

بخش سوم

ساخت‌های تربیت

الف. تربیت اجتماعی - سیاسی

اصول تربیت اجتماعی در اندیشه امام علی (ع) / دکتر خسرو باقری - بررسی مقدماتی مفهوم و اهداف تربیت اجتماعی از دیدگاه نهج البلاغه و مقایسه آن با مفهوم و اهداف سازگاری اجتماعی از دیدگاه دانشمندان علوم اجتماعی / خانم مهتری محمدی - درآمدی بر مبانی، اصول و روش‌های تربیت سیاسی از دیدگاه امام علی (ع) / دکتر محمد حسینی - تربیت سیاسی کارگزاران در سیره و کلام امام علی (ع) / حجة الاسلام محمد احسانی

ب. تربیت عقلانی

تربیت عقلانی در نهج البلاغه و دلالت‌های آموزشی آن / دکتر حسن ملکی - روش‌های تربیت عقلانی در سخنان امام علی (ع) / دکتر سعید بهشتی

ج. تربیت اخلاقی، عاطفی و جنسی

گذری بر سیره علوی در راستای نقد رویکرد پست مدرنیسم در تربیت اخلاقی / حجة الاسلام دکتر عباسعلی شاملی - بررسی اولویت‌های تربیت اخلاقی از دیدگاه امام علی (ع) در نهج البلاغه / حجة الاسلام علی‌همت بناری - تربیت عواطف از منظر امیرالمؤمنین امام علی (ع) / حجة الاسلام محمد بهشتی - درآمدی بر تربیت جنسی در نهج البلاغه / حجة الاسلام حافظ ثابت



ثرو بشكاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



ژرو بوشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

اصول تربیت اجتماعی در اندیشه امام علی (ع)

دکتر خسرو باقری

(عضو هیات علمی دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران)

مقدمه

تربیت اجتماعی در گرو داشتن تصویر روشنی است از این که اجتماعی بودن، خود به چه معناست. بر اساس آن که چه ماهیت یا چه ویژگی هایی را برای اجتماعی بودن لحاظ کنیم، تربیت اجتماعی و اصول و شیوه های آن، به گونه خاصی رقم خواهد خورد و هر شکل معینی از تربیت اجتماعی، مبتنی و مسبوق به پیش زمینه های معینی در باب مفهوم اجتماعی خواهد بود. در نوشته حاضر، بر آنیم اصول تربیت اجتماعی را از منظر امام علی علیه السلام بنگریم. اما از آن جا که اصول تربیت اجتماعی، خود مبتنی بر تصور معینی از چیستی اجتماعی بودن است، نخست باید در این خصوص، به برداشتی از سخنان آن حضرت دست یابیم و مشخص نماییم که چه تصویر و تصویری از اجتماعی بودن آدمی، چون پیش زمینه در این سخنان لحاظ گردیده است. با در اختیار داشتن این پیش زمینه است که می توان به صورت بندی متناسبی از اصول تربیت اجتماعی در سخنان حضرت پرداخت.

اما پیش از آن، لازم به نظر می رسد به تبیین این نکته پردازیم که امروزه، تربیت اجتماعی، از چه جهت به منزله یکی از مسایل مهم تعلیم و تربیت تلقی می شود. سخن گفتن از اصول تربیت اجتماعی در اندیشه امام علی علیه السلام، تلاش برای پاسخ گفتن به مسئله ای در قلمرو تربیت است. از این رو، شایسته است نخست گامی در تبیین مسئله برداریم تا پاسخ به هنگام و نیکویی شنیده شود. تربیت اجتماعی از آن جهت یک مسئله است که تکلیف گذشته و آینده یک جامعه، به صورت عمیقی با آن در پیوند قرار دارد. گذشته جامعه از این جهت با آن در پیوند است که نحوه ارتباط نسل جدید با سنت و فرهنگ، بر حسب تصور ما از تربیت اجتماعی، تعیین می شود. آینده جامعه نیز با آن در پیوند است، از این جهت که نوع روابط و حیات اجتماعی ما در آینده،

