

تبیین دیدگاه علامه طباطبائی درباره شأن اجتماعی انسان و دلالت‌های آن در برنامه درسی تربیت اجتماعی

رضا علی نوروزی*

منیره عابدی**

چکیده

مقاله پیش‌رو، در صدد است با کاربرد شیوه‌ای تحلیلی، به استخراج و تدوین دیدگاه علامه طباطبائی درباره شأن اجتماعی انسان و دلالت‌های آن در برنامه درسی تربیت اجتماعی بپردازد. نتایج پژوهش حاضر، نشانگر آن است که نظریه پردازان اجتماعی نگرش‌های متفاوتی پیرامون نحوه ارتباط انسان و اجتماع دارند؛ به نحوی که برخی، اصالت را به فرد و برخی به جامعه می‌دهند. در این میان، دیدگاه علامه طباطبائی، دیدگاهی ابتکاری و بدیع است که با اتکا به اندیشه‌های اجتماعی و انسان‌شناسی اسلام، توانسته است به بهترین نحو ممکن، شأن اجتماعی انسان را به تصویر بکشد. در اندیشه او، بین جامعه و افرادش رابطه‌ای دو سویه و بسیار عمیق وجود دارد که در آن هر کدام عامل رشد دیگری و در عین حال مسئول کمال خویش‌تر هستند. این جهت‌گیری، تغییری اساسی در برنامه‌های تربیت اجتماعی را می‌طلبد که بر خلاف آنچه امروزه در نظام‌های آموزشی جریان دارد، نه فرد را برای خدمت به جامعه تربیت کند و نه جامعه را ابزاری در دست او بداند. **واژگان کلیدی:** علامه طباطبائی، انسان، اجتماع، تربیت اجتماعی، آرمان‌های تربیتی، محیط تربیت، متربی، فرایند تربیت، عناصر برنامه‌ی درسی.

Email: nowrozi.r@gmail.com
Email: abedi.monir81@gmail.com

* عضو هیأت علمی گروه علوم تربیتی دانشگاه اصفهان
** دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه اصفهان

مقدمه

مطالعه تاریخ زندگانی بشری، هرچند ساده و مختصر، به خوبی نشان می‌دهد که انسان هرگز و در هیچ دوره‌ای از حیات خویش در انزوا و دور از جامعه نزیسته است. به عبارت دیگر، می‌توان گفت انسان موجودی اجتماعی است؛ اما چه عاملی باعث به وجود آمدن این خصیصه در او شده است؟ چرا انسان هرگز نخواست و یا احتمالاً نتوانسته است به تنهایی و به‌دوراز قیل و قال حیات اجتماعی، زندگانی خویش را اداره نماید و نیازهایش را برآورده سازد؟ اجتماعی بودن انسان به چه معناست و چه رابطه‌ای بین این دو عنصر جدایی‌ناپذیر موجود است؟

در پاسخ به این سؤالات، روشن ساختن جایگاه انسان در این پیوند تنگاتنگ و ناگسستگی، امری لازم به نظر می‌آید. در این رابطه، دو دیدگاه متضاد وجود دارد که همچون دو قطب رقیب، در برابر یکدیگر خودنمایی می‌کنند. دیدگاه اول، دیدگاهی است به حد کمال فردگرایانه و لیبرالی. این دیدگاه که محصول قرن‌های ۱۶ و ۱۷ میلادی است، «فرد و حقوق فردی را در کانون توجه قرار می‌دهد و اجتماعی بودن آدمی را تابعی از آن می‌داند». بدین ترتیب، علایق و تمایلات جمعی، تابعی از خواست‌های فردی‌اند و لذا، انگاره اساسی این دیدگاه، قرارداد اجتماعی (توافق افراد برای تأمین هر چه بهتر و بیشتر نیازها و حقوق) و یا دموکراسی و مشارکت است (باقری، ۱۳۷۹، ص ۳۸۷-۳۹۴).

دیدگاه دوم، رویکرد وضعیت اجتماعی است که در قرن نوزدهم میلادی مطرح شد. این دیدگاه، با نفی کلیه عقاید فردگرایانه، اجتماعی بودن را قرار داشتن در بستر یا ساختار معین اجتماعی - تاریخی می‌داند و معتقد است افراد در ساختار اجتماعی معین هویت می‌یابند. به عبارت دیگر، فرد تنها در متن جامعه قابل تصور است. لذا، تقدم فرد بر جامعه و یا حقوق و آزادی فردی، در این دیدگاه، جایی ندارند (باقری، ۱۳۷۹، ص ۳۹۵).

باید گفت هیچ‌یک از این دو دیدگاه نتوانسته‌اند حقیقت ماهیت اجتماعی انسان را به خوبی نشان دهند و هرکدام دچار نوعی افراط یا تفریط شده‌اند. از یک‌سو، مبنا قرار دادن «قرارداد» در روابط اجتماعی، متضمن رابطه‌ای سطحی و از سر اجبار و الزام است که تنها باهدف حفظ منافع خویش انجام می‌گیرد. لذا، هیچ ضمانت درونی برای پایبندی به این قرارداد وجود ندارد و فرد، هرگاه قدرتی بیابد که با استفاده از آن بتواند منافع خویش را از طریق تجاوز به حقوق دیگران تأمین نماید، بدون شک به این قرارداد پشت خواهد کرد. هم‌چنین «مشارکت» همه افراد نیز نمی‌تواند ضامن درستی تصمیمات باشد و حتی ممکن است رأی اکثریت موجب بروز خطا و تباهی گردد. از سوی دیگر، محدود نمودن هویت انسان به ساختار اجتماعی که در آن قرارگرفته است، آشکارا،

ترویج نگاه‌های ابزارگرایانه نسبت به او است. چنین دیدگاهی با بی‌توجهی به فطرت و اصالت انسانی، فرد را وسیله‌ای در خدمت منافع جامعه می‌پندارد.

بدون شک، هیچ‌یک از این دو دیدگاه، با حقیقت وجودی آدمی منطبق نیست و نمی‌تواند تصویری جامع از شأن اجتماعی او ارائه دهد. در جستجوی راهی برای پر کردن این خلأ، آنچه بیش از همه خودنمایی می‌کند، عنایت ویژه دین مبین اسلام به مسئله مذکور است که در اندیشه‌های نظریه‌پرداز بزرگ اسلامی، علامه طباطبائی، به بهترین و کامل‌ترین وجه نمود پیدا کرده است.

از دیدگاه علامه، افراد انسانی، با وجود کثرت و تنوعی که دارند، از نظر نوع یکی هستند؛ یعنی همه انسان‌اند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ترجمه حجتی کرمانی، ص ۵۸) و در ویژگی‌ها و نیازهای انسانی و همچنین در غرایز و فطریات، هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند. در حقیقت، همه انسان‌ها یکی هستند و لذا اگر در کنار یکدیگر قرار گیرند، خاصیت قوی‌تر و عظیم‌تری خواهند داشت. لذا در این دیدگاه، اجتماع از اهمیت وافری برخوردار است؛ اما اجتماعی که از فرد اعضایش تشکیل یافته است و بدون آن‌ها معنا و مفهومی ندارد. به عبارت دیگر، فرد و جامعه در یکدیگر گره خورده‌اند.

به این ترتیب، از نظر علامه، خواص وجودی فرد عیناً در جامعه نیز وجود دارد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ترجمه حجتی کرمانی، ص ۵۸). با چنین دیدگاهی، از یک سو، فرد هیچ تراحمی بین منافع خود و دیگران نمی‌بیند تا به خاطر حفظ منافعش اجباراً تن به قرارداد اجتماعی بسپارد. بلکه برخوردار خود و دیگران را یکی می‌داند و در نتیجه، برای رفع نیازهای خود و دیگران، با میل و علاقه‌ی درونی به ارتباط و همکاری با آنان می‌پردازد و هرگز در خفا به هم‌نوعانش خیانت نمی‌کند. از سوی دیگر، او مستقل از جامعه دارای هویتی است که از انفعالی بودنش در برابر جامعه جلوگیری می‌کند و فردیتش را محترم می‌شمارد؛ به نحوی که حتی می‌تواند بر شرایط جامعه تأثیر بگذارد و یا گاه خود را از تأثیرات مخرب جامعه‌اش محفوظ بدارد. پس در دیدگاه علامه، فرد هم از هویت فردی و هم از هویت اجتماعی برخوردار است و هیچ‌یک فدای دیگری نمی‌شود.

یکی از مهم‌ترین مزایای این دیدگاه، تأثیر انکارناپذیر آن در تربیت اجتماعی است. اتخاذ هر یک از جهت‌گیری‌های مذکور در بالا، مسائل خاصی را در برنامه‌ی درسی تربیت اجتماعی می‌طلبد. میلر به سه نوع جهت‌گیری اجتماعی در برنامه‌ی درسی اشاره می‌کند:

- رویکرد انتقال فرهنگی (القای ارزش‌های پذیرفته‌شده‌ی جامعه به دانش‌آموزان).
- رویکرد شهروندی دموکراتیک (رشد آگاهی‌های مربوط به فرآیند دموکراتیک و مهارت‌های

شناختی لازم، به منظور ایجاد امکان مشارکت در دموکراسی).
 - رویکرد تغییر اجتماعی (اعتقاد به نقش مدرسه در تجدید ساختار جامعه) (میلر، ۱۳۸۷، ص -
 ۸۸-۱۱۴).

چنان که پیداست، رویکرد نخست، پیامد دیدگاه وضعیت اجتماعی است و بی توجه به فردیت افراد، به شکل دادن آن‌ها در جهت منافع جامعه مبادرت می‌ورزد. درحالی که هدف تربیت، پرورش افرادی با قدرت عمل و تفکر مستقل است که در عین حال، به جامعه نیز به عنوان والاترین مسئله زندگی خود اهمیت دهند (کریمی، ۱۳۸۱، ص ۷۴-۷۳).

رویکرد دوم نیز، به تبع دیدگاه لیبرال و فردگرا، بر آن است که از طریق شبیه‌سازی موقعیت مدرسه و جامعه، افراد را برای مشارکت در سرنوشت خود آماده سازد. این موضع‌گیری در تعلیم و تربیت، منجر به آن‌گونه برنامه درسی خواهد شد که تنها تأکیدش بر مسائل و مشکلات روزانه است و فراتر از آن، به چیزی نمی‌پردازد (احمدی‌فر، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷).

رویکرد سوم، اگرچه به فرد و جامعه، هر دو، توجه دارد، با توجه به شرایط جاری آموزش و پرورش، بسیار آرمانی و غیر واقع بینانه به نظر می‌رسد.

