی ناطقه)، مذموم بوده، اما با چشم‌پوشی از همه‌ی این نسبت‌ها ممدوح باشند.^۹

۴.۷. آزادی

به نظر فروم، آزادی دو معنای متفاوت دارد: یک معنای آزادی همان است که همه معمولاً به کار می‌برند، یعنی قابلیت انتخاب میان شقوق متضاد. اما در معنای دیگر، آزادی

یک گرایش، یک جهت‌گیری و یک جزء از ساختار خوی شخص بالغ و پخته و کمال‌یافته و زایا است. شخص آزاد به این مفهوم، شخصی مهرورز و سازنده و مستقل است (۲۱، ص: ۱۶۳) و این آزادی مثبت یعنی آن‌که هیچ قدرتی بالاتر از این نفس یکتا و منفرد نیست و آدمی مرکز و غایت حیات خویش است (۲۴، ص: ۲۶۹). به نظر فروم، آزادی به معنای دوم (یعنی آزادی کامل) یکی از سخت‌ترین دستاوردهاست، چراکه انسان گرچه بر نیروهای اطراف خود فائق آید، باز هم به نیروهای دیگری هم‌چون ملت خود، گروه اجتماعی خود، خانواده‌ی خود و ... چنگ خواهد زد (۲۰، ص: ۸۱).

فروم در بحث از آزادی، بر این باور است که انسان‌ها به خاطر آن‌که نمی‌توانند مسؤولیت سنگین و همه‌جانبه‌ای را متحمل شوند از آزادی مطلق می‌گریزند (زیرا آزادی مطلق مسؤولیت‌پذیری را به دنبال دارد) و لذا با کاستن از آزادی خویش، از مسؤولیت خود نیز می‌کاهند. پس گریز انسان از آزادی به خاطر گریز وی از مسؤولیت، سبب می‌شود تا در پی یافتن کانون سرسپردگی باشد و این نیاز در دین و پیرو فرمان دیگری بودن برآورده می‌شود.

اما نقدی که بر این سخن فروم وارد است این است که اولاً آزادی‌گریزی امری مدلل نیست و این‌که انسان از آزادی مطلق وحشت دارد و از آن گریزان است اثبات‌شدنی نیست؛ به‌ویژه با نگاهی به تاریخ، این امر روشن‌تر می‌شود. در تاریخ، برای دستیابی به آزادی و یا برای افزایش آزادی موجود، نهضت‌های خونین بسیاری پدید آمده است. هیچ‌گاه آزادی از انسان به‌طور کامل نفی نشده است تا گفته شود درگیری‌های مهم تاریخ برای رسیدن به حداقل آزادی بوده است. انسان همیشه از برخی آزادی‌ها برخوردار بوده است و تلاش او برای دستیابی به آزادی‌های دیگری است که از آن بی‌بهره بوده است. پس انسان آزادی‌گریز نیست، بلکه آزادی‌طلب است.

ثانیاً فروم از یک سو، مسؤولیت‌گریزی را سبب گرایش به دین می‌داند و دین را تأمین‌کننده‌ی این نیاز می‌شناسد و از دیگر سو، یکی از نتایج نامطلوب دین را تسلیم‌پذیری معرفی می‌کند. حال آن‌که تسلیم‌پذیری روی دیگر همان مسؤولیت‌گریزی و واگذار کردن مسؤولیت کارها به دیگران است. مگر همین امر نیاز او نیست؟ پس اولاً چرا چیزی که سبب پیدایش دین است نتیجه‌ی آن باشد و ثانیاً چیزی که یکی از نیازهای اساسی انسان را تأمین می‌کند نتیجه‌ی نامطلوب دین به شمار رود؟

در مقابل، از نظر صدرا، معنای دقیق آزادی و آزادگی انسان رهایی او از قیود و بندهای کاذبی است که او را از تحرک به سوی مسیر شایسته‌ی انسانیت بازمی‌دارد. به نظر صدرا، این علایق از موانع فیزیکی، بسی زیانبارتر و پرمخاطره‌ترند و رهایی از آن‌ها نیز نیازمند

