غايت شناسى تربيت علوى (2)

در شماره پيشين به بيان مبانى تربيت علوى و تفاوت آن با ديگر روش هاى تربيتى پرداختيم و در اين راستا ((توحيد حضورى)) به عنوان غايت تربيت علوى مطرح و تبيين گرديد. نيز بيان داشتيم كه عوامل ايجاد كننده و تقويت كننده يا موجبات توحيد حضورى, دو چيز است:

1. گشودگى انسان به جهان و نگريستن از منظر مرآتى;

2. تولا و تعبد.

در اين شماره به توضيح و شرح هر يك از اين دو عامل مى پردازيم.

گشودگى

در نهج البلاغه توحيد حضورى, مبتنى بر نگرش مرآتى به جهان و انسان است. در اين نگرش, شاگردان مكتب على(عليه السلام), به مطالعه جهان, به عنوان آيه الهى فراخوانده مى شوند. در اين نگرش, يافته هاى علمى مربوط به طبيعت, هر يك سندى جديد براى تإييد حضور عالمانه و مقتدرانه آفريدگار عالم است. بنابراين در تربيت اسلامى, علوم طبيعى نقش ((آيه محكمه)) را در حديث نبوى مشهور كه فرمود: ((العلم ثلاثه آيه محكمه و فريضه عادله و سنه قائمه))ايفا مى كنند.

امام على(عليه السلام), هم در توضيح عظمت افلاك و خصايص زيستى برخى جانوران نظير مورچه, خفاش, طاووس و پشه, به منظر آيه اى موجودات توجه مى دهند(1) و هم به تصريح اعلام مى كنند: ((ستايش خدايى را سزاست كه با آفرينش مخلوقات, بر انسان ها تجلى كرد و با برهان بر دل هاىشان آشكار شد.))(2)

((ستايش خدايى را كه حمدش را به بندگانش الهام فرمود و آنها را به معرفت پروردگارى خويش فطرت بخشيد. او كه به وسيله آفريدگانش به وجود خويش راه نماينده است و به سبب حدوث شان به ازليت خويش رهنمون و هيچ پرده اى در حجابش نمى گيرد. ))(3)

به اين ترتيب, اولين دعوت امام على(عليه السلام), به گشودگى است. گشودگى يعنى چشم نبستن بر تجليات تاره حقيقت; يعنى جامد نبودن; يعنى رها شدن از تنگ نظرىهاى تفكر مادى: ((و همانا دنيا منتهاى ديده كور است كه هر آن چه در پس دنياست را نمى بيند و بينا ديده اش در دنيا نفوذ مى كند.))(4)

گشودگى يعنى باز نمودن گوش جان به نداى هستى; يعنى عدم جمود در فراز و نشيب هاى روزمرگى; يعنى فرار از لابلاى انديشه تكنيك زده; يعنى نگريستن به آسمان از وهم زار طبيعت و دست خدا را در همه وقايع تلخ و شيرين زندگى ديدن.

شرط مقدم تحصيل در مكتب امام على(عليه السلام), گشوده بودن در برابر ساحت قدس ازلى است: ((بدانيد زمينى كه شما را بر پشت خود حمل مى كند و آسمانى كه بر سرتان سايه گسترده است, فرمان بردار پروردگار شما هستند و اگر بركات خود را بر شما ارزانى مى دارند, به آن سبب نيست كه بر شما دل مى سوزانند يا مى خواهند به شما تقرب جويند يا از شما اميد خيرى دارند, بلكه خداوند آن دو را فرمان داده كه به شما سود رسانند و آن دو هم اطاعت كرده اند.))(5)

اين نگاه مرآتى از منظر منافع انسانى, داراى ظرايف تربيتى خاصى است كه از جمله مى توان به توسعه همزمان اميد, اعتماد و رضايت مندى از زيست طبيعى, همراه با نفى استقلال از طبيعت, در عين احساس احترام به آن اشاره نمود. اين عبارت, حاوى نكته بسيار ظريف ديگرى نيز هست و آن اين كه برخلاف برخى انديشه هاى فلسفى و دينى رايج, مى خواهد انسان بداند كه در هستى به طور مستقل از جايگاه مهمى برخوردار نيست و طبيعت براى او, صرف نظر از ارتباطش با خالق جهان, ارزشى قائل نيست, حتى به استغاثه او نيز پاسخى نمى دهد, يعنى نمى تواند و نمى خواهد پاسخ بدهد.