چنان که پیداست محدودیت‌ها و کاستی‌های رویکردهای اجتماعی موجود، در نظریه‌های برنامه درسی تربیت اجتماعی انعکاس یافته‌اند. به منظور رفع این محدودیت‌ها، می‌توان با استفاده از دیدگاه جامع علامه طباطبایی حول محور شأن اجتماعی انسان، به تدوین برنامه‌ای جامع در تربیت اجتماعی پرداخت؛ چیزی که پژوهش حاضر در پی دستیابی به آن است. در تدوین این رویکرد، تلاش بر آن است که از یک سو، به ابعاد فردی و اجتماعی دانش‌آموزان در حد تعادل توجه شده، ضمن آماده‌سازی آن‌ها برای ورود به جامعه، شأن فردی و انسانی‌شان نیز حفظ شود و از سوی دیگر، این برنامه، کاملاً واقع‌بینانه و در شرایط فعلی قابل اجرا باشد. با توجه به این هدف، نویسندگان، در مقاله حاضر برآنند تا با بهره‌گیری از اندیشه‌های علامه طباطبایی، به سؤالات زیر پاسخ گویند:

۱. از منظر علامه، ویژگی‌های اجتماعی انسان چیست؟
۲. شأن اجتماعی انسان در اندیشه‌های علامه چگونه تبیین می‌شود؟
۳. عناصر برنامه درسی تربیت اجتماعی، با توجه به شأن اجتماعی انسان، از دیدگاه علامه چگونه است؟

انسان و اجتماع

به منظور کسب درکی صحیح و جامع پیرامون شأن اجتماعی انسان، ابتدا شناخت خود انسان، لازم به نظر می‌آید. لذا، قبل از ورود به بحث، دیدگاه انسان‌شناسی علامه طباطبائی مورد بررسی قرار می‌گیرد. لازم به ذکر است که در اینجا، بیش‌تر به جنبه‌هایی از انسان‌شناسی علامه پرداخته شده که به نحوی با اندیشه‌های اجتماعی او در ارتباط باشد.

روش علامه در شناخت انسان، روشی فلسفی-دینی است؛ یعنی کسب تلقی نخستین از انسان به کمک فلسفهٔ وحی (لطیفی، ۱۳۸۵، ص ۵۹). با این روش، او ویژگی‌هایی را برای انسان برشمرده است که برخی از آن‌ها بدین شرح می‌باشند:

برخورداری از ابعاد روحانی و جسمانی، با تقدم روحانیت: علامه طباطبائی، در کلیه آثار خویش، به‌ویژه آنجا که از سعادت بشری سخن می‌گوید، اشاره دارد که انسان از دو بعد جسم و روح یا نفس و بدن تشکیل یافته است و برای آنکه به سعادت حقیقی برسد، باید به هر دو این ابعاد توجه کافی مبذول دارد:

«سعادت در انسان که موجودی است مرکب از روح و بدن، عبارت است از رسیدن به خیرات جسمانی و روحانی‌اش» (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱۱، ص ۲۱)

از سوی دیگر، او با آنکه اعتقاد دارد بین نفس و بدن پیوند و اتحاد خاصی وجود دارد، تأکید می‌ورزد که نفس چیزی غیر از بدن است و حتی بر آن برتری دارد. چرا که، ادراک و اراده و عمل توسط نفس انجام می‌گیرد. بدن، صرفاً ابزار کار نفس در اعمال مادی است و نفس در کارهای معنوی کم‌ترین نیازی به آن ندارد. لذا، انسانیت انسان به نفس اوست نه به جسمش (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۱۷۴-۱۷۵).

با توجه به این ویژگی، در اجتماع نیز نمی‌توان تنها بر بعد مادی و جسمانی انسان‌ها تأکید ورزید. چرا که، یکی از راه‌های نیل به سعادت که از جمله اهداف اجتماعی اسلام است، آن است که افراد جامعه در آن حد به برآوردن خواسته‌های تن پردازند که از معرفت و بندگی خدا بازمانند و پرداختن به جسم، مقدمهٔ نیل به معرفت الهی باشد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۵۹-۱۶۵).

فطرت: فطرت، به معنای گونهٔ خاصی از آفرینش است و به مسائل ماورای حیوانی و ویژهٔ انسان اشاره می‌کند که در نهاد و سرشت او ریشه دارد (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۱۹-۳۷). علامه طباطبائی نیز به فطرت به عنوان لوحی اشاره می‌کند که حاوی عقاید و اعمال حق است. او در بحثی روایتی، به حدیثی بدین مضمون اشاره می‌دارد که انسان بر فطرت متولد می‌شود؛ ولی بعداً ممکن است از طریق شاکر بودن یا کفر ورزیدن، این فطرت را تأیید یا انکار نماید (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲۰،

ص ۲۱۹-۳۲۸). به این ترتیب، انسان فطرتاً واجد تمام آنچه مایهٔ سعادت و نیک بختی او خواهد بود، است؛ اما ممکن است مطابق با این فطریات عمل نماید یا اینکه به آن‌ها پشت کند و به این ترتیب به سعادت یا شقاوت نائل آید.

بنابراین، علامه، فطرت را «دستگاه واقع‌بینی» انسان نامیده است و آن را مبنایی برای تعیین روش‌های اجتماعی اسلام می‌داند (طباطبایی، بی‌تا، الف، ص ۳۳). در ادامه، برخی از این فطریات، به‌عنوان سایر ویژگی‌های انسان ذکر خواهد شد.

جاودانگی: در اندیشهٔ علامه، جاودانگی انسان، امری مسلم و طبیعی است. او انسان را موجودی فناپذیر می‌داند که مرگ، هرگز نقطهٔ پایانش نخواهد بود:

«چون انسان موجودی است که خدای تعالی او را آفریده و هستی‌اش وابسته و متعلق به خداست، از ناحیه خدا آغاز شده و به‌زودی به‌سوی او برمی‌گردد و هستی‌اش با مردن ختم نمی‌شود، او یک زندگی ابدی دارد» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۷۸).

این جاودانگی، همچنین به‌صورت میلی قوی و همیشگی در درون همهٔ انسان‌ها، از آغاز تاکنون وجود داشته و دارد؛ به طوری که آن‌ها همیشه و در همهٔ احوال، به دنبال راهی برای ارضای این میل و گریز از فنا و نابودی هستند. با این حال، ممکن است بنا بر علل مختلف در طی این مسیر به خطا بروند. علامه، در این زمینه به انسانی اشاره می‌کند که به علت «چسبیدنش به زمین و زندگی مادی زمینی و فرورفتنش در آرزوهای دورودراز» دچار حرص مال می‌شود. چراکه می‌پندارد مال، عامل جاودانگی و بقای او خواهد بود (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۶۱۷).

در راستای این ویژگی انسانی، یکی از روش‌های اجتماعی اسلام، اعتقاد به معاد است؛ یعنی باور به این امر که همهٔ اعمال انسان‌ها، آشکار باشد یا پنهان، ضبط می‌شود و در جهان دیگر به آن‌ها پاداش و جزا داده خواهد شد (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۹۶). به این ترتیب، اعتقاد به معاد که پیامد منطقی ویژگی جاودانه بودن انسان است، عاملی درونی در کنترل افراد جامعه و پیشگیری از ارتکاب به جرم و بی‌نظمی در جامعه است.

حق‌گرایی و حقیقت‌جویی: این ویژگی نیز از جمله فطریاتی است که در هر انسانی وجود دارد. حق یا حقیقت، ادراکاتی هستند که با واقع و نفس الامر مطابقت داشته باشند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۳۶). انسان، فطرتاً به دنبال آن است که حقیقت را کشف نماید؛ هرچند ممکن است در مصداق آن اشتباه کند و چیز دیگری را به‌عنوان حق بپذیرد؛ اما به هر حال، از نظر علامه، درک حق و خضوع در برابر آن به‌طور فطری در انسان وجود دارد؛ البته به شرط آنکه این حقیقت از راهی که برایش مأنوس است بیان شود. در این صورت، فطرت به‌محض درک حقیقت، به آن اعتراف می‌کند

و در برابرش خاضع می‌گردد؛ هرچند ممکن است موانعی همچون هواهای نفسانی، از خضوع عملی در برابر آن، جلوگیری کنند (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱۹، ص ۳۳۸).

مطابق با این ویژگی، اساس و شعار بنیادین جامعه اسلامی عبارت است از «پیروی از حق در فکر و عمل» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ترجمه حجتی کرمانی، ص ۷۰)

کمال‌گرایی و سعادت خواهی: دو ویژگی فطری دیگر انسان، عبارت است از گرایش به کمال و سعادت ابدی. این دو ویژگی، در ارتباط مستقیم با یکدیگر قرار دارند. به این معنا که سعادت انسان در رسیدن او به کمال خلاصه می‌شود. حال باید دید این کمال که مایه خوشبختی انسان است، چیست. با نگاهی به آثار علامه، چنین استنباط می‌شود که کمال به معنای تحول و حرکت از نقطه ضعف و نقص به سوی توانمندی و بی‌نقصی است که در ذات انسان و توابع آن، یعنی اعمالش اتفاق می‌افتد. به این ترتیب، انسان هر لحظه خود را کامل‌تر و بی‌نقص‌تر از قبل می‌یابد و همواره حرکتی رو به رشد دارد. این حرکت، دائمی، تدریجی و مرحله‌ای است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۷۲). لذا، کمال دربرگیرنده مفهومی از رشد است که به تمام ابعاد آن اشاره دارد.

اما این‌که انسان، چه چیزی را مایه کمال خویش بداند، به تعبیر او از سعادت بستگی دارد. اینجا است که مسیر اسلام و مادی‌گرایان از یکدیگر جدا می‌شود. به بیان علامه، انسان دل‌بسته به مادیات و هواهای نفسانی سعادت خود را در اموال و ثروتش می‌بیند. درحالی‌که اسلام، سعادت حقیقی را امری مؤلف از سعادت روح و جسم می‌داند. به این معنا که انسان، با برخورداری از نعمت‌های مادی از یک سو و آرایش نفس خویش با فضایل اخلاقی و معارف الهی، از سوی دیگر، به سعادت دنیا و آخرت دست می‌یابد. به عبارت دیگر، اسلام، سعادت انسان را در این می‌بیند که در زندگی‌اش هدفی جز خدا نداشته باشد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۶؛ طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۶۵). لذا کمال انسان نیز به ایمان و عمل صالح است.

از سوی دیگر، خاصیت اجتماعی بودن انسان، مانند سایر ویژگی‌هایش، به‌طور مداوم، به سوی کمال پیش می‌رود و لذا رسیدن به سعادت از جمله اهداف اجتماعی اسلام نیز هست که همچون مراقبی باطنی، ضمانت حفظ احکام و قوانین اجتماع را بر عهده دارد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ترجمه حجتی کرمانی، ص ۵۱-۶۱).

آزادی و اختیار: انسان موجودی است که فطرتاً آزاد و در نتیجه مختار آفریده شده است؛ اما این آزادی و اختیار حدودی دارد. بنا بر اعتقاد علامه، مطلق دانستن آزادی، با برخی از حقوق فطری دیگر مخالف است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۵۰۷). این امر در مورد مسئله اختیار نیز صدق می‌کند. علامه، دنیا را «دار اختیار» می‌نامد و معتقد است که سعادت حقیقی تنها از این راه به

دست می‌آید و خدا آنچه را که انسان مختارانه انتخاب نموده (سعادت باشد یا شقاوت) امضا می‌نماید (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۲۸). از سوی دیگر، اختیار، علت تامه هم نیست و اراده الهی، در رأس آن قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۳۷). به این ترتیب، آزادی و اختیار در مرکز پیوستاری قرار می‌گیرند که بی‌بندوباری و غره شدن به اراده و اختیار خویش در یکسو و محدودیت و جبرگرایی در سوی دیگر آن قرار دارند.