متأثر از سبک و سیاق تربیت اجتماعی است. تبیین مسئله تربیت اجتماعی، در عمل، ما را به مزاجه دیدگاه‌های رقیب درباره معنا و ماهیت اجتماعی بودن آدمی و نیز صورت مطلوب تربیت اجتماعی می‌کشاند. از این رو، در قسمت نخست، از چند رویکرد رقیب سخن خواهیم گفت و سپس، با نظر به مسئله، به طرح ماهیت اجتماعی بودن آدمی و اصول تربیت اجتماعی در سخن و اندیشه امام علی علیه السلام خواهیم پرداخت.

۱. تبیین مسئله اجتماعی بودن و تربیت اجتماعی

اجتماعی بودن آدمی، از آن جهت مانند یک مسئله جلوه‌گر شده است که نوع پیوند افراد در ساختاری به نام جامعه، مبهم و محتاج تبیین بوده است. به علاوه، هرگونه پاسخی در تبیین این نوع پیوند، پی‌آمدهایی معین و متناسب، در تنظیم روابط اجتماعی و تربیت اجتماعی فراهم خواهد آورد. از این جهت، به تبع اجتماعی بودن آدمی، تنظیم روابط اجتماعی و تربیت اجتماعی نیز مانند مسئله‌ای قابل بحث آشکار گردیده است.

اگر در پی جویی این مسئله، خود را به قرون معاصر محدود نماییم، دو قطب عمده و رقیب در تبیین آن، قابل توجه خواهد بود: الف، دیدگاهی که فرد و حقوق فردی را در کانون توجه قرار می‌دهد و اجتماعی بودن آدمی را تابعی از آن می‌داند، و ب. دیدگاهی که فرد را به خودی خود، امری قابل تصور در نظر نمی‌گیرد، بلکه وضعیت اجتماعی را مبنا می‌داند و مسایل فردی و حقوق افراد را چون تابعی از آن لحاظ می‌کند. دیدگاه نخست از قرون ۱۶ و ۱۷ به بعد در اروپا به عنوان لیبرالیسم مطرح گردیده است و دیدگاه دوم، به‌طور بارز از قرن ۱۹ به بعد، توسط «هگل» و سپس جماعت‌گرایان (communitarians) مورد بحث قرار گرفته است. در خود دیدگاه لیبرال نیز، می‌توان دو گونه نظر را از یکدیگر تفکیک نمود: نظری که به «فرد پیش - اجتماعی» قایل است و نظری که بر خلاف آن، فرد را در روابط بین‌فردی لحاظ می‌کند. بر این اساس، با مروری بر سه رویکرد، به تشریح مسئله مورد بحث خواهیم پرداخت. از این رویکردها با عناوین: «فرد پیش - اجتماعی»، «روابط بین‌فردی»، و «وضعیت اجتماعی» سخن خواهیم گفت.

۱.۱. رویکرد فرد پیش - اجتماعی

در این رویکرد، فرد به صورت اساسی، مستقل از جامعه نگریسته می‌شود. تصور بر آن است که فرد، خود با نیازهای معینی همراه است و همراه با این نیازها، وارد جامعه می‌شود. جامعه و اجتماعی بودن فرد چون عرصه و یا محملی است که فرد در آن، فرصت مناسب را برای پاسخ‌گفتن به نیازهای فردی خود می‌یابد. اجتماعی بودن آدمی، در این تصور، امری ثانوی و عارضی محسوب می‌شود؛ در حالی که موجودیت طبیعی فرد، همراه با نیازهایی که دارد، اولی و بنیادی تلقی می‌گردد.