انعكاس ديگرى از نگرش مرآتى نيز در اين كلام امام(عليه السلام) مشاهده مى شود. امام(عليه السلام) فرموده اند: ((درختان سبز و خرم هر بامداد و شامگاه در برابر او خاضع اند و براى او از شاخه هاى خود آتش هاى تابناك, از گل ها و ميوه ها مى افروزند و به فرمان او و به مشيت اوست كه ميوه هاى رسيده به بار مىآورند.))(6)

علاوه بر گشودگى نسبت به طبيعت, توحيد حضورى نيز در اثر گشودگى نسبت به وجه مرآتى انسان و خصوصيات زيستى او تقويت مى گردد.(7)

ظاهرا نگرش مرآتى به جهان طبيعت, از ديدگاه امام على(عليه السلام), اگر چه شرط لازم تحقق توحيد حضورى است, ولى شرط كافى نيست. علاوه بر گشودگى به طبيعت و خصايص زيستى انسان, يكى از دعوت هاى زيربنايى در نهج البلاغه, درخواست گشودگى نسبت به كتاب خدا و دين بر حق است. بنابراين, كتاب خدا قبل از هر چيز, گشاينده بصيرت به شمار مىآيد: ((اين قرآن است كه بوسيله آن مى بينيد و به وسيله آن مى گوييد (يا مى انديشيد) و به وسيله آن مى شنويد و برخى برخى ديگر را تفسير مى كنند و برخى براى برخى ديگر شهادت مى دهند. در دين خدا اختلاف وجود ندارد و آن (قرآن), همنشين خود را از خدا منحرف نسازد... .))(8)

بر مبناى اين نگرش مرآتى, خداوند در يك تجلى, جهان تكوين را آفريده و آن را آيينه جلال و جمال خويش قرار داد; در تجلى ديگر عالم تشريع را نازل نمود و در كتاب برحق خود, تجلى نمود: ((پس خداوند سبحان در كتابش, بىآن كه او را ببينند, خود را بر بندگانش, به وسيله آن چه از قدرتش به آنها نشان داد و از قهر خود آنها را ترسانيد, آشكار ساخت.))(9) و ((خداوند پيامبرانش را با كتاب فرستاد و آن را تفصيل بخشيد و تثبيت نمود, عزيزش داشت و با علم خود آن را حفظ فرمود و با نور خود آن را استحكام بخشيد. هرگز تيرگى ها جز به وسيله آن برطرف نگردد و علمى چون آن دانسته نشود.))(10)

در اين جا سوالى كه ممكن است در ذهن هر فردى ايجاد شود, اين است كه: اگر سراسر عالم تكوين و هم چنين جهان تشريع, مرآت جمال حق تعالى است, پس چرا انسان در اين آينه نمى نگرد؟ اگر توحيد حضورى حق متوقف بر مشاهده جمال او در مرآت خلايق است, چرا اين تجليات جذاب, نمى تواند طفل گريزپاى را جذب كند؟ ريشه اين بى ميلى در كجاست؟ در دست نيافتنى بودن ساحت قدس, يا كوتاه بودن دست بشر؟

شواهد نهج البلاغه مبين اين نكته است كه حجاب عالم جان, در فروبستگى ساحت قدس نيست, بلكه راز اين پرده در ناگشودگى چشم باطن نهفته مانده است. بشر با چشم خرد به عالم مى نگرد و به قول مولوى, اين چشم, چشمى احول است. در ((ديده احول)) بشر آلوده به ماديت و محصور در جسمانيت, البته خدا هست, ولى يا مفهوم صرف است و يا موهوم; خدا هست, ولى هستى در ازاى ديگر هست ها, هستى در جهان يا در مقابل جهان هست ها و موجودى در برابر انسان و عالم است.

به اين ترتيب, هستى شناسى ها به طور معمول, با اين خطا آغاز مى شوند كه ثنويتى را ميان خدا و جهان, مفروض مى گيرند. شايد اين دوبينى يا خطاى چشم, ذاتى زيست طبيعى ماست كه بايد در حركتى استعلايى, براى نيل به توحيد از آن دور شويم; ولى متإسفانه دوبينى يا ثنويت كه در انديشه هاى باستان سابقه داشته است, در فلسفه جديد شكل رسمى فلسفى به خود گرفته است.