در مورد ارتباط این ویژگی با جامعه، باید گفت یکی از عوامل محدودکننده آزادی و اختیار بشری، اجتماع است. به قول علامه:

«آزادی علی‌الاطلاق انسان در مجتمع انسانی، حتی در یک لحظه، باعث اختلال نظام اجتماعی شده و آنرا وضع اجتماع را درهم می‌ریزد... برای این که تنها حریت فطری نیست، احتیاج به تشکیل و اجتماع نیز فطری و ارتکازی بشر است» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۵۰۵).

با توجه به بحث مذکور، معلوم شد که اندیشه‌های اجتماعی اسلام، مستقیماً بر اساس ویژگی‌های نوع انسان تدوین یافته است. جدول زیر خلاصه این بحث را نشان می‌دهد.

جدول ۱: رابطه انسان‌شناسی و بعد اجتماعی انسان، منبع: مؤلفان

ویژگی‌های انسان	رابطه با بعد اجتماعی
بعد روحانی و جسمانی (با تقدم روحانیت)	مادی‌گرایی، تنها هدف یا هدف نهایی انسان نیست.
فطرت	مبنای تعیین روش‌های اجتماعی
جاودانگی	معاد: یکی از ضمانت‌های اجرایی درونی در اجتماع
حق‌گرایی و حقیقت‌جویی	اساس جامعه اسلامی: پیروی از حق در فکر و عمل
کمال‌گرایی و سعادت‌خواهی	کمال‌تدریجی ویژگی‌های اجتماعی + سعادت: هدف اجتماع
آزادی و اختیار	اجتماع: یکی از عوامل محدودیت آزادی و اختیار

انسان در اجتماع

پس از شناخت انسان و آشنایی با ویژگی‌های اجتماعی او باید دید اجتماعی بودن انسان به چه نحو است و آیا یک ویژگی طبیعی و اولی به حساب می‌آید یا عارضی و ثانوی. علامه در این زمینه اشارات مختلفی دارد که با کنار هم قرار دادن همه آنها، می‌توان پاسخ او به این سؤال را پیدا نمود. برخی از این اشارات، بدین شرح می‌باشند:

- نوع انسان، نوعی اجتماعی است؛ زیرا اجتماعی بودن، فطری اوست (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۲۹۱).

- انسان، به‌طور بحث‌ناپذیر، «باید» اجتماعی زندگی کند؛ چرا که از طریق فطرت، این بایستن را درک می‌نماید و لذا در تمام طول تاریخ چنین زیسته است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۴۴).
- علت‌گرایش انسان به اجتماع، آن است که او برای تأمین سعادتش که از طریق رفع نیازها امکان‌پذیر است، به کمک دیگران نیاز دارد (طباطبائی، بی‌تا، الف، ص ۷).
- طبع اولیه‌ی انسان، آزادی‌طلب است و سازمان‌جویش اجتماعی. لذا اجتماع‌تعاونی را، باهدف رفع نیازهایی که به‌تنهایی از پس آن‌ها برنمی‌آید، از سر اجبار و اضطرار می‌پذیرد.
- اجتماعی بودن، خاصیتی روحی است که با نیروی علم و اراده‌ی انسان ارتباط دارد و مانند سایر خواص روح، به‌طور تدریجی تکامل دارد.
- انسان به‌طور آگاهانه و با سنجش موقعیت‌ها، زندگی اجتماعی را انتخاب نکرده است. بلکه اولین قدم او در تشکیل اجتماع، ازدواج بوده که به‌ضرورت میل جنسی انجام پذیرفته است و بعدازآن، به‌تدریج، به مزایای اجتماع توجه نموده است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۷-۱۴۶).
- از این بیانات، چنین برمی‌آید که اگرچه اجتماعی بودن انسان، فطری و غریزی است در حقیقت، از یک «باید» و «نیاز» سرچشمه می‌گیرد که ناشی از اجبار و اضطرار است. به‌عبارت‌دیگر، فطرت با درک این نیاز، به اجبار ناشی از آن تن می‌دهد. لذا، چنان‌که خود علامه نیز متذکر می‌شود، مدنی بودن انسان، در حقیقت، به طبع ثانوی او است نه به طبع اولی‌اش (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۳۸۸).
- حال باید دید انسان با این نحوه‌ی اجتماعی بودن، از چه شأنی در جامعه برخوردار است. چنان‌که پیش از این ذکر شد جایگاه فرد در جامعه، ارتباط متقابل این دو و میزان اهمیت هر یک در این روابط، مسائلی است که از دیرباز مورد بحث قرارگرفته است و نظریات متفاوتی راجع به آن وجود دارد. این نظریات، بر تصور نسبت به نقش و وظایف فرد در جامعه تأثیرگذار است و به‌تبع آن می‌تواند کیفیت و محتوای تربیت اجتماعی را تعیین سازد. لذا در این قسمت، دیدگاه علامه پیرامون شأن اجتماعی انسان تشریح می‌گردد. بدین منظور، ابتدا باید دید رویکرد وی نسبت به فرد و جامعه چگونه است.
- با نظر به آراء علامه، روشن می‌شود که اصولاً وی نسبت به ارج و اهمیت فرد بی‌تفاوت نیست؛ به نحوی که هر بحث اجتماعی خویش را با «فرد» آغاز می‌کند. به اعتقاد وی، در خلقت نیز ابتدا فرد انسان‌ها به وجود آمده‌اند نه کل اجتماع؛ زیرا مجموع در برابر فرد خارجیت ندارد و قابل آفرینش نیست. در ضمن، حتی وقتی انسان اجباراً به زندگی اجتماعی تن می‌دهد، جامعه را برای

خود می‌خواهد، نه خود را برای جامعه. لذا می‌توان نتیجه گرفت که مقصود آفرینش اولاً و بالذات متوجه فرد انسان است و ثانیاً و بالتبع متوجه اجتماع (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۶۶؛ طباطبایی، بی تا، ب، ص ۱۲۳). به این ترتیب، اصل در سعادت و خوشبختی انسان نیز سعادت فرد است نه جامعه و هدایت انسان به سوی جامعه باهدف حفظ فرد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۵-۱۶).

این طرز فکر علامه، به نحو بارزی با دیدگاه اصالت فرد قرابت دارد. در این معنا، علامه نیز مانند طرفداران این رویکرد، فرد را بر جامعه مقدم می‌داند و معتقد است جامعه به خاطر فرد و باهدف رفع نیازهای او تشکیل می‌شود. اگر انسان برای رفع نیازهای شخصی خود به کمک دیگران محتاج نبود، هرگز اجتماعی تشکیل نمی‌داد؛ یعنی، نیازهای فردی است که باعث تشکیل اجتماع می‌شود.

در ضمن، با توجه به بیانات فوق معلوم می‌شود که حتی وجود اجتماع نیز به وجود افرادش بستگی دارد. از دیدگاه علامه، اجتماع چیزی نیست جز جمع شدن تک تک افراد در کنار یکدیگر. در نتیجه، حیات جامعه عبارت است از مجموع حیات افراد و سعادت و شقاوتش، مجموع سعادت و شقاوت افراد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۲۴۹).

این امر دارای دو نتیجه در مورد فرد است. اول آن که فرد می‌تواند ویژگی‌های طبیعی خود را در جامعه حفظ کند؛ زیرا اجتماعی بودن نیز یکی از همین صفات طبیعی است و ممکن نیست یک پدیده طبیعت، پدیده دیگری از طبیعت را باطل کند. پس زندگی در اجتماع نمی‌تواند ویژگی‌های طبیعی انسان را نابود کند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۷۰). به همین دلیل است که پس از تشکیل اجتماع، غرایزی مثل استخدام یا آزادی خواهی از بین نمی‌روند. بلکه همچنان در انسان باقی می‌مانند و اگر کنترل یا تعدیل نشوند جامعه را به اختلاف و نابودی می‌کشانند.

نتیجه دوم آن که فرد، گذشته از شرایط کلی جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند می‌تواند دارای ویژگی‌های خاصی باشد که با ویژگی‌های جامعه فرق دارد. مثلاً ممکن است فردی با آن که در جامعه‌ای سالم و صالح زندگی می‌کند دارای رذایل اخلاقی بی‌شماری باشد.^۱ لذا نمی‌توان با توجه به اوضاع کلی یک جامعه در مورد تک تک افراد آن قضاوت کرد. هر فرد، مستقل از جامعه‌اش

۱. این نتیجه، برداشتی است از مطلبی که علامه طباطبایی در مورد جامعه زمان پیامبر نگاشته است: «تنها امتیازی که مسلمانان صدر اول با سایر مسلمین داشته‌اند این بوده که مجتمع آنان مجتمعی فاضل بود که زمام امرشان به دست رسول‌الله ﷺ بود و معلوم است که اجتماعی که سرپرست آن چنین شخص شریفی باشد، نور ایمان آن اجتماع را فرامی‌گیرد و سیطره دین در آن حکومت می‌کند. البته این حال مجتمع آنان از حیث مجتمع بود و منافات ندارد که تک تک افراد آن از نظر عمل، بعضی صالح و بعضی طالح و از نظر اخلاق، بعضی دارای فضایل اخلاقی و بعضی مبتلا به رذایل اخلاقی باشند و در آن مجتمع هر رنگی از رنگ‌های اخلاق و ملکات یافت شود» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۶۹۹).

دارای ویژگی‌های شخصیتی خاصی است؛ یعنی، علامه مانند طرفداران اصالت جامعه نیست که برای فرد فارغ از جامعه موجودیتی قائل نباشد.

اهمیتی که علامه برای فرد قائل است باعث شده که وی یگانه راه اصلاح جامعه را اصلاح فرد بداند؛ زیرا فرد، یگانه عنصری است که اجتماع را تشکیل می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۵۲۷). به همین دلیل، جامعه نیز برای افراد خود ارزش قائل است و از یک‌سو، قوانینش را باهدف برخورداری «هریک از افراد جامعه» از حقوق حقهٔ خود وضع می‌کند و از سوی دیگر، از طریق این قانون، تصرف فرد را در محیط زندگی ویژهٔ خود (البته در چهارچوب تقوا و قانون) مشروع می‌شمارد (طباطبایی، ۱۳۸۲، ص ۳۰-۴۸). پس، در اندیشهٔ علامه، فرد، مستقل از جامعه هویتی دارد و در آن انحلال نمی‌یابد. بلکه جامعه همواره رو به سوی افرادش دارد.

اکنون باید دید نگاه وی به جامعه چگونه است. در این زمینه، ابتدا باید خاطر نشان ساخت که اسلام، دینی است به غایت اجتماعی و در این ویژگی، هیچ دین و هیچ مرام و مسلکی با آن برابری نمی‌کند. لذا، نگاه اسلام به جامعه، نگاهی همه‌جانبه و کامل است و در تمام شئون خویش، این امر را رعایت می‌نماید:

«هیچ شکی نیست در این که اسلام تنها دینی است که بنیان خود را بر اجتماع نهاده و این معنا را به صراحت اعلام کرده و در هیچ شأنی از شئون بشری مسئلهٔ اجتماع را مهمل نگذاشته. اسلام روح اجتماع را به نهایت درجهٔ امکان در کالبد احکامش دمیده» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۴۸).