نمونه‌ای از این نوع تلقی، در شکلی از لیبرال دموکراسی در قرون ۱۶ و ۱۷ در اروپا و در اعتراض به نهادهای سیاسی و اجتماعی، که تجارت آزاد و سایر شکل‌های آزادی فردی را

محدود می‌کردند، با ایده «حقوق فردی» و «طبیعی» به میان آمد. «جان لاک» و «جان استوارت میل»، بنیانگذاران این نوع رویکرد لیبرالی بودند. «لاک» از حقوق فردی به گونه‌ای سخن می‌گوید که گویی فرد توسط قانون طبیعت از آن‌ها برخوردار است. این حقوق که وی، به سبب اهمیت قایل شدن برای مالکیت، از آن‌ها به عنوان حقوق مالکیت یاد می‌کند، عبارت‌اند از: زندگی، آزادی، و مایملک. از نظر وی، پیوستن افراد به جامعه، برای آن است که ضمانتی برای حفظ حقوق طبیعی آن‌ها فراهم آید: «غایت عمده و اصلی... افراد در متحد شدن در قالب ملت‌ها و قرارداد خود تحت نفوذ حکومت، همانا حفظ مالکیت شان است» (جان لاک ۱۹۵۵، ص ۹۱).

«میل»، درباره شاخص‌های آزادی آدمی، علاوه بر آن‌که هم‌چون «لاک»، رفاه فردی را مورد توجه قرار می‌دهد، آزادی فکر، بیان و عمل فردی را نیز مورد تأکید قرار می‌دهد. از نظر وی، آن دسته از اقدام‌های فرد که موجب تعرض به حقوق دیگران شود، مستوجب عقاب است؛ اما به جز آن، فرد آزاد است به هر گونه که می‌خواهد عمل کند و نباید افراد دیگر یا حکومت، مانع او شوند. با وجود تفاوت‌هایی که میان «لاک» و «میل» وجود دارد، وجه مشترک آن‌ها، به عنوان لیبرالیست‌های کلاسیک، این است که به حقوقی فردی و مقدم بر جامعه اعتقاد دارند و آزادی را به شکل سلبی تعریف می‌کنند؛ به این معنا که نباید موانعی برای پاسخ گفتن به حقوق فردی افراد توسط آن‌ها وجود داشته باشد. از این جهت، نقش اصلی حکومت نیز از نظر آنان، این است که با اعمال حاکمیت، از تضییع حقوق افراد جلوگیری کنند (گوردون، ۱۹۹۸).

کانت بر آن است که تنها یک حق طبیعی وجود دارد و آن آزادی یا استقلال از محدودیت اراده دیگران است. این تنها حقی است که هر فرد انسان به واسطه انسانیتش واجد آن است. از نظر کانت، حقوق دیگری چون حق مالکیت و حق امنیت، از لوازم حق طبیعی یاد شده است؛ زیرا بدون این حقوق، حق طبیعی آزادی زایل می‌گردد. از آن‌جا که هر فردی از این حق طبیعی برخوردار است، تنها محدودیت مشروع برای آن، همین حق طبیعی نزد دیگران است. از این رو، شرط تحقق عام این حق طبیعی، عدالت است و عدالت، مجموعه شرایطی است که تحت آن، اراده یک فرد می‌تواند بر اساس یک قانون عام آزادی، با اراده افراد دیگر متحد شود. این اتحاد به معنای آن است که هیچ‌کس در استفاده از آزادی خود، کاری در جهت نقض آزادی دیگران انجام ندهد، به نحوی که این مسئله به صورت یک قانون اخلاقی و در قالب امر مطلق (Categorical imperative) در آید: «کاری را انجام ده که بتوانی انجام آن را به همگان توصیه کنی. جلوه درونی این امر مطلق، قانون اخلاقی است و جلوه بیرونی آن، دولت است. دولت است که زمینه وحدت بخشیدن انسان‌ها را فراهم می‌آورد و آن‌ها با تن دادن به دولت، امکان حفظ آزادی خود را به‌طور برابر فراهم می‌آورند.