صرف هزینه‌های بیشتر خواهد بود. صدرا بر خلاف فروم، تسلیم نیروی برتر شدن را نه تنها مخالف آزادی نمی‌داند، بلکه بالاترین مرحله را هنگامی می‌داند که به حکومت عقل و غلبه‌ی عقلانیت انسان بر همه‌ی اعمال بینجامد و مجردمآب شدن انسان آشکار گردد:

«الحرية الحقيقية ما تكون غريزية للنفس، لا التي تكون بالتعويد والتعليم و إن كانت أيضاً فاضله ... فكل ما كانت علاقته البدنية أضعف و علاقته العقلية أقوى كان أكثر حرية و من كان بالعكس كان أكثر عبودية للشهوات ... إذا علمت معنى الحكمة و الحرية و حاصلهما قوة الإحاطة بالمعلومات و التجرد عن الماديات - فاعلم أن جميع الفضائل النفسانية يرجع إلى هاتين الفضيلتين و كذا الأخلاق الذميمة مع كثرتها ترجع كلها إلى أضداد هاتين» (۷، ج ۹، ص: ۸۸).

علاوه بر این، دین، و یا به زبانی گویاتر، ادیان درباره‌ی گفتار، رفتار، کردار، اخلاق و زندگانی مادی و دنیوی و روحانی انسان، رهنمودها و دستورالعمل‌هایی دارند که همه‌ی جنبه‌های زندگی انسان را در بر می‌گیرد و او را در قبال این‌گونه مسایل، مسؤول می‌گرداند، به طوری که نمی‌توان از چنین مسؤولیتی گریزان بود.

۷.۵. دست‌یابی به سعادت

فروم در عین حال که به کمال‌پذیری و سعادت انسانی معتقد است، لیکن تضمینی الزام‌آور برای دست یافتن به آن معرفی نمی‌کند: «معتقدم به کمال‌پذیری انسان؛ اما این کمال‌پذیری به این معناست که ممکن است انسان به هدفش دست یابد و هرگز به این معنا نیست که الزاماً به آن می‌رسد» (۲۳، ص: ۲۰۶).

و در جایی دیگر می‌گوید: ما در این‌جا کاری به این نداریم که آیا آدمی می‌تواند در حیات خویش به هدف غایی، یعنی «بیداری» کامل، که در آن آرزوی نفس و تعارض ناپدید شده باشد (طبق تعالیم بودا) برسد یا این‌که تنها پس از مرگ می‌تواند بدان دست یابد (طبق تعالیم مسیح). مهم این است که در تعالیم همه‌ی ادیان و فلسفه‌های انسان‌گرا، «هدف نوین» یکی است و آدمی با این ایمان زندگی می‌کند که با تقربب افزاینده‌ای می‌تواند بدان دست یابد (و از سوی دیگر، چنان‌چه آدمی با شیوه‌ی قهقراپی به جست‌وجوی چاره بپردازد، ناگزیر خواهد بود یک دسته از خصال انسانی خویش را از دست بنهد که معادل دیوانگی است) (۲۱، ص: ۴۸).

علاوه بر این، فروم از ذکر مقصد و منزلگاهی که باید به آن‌جا رسید خودداری می‌نماید و در واقع، غیر از فردیت و آزادی نمی‌شناسد و زیر بار غایت و مقصودی غیر از زندگی کردن نمی‌رود و چیزی بالاتر از انسان آزاد نمی‌شناسد. به این ترتیب، اثبات تکامل و