این تأکید بر اجتماع، گاه به حدی است که تصور می‌رود علامه کاملاً جمع‌گرا است و همچون طرفداران رویکرد اصالت اجتماع، برای جامعه ارزش و اهمیت فوق‌العاده‌ای قائل است؛ به نحوی که شخصیت فرد را در جامعه مستحل می‌داند. لذا به‌منظور درک دیدگاه علامه پیرامون شأن اجتماعی انسان لازم است دیدگاه‌های او در رابطه با اجتماع نیز به طور مستقل مورد بررسی قرار گیرند.

به اعتقاد علامه، جامعه در مقابل فرد، واقعیت و هویت جدیدی دارد که غیر از واقعیت و هویت فرد است. لذا اجتماع به طور مستقل دارای حیات و مامت، وجود و عدم، شعور و اراده، ضعف و قدرت، تکلیف و سعادت و شقاوت است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۵۲۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۵، ص ۱۷). وی در این جهت‌گیری تا جایی پیش می‌رود که نیرو و ارادهٔ جامعه را قوی‌تر از نیروی فرد می‌داند و معتقد است موقع تعارض نیروها و ویژگی‌های اجتماعی و فردی، اجتماع (نیروی فاعله) بر فرد (نیروی منفعله) غلبه می‌کند؛ زیرا لازمهٔ قوی‌تر بودن یکی از دو نیروی متضاد

این است که نیروی قوی‌تر بر دیگری غلبه کند. به همین دلیل است که اراده فرد نمی‌تواند با اراده جمعیت معارضا نماید و اگر جامعه بخواهد امری را تحقق بخشد، فرد نیز ناچار است تابع آن شود و هر پیشامدی را که در نتیجه تحقق آن امر به وجود آمد، تحمل نماید. موارد بسیار دیگری نیز وجود دارد که در آن‌ها فرد مجبور است تابع جامعه باشد و اراده کل را بر اراده خود ترجیح دهد؛ مثل پیروی از رسوم و عادات قومی یا عکس‌العمل در برابر خطرات عمومی. حتی گاه اراده جامعه آن‌قدر قوی است که اراده و شعور فرد را سلب می‌نماید. به این ترتیب، سعادت و شقاوت انسان به عنوان جزئی از جامعه، درگرو سعادت و شقاوت کل جامعه است. همین امر باعث شده است که اسلام تا این حد به اجتماع اهمیت بدهد و به آن بیش از هر چیز دیگر توجه نماید^۱ (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۵۳-۱۵۴؛ طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۹۳).

علاوه بر این، علامه از تفکر اجتماعی به عنوان راه‌حل اختلافات بشری سخن می‌گوید و معتقد است افراد جامعه باید همواره به نفع اجتماع فکر کنند و از خودخواهی بپرهیزند؛ یعنی نفع خود را در نفع جامعه و ضرر خود را در ضرر جامعه بدانند و برای اقدام به هر کار یا تصمیمی قبل از نفع خود، مصالح و منافع جامعه را در نظر بگیرند و هرگز به کاری که به ضرر جامعه است اقدام نکنند؛ حتی اگر برای خودشان سود داشته باشد. با چنین طرز تفکری، جامعه دارای شخصیت واحدی می‌گردد و اختلاف از آن رخت می‌بندد (طباطبایی، بی تا، الف، ص ۹۴-۹۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۶۷). البته این نکته نیز قابل ذکر است که علامه در بحث از جامعه مادی، از تفکر اجتماعی به عنوان یک نقص یاد می‌کند؛ اما در بحث از جامعه اسلامی، این نوع تفکر را امری مطلوب می‌داند. علت، این است که تفکر اجتماعی مادی، تنها در چهارچوب انشعابات ظاهری ملی محدود می‌شود و بی‌اعتنایی به سایر جوامع را به دنبال دارد؛ اما تفکر اجتماعی اسلامی کل جهان بشریت را در بر می‌گیرد.

نظر به این شدت توجه به جامعه، در نظر نخست، تنها نتیجه‌گیری آن است که علامه، با اصالت دادن به جامعه، هویت و شخصیت فرد را فدای آن می‌کند؛ اما پیش‌ازین، در بحث از اهمیت فرد، ثابت شد که وی نسبت به فرد بی تفاوت نیست و اساساً جامعه را محل رفع نیازهای فردی می‌داند. پس، باین وجود، چگونه می‌توان پذیرفت که وی تمام توجه خود را صرف اجتماع

۱. در تبیین بیش‌تر این امر، می‌توان به سخن استاد مصباح یزدی اشاره کرد که معتقد است اصالت روان‌شناختی جامعه دلیل موجهی برای اصالت دادن به آن از لحاظ فلسفی نیست. به عبارت دیگر، این موضوع که نیروی جامعه بر نیروی افراد برتری دارد نمی‌تواند دلیل بر این باشد که جامعه وجود حقیقی دارد و فرد وجود اعتباری (مصباح یزدی، ۱۳۶۸، ص ۴۵-۴۶). چنان‌که در بحث از اعتباریات و نیز در ابتدای بحث هویت اجتماعی انسان روشن شد، علامه نیز جامعه را امری اعتباری می‌داند و برای فرد وجودی حقیقی قائل است که بدون آن جامعه بهی وجود نمی‌آید. لذا می‌توان نتیجه گرفت که علامه طباطبایی نیز مانند استاد مصباح یزدی تنها به اصالت روان‌شناختی جامعه اعتقاد دارد.

کرده و نسبت به فرد بی تفاوت باشد؟

با تعمق و جست‌وجوی بیش‌تر پیرامون این مسئله، می‌توان پی برد که در حقیقت جهت‌گیری علامه در این رابطه، چیزی فراتر از دیدگاه‌های رایج امروزی است. وی با الهام از دیدگاه اسلام، مسئلهٔ فرد و جامعه را به‌گونه‌ای بدیع و ابتکاری حل نموده است که در آن، هر دو رکن (فرد و جامعه)، ارج و قرب خاص خود را دارند و به هرکدام به‌طور متعادل توجه شده است. اکنون به تشریح این قسمت از اندیشه‌های علامه پرداخته می‌شود.

دیدگاه علامه پیرامون فرد و جامعه از یک قانون کلی برمی‌خیزد که در تمام هستی جریان دارد و هیچ‌کس نمی‌تواند منکر آن باشد. در عالم صنع، همواره چنین است که نخست، اجزایی ابتدایی با آثار و خواص ویژهٔ خود وجود دارند. سپس، این اجزا، با وجود تمام تفاوت‌هایشان، در ترکیبی هماهنگ، یکی می‌شوند و در نتیجه، در این «واحد»، علاوه بر مجموع ویژگی‌های تک‌تک اجزا، ویژگی‌های خاصی به وجود می‌آید که در هیچ یک به تنهایی وجود نداشته است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۵۰-۱۵۱).

این قانون، شامل حال جامعه و اعضایش نیز می‌شود. به این ترتیب، با وجود همهٔ تفاوت‌هایی که در افراد بشری وجود دارد، علامه، معتقد است که:

«همهٔ افراد انسان، با وصف کثرتی که دارند، انسان‌اند. انسان یکی است؛ یعنی یک نوع است. افعال افراد هم از لحاظ تعداد و شماره زیاد است، ولی از نظر نوع یکی است. همهٔ این افعال به هم جمع می‌شوند و بینشان ائتلاف و پیوند حاصل می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۸۷، ترجمهٔ حجتی کرمانی، ص ۵۸).

این رابطهٔ حقیقی بین افراد نوع انسان، ناگزیر به وجود و کینونت دیگری به نام جامعه منجر می‌شود که مطابق قوت، ضعف، وسعت و ضیق است که افراد در وجودشان دارند و علاوه بر آن خواص و آثار دیگری نیز دارد که از خواص همهٔ افرادش بیش‌تر و قوی‌تر است. لذا، قرآن، علاوه بر افراد برای جامعه نیز وجود، عمر، کتاب، فهم و شعور، عمل و طاعت و معصیت قائل است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۵۲).

به‌منظور روشن‌تر ساختن مفهوم فوق، علامه از مثالی ملموس استفاده می‌نماید. در این مثال، جامعه به دریایی تشبیه شده است که آب آن یکی است؛ ولی اگر در ظرف‌های مختلف ریخته شود، از نظر تعداد، چند آب به وجود می‌آید که برخلاف این کثرت، بازهم از نظر نوع، یکی هستند. حال، اگر این آب‌ها با هم در یکجا جمع شوند، خاصیتی قوی و اثری بزرگ پیدا می‌کنند که در مجزا بودنشان وجود ندارد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۵۱). هدف علامه از این مثال، آن است که

نشان دهد انسان‌ها از یک حقیقت وجودی تشکیل یافته‌اند و همه در اصل خود یکی هستند که در ظرف‌های وجودی مختلف ریخته شده‌اند. چنان‌که قرآن، در مورد آفرینش بشر می‌فرماید: «و او خدایی است که از آب، انسانی (واحد) را آفرید، سپس او را از طریق نسب و سبب، گسترش داد» (فرقان، ۵۴). لذا، خیر و صلاح انسان‌ها، در پیوستن به یکدیگر و غوطه‌ور شدن در دریای اتحاد و یگانگی است.

این طرز نگاه علامه به انسان و جامعه، متضمن پیوندی عمیق و ژرف بین آن دو است. به نحوی که دیگر سخن گفتن از فرد یا جامعه، به‌عنوان دو مفهوم جداگانه، امری موهوم به نظر می‌آید. فرد همان جامعه است و جامعه همان فرد. لذا، نه فرد در جامعه انحلال می‌یابد و نه جامعه، فارغ از افرادش موجودیت می‌یابد. چراکه این‌ها همه یکی هستند و به همین علت هر ویژگی فردی انسان، به نحوی با اجتماع در ارتباط است.

آنچه باعث می‌شود برخی فرد را اصل بدانند و جامعه را فرع و برخی دیگر، خلاف آن را متصور باشند، تنها این است که آن‌ها (هر دو گروه) به وجوه افتراق و تمایزات و اختلافات انسان‌ها توجه دارند و نه مشترکاتشان. درحالی‌که نقاط اشتراک انسان‌ها از چنان ژرفا و اصالتی برخوردار است که می‌تواند به راحتی بر تفاوت‌ها و اختلافات غلبه کرده آن‌ها را تحت سیطره خود درآورد و اصولاً روش اسلام در حل اختلافات، همین است.

به اعتقاد علامه، اسلام با اتخاذ این دیدگاه منحصر به فرد، زندگی انسان را در کلیتش مدنظر قرار می‌دهد؛ یعنی در مورد حیات معنوی و صوری، در هر دو جنبه فردی و اجتماعی دستوراتی دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ترجمه حجتی کرمانی، ص ۱۷۵). در این دستورات، هدف، آن است که منافع فرد و اجتماع در یک سمت و سو حفظ شود؛ به طوری که به هیچ یک صدمه‌ای وارد نیاید.