«کانت» نیز هم‌چون طرف‌داران قرارداد اجتماعی، بر آن است که ارتباط اجتماعی آدمیان

میتنی بر قراردادی اولیه و اصلی است. او نیز بر این نظر است که طبیعت آدمی، بدسگال است و فرد را به بهای حذف دیگران، به حفظ آزادی خود وامی دارد. اما آدمی به کمک عقل خود، درمی یابد که حفظ آزادی وی در گرو حفظ آزادی دیگران است. بنابراین، قرارداد اجتماعی، امری چاره‌ناپذیر خواهد بود. اما از نظر «کانت»، این قرارداد به صورت بالفعل اتفاق نمی‌افتد؛ به این معنا که افراد به واقع، خواه به صورت صریح یا ضمنی، به قراردادی متعهد شوند. بلکه به تعبیر «اسکروتن» (پایا، ۱۳۷۵)، «کانت» به قرارداد اجتماعی فرضی نظر دارد، به این معنا که افراد بشر را در جامعه، می‌توان چنین در نظر گرفت که گویی به یک قرارداد اجتماعی رضا داده‌اند. به عبارت دیگر، این یک امر پیشینی عقل عملی است که باید توسط افراد بشر، تا آن‌جا که موجوداتی عقلانی‌اند، به‌طور ضروری مورد قبول قرار گیرد (ص ۱۹۴).

از نظر کانت و نیز سایر متفکران روشنگری، روابط اجتماعی هنگامی شکل مطلوب خود را می‌یابد که به جای قرار داشتن تحت تأثیر سنت، مذهب و میراث آداب و رسوم، تحت هدایت عقل و قوانین کلی و جهان‌شمول آن قرار گیرد. روابط اجتماعی، در پرتو عقل مستقل و آزاد، از تعصب، خرافه و جزمیت رها خواهد گردید و به این ترتیب، منشاء‌های اصلی دشواری‌های اجتماعی، مهار خواهد شد.

۱.۲. رویکرد ارتباط بین فردی

در این رویکرد، اجتماعی بودن آدمی، امری ثانوی تلقی نمی‌شود که به تبع حقوق فردی پیش - اجتماعی و برای حفظ آن‌ها یا چون لوازم آن‌ها ظهور کنند. بلکه در اصل، ایده فرد پیش - اجتماعی، اسطوره تلقی می‌گردد و فرد، به نحو اساسی، در ارتباط بین فردی نگریسته می‌شود و همین ارتباط بین فردی اولیه و مقدم، معنا و ماهیت اجتماعی بودن را آشکار می‌سازد. در توضیح این رویکرد، برای نمونه از «جان دیویی» و «ژان پیاژه» سخن می‌گوییم.

«دیویی»، فیلسوف عمل‌گرای تعلیم و تربیت، در اصل، به دیدگاه لیبرال تعلق فکری دارد، اما تساحدی متفاوت با لیبرالیست‌های کلاسیک است و این تفاوت، ناشی از تمایل‌های جامعه‌گرایانه اوست. دیویی، به تبع داروین، انسان را محصول تحول زیستی می‌داند و در تداوم آن، از تحول اجتماعی سخن می‌گوید. تحول اجتماعی از نظر «دیویی» فرآیندی است که طی آن، انسان‌ها توانسته‌اند اندک اندک راه‌های مناسب رویارویی با مشکلات و مسایل طبیعی و اجتماعی را بیابند. از نظر وی، در مراحل از این فرآیند، انسان‌ها با توسل به خرافه، دین، سنت و نظیر آن، به رویارویی با این گونه مسایل پرداختند، اما تحول «هوش اجتماعی» (social intelligence)، یعنی دریافتن مواجهه با مسایل، از طریق مشارکت جمعی و بازسازی تجربیات، زمینه مناسب را برای مواجهه مؤثر پدید آورده است. با تکیه بر همین تحول اجتماعی و کارکرد هوش اجتماعی است که «دیویی»، ماهیت آدمی را اساساً اجتماعی در نظر می‌گیرد.