خواستن آن به عنوان سعادت انسان از یک طرف، و نفی مقصد و مقصود کردن از طرف دیگر، با هم تناقض دارد، چراکه اولی بدون دومی نمی‌تواند ارزش و مفهومی داشته باشد. لیکن صدرا علاوه بر این که به بیان حقیقت سعادت می‌پردازد، برخلاف فروم، دستیابی به سعادت را برای همگان میسر می‌داند، البته با این توضیح که به نظر صدرا، از آنجا که انسان موجودی ذومراتب است، رسیدن او به سعادت نیز در مراتب مختلف است. او عالی‌ترین سعادت انسانی را رسیدن به مطلوب و کمال قوه‌ی ناطقه انسانی می‌داند که همان معرفت حق متعال است. وی بر مبنای فلسفه‌ی خویش می‌نویسد: «وجود خیر و سعادت است و ادراک آن نیز خیر و سعادت است، اما چون وجودات به حسب کمال و نقص، متفاوت‌اند، پس هر جا وجود کامل‌تر باشد، سعادت در آنجا بیشتر است و به عکس، ادراک سعادت هم به تناسب ادراک وجود، کمال و نقص می‌یابد، همان‌گونه که وجود قوای عقلی اشرف از وجود قوای حیوانی شهوی و غضبی است، سعادتش هم بزرگ‌تر و عشق و لذتش هم تمام‌تر است. پس نفس‌های ما آن‌گاه که قوی و کامل شود و علاقه‌شان به بدن قطع گردد و به ذات حقیقی و ذات مبدعش رجوع کنند، به بهجت و سعادت می‌رسند که نمی‌توان آن را توصیف کرد» (۷، ج: ۹، ص: ۱۲۳).

صدرالمتألهین در جایی دیگر، در باب دستیابی به سعادت حقیقی می‌گوید: «بدان که نفس وقتی به این سعادت و بهجت و سرور می‌رسد که خود را به اعمال و افعال پسندیده‌ای که پاک‌کننده‌ی نفس از کدورات و آلودگی‌های گناه است عادت داده باشد و قلب را از آلودگی و پستی‌ها مہذب کرده باشد» (۷، ج: ۹، ص: ۱۲۵).

۸. سخن پایانی

چنان‌که بیان شد، «تربیت دینی» را می‌توان شکوفا نمودن فطرت توحیدی انسان و تجلی آن در عمل عبادی دانست که به ایجاد تحولات ثمربخش در زندگی انسان می‌انجامد. در لایه لای آرای هر دو متفکر (اریک فروم و صدرا) به ضرورت آن تصریح شده است و هر دو به کمال‌گرایی و تعالی‌طلبی فطری انسان، عشق‌ورزی، میل به اخلاق و حل مشکلات اخلاقی انسان در پرتو خودشناسی، آزادی‌خواهی و میل به سعادت و ... اشاره نموده‌اند و دین را نیز ضرورت درونی هر انسانی دانسته‌اند؛ البته صدرا دین الهی را فطری انسان می‌داند، اما فروم هر گونه گرایش فکری و اعتقادی و نه فقط یک دین خاص را. علاوه بر این، با توجه به تفاوت مبانی این دو اندیشمند، تفاوت‌هایی را می‌توان در این دو دیدگاه مشاهده نمود که منشأ این تفاوت‌ها به دیدگاه انسان‌گرایی افراطی و رادیکالی فروم بازمی‌گردد و چنان‌که بیان شد، صدرا نیز در انسان‌گرایی و توجه به حقیقت انسانی،

کم از فروم نیست و با این که به خودشناسی اهمیت فراوان می‌دهد و معرفه النفس را متضمن معارف بسیاری می‌داند، بر خلاف فروم، محور انسان‌گرایی او «انسان به جای خدا» نیست، بلکه «انسان متصل به خدا» است.