به همین دلیل، اسلام از یک سو، حقوق فردی را در چهارچوبی جایز می‌شمارد که به جامعه آسیبی نرساند. مثلاً، علامه اعتقاد دارد که اسلام، با احترام به اصول اختصاص و مالکیت، به افراد اجازه می‌دهد به هر نحو که می‌خواهند در اموال خود تصرف کنند؛ اما به این شرط که این تصرفات، خلاف مصلحت اجتماعی نباشد. از سوی دیگر، اسلام، علاوه بر پذیرش اصل مالکیت، به عنوان راهی برای تأمین آزادی فردی در سایه قانون، آنجا که این اصل باعث طبقاتی شدن جامعه و تحت سلطه درآمدن فقرا بشود، به جای آن که کلیت جامعه را در نظر بگیرد، قانونی برای فرد تدوین می‌کند که عبارت است از تعیین مالیاتی ثابت (خمس و زکات) به منظور کمک به فقرا. درحالی‌که در سایر جوامع، مالیات فقط در امور عامه اجتماعی مصرف می‌شود، نه برای فرد اعضا (طباطبایی، بی تا، الف، ص ۳۹-۵۲).

در ضمن، در تعیین همین حقوق مالی نیز جامعه از فرد چیزی جز سهمی که خودش در اموال او (غنائم و عوایدش) دارد نمی‌گیرد و تنها در اموالی خاص، آن‌هم به میزانی معین، با وی شریک است؛ اما پس از جدا شدن سهم‌ها، حق مالکیت فرد نسبت به اموالش محفوظ است و هیچ‌کس نمی‌تواند این حق را از وی بگیرد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۹، ص ۵۲۷).

عناصر برنامهٔ درسی در تربیت اجتماعی

در این قسمت، تلاش بر این است که عناصر برنامهٔ درسی تربیت اجتماعی، بر مبنای دیدگاه علامه پیرامون شأن اجتماعی انسان تدوین شود. میلر، به رویکرد اجتماعی، به عنوان یکی از دیدگاه‌های برنامهٔ درسی اشاره می‌کند. در این دیدگاه، با در نظر داشتن فرد در بستر و شرایط خاص اجتماعی، تلاش می‌شود برنامه‌هایی متناسب با این بستر و شرایط تدوین شود (میلر، ۱۳۸۷، ص ۸۴). رویکردهای موجود در این دیدگاه، در مقدمه مورد بحث قرار گرفت. این سه رویکرد، گذشته از محدودیت‌هایشان، نمی‌توانند با مبانی اجتماعی اندیشه‌های علامه طباطبائی همخوانی داشته باشند. این مبانی، چنان‌که ذکر آن رفت، به طور خلاصه، بدین شرح‌اند:

انسان، از جسم و روح تشکیل شده است و لذا سعادتش به هردوی این جنبه‌ها بستگی دارد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۱۱)؛ هرچند، انسانیت انسان به نفس اوست، نه جسمش (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۱۷۵). در جامعه نیز یکی از راه‌های نیل به سعادت، به عنوان هدفی اجتماعی، پرداختن افراد جامعه به خواسته‌های تن، در حدی است که از معرفت و بندگی خدا بازمانند و پرداختن به جسم، مقدمهٔ نیل به معرفت الهی باشد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۵۹-۱۶۵). هم‌چنین انسان با فطرتی متولد می‌شود که حاوی عقاید و اعمال حق است؛ ولی بعداً ممکن است از طریق شاکر یا کافر شدن، آن را تأیید یا انکار نماید (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲۰، ص ۲۱۹-۳۲۸). فطرت، دستگاه واقع‌بینی انسان و مبنایی برای تعیین روش‌های اجتماعی اسلام است (طباطبائی، بی‌تا، الف، ص ۳۳). یکی از این فطریات که از فناپذیری‌اش سرچشمه می‌گیرد، میل به جاودانگی است (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۱۷۸). هرچند انسان ممکن است در ارضای این میل، به خطا برود و مثلاً، مال را عامل جاودانگی خود بپندارد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۲۰، ص ۶۱۷). در راستای این ویژگی، یکی از روش‌های اجتماعی اسلام، اعتقاد به معاد است و این‌که همهٔ اعمال انسان‌ها، آشکار باشد یا پنهان، ضبط‌شده در جهان دیگر، پاداش و جزا داده خواهد شد. ویژگی دیگر، حقیقت‌جویی است (طباطبائی، ۱۳۸۵، ص ۹۶-۱۳۶). درک حق و خضوع در برابر آن فطری انسان است؛ به شرط آن‌که از راهی مأنوس بیان شود. در این صورت،

به محض درک حقیقت فطرت به آن اعتراف می‌کند و در برابرش خاضع می‌گردد؛ هرچند ممکن است مواعی همچون هواهای نفسانی از خضوع عملی در برابر آن جلوگیری کنند (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱۹، ص ۳۳۸). مطابق با این ویژگی، اساس و شعار بنیادین جامعه اسلامی عبارت است از «پیروی از حق در فکر و عمل» (طباطبایی، ۱۳۸۷، ترجمه حجتی کرمانی، ص ۷۰).

ویژگی فطری دیگر، گرایش به کمال و سعادت است. کمال، حرکت از ضعف و نقص به قوه و شدت است که هر لحظه، به طور دائمی، تدریجی و مرحله‌ای در انسان اتفاق می‌افتد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۱۰۴-۱۷۲) و رو به سوی سعادت جسم و روح دارد. خاصیت اجتماعی بودن انسان نیز به طور مداوم، به سوی کمال پیش می‌رود و رسیدن به سعادت، از جمله اهداف اجتماعی اسلام نیز است که همچون مراقبی باطنی، ضمانت حفظ احکام و قوانین اجتماع را بر عهده دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷، ترجمه حجتی کرمانی، ص ۵۱-۶۱).

آخرین ویژگی فطری، آزادی و اختیار است؛ اما این آزادی و اختیار حدودی دارد و مطلق دانستن آن، با برخی از حقوق فطری دیگر مخالف است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۵۰۷). مثلاً اگرچه اختیار، تنها راه نیل به سعادت حقیقی است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۷، ص ۲۸)، اراده الهی را در رأس خود دارد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۵۳۷) و نیز اجتماع، یکی از عوامل محدودکننده آزادی و اختیار بشری است؛ زیرا «تنها حریت فطری نیست، احتیاج به تشکیل اجتماع نیز فطری و ارتكازی بشر است» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۶، ص ۵۰۵).

اسلام، «روح اجتماع را، به نهایت درجه امکان، در کالبد احکامش دمیده» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۴۸). انسان، جزئی از یک واحد اجتماعی است که سعادت و شقاوتش، به گونه‌ای اجتناب‌ناپذیر، درگرو سعادت و شقاوت اجتماع است (طباطبایی، ۱۳۸۵، ص ۹۳). همچنین، نظر به این‌که همواره کل، بر اجزاء خود غالب است و نیروی بیش‌تری نسبت به آنها دارد، علامه، لازمه رابطه حقیقی فرد و اجتماع را به وجود آمدن یک سلسله قوا و خواص اجتماعی نیرومند می‌داند که در وقت تعارض و تضاد بین فرد و اجتماع، بر قوای فردی قاهر و غالب باشد. چراکه، جزء مجبور است از کل پیروی کند و اجتماع، در شرایطی، می‌تواند قدرت تفکر را از فرد بگیرد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۵۳-۱۵۴). این قدرت و غلبه اجتماع، علت اهتمام جدی اسلام به شأن اجتماع است. تربیت، آنگاه در فرد مؤثر خواهد بود که معارض جو جامعه نباشد (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۵۴).

در مورد شأن اجتماعی انسان در این دین، باید گفت که همه افراد انسان، با وصف کثرتی که دارند، انسان‌اند و از نظر نوع یکی هستند. (طباطبایی، ۱۳۸۷، ترجمه حجتی کرمانی، ص ۵۸).

لذا، فرد همان جامعه است و جامعه همان فرد و نه فرد در جامعه انحلال می‌یابد و نه جامعه، بی‌توجه به افراش ره می‌پوید. چراکه این‌ها همه یکی هستند. اسلام با اتخاذ این دیدگاه منحصر به فرد، زندگی انسان را در کلیتش مدنظر قرار می‌دهد؛ یعنی در مورد حیات معنوی و صوری، در هر دو جنبهٔ فردی و اجتماعی دستوراتی دارد (طباطبائی، ۱۳۸۶، ص ۱۷۵). در این دستورات، هدف آن است که منافع فرد و اجتماع در یک سمت و جهت حفظ شود، به طوری که به هیچ‌یک صدمه‌ای وارد نیاید.

بر اساس این مبانی، تلاش می‌شود عناصر برنامهٔ درسی تربیت اجتماعی، به نحو جامعی تدوین شود. در این دیدگاه، به پیروی از الگوی میلر و با اندکی تغییر، ۶ عنصر، مورد بررسی قرار می‌گیرد که عبارت‌اند از: آرمان‌های تربیتی، تلقی نسبت به مربی، تلقی نسبت به فرآیند تربیت، تلقی نسبت به محیط تربیتی، نقش مربی و تلقی نسبت به ارزشیابی.

آرمان‌های تربیتی

منظور از آرمان‌های تربیتی، اهداف اساسی یک برنامه است که جهت‌گیری کلی آن را مشخص می‌کند (میلر، ۱۳۸۷، ص ۶). با توجه به این تعریف از آرمان و نیز نظر به مبانی اجتماعی که ذکر شد، آرمان‌نهایی تربیت اجتماعی عبارت است از کمال و سعادت فرد و جامعه در همهٔ ابعاد روحی و جسمیشان، از طریق پرورش ویژگی‌های فطری نوع بشر و حل اختلافات، با تکیه بر این ویژگی‌ها و نیز ایجاد پیوند بین خصایص فردی و اجتماعی آن‌ها، به نحوی که فرد و جامعه، نه تنها مانع رشد و کمال یکدیگر نباشد، بلکه به پیشرفت یکدیگر یاری برسانند.

این آرمان، دربرگیرندهٔ ترکیبی از موارد زیر است:

۱. کمال و سعادت به‌عنوان اهداف غایی تربیت، به‌ویژه تربیت اجتماعی.
۲. فرد و جامعه و پیوند خصایص این دو، به نحوی که سعادت و کمال هر دو، از طریق همیاری و یکپارچگی شان تأمین شود.
۳. توجه متعادل به ابعاد روحی و جسمی.
۴. توجه به ویژگی‌های فطری و پرورش آن‌ها به‌عنوان عوامل حل اختلافات.

نظر به این موارد، آرمان تربیت اجتماعی، عبارت است از پرورش انسان‌هایی با ویژگی‌های زیر:

- از نظر روحی و جسمی و نیز فردی و اجتماعی متعادل باشد. اهمیت این اعتدال از آن رو است که طبع انسان به‌گونه‌ای است که وقتی از جادهٔ اعتدال خارج شود، معمولاً نمی‌تواند خود را کنترل نموده به حد معینی اکتفا کند؛ بلکه تا آخرین حد قدرتش جلو می‌رود. لذا

باید از طریق تربیت در حد اعتدال نگه‌داشته شود (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۸، ص ۱۰۲). این ویژگی، از آنجا به دست می‌آید که انسان از دو بعد جسمانی و روحانی تشکیل شده است و سعادت فردی و اجتماعی‌اش با رسیدگی متعادل به هر دو بعد ممکن می‌گردد. البته به شرط آن‌که برآوردن خواسته‌های تن، مقدمهٔ پرورش روحی باشد.

- از طریق کاربرد عقل و واقع‌بینی، قادر به تشخیص مصلحت خود و جامعه‌اش باشد. این ویژگی از آن رو است که انسان با فطرتی متولد می‌شود که دستگاه واقع‌بینی او و مبنای تعیین روش‌های اجتماعی است.