وی در اهمیت دادن به روابط بین فردی، تا آنجا پیش رفته است که شخص بودن شخص را صرفاً عبارت از قرار داشتن در ارتباط با دیگران می‌داند: «آنچه درونی نامیده می‌شود، چیزی است که با دیگران ارتباط برقرار نمی‌سازد؛ چیزی که قادر به ارتباط کامل و آزاد نیست. آنچه فرهنگ روحانی نامیده می‌شود، به‌طور غالب، بیهوده و با وضعیتی ناخوشایند بوده است؛ به این دلیل که مقصود از آن، چیزی است که آدمی ممکن است به صورت درونی و بنابراین انحصاری از آن برخوردار باشد. شخص بودن فرد، همان مرتبط بودن او با دیگران، در داد و ستدی آزاد است» (دیویی، ۱۹۶۶، صص ۲۶۷-۲۶۶). این سخن، حاکی از آن است که در ورای ارتباط با دیگران، برای آدمی چیزی باقی نمی‌ماند و از این رو، نمونه بارز این دیدگاه، آن است که اجتماعی بودن انسان، همان ارتباط آزاد او با دیگران است.

بنابراین، «دیویی» در عین حال که خود در چارچوب لیبرالیسم می‌اندیشد، با شکل فردگرایانه افراطی لیبرال دموکراسی مخالفت می‌ورزد. وی بر این نظر است که فرد را نمی‌توان و نباید جدا و مجرد از جامعه در نظر گرفت. «دیویی» در کتاب «لیبرالیسم و عمل اجتماعی» با اعتراض به این انگاره از دموکراسی، اظهار می‌دارد که در قرن بیستم، آشکار شده است که افراد، توسط روابط اجتماعی شکل می‌گیرند و ایده فرد پیش - اجتماعی، اسطوره‌ای بیش نیست. بر همین اساس، دموکراسی مبتنی بر حقوق فردی مقدم بر جامعه نیز ایده‌ای اسطوره‌ای محسوب می‌شود. از نظر وی، نمی‌توان از آغاز برای افراد، آزادی و حقوق معینی قایل شد؛ آن گونه که در شکل غالب لیبرال دموکراسی ملحوظ بوده است. آزادی فردی و حقوق فردی را باید، نه نقطه آغاز، بلکه چون نقطه پایانی دانست که تنها از خلال حیات اجتماعی و شکل معینی از آن، قابل دریافت است (دیویی، ۱۹۳۰).

دموکراسی مطلوب «دیویی»، در به‌کارگیری هوش اجتماعی جلوه‌گر می‌شود. به عبارت دیگر، هرگاه روابط اجتماعی چنان باشد که مشارکت جمعی و همکاری همگان را در حل مسایل اجتماعی فراهم آورد، آزادی فردی تحقق خواهد یافت و حقوق فردی نیز تأمین خواهد شد. آزادی فردی و حقوق فردی، اموری نیستند که از قبل در فرد موجود باشند و فرد با داشتن آن‌ها به عرصه اجتماع قدم بگذارد و آن‌گاه مسئله این باشد که تدابیری برای محافظت از این آزادی و حقوق بیندیشیم؛ بلکه به عکس، افراد تنها در روابط اجتماعی قابل تصورند. اما روابط اجتماعی، چنان که در گونه‌های معینی، وضعیتی را پدید می‌آورد که برخی از افراد، برخوردار از آزادی و حقوق نخواهند بود، در گونه دیگر، وضعیتی را فراهم می‌آورد که «حاصل» آن، ظهور آزادی فرد و حقوق وی است. این گونه دیگر دموکراسی، به معنایی است که دیویی در نظر می‌گیرد. دموکراسی در این‌جا، تنها ناظر به شکل خاصی از حکومت نیست، بلکه ناظر به روابط اجتماعی معینی است که امکان مشارکت جمعی و همگانی را در رویارویی با مسایل اجتماعی فراهم می‌آورد (کار، ۱۹۹۵).