یادداشت‌ها

۱. فروم در مقابل دین انسان‌گرا، دین اقتدارگرا را معرفی می‌کند که عنصر اساسی آن تسلیم خاکسارانه در برابر قدرتی فرابشری است، در حالی که در دین انسان‌گرا محور اساسی بشر و نیروهای اوست نه اطاعت (ر.ک: ۳۰، ص: ۸۰۰).
۲. البته در مجردات تام عقلی، تنها عشق وجود دارد، اما شوق، که نسبت به کمال مفقود شکل می‌گیرد، در مجردات معنا ندارد، زیرا در آنها حالت انتظاری و معنای بالقوه بی‌مورد است.
۳. النفس کمال اول لجسم طبیعی یصدر عنه کمالاته الثانیة بالآلات یستعین بها علی افعال الحیاه کالاحساس و الحرکه الارادیه (ر.ک: ۷، ج: ۸، ص: ۱۶).
۴. به نظر فروم، دو گونه پاسخ به این نیاز وجود دارد: یا به صورت جهت‌گیری بارور است یا غیر بارور. جهت‌گیری‌های غیر بارور نیز شامل جهت‌گیری استثمارگری (Exploitative Orientation)، احتکاری (Oarding Orientation)، سوداگری (Marketing Orientation) و مرگ‌خواهانه (Necrophilious Orientation) می‌باشد.
۵. به نظر فروم، شعور فراورده‌ای اجتماعی است و تا انسان‌ها هستند این شعور و آگاهی هست. در غیر این صورت، رابطه‌ی افراد با طبیعت صرفاً حیوانی است (ر.ک: ۲۲، ص: ۲۶).
۶. صدرا یکی از این معارف را این می‌داند که «هرکس خویشتن را بشناسد، دشمنان نهفته در اندرون خود را نیز خواهد شناخت، یعنی همان دشمنانی که در سخن پیامبر آمده: اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک» (ر.ک: ۱۰، ص: ۱۳۲).
۷. «و اذ قال ربک للملائکه إنی جاعل فی الأرض خلیفه قالوا أنجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء و نحن نسبح بحمدک و نقصد لک قال إنی أعلم ما لا تعلمون».
۸. ر.ک: ابن بابویه (شیخ صدوق)، ابوجعفر محمدبن علی، [۱۳۴۶ ه ق]، کتاب التوحید، صححه و علّق علیه هاشم الحسینی الطهرانی، بیروت: دار المعرفه، ص: ۲۳۱.
۹. و اما الخیرات و الشرور المنسوبه الی النفوس الانسانیه من جهه دخولها تحت الأوامر و النواهی الدینیة و الاحکام و الأفعال الناموسیة فجمیعها سواء عدّ من الخیرات - کالقیام و الصیام ... أو عدّ من الشرور و المعاصی - کالزنا و السرقة ... امور وجودیه و الوجود لا ینفک عن خیریه. فکلّ منها کمال و خیر للإنسان لا بماهو انسان - أی باعتبار الجزء النطقی له - بل باعتبار القوى المتعلقه بحیوانیه المطلقه و أنّ الذمّ العقلی أو الشرعی لا یترتب علیها إلا باعتبار تعینّها و نسبتها الی الجوهر النطقی الذی یكون کمالها فی کسر قوتها الشهویة و الغضبیه و اکتسابها هیئته استعلانیة علیها و یكون نقصها فی انقهارها عن البدن ... (۷، ج: ۷، ص: ۱۰۵).