- جستجوگر حق و حقیقت بوده به نحوی با فضائل اخلاقی آراسته شود که هوای نفس، مانع خشوع عملی‌اش در برابر حق نشود. چرا که، اگرچه انسان، فطرتاً موجودی طالب حقیقت است، غبار هواهای نفسانی، مانع از خضوع عملی او در برابر این حقیقت می‌شود. آراستگی به اخلاق و غلبه بر هواهای نفسانی، از راه تزکیه امکان‌پذیر است. علامه، تزکیه را مترادف تطهیر می‌داند که به معنای زوال پلیدی‌ها و آلودگی‌ها (اعتقادات فاسد، ملکات رذیله و اعمال شنیع) است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۴۹۶). رفع این‌گونه آلودگی‌ها، انسان را در برابر حقیقت خاشع می‌کند.

- هم استقلال خود را حفظ کند، هم نسبت به جامعه بی‌تفاوت نباشد (خود را نه جدای از جامعه تصور کند و نه غرق آن بشود). این ویژگی، از دیدگاه خاص علامه، پیرامون شأن اجتماعی انسان برمی‌آید؛ زیرا از دیدگاه او انسان و جامعه نوعی وحدت دارند و در عین حال، هیچ‌کدام در دیگری انحلال نمی‌یابد. در این شرایط، تربیت، نقشی فعال، خلاق و پویا به خود می‌گیرد که در آن، «افراد در عین زندگی در جمع، هویت، استقلال، فردیت و ویژگی‌های بارز خود را حفظ می‌کنند» (کریمی، ۱۳۸۱، ص ۷۵).

نتیجهٔ تحقق این آرمان، ایجاد جامعه‌ای صالح است که افراد آن به بالاترین حد از رشد و شکوفایی فردی رسیده‌اند و در بعد اجتماعی نیز یک زندگی مسالمت‌آمیز و بدون تنش دارند که بر پایهٔ دوستی و برابری است و مردم به‌واسطهٔ کنترل درونی خود، حتی در خفا، جرم و کارهای غیراخلاقی انجام نمی‌دهند. در این صورت بین ملت و حکومت، پیوندی قلبی برقرار است و هر دو در یک جهت کار می‌کنند و اهداف مشترکی دارند. مردم حکومت را به چشم همراه و همیار خود و عاملی مؤثر و در جهت رشد فرد و جامعه‌شان می‌دانند؛ نه رقیبی کنترل‌گر که همیشه باید از او مخفی شوند و برای رسیدن به منافع خود پنهانی تلاش نمایند. لذا، مشتاقانه با حکومت همکاری می‌کنند و در درون خود نیز یک پلیس مراقب دارند.

تلقی نسبت به فرآیند تربیت

در برنامه‌ی درسی تربیت اجتماعی علامه، تربیت، به معنای فرآیند دائمی، تدریجی و مرحله‌ای حرکت از ضعف و نقص به سوی قوه و شدت است که به طور فطری، گرایش رو به سمت کمال و سعادت فردی و جمعی دارد. این ویژگی‌ها، همان‌هایی هستند که در مورد فرآیند رسیدن به کمال نیز بیان شدند؛ بنابراین، می‌توان گفت تربیت، یعنی قرار گرفتن در مسیر کمال. چنان‌که آرمان نهایی تربیت اجتماعی نیز نیل به کمال است.

در ضمن، علامه، در جای دیگر، تربیت تدریجی و هدایت فطری را به‌عنوان مسیر رسیدن به کمال معرفی می‌کند (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱۰، ص ۴۵۹).

در این نوع تربیت که از طریق فرآیندی مستمر و تدریجی به دست می‌آید، فعالیت‌های جمعی و گروهی از اهمیت زیادی برخوردار است. درعین حال، جمعی و گروهی بودن، به معنای بی‌توجهی به فرد نیست. بلکه، علاوه بر پیشرفت گروهی، شکوفایی کلیه استعدادهای فردی نیز از اهمیت برخوردارند. در حقیقت، گروه برای آن به وجود می‌آید که متربیان بهتر پیشرفت کنند و نیازهای فردی خود را به نحو مؤثرتری رفع نمایند. چنان‌که جامعه نیز، برای رفع نیازهای افراد به وجود می‌آید. از سوی دیگر، افراد از طریق اشتراک مساعی و همکاری گروهی، کمک افراد قوی به ضعیف و تعاملی که آن‌ها را جهت روابط اجتماعی وسیع‌تر آماده می‌سازد، به پیشرفت کل کلاس نیز کمک می‌کنند.

این پیوند فرد و جمع در کلاس درس، از دیدگاه ابتکاری علامه پیرامون شأن اجتماعی انسان برمی‌آید که همه‌ی افراد بشر را یک نوع دانسته بین فرد و جامعه، نوعی وحدت و یگانگی می‌بیند و هیچ‌کدام را فدای دیگری نمی‌کند. از این جهت، حتی کمالی که هدف نهایی فرآیند تربیت است، در اندیشه‌ی علامه، عبارت است از: متصف شدن به ملکات فاضله، در هر دو مرتبه‌ی علم و عمل که مصدر اعمال مفید و صالح برای جامعه و خود فرد شده نوع بشر را به سمت سعادتش هدایت می‌نماید (طباطبائی، ۱۳۸۶، ج ۱۲، ص ۲۹۴).

نکته‌ی دیگر در فرآیند تربیت، مبتنی ساختن آن بر ویژگی‌های فطری، همچون تأکید بر حق آزادی و اختیار است که نتیجه‌ی آن، دمیده شدن روح مسئولیت‌پذیری در کلاس درس و بین تک‌تک افراد آن است. به این ترتیب، هر فرد، خود مسئول تربیت خود است و علاوه بر آن، نظر به اندیشه‌ی وحدت فرد و جامعه و پیوند سعادت آن‌ها به یکدیگر، این مسئولیت در قبال دیگران نیز وجود دارد. پس علاوه بر تکیه‌ی فرآیند تربیت بر انگیزش درونی و پرورش آن، تعاون و دلسوزی نیز از اهمیت برخوردار است. البته ارزش این همکاری و تعاون نیز به اختیاری بودن آن است. در همکاری اختیاری که عبارت است از کمک افراد به یکدیگر، برای نیل به هدفی مشترک، جنبه‌های

نوع دوستانه و نه فقط منافع شخصی، از اهمیت برخوردار است (شریعتمداری، ۱۳۷۲، ص ۶۱). آخرین نکته مهم در این بخش، آن است که نظر به برتری جنبه روحی انسان بر بعد جسمانی اش و این که پرورش جسم، باید مقدمه نیل به معرفت الهی باشد، فرآیند تربیت، فرآیندی است معنوی. به این معنا که روح معنویت در تمام ابعاد آن جاری است. به عقیده جان میلر، برای آن که مریبان و متریبان احساس سرزندگی و شادمانی کنند، باید به روحشان اجازه دهند بروز یابد. چرا که انکار روح، انکار یکی از عناصر ضروری هستی انسان است. در حالی که با ارائه معنویت در فرآیند تربیتی، می توان پرورش را برای همه و نه فقط افرادی خاص، در نظر گرفت و بین جنبه های درونی و بیرونی دانش آموزان توازن ایجاد کرد. یک روش تربیتی سرزنده و با احساس (= باروح)، می تواند باعث ورود نیروی زندگی و احساس عمیقی از هدف و معنای حیات به کلاس بشود (میلر، ۱۳۸۰، ص ۵-۱۳).

تلقی نسبت به تربی

تربی، موجودی است با مجموعه ای از نیازها و ویژگی های فطری. برخی از این ویژگی ها، چنان که اشاره شد، عبارت اند از میل به جاودانگی، حقیقت جویی، کمال گرایی و سعادت خواهی، آزادی و اختیار. اسلام که مسیر سعادت انسان را صحنه گذاشتن بر فطریات می داند، از این خصائص، به منظور پرورش اجتماعی افراد سود می جوید. چرا که، تربیت، به معنای رشد دادن و پرورش دادن است و این امر مستلزم پذیرش مجموعه ای از استعدادها در انسان است. لذا، اگر انسان، فطریاتی دارد، تربیتش، حتماً باید بر آن مبتنی باشد (مطهری، ۱۳۷۶، ص ۱۴-۱۵). پس، تربی، موجودی است فطری و برای آن که به بهترین نحو ممکن پرورش یابد (چه در بعد فردی و چه اجتماعی)، باید بر ویژگی های فطری و درونی اش صحنه گذاشت؛ به ویژه آن که این فطریات، با ویژگی های زندگی اجتماعی - که خود عاملی فطری است - رابطه ای مستقیم دارد. از اینجا پیداست که در تربیت اجتماعی، متریبان از اهمیت فراوانی برخوردارند. از یک سو، آن ها، باید از آزادی و اختیار برخوردار باشد تا فرصت متنوع شدن و بروز استعدادهایشان را داشته باشند. آزادی، شرط ضروری سعادت فرد و جامعه است (صناعی، ۲۵۳۶، ص ۱۱-۱۲). ولی پیش از آن، باید در تربی التزامی درونی نسبت به انجام تعهدات و مسئولیت ها به وجود آمده باشد. چرا که علیرغم فطری بودن آزادی، استفاده صحیح از آن، فطری و غریزی نیست، بلکه آموختنی و اکتسابی است. لذا باید میزان آزادی را به طور تدریجی و به نسبت رشد کودک افزایش داد (شکوهی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۴).

از سوی دیگر، مربی، فردی اجتماعی است که با هموعانش - که دارای ویژگی‌ها و نیازهای خود او هستند - رابطهٔ تنگاتنگی دارد؛ به طوری که سرنوشت همهٔ آن‌ها در هم گره خورده و هیچ‌یک، چه فرد و چه جامعه، نمی‌توانند بدون دیگری به سعادت برسند. لذا، در عین آن که به نیازها و تمایلات و علایق مربی به شدت توجه می‌شود، تربیتش به منظور آماده شدن برای زیستن در جامعه نیز انجام می‌گیرد؛ یعنی، ضمن ایجاد شخصیتی اجتماعی در او، فردیتش نیز حفظ می‌گردد. مربی، فردی است دارای قابلیت رشد و کمال که می‌تواند به جامعه نیز کمال ببخشد و خود و جامعه را به سعادت برساند. برای تحقق این منظور، او، نه در تعارض با جامعه تربیت می‌شود نه صرفاً در خدمت آن. چرا که در اندیشهٔ علامه، اجتماع، پیوند افرادی از یک نوع است که با این پیوند قدرتی مضاعف برای رفع نیازهای خود می‌یابند. لذا هم فرد هم سو با جامعه است و هم جامعه هم سو با فرد و قرار گرفتن یکی در خدمت دیگری، یا اصل بودن یکی و فرع بودن دیگری بی‌معنا است. در نظام تربیتی چنین جامعه‌ای، فرد باید طوری تربیت شود که با میل و رغبت، به رشد خود و جامعه‌اش اهتمام ورزد و به هموعانش چون انسان بنگرد نه وسیله و ابزار.