تأکید «دیویی» بر علایق مشترک بین افراد و مشارکت جمعی آنان، موجب می‌شود که در ایده وی از دموکراسی، علاوه بر «آزادی» و تنوع افراد، «برابری» و فرصت‌های برابر برای افراد جامعه در دسترسی به امتیازات اقتصادی و اجتماعی نیز جایگاه ویژه‌ای داشته باشد؛ در حالی که در اندیشه لیبرال‌های کلاسیک، آزادی افراد، اهمیت ویژه‌ای داشت. دیویی می‌کوشد دموکراسی را به گونه‌ای تعریف کند که در آن، آزادی و برابری در هم تنیده شوند. از نظر وی، در غیر این صورت، رفته رفته گروه‌های ممتاز جامعه، ممتازتر و بی‌امتیازان، بی‌امتیازتر خواهند شد و چنین نظام اجتماعی، تهدیدی برای دموکراسی است: «از سوی دیگر، آن آرمان دموکراتیک که برابری و آزادی را یکپارچه می‌گرداند، متضمن این شناخت است که آزادی واقعی و عینی در فرصت و عمل، وابسته به یکسان‌سازی شرایط سیاسی و اقتصادی است که افراد، تحت چنین شرایطی، در عمل، و نه به معنای انتزاعی متفاوتی آزادند» (دیویی ۱۹۴۶، ص ۱۱۶).

همین تأکید دیویی بر برابری فرصت‌های عملی افراد و ملازم ساختن آن با آزادی واقعی و نه انتزاعی است که موجب می‌گردد وی نقش دولت را تنها نقشی منفی و سلبی نداند. لیبرالیست‌های متقدم، نقش دولت را به‌طور عمدۀ سلبی تلقی می‌کردند؛ به این معنا که نقش دولت، جلوگیری از تجاوز افراد به حقوق و آزادی یکدیگر است. اما دیویی بر آن است که دولت، نقش ایجابی نیز دارد و آن ناظر به تلاشی است که دولت در جهت ایجاد فرصت‌های برابر برای افراد باید صورت دهد (گوردون، ۱۹۹۸). ممکن است افراد در ظاهر به حقوق یکدیگر تجاوز نکنند و هر کس، تحت حاکمیت دولت، تلاش خود را سامان دهد، اما از آن‌جا که افراد در شرایط برابر قرار ندارند، این مسئله منجر به توزیع نابرابر قدرت‌های اجتماعی، اقتصادی و سیاسی می‌شود و به این ترتیب، آزادی نیز، بیش‌تر از آن‌گونه خاصی خواهد بود تا از آن همگان. توجه عملی «دیویی» به مسئله آزادی، موجب شده است که وی رابطه آزادی و قدرت عملی افراد را در کانون توجه قرار دهد: «چیزی به عنوان آزادی به معنای عام که از آن به آزادی کلی تعبیر می‌شود، وجود ندارد. اگر کسی بخواهد شرایط آزادی را در زمان معینی بداند، باید این را آزمون کند که اشخاص چه می‌توانند و چه نمی‌توانند انجام دهند. هنگامی که ما مسئله را از منظر عمل مؤثر آزمون می‌کنیم، آشکار می‌گردد که مطالبه آزادی، مطالبه قدرت است» (دیویی ۱۹۴۶، ص ۱۱۱). از این رو است که دیویی، نقش دولت را، به ویژه، فراهم آوردن شرایطی می‌داند که در آن، افراد از فرصت‌های برابری برخوردارند و به این ترتیب، واجد آزادی می‌گردند.

«پیاژه» نیز به شکل اساسی به دیدگاه لیبرال تعلق خاطر دارد و به ویژه تحت تأثیر کانت است. وی نیز در مباحث روان‌شناختی و اخلاقی خود، ارتباط بین فردی را در مفهوم اجتماعی بودن، بسیار اساسی تلقی می‌کند. اهمیت ارتباط (communication) در نظریه «پیاژه» را می‌توان در بهره‌وری وی از مفهوم «خود مرکزی» (Egocentrism) ملاحظه نمود و این یکی از مفاهیمی