پس از ((دكارت)) ثنويت گرايى تئوريزه شد و نه تنها فلسفه, بلكه تمام انديشه هاى غرب را به شدت متإثر ساخت. ايدهآليسم تارهاى پرده ضخيمى را تشكيل مى دهد كه بر چشم حقيقت بين انسان مدرن آويخته شده است. گرچه آثار اين ثنويت در هنر, دين, انديشه و تمدن هاى باستان و نيز متافيزيك دوره كلاسيك, به خوبى هويداست; ولى سرآغاز ثنويت تإثيرگذار امروزين, به طور رسمى به فلسفه ((دكارت)) برمى گردد.

بر اساس اين نگرش ثنويتى ((دكارت)), عالم وجود بر دو جوهر مستقل استوار است: ((فكر)) و ((امتداد)) و اين دو جوهر, همواره در مقابل يكديگرند; يعنى اساس هستى از دو جوهر تشكيل شده است: يكى جوهر انديشه و ديگرى جوهر امتداد.

((دكارت)) در ((تإملات)) به اين نتيجه مى رسد كه مانند ماهيت ((من)) به عنوان موجود متفكر و متعقل انديشه (يعنى مطلق دريافت هاى معرفتى اعم از احساس ها, شهودها, شناخت ها), جهان خارج هم ماهيتى دارد كه بعد يا امتداد (امتداد در طول, عرض, عمق يا فضا...) است و خاصيت ذاتى اش اين است كه مكان گير است و قابليت دارد كه موضوع هندسه و علوم رياضى قرار بگيرد.

همان طور كه ((ژان وال)) اشاره مى كند, يكى از مهمترين نقاط ضعف فلسفه ((دكارت)), كه حتى در زمان حيات او نيز انتقادات فراوانى را برانگيخت, مسإله رابطه اين دو جوهر مستقل است; زيرا در ثنويت دكارتى, تإكيد بر استقلال اين دو جوهر از يكديگر است. سرچشمه اشكال مسإله روان و تن در اين است كه جوهر جسمانى و جوهر متفكر نمى توانند به هم وابسته و مرتبط نباشند. تعريفى كه دكارتيان از جوهر كرده بودند, به صورت منطقى مانع ارتباط يك جوهر با ديگرى است. دو جوهر, بر حسب تعريف, در هيچ چيز با يكديگر مشترك نيستند; زيرا اگر چيز مشتركى داشته باشند, ديگر دو جوهر مستقل نخواهند بود. اگر هم براساس شرح ((دكارت)), خدا جوهرى مستقل از نفس و بدن باشد, در اين صورت, در هيچ يك از آنها تإثيرگذار نخواهد بود. در هر حال, اگر چه خود ((دكارت)) هم اذعان دارد كه پيوستگى جوهرهاى جسم و روان, از دريافت هاى غيرقابل انكار بشر است, ولى استقلال آنها مانعى جدى در راه توجيه عقلانى اين پيوستگى است.

از مهمترين واكنش ها براى رفع مشكلات فلسفى موجود در ثنويت دكارتى, ((مانيسم)) يا وحدت گرايى بود كه در دو شاخه ايدهآليسم و ماترياليسم رشد چشمگيرى نمود. البته ماترياليسم, در صحنه تمدن غرب, بيش از ايدهآليسم تعيين كننده بوده است. ثنويت گرايى فلسفى در فضاى فرهنگى ـ اجتماعى قرن هاى هفدهم و هجدهم و بخصوص, در حوزه علوم, پس از به دنيا آوردن ماترياليسم, در اوايل قرن بيستم, از صحنه فعاليت معرفتى خارج شد, ولى روانشناسى, جامعه شناسى, علوم سياسى, برنامه ريزى درسى, اقتصاد و ديگر علوم انسانى كه بتدريج از فلسفه جدا شدند, ميراث مادر, يعنى ((ثنويت)) و ((ماده انگارى)) را حفظ نمودند و در جهت تإييد و تثبيت آن توسعه يافتند.