با این وصف، او بین خود و دیگران احساس دوستی و برابری می‌کند. همه باهم برابر هستند و روابطی مهرآمیز بین مربیان با یکدیگر و با مربی وجود دارد و این همان «حس پیوستگی متقابل فعالیت‌ها و بستگی اذهان و اتحاد آثار» است که حاصل از معرفت انسانی است و بشر در پرتوی آن، «می‌تواند خود را در واقعیت دیدگاه‌های انسانی، یعنی به جای هر یک از افراد و موجودات دیگر قرار دهد» (شکوهی، ۱۳۸۵، ص ۲۴۱).

این موضع‌گیری نسبت به مربی، او را در کلیتش مورد توجه قرار می‌دهد. به این معنا که به کلیهٔ ویژگی‌های فردی و نوعی بشر و نیز به تمام ابعاد جسمانی - روحانی و فردی - اجتماعی اش نظر دارد. در این شرایط، افراد متعادلی تربیت می‌شوند که عقل و فطرت (واقع‌بینی) را در سرلوحهٔ تصمیماتشان قرار می‌دهند.

تلقی نسبت به محیط تربیتی

نظر به اهمیت آزادی و اختیار در اندیشهٔ اجتماعی علامه، محیط تربیتی، باید باز و منعطف باشد؛ به نحوی که مربیان بتوانند در آن مسئولیت‌های بسیاری را بر عهده بگیرند که این خود به التزام درونی نسبت به وظایف و مسئولیت‌ها کمک می‌کند. البته نظر به حدود و مرزهایی که علامه برای آزادی و اختیار قائل است، در محیط تربیتی نیز باید حد و حصری برای مربیان در نظر داشت. مثلاً، به اعتقاد علامه، یکی از عوامل محدودکنندهٔ آزادی انسان، اجتماع است. پس، محیط کلاس

و مدرسه نیز باید به گونه‌ای باشد که متربی احساس کند آزادی و اختیارش در محدوده قوانین محیط آموزشی و در چارچوبی است که به آزادی دیگران صدمه نزند. محیط تربیتی، باید به گونه‌ای باشد که او، به طور عملی، درک کند که تنها وقتی به اهداف خویش نائل می‌آید که به دیگران اجازه دهد به هدف‌هایشان دست یابند (شکوهی، ۱۳۸۵، ص ۲۲۴).

همچنین، محیط، باید به گونه‌ای طراحی شود که فضائی همکارانه و به‌دوراز رقابت در آن جریان داشته باشد. برای رسیدن به این منظور، در کلاس باید رابطه‌ای احترام‌آمیز و مبتنی بر عطف و همیاری برقرار بوده افراد به دنبال آن باشند که علاوه بر دست یازیدن به موفقیت‌های فردی، کلاس موفق‌تری نیز داشته باشند. چراکه در جامعه نیز هدف از وضع قوانین، آن است که منافع فرد و اجتماع در یک سمت و جهت حفظ شود، به طوری که به هیچ یک صدمه‌ای وارد نیاید.

در ضمن، نظر به آن که همواره، کل بر جزء غالب است و نیز این که تربیت نمی‌تواند معارض جو جامعه انجام بگیرد، از یک سو، اصلاح شرایط مدرسه و از سوی دیگر اصلاح جامعه، عاملی مهم در تربیت اجتماعی خواهد بود. ضرورت اصلاح محیط تربیتی را همچنین می‌توان با توجه به نظریه شاکله‌های انسانی که توسط علامه مطرح شده است، بهتر درک کرد. بنا بر این نظریه، انسان دارای دو شاکله (شخصیت) است که یکی شخصی و خلقتی و دیگری تحت تأثیر عوامل خارجی است (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۱۳، ص ۲۶۵). پس محیط نمی‌تواند بر شخصیت انسان بی‌تأثیر باشد و لذا اصلاح آن، گامی در جهت اصلاح شخصیت انسانی است.

نقش مربی

با توجه به شأن اجتماعی انسان از منظر علامه، مربی باید، با همه جنبه‌ها و ویژگی‌های متربیان آشنا باشد. از جمله، با درک خصایص روحی و جسمی آنان، شرایط را برای تقویت و پرورش هر دو بعد و به ویژه روح فراهم آورد. چراکه از نگاه علامه، بعد روحی بر بعد جسمی تقدم دارد. یکی از راه‌های پرورش روح، در مفهوم وسیعش، دلسوزی، همدردی و مراقبت مربی نسبت به متربیان و احساس همدردی صادقانه او از سوی متربیان است (میلر، ۱۳۸۰، ص ۲۲۱). در ضمن، مربی، خود باید فردی وارسته و اخلاقی باشد تا بتواند در پرورش روحی متربیان مؤثر واقع شود. چرا که، به نوشته علامه:

«تربیت صالح تنها از مربی صالح محقق می‌شود و مربی فاسد جز اثر فاسد بر تربیتش مترتب نمی‌شود، چراکه، از کوزه برون همان تراود که در اوست» (طباطبایی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۵۴۶).

هم چنین، مربی باید با ویژگی‌های فطری و نوعی متریان آشنا بوده قادر باشد آن‌ها را به طرز متعادل و با رعایت محدودیت‌های خاص مترتب بر هر ویژگی، پرورش دهد. از جمله این که بتواند ضمن دادن حق انتخاب و آزادی به متریان، آنها را مسئولیت‌پذیر کرده در صورت لزوم، با اعمال اقتدار خود، این آزادی را در چارچوب قوانینی خاص محدود نماید. چرا که آزادی و اختیار مطلق، در اندیشهٔ علامه جایی ندارد و علاوه بر قرار داشتن ارادهٔ الهی در رأس آن‌ها، عوامل محدودکننده‌ای چون اجتماع نیز بر آنها حاکم است. یکی از راه‌های رعایت حریم‌ها و توجه به این گونه محدودیت‌ها، درونی کردن انگیزه‌های متربی برای عمل به وظایف و رعایت حقوق دیگران است. این امر که از جمله وظایف مهم مربی است، از آنجا به دست می‌آید که در اجتماع نیز با اتکا به برخی از ویژگی‌های فطری، همچون میل به جاودانگی (و در نتیجه ایجاد اعتقاد به معاد) و سعادت طلبی، به پرورش مراقبان درونی در افراد جامعه همت گمارده می‌شود. مربی نیز می‌تواند با تجسم بخشیدن به این ویژگی‌ها و نزدیک کردن آن به فضای زندگی کودک، به درونی کردن انگیزه‌ها و فعالیت‌های همت گمارد.

ویژگی فطری دیگر، آن است که انسان، تنها در صورتی عملاً در برابر حقیقت خاضع می‌شود که این حقیقت، از راهی مأنوس برایش بیان شود. لذا، مربی، علاوه بر اقتدار، از طریق ملاحظت و دلسوزی و برقراری روابط عاطفی با متریان، تسهیل بخش فرآیند تربیت آنها خواهد بود. نکتهٔ آخر آن که مربی باید با توجه به همهٔ افراد کلاس، به طور جمعی، در عین توجه به فرد فرد آنها، فضایی باز برای پیشرفت فردی و جمعی، بدون آسیب رساندن این دو به یکدیگر، فراهم آورد. به نحوی که موفقیت و پیشرفت فرد و جمع در یک مسیر قرار گرفته هر یک، به دیگری منجر شود. چنان که پیداست، این امر از پیوند متقابل فرد و جامعه برمی‌آید.

تلقی نسبت به ارزشیابی

در برنامهٔ درسی تربیت اجتماعی مبتنی بر دیدگاه علامه، سنجش و ارزشیابی، بیشتر، ناظر به باطن و درون متریان است و این، از وجود برخی از ویژگی‌های فطری و درونی (مثل میل به بقا و در نتیجه، وجود معاد و نیز سعادت طلبی) در انسان به دست می‌آید که مراقبان باطنی انسان‌ها در زندگی فردی و جمعی هستند.

فرد باید برخی از تعهدات و التزامات درونی را داشته باشد و لذا، جست و جوی روش‌هایی برای سنجش عقاید و نگرش‌های درونی و میزان التزام عملی و داوطلبانهٔ متریان توصیه می‌گردد. اگر چه به علت اهمیت رفتار ظاهری در کنار باطن، روش‌های ارزیابی ظاهری هم مهم است، ولی

التزام عملی و مبتنی بر میل و علائق باطنی مهم‌تر است. لذا متریان باید به شیوه‌های رسمی و غیررسمی، یعنی در محیط طبیعی (و نه محیط مصنوع امتحان) مورد سنجش قرار گیرند. چون یکی از ویژگی‌های ذاتی امتحانات رسمی همین است که فرد را در برابر موقعیت‌های از پیش تعیین شده قرار داده انتظار جواب معینی را دارد. لذا در این نحو امتحان، با توجه به اهداف تربیت اجتماعی، احتمال بروز رفتارهای سطحی و ریاکارانه و یا باهدف قبولی در امتحان زیاد است. پس مربی باید کودک را در برخوردهایش با همکلاسی‌ها و معلمان و نیز در نحوه انجام تکالیف و مسئولیت‌ها و تعهدات زیر نظر داشته باشد. همچنین، کمک گرفتن از والدین، در این زمینه اهمیت دارد. چراکه آن‌ها در زمان‌ها و موقعیت‌های بیشتری با بچه‌ها بوده شاهد بسیاری از رفتارهای آن‌ها در جامعه که عرصه بروز آموخته‌ها است، می‌باشند و لذا اطلاعاتی که آن‌ها در اختیار مربی می‌گذارند، می‌تواند بسیار مفید باشد. همچنین مربی می‌تواند گاه بدون آن‌که متریان متوجه شوند، موقعیت‌هایی به وجود آورد تا نحوه عملکرد آن‌ها را در زمینه‌های مختلف اجتماعی و گروهی بسنجد.

باید توجه داشت که لازم است نتیجه ارزشیابی بر همه این اعمال مبتنی بوده به صورت کیفی بیان شود. از آنجایی که کیفی گرایی هم‌اکنون، روندی رو به رشد در کشور ما است، این نحوه ارزشیابی با شرایط موجود نیز سازگار است.

نتیجه‌گیری و ارائه پیشنهادها عملی

اگرچه سعادت انسان، به هر دو بعد روحی و جسمی‌اش بستگی دارد، انسانیت او، به نفس است. در جامعه نیز، یکی از راه‌های نیل به سعادت، به‌عنوان هدفی اجتماعی، پرداختن افراد جامعه به خواسته‌های تن، در حدی است که از معرفت و بندگی خدا بازمانند و پرداختن به جسم، مقدمه نیل به معرفت الهی باشد. همچنین انسان، با فطرتی حاوی عقاید و اعمال حقه متولد می‌شود که دستگاه واقع‌بینی او و مبنای تعیین روش‌های اجتماعی اسلام است. این فطریات، عبارت‌اند از:

- میل به جاودانگی که البته ممکن است در ارضای آن به خطا برود. در راستای این ویژگی، یکی از روش‌های اجتماعی اسلام، اعتقاد به معاد است.
- حقیقت‌جویی؛ درک حق و خضوع در برابر آن (در صورت بیان از راهی مأنوس) فطری است. هرچند موانعی چون هواهای نفسانی، از خضوع عملی در برابر آن جلوگیری کنند. مطابق با این ویژگی، اساس و شعار بنیادین جامعه اسلامی، پیروی از حق در فکر و عمل است.