منابع

۱. ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم، (۱۳۰۰ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار الفکر.
۲. بابایی، علی، (۱۳۸۶)، *زیبایی‌شناسی در مکتب صدرا*، پریچهره حکمت، تهران: نشر مولی.
۳. خامنه‌ای، سید محمد، (۱۳۸۳)، *حکمت متعالیه و ملاصدرا*، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۴. خمینی، روح الله، (۱۳۷۷)، *شرح حدیث «جنود عقل و جهل»*، تهران: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام، چاپ سوم.
۵. سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۴۱۳ق)، *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
۶. سانتراک، جان دبلیو، (۱۳۸۳)، *زمینه‌ی روان‌شناسی*، ترجمه‌ی مهرداد فیروزبخت، تهران: مؤسسه‌ی خدمات فرهنگی رسا.
۷. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۳)، *الاسفار الاربعه*، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۸. _____، (۱۳۸۲)، *الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه*، تعلیق و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب، چاپ سوم.
۹. _____، (۱۳۶۳)، *المشاعر*، ترجمه‌ی فارسی بدیع الملک میرزا عماد الدوله، بی‌جا، کتابخانه‌ی طهوری، چاپ دوم.
۱۰. _____، (۱۳۶۰)، *اسرار الآیات*، با مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه.
۱۱. _____، (۱۳۴۰)، *رساله‌ی سه اصل*، تصحیح سید حسین نصر، تهران: دانشگاه تهران.
۱۲. _____، (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، به کوشش محمد خواجوی، قم: بیدار.
۱۳. طباطبایی، سید محمد حسین، (۱۳۹۴ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت: مؤسسه‌ی الاعلمی.
۱۴. _____، (۱۴۲۴ق)، *نهایه الحکمه*، قم: مؤسسه‌ی النشر الاسلامی، الطبعة ۱۸.
۱۵. فروم، اریک، (۱۳۶۰)، *انسان برای خویشتن*، ترجمه‌ی اکبر تبریزی، انتشارات کتابخانه بهجت.
۱۶. _____، (۱۳۶۰)، *جامعه‌ی سالم*، ترجمه‌ی اکبر تبریزی، انتشارات کتابخانه‌ی بهجت، چاپ دوم.

۱۷. _____، (۱۳۷۸)، *جزم/اندیشی مسیحی*، ترجمه‌ی منصور گودرزی، تهران: انتشارات مروارید.
۱۸. _____، (۱۳۷۸)، *داشتن یا بودن*، ترجمه‌ی اکبر تبریزی، تهران: نشر فیروزه، چاپ چهارم.
۱۹. _____، (۲۵۳۶)، *روان‌کاوی و دین*، ترجمه‌ی آرسن نظریان، تهران: انتشارات چاپار، چاپ سوم.
۲۰. _____، (۱۳۸۰)، *هنر عشق ورزیدن*، ترجمه‌ی پوری سلطانی، تهران: انتشارات مروارید، چاپ بیستم.
۲۱. _____، (۱۳۷۵)، *دل آدمی و گرایش انسان به خیر و شر*، ترجمه‌ی گیتی خوشدل، تهران: نشر البرز، چاپ پنجم.
۲۲. _____، (۲۵۳۶)، *سیمای انسان راستین*، ترجمه‌ی مجید کشاورز، تهران: انتشارات طوفان، چاپ دوم.
۲۳. _____، (۱۳۸۷)، *فروم در کلام خودش*، (نوشته‌هایی از اریک فروم) ویراستار: جوئل کوول، ترجمه‌ی فیروز جاوید، تهران: نشر اختران.
۲۴. _____، (۱۳۷۵)، *گریز از آزادی*، ترجمه‌ی عزت الله فولادوند، تهران: انتشارات مروارید.
۲۵. _____، (۱۳۷۷)، *همانند خدایان خواهید شد*، ترجمه‌ی نادر پورخلخالی، تهران: انتشارات گلپونه.
۲۶. _____، (بی تا)، *انقلاب/امید*، ترجمه‌ی مجید روشنگر، تهران: مروارید.
۲۷. فراهادیان، رضا، (۱۳۸۲)، *مبانی تربیت و شاخصه های مهم در برنامه ریزی مدارس دینی*، قم: بوستان کتاب.
۲۸. المصطفوی، حسن، (۱۳۷۴)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۹. میالاره، گاستون، (۱۳۷۰)، *معنی و حدود علوم تربیتی*، ترجمه‌ی علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران.
۳۰. وولف، دیوید، (۱۳۸۶)، *روان‌شناسی دین*، ترجمه‌ی محمد دهقانی، تهران: انتشارات رشد.
۳۱. هاشمی، محمد منصور، (۱۳۸۳)، *صیوروت در فلسفه صدرا و هگل*، تهران: نشر کویر.