تربيت جديد نيز كه به تربيت علمى شهرت يافت, با ارتزاق از اين رشته هاى علمى, خصيصه ماده گرايانه را به ارث برد; زيرا تار و پود آن از تحقيقاتى ريشه مى گرفت كه كاملا از حقايق ماوراى مادى در جهان و جنبه هاى غيرجسمانى در وجود انسان بودند و نمى توانستند براى اين بخش مورد غفلت واقع شده, بطور واقعى برنامه تكميلى يا ترميمى ارائه دهند. به اين ترتيب, ماترياليسم و دوآليسم خصيصه ذاتى (نه عارضى) تربيت جديد است و بر همين اساس است كه حتى در شرايط مقاومت هاى اجتماعى متدينان و تلاش هاى ايشان براى گنجاندن معنويات در بدنه آموزش و پرورش نو, باز هم اين تعليم و تربيت با وجود برخى انعطاف هاى مقطعى و رياكارانه, ثنوى باقى مانده است. اين حقيقتى است كه بطور واضح در ماهيت دوگانه نظام هاى تربيتى جوامع اسلامى قابل مشاهده است; چرا كه مسوول ناكارآمدى تربيتى و تكوين تربيت دينى نيز, همين ماهيت دوگانه آنهاست. به عبارت ديگر, تحميل صورت هاى دنيا گريزانه و معنويت گراى تربيت مذهبى بر جوهر ذاتا مادى تعليم و تربيت جديد, تا كنون پيوند ناموفقى بوده است.

واقعيت اين است كه صورت تازه مواد فرهنگى تمدن اسلامى كه در دانشگاه هاى جهان اسلام تدريس مى شود, چيزى جز نوسازى عناوين و مضامين كهن و شيوه هاى قديمى نيست. روش تدريس اين مواد درسى, نه خاستگاه مشخصى دارد, نه هدف معينى را تعقيب مى كند و نه كاركرد درستى در سالم سازى فرهنگى براساس الگوى ارزشى در دست دارد. بحران فكرى و فرهنگى از راه افزايش سهم تعليمات دينى و يا طرح شعارهاى اسلامى در مدارس و افزودن عناوين اسلامى و... علاج نمى شود, بلكه حل اين بحران در نگرش همه جانبه به همه عناصر تربيتى است.(11) اين در حالى است كه جايگاه تعيين كننده نظام هاى آموزشى رسمى, استقلال دين و تربيت دينى را هم با وجود تمايل انزوا طلبانه برخى متدينان, ناممكن ساخته است.

با اين همه, تصور مى شود كه مى توان با استفاده از تجربيات تاريخى تعليم و تربيت, در جهت تغيير آن به تربيت دينى اقدام نمود. همان طور كه در تحول تربيت سنتى به تربيت جديد, تغييرات بتدريج صورت گرفت و از تربيت سنتى به عنوان ماده اى كه صورت تربيت جديد را بر آن بار كنند استفاده شد, اكنون نيز مى توان از ماده و صورت موجود تعليم و تربيت, به عنوان ماده اى كه تربيت ثنويت گريز توحيدى بر آن حمل شود, استفاده نمود. به عبارت ديگر, با وجود تفاوت زيربنايى كه ميان تربيت ثنوى رايج در نظام هاى آموزشى جوامع اسلامى با تربيت ايدهآل دينى وجود دارد, امكان و ضرورت براندازى تعليم و تربيت موجود براى برقرارى تربيت دينى منتفى است. پس ناگزير بايد با تغييرات تدريجى در محتوا و شيوه هاى آموزشى و ديگر عناصر نظام تربيتى موجود, بگونه اى كه متناسب با غايت تربيت دينى باشد, آن را به سوى تربيت ((توحيد محور)) متحول نمود. تربيت علوى, نمونه عينى چنين تربيتى است.

تولا

دومين عامل ايجاد كننده يا تقويت كننده توحيد حضورى, تولا ست. تولا از كليد واژه هاى انديشه دينى, بخصوص در مذهب ((اماميه)) است. منظور از تولا , نه ارتباط عاطفى صرف به معنى دوست داشتن يا تقرب و نه رابطه سياسى محض به معناى سرپرستى يا حاكميت اجتماعى است. تولا بر اساس ريشه لغوىاش, معمولا در دو معنا به كار مى رود:

1ـ ارتباط عاطفى كه در يك زمينه فكرى مشترك ميان افراد برقرار مى گردد; البته طرفين اين ارتباط هم سطح نيستند.