- گرایش به کمال و سعادت؛ کمال، حرکتی دائمی، تدریجی و مرحله‌ای، از ضعف و نقص به قوه و شدت است که رو به سوی سعادت جسم و روح دارد. خاصیت اجتماعی بودن انسان نیز، به طور مداوم، به سوی کمال پیش می‌رود و رسیدن به سعادت، از جمله اهداف اجتماعی اسلام نیز است که همچون مراقبی باطنی، ضامن حفظ احکام و قوانین اجتماع است.
- آزادی و اختیار، در حدودی که با حقوق فطری دیگر مخالفت نکند. اگرچه، سعادت حقیقی تنها از مسیر اختیار به دست می‌آید، اراده الهی نیز، در رأس آن قرار دارد. یکی از عوامل محدودکننده آزادی و اختیار اجتماع است که تشکیل آن، امری فطری است. البته، این امر فطری، در حقیقت، از یک «باید» و «نیاز» سرچشمه می‌گیرد که ناشی از اجبار و اضطراب و در نتیجه، جزء طبع ثانوی است، نه به طبع اولی.
- اسلام که روح اجتماع را به حد اعلا در کالبد احکامش دمیده، در مورد شأن اجتماعی انسان اعتقاد دارد که همه افراد بشر و افعال آنها، با وجود کثرتشان، یک نوع‌اند. این افعال به هم جمع می‌شوند و بینشان ائتلاف و پیوند حاصل می‌شود. لذا، فرد همان جامعه است و جامعه همان فرد و نه فرد در جامعه انحلال می‌یابد و نه جامعه، بی توجه به افرادش ره می‌پوید. چراکه این‌ها همه یکی هستند. اسلام با اتخاذ این دیدگاه منحصر به فرد، زندگی انسان را در کلیتش مد نظر قرار می‌دهد؛ یعنی در مورد حیات معنوی و صوری، در هر دو جنبه فردی و اجتماعی دستوراتی دارد. در این دستورات، هدف آن است که منافع فرد و اجتماع در یک سمت و جهت حفظ شود، به طوری که به هیچ‌یک صدمه‌ای وارد نیاید.
- با توجه به این میانی، عناصر برنامه درسی تربیت اجتماعی بدین شرح است:
- آرمان تربیتی، کمال و سعادت فرد و جامعه در همه ابعاد روحی و جسمی و با ایجاد پیوند بین خصایص فردی و اجتماعی است.
- تربیت، فرآیند نیل به کمال است که به تدریج و با تکیه بر فطرت انجام می‌گیرد. در این فرآیند پیشرفت فرد و گروه، از طریق همکاری، مهم است.
- فرآیند تربیتی، فرآیندی است معنوی که باعث ورود نیروی زندگی و احساس عمیقی از هدف و معنای حیات به کلاس می‌شود.
- مربی که در کلیتش مورد توجه قرار می‌گیرد، موجودی فطری است که به علت لزوم پرورش فطریاتش، از اهمیت زیادی در تربیت برخوردار است. او باید، ضمن فراگرفتن محدودیت‌های مترتب بر تحقق این فطریات، روابط مهرآمیزی با همکلاسان و معلمش

داشته باشد.

- محیط تربیتی تا حدودی باز و انعطاف‌پذیر، مسئولیت‌آور، همکارانه و سرشار از محبت و دوستی است. اصلاح این محیط، در پرورش صحیحی افراد نقشی به سزا دارد.
- مربی، باید ضمن آنکه فردی صالح است، با آشنایی کامل نسبت به ویژگی‌های فطری و جسمی و روحی متربیان، آن‌ها را به طرز متعادلی پرورش دهد تا علاوه بر تحقق استعدادهای خود، به رشد و کمال جامعه نیز کمک کنند. نقش مهم مربی در کلاس، تسهیل بخشی به یادگیری است.
- ارزشیابی نیز، بیشتر ناظر به باطن و درون است و با روش‌های رسمی و غیررسمی، در شرایط طبیعی و ساختگی انجام‌گرفته دارای نتایج کیفی است.

در پایان، بر اساس یافته‌های پژوهش حاضر، پیشنهادهایی به منظور افزایش کیفیت فعالیت‌های تربیتی (در حوزه تربیت اجتماعی) ارائه می‌گردد.

۱) در درجه اول، با توجه به این‌که تربیت اجتماعی بیش‌تر بعد پرورشی دارد تا آموزشی و نیز با توجه به منحصر شدن بخش عمده‌ای از فعالیت‌های تربیتی در رشد شناختی و انفرادی دانش‌آموزان، پیشنهاد می‌شود مسئولان و برنامه‌ریزان تعلیم و تربیت توجه بیشتری به پرورش اجتماعی دانش‌آموزان داشته باشند. به‌ویژه آن‌که نگاهی کوتاه به اهداف و روش‌های تربیت اجتماعی از دیدگاه علامه نشان می‌دهد که تربیت اجتماعی می‌تواند در بستر سایر فعالیت‌های تربیتی و حتی آموزشی به‌خوبی پیگیری شود؛ البته به شرط آن‌که مربی دقیق و نکته‌سنج باشد و بتواند به‌خوبی از فرصت‌ها بهره بگیرد.

۲) علاوه بر مسئله فوق، برنامه‌ریزی مستقل برای تربیت اجتماعی نیز ضروری است. البته در اهداف کلی نظام آموزشی کشور، تعدادی هدف اجتماعی نیز تدوین شده است؛ اما به علت غفلت از اهمیت این نوع تربیت، کم‌تر از اهداف شناختی موردتوجه قرار می‌گیرند. لذا لازم است با مد نظر قرار دادن این اهداف و در چارچوب عناصر بحث شده در این مقاله، به فراهم آوردن محتوا و ابزار تازه، ساده و متناسب برای پرورش اجتماعی متربیان به‌طور مستقل پرداخت.

۳) با توجه به اهمیت پرورش فردی در تربیت اجتماعی، لازم است با پرهیز از یک‌جانبه‌نگری‌های موجود، لازم است در کنار وظایف اجتماعی عمومی، قابلیت‌ها و ویژگی‌های فردی هر کس به‌طور مستقل موردتوجه قرار بگیرد و به‌جای فشار آوردن بر افراد برای یک‌دست کردن این ویژگی‌ها، سعی گردد که هر کس در ظرف وجودی خویش رشد کند و به کمال شایسته خود دست یابد. این امر می‌تواند از طریق انجام کارهای خلاقانه گروهی و فردی (مثل نمایش خلاق که

در آن علاوه بر همکاری همه باهم، هر کس از فکر خویش بهره می‌گیرد) انجام گیرد. (۴) ساعاتی که به منظور تربیت اجتماعی در نظر گرفته می‌شوند باید در حد امکان به بچه‌ها فرصت برخورد با محیط‌های مختلف، مردم مختلف و موقعیت‌های متفاوت را بدهد. مسلماً محدود شدن در چهارچوب کلاس و درس نمی‌تواند فضای لازم برای رشد اجتماعی را برای بچه‌ها فراهم کند. علاوه بر این، باید فعالیت‌ها و پروژه‌های گروهی جذاب، در زمینه‌های علمی، هنری، ادبی، فرهنگی، دینی و ... توسط بچه‌ها به اجرا درآید.

(۵) از مسائلی که در برنامهٔ درسی اجتماعی حائز اهمیت است باز و کیفی بودن ارزشیابی است. البته امروزه ارزشیابی کیفی در برخی مدارس مورد استفاده قرار می‌گیرد؛ اما برای افزایش کیفیت آن به‌ویژه در مورد تربیت اجتماعی پیشنهاد می‌گردد، روابط مربی و والدین افزایش یابد. چرا که تربیت اجتماعی چیزی نیست که فقط از طریق یک سری رفتارهای مشخص در مدرسه آشکار شود. بلکه بیش از هر چیز در سایر محیط‌ها واقعیت خود را نشان می‌دهد و لذا خانواده می‌تواند یکی از منابع مؤثر در ارزشیابی باشد.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

✽ قرآن مجید.

احمدی فر، مهرداد (۱۳۸۶)، تبیین رویکرد پیشرفت گرایی در برنامه درسی (با تأکید بر معرفت‌شناسی جان دیوئی) و نقد آن بر اساس رئالیسم اسلامی (علامه طباطبایی)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

باقری، خسرو (۱۳۷۹)، «تربیت اجتماعی در اندیشه امام علی (علیه السلام)»، مجله تربیت اسلامی، شماره چهارم، ص ۴۲۲-۳۸۳.

شریعتمداری، علی (۱۳۷۲)، جامعه و تعلیم و تربیت، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.

شکوهی، غلامحسین (۱۳۸۵)، مبانی و اصول آموزش و پرورش، مشهد: آستان قدس رضوی.

صناعی، محمود (۲۵۳۶)، تربیت و آزادی، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۷)، روابط اجتماعی در اسلام، به‌ضمیمه چند رساله دیگر، ترجمه محمدجواد حجتی کرمانی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، قم: مؤسسه بوستان کتاب.

_____ (۱۳۸۶)، شیعه در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

_____ (۱۳۸۵)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۱، قم: انتشارات صدرا.

_____ (۱۳۸۵)، قرآن در اسلام از دیدگاه تشیع، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

_____ (۱۳۸۲)، اسلام و انسان معاصر، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

_____ (۱۳۷۱)، مجموعه مقالات و پرسش و پاسخ‌ها، ج ۱، به کوشش سید هادی خسروشاهی، چاپ اول، تهران: دفتر نشر و فرهنگ اسلامی.

_____ (۱۳۷۰)، مجموعه رسایل، ج ۳، به کوشش سید هادی خسروشاهی، چاپ سوم، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

_____ (بی‌تا، الف)، اسلام و اجتماع، قم: جهان‌آرا.

_____ (بی‌تا، ب)، وحی یا شعور مرموز؟، قم: انتشارات دارالفکر.

_____ (۱۳۸۶)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- _____ (۱۳۸۶)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲.
- _____ (۱۳۸۶)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۳.
- _____ (۱۳۸۶)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۴.
- _____ (۱۳۸۶)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۶.
- _____ (۱۳۸۶)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۷.
- _____ (۱۳۸۶)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۸.
- _____ (۱۳۸۶)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۹.
- _____ (۱۳۸۶)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۰.
- _____ (۱۳۸۶)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۱.
- _____ (۱۳۸۶)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۲.
- _____ (۱۳۸۶)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۳.
- _____ (۱۳۸۶)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۱۹.
- _____ (۱۳۸۶)، ترجمه تفسیر المیزان، ج ۲۰.
- _____ (۱۳۸۱)، تربیت چه چیز نیست (چگونه تربیت نکنیم)، تهران: موسسه فرهنگی منادی تربیت.
- لطیفی، الهام (۱۳۸۵)، تبیین فلسفی هویت و نقش تعلیم و تربیت در تکوین و تحول آن با تأکید بر آراء علامه طباطبائی و ابن خلدون، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸)، جامعه و تاریخ از دیدگاه قرآن، چاپ اول، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۶)، فطرت، قم: انتشارات صدرا.
- میلر، جان (۱۳۸۷)، نظریه‌های برنامه درسی، ترجمه محمود مهرمحمدی، تهران: سمت.
- _____ (۱۳۸۰)، آموزش و پرورش روح: به سوی یک برنامه درسی معنوی، ترجمه نادر قلی‌قورچیان، تهران: انتشارات فراشناختی اندیشه.