2ـ سرپرستى و رابطه سياسى ميان حاكم با افراد جامعه: ((ولايت, حكومت كردن, فرمان روايى, پادشاهى و نيز به معنى دوست دارى, قرابت, خويشى... ولى, دوست دار, يار و مددكار و نگبان و يارى دهنده.))(12) و نيز ((تولى: ولى قرار دادن, ولايت دادن, امرى را به گردن گرفتن, به كار كسى اقدام كردن, دوستى داشتن; در فارسى تولا هم مى گويند.))(13)

چنان كه از معناى لغوى تولا و ولايت هم معلوم مى شود, هر دو عنصر سياسى و عاطفى در مفهوم تولا ذاتى است. اساسا در ابتداى تاريخ اسلام نيز وجوه عاطفى و سياسى اين مفهوم از يكديگر جدا نبود, ولى به دليل بحران هايى كه پس از رحلت پيامبر به وجود آمد, اين تفكيك, در نتيجه تلاقى دو جريان فكرى متفاوت به وجود آمد: جريان فكرى اول از سوى دنياطلبان و به منظور محدود نمودن قلمرو نفوذ دين بود و دوم جريان فكرى دين مداران بود كه در جهت تطهير دامان شريعت از خباثت حاكمان, به افشاگرى و مبارزه با فساد و انحرافات ايشان از شريعت نبوى پرداختند تا مسير سوء استفاده و سوء فهم از دين را سد كنند; ولى از آنجاكه قدرت در اختيار حاكمان جور بود, مخالفت هاى نهان و آشكار ارباب ديانت با ارباب سياست, گروه اول را به حاشيه تبعيد نمود. جريان دوم از اين موقعيت استقبال كرد و به منظور جمع كردن دست و پاى دين (ليفجر امامه), پس از يك دوره حاكميت رياكارانه, براى نفوذ تدريجى سكولاريسم در بدنه حكومت تلاش نمود. به اين ترتيب, كم كم ديانت به بخش تشريفاتى سياست رانده شد و از متن سياست به صورت كامل حذف شد. در نتيجه, انديشه جدايى ديانت از سياست نضج گرفت و اصل تولا كه از اصول دين (امامت) است و اساسى ترين عنصر طرح اسلام براى زندگى اجتماعى است, دچار تجزيه درونى شد. بر اين اساس, مردم آموختند كه در ضرورت هاى تاريخ, ضمن تحمل يك قطب سياسى, دل در گرو قطب ديگرى كه قطب دينى است بسپارند و تباين بلكه تضاد قطب سياسى با قطب دينى را تحمل كنند.

با توجه به تحولات تاريخ اسلام, معلوم مى شود كه تفكيك وجوه دوگانه تولا , بنابر الزام تاريخى صورت گرفته است و مبناى هستى شناختى ندارد; چرا كه در بهترين حالت, كه انطباقى ميان قطب سياسى و قطب دينى جامعه وجود دارد, تولا به رابطه سياسى ـ عاطفى ميان مردم و حاكم دينى اطلاق مى شود. پس اصل تولا , تلقى هر دو معناى سياسى و عاطفى است و آن چه در زمينه تإكيد بر وجه عاطفى آن رخ داده است, ضرورت تاريخ براى حفظ دين از تحريف بوده است: (انا نحن نزلنا الذكر و انا له لحافظون)(14)

علاوه بر زمينه تاريخى, تفكيك وجه عاطفى تولا از وجه سياسى آن, زمينه علمى نيز براى اين تفكيك وجود دارد; زيرا تا دهه هاى اخير, معمولا در علوم انسانى مرزبندى سختى ميان عقل و عاطفه مبرا دانسته مى شد; ولى اكنون, روانشناسى معترف است كه پيوندهاى عاطفى داراى نتايج سياسى اند... به گفته ارسطو اگر ما چيزى را حس (به معنى عاطفى) نمى كرديم, آگاهى كامل هم نمى داشتيم. اين مفهوم از عاطفه از زمره مفاهيمى است كه هر عقل سليمى آن را درك مى كند. با اين همه, همين مفهوم در تاريخ روانشناسى به درستى پذيرفته نشده است... . روانشناسى مدرن تا همين اواخر گرايش به اين داشت كه شناخت, انديشه و عاطفه را از هم جدا كند... . اين وضع در طى آخرين نسل گذشته تحول يافته است. دوباره به انحاى متعدد برگشته ايم به ديدگاه ارسطويى كه عاطفه را تابع احساس و انديشه, با هم مى دانست. در روانشناسى اروپايى, همين نظر را در آثار ((ژان پياژه)) و در جهان انگلوساكسون, در نوشته هاى ((جروم برونر)) باز مى يابيم. در روان كاوى نوشته هاى ((روى شافر)) و... از همين مقوله است. از نظر فلسفه هم كتاب ((سوزان كى لانگر)) با عنوان ((ذهن; جستارى در احساس بشرى)), علاقه به مفهوم عاطفه را دوباره زنده كرده است; مفهومى كه در ضمن, ((ژان پل سارتر)) آن را در آثار متعددى به شيوه اى روشمندانه بررسيده است.(15)

همين مفهوم شناسى عاطفه و پيوندهاى عاطفى است كه منشإ پيدايش علم تازه تإسيسى به نام ((روان ـ جامعه شناسى)) شده است. اين علم كه در زمان ((گوستاو لوبون)) مطرح شده, چگونگى تكوين عواطف را بر اساس مناسبات اجتماعى معين بررسى مى كند. بنابراين, معلوم مى شود كه ((عاطفه همواره يك فعل تعبيرى است كه ما از راه آن بطور كامل در چيزى درگير مى شويم و يا با آن به جهان پيرامون خويش معنا مى دهيم.))(16)

پس عاطفه نه تنها از شناخت مجزا نيست, بلكه هم در تكوين شناخت موثر است و هم در تكون خود, از شناخت تإثير مى گيرد. بر اين اساس, منظور از تولا نيز كه در كنار گشودگى عامل ايجاد كننده يا تقويت كننده توحيد حضورى است, معناى وسيعى است كه بر ((سرسپردگى)) مبتنى است. به عبارت ديگر, تولا نوعى دل سپردگى مبتنى بر سرسپردگى است كه نه تنها وجه سياسى و وجه عاطفى را شامل مى شود, بلكه تمام وجوه انديشه و عمل انسان را تحت تإثير قرار مى دهد.

كاربرد تولا و ريشه هاى آن در متون اسلامى, نشان مى دهد كه اين واژه, به خودى خود, داراى بار ارزشى نيست و در هر دو مورد تولا ى حق و تولا ى باطل به كار رفته است و نفى و اثبات در هر مورد را بايد از عبارات ديگرى جستجو نمود. نكته بسيار مهم ديگر, تمايل شديد مردم به انكار تولا ست. انسان ها براساس خصيصه ذاتى آزادىطلبى, معمولا به دفع و يا نفى تولا مى پردازند. اين دفع و نفى, البته در دوران جديد, شكل رسمى تر و علمى ترى به خود گرفته است. گويا انسان مدرن, از تسليم شدن مى هراسد. بنابراين با شدت آن را دفع مى كند و در صورت شكست هم ناگزير آن را نفى و انكار مى نمايد.

ادامه دارد

پى نوشت ها

1. نهج البلاغه, خطبه 155 و 165.

2. همان, خطبه 108.

3. همان, خطبه 152.

4. همان, خطبه 133.

5. همان, خطبه 143.

6. همان خطبه 133.

7. همان, خطبه 162.

8. همان, خطبه 133.

9. همان, خطبه 147.

10. سيد صادق موسوى, تمام نهج البلاغه, خطبه 44.

11. طه جابر العلوانى, اصلاح تفكر اسلامى, ترجمه: محمود شمس, تهران, نشر قطه, ص 436.

12. عميد, فرهنگ فارسى, ج 2, ص 1954 و 1955.

13. همان, ج 1, ص 642.

14. حجر/9.

15. ريچارد سنت, اقتدار, ترجمه باقر پرهام, تهران, شيراز, ص 3 و 4.

16. همان, ص 9.