بود که باعث شهرت «پیاژه» گردید. وی این مفهوم را نخست در بحث تحول زبان کودک به کار گرفت و سپس، مفهوم «مرکزگرایی» (centring) را جایگزین آن نمود؛ به دلیل آنکه هم از دلالت‌های اخلاقی و ارزشی مفهوم نخست به دور است و هم مفهوم متضاد مناسبی هم چون «مرکزواگرایی» (Decentring) برای آن وجود دارد. دلالت‌های اخلاقی و ارزشی این مفهوم، در معادل فارسی «خودمحوری» به صورت روشن‌تری آشکار می‌گردد. به عبارت دیگر، در «خودمحوری»، عنصر آگاهی و تعمد وجود دارد؛ در حالی که پیاژه «خودمرکزی» را چون فعالیتی ناخودآگاه و غیرعمدی در نظر می‌گرفت (پیاژه، ۱۹۵۹).

اگر بتوان از دو گونه مرکزگرایی شناختی و اجتماعی سخن گفت، نظر پیاژه به‌طور عمده، معطوف به «مرکزگرایی شناختی» بوده است. مراد از مرکزگرایی شناختی، آن است که فرد در ارتباط شناختی با یک پدیده، جنبه‌ای از آن را به ادراک درمی‌آورد، اما از ادراک جنبه یا جنبه‌های دیگر آن بازمی‌ماند. به‌طور مثال، در آزمایش «سه کوه» که اغلب به منزله آزمونی از خودمرکزی به کار گرفته شده، «پیاژه» و «اینهلدر» در پی آنند که تصور کودک از فضا را مورد مطالعه قرار دهند؛ مسئله این است که آیا کودک می‌تواند یک موقعیت را از زاویه‌های مختلف مورد ادراک قرار دهد یا نه، و آیا می‌تواند آن موقعیت را از دیدگاه افراد دیگر ببیند. یا در مورد مفهوم «نگهداری ذهنی» (conservation) مسئله این است که آیا کودک پیش‌عملیاتی (pre-operational) می‌تواند به ارتباط میان پهنا و درازا توجه کند، به جای آنکه جداگانه بر یکی از آن‌ها تمرکز یابد. البته، «پیاژه» بر این نظر بوده است که مرکزگرایی شناختی، منجر به مرکزگرایی اجتماعی می‌شود؛ یعنی کودک پیش‌عملیاتی، در اموری که مستلزم عملیات ذهنی است، از همکاری و ارتباط با دیگران ناتوان است. در نظریه اجتماعی «پیاژه»، ارتباط افراد هم‌افق از اهمیت خاصی برخوردار است. به نظر می‌رسد اهمیت ویژه ارتباط هم‌افق در نظریه پیاژه، ناشی از دل‌بستگی خاصی است که وی به تحول شناختی دارد. با فرض این که بزرگسال و کودک، ساخت‌های شناختی ناهمخوانی دارند که هم‌زمانی میان آن‌ها را دشوار می‌سازد، ارتباط میان همگنان، از این حیث مهم تلقی خواهد شد؛ زیرا آنان با داشتن ساخت‌های شناختی مشابه، خواهند توانست یکدیگر را بهتر درک کنند و مسایل مشترک خود را در آیینه وجود همدیگر، به وضوح باز یابند و به این ترتیب، آسان‌تر و زودتر از خودمرکزی به‌درآیند. از این رو، پیاژه، با تفکیک دوگونه اخلاق مبتنی بر تکلیف (Moral of duty) و اخلاق مبتنی بر خیر (Moral of good)، اظهار می‌کند که اخلاق نخست، با احترام یک‌جانبه مانند آنچه میان والدین و کودک هست، و اخلاق دوم، با احترام متقابل ملازم است. وی از این تفکیک، تحت عنوان «دیگرپیروی» (Heteronomy) در برابر «خودپیروی» (Autonomy) نیز یاد نموده است که در واقع، نشان‌دهنده تأثیر «کانت» بر وی در حوزه اخلاق است. از این رو، «پیاژه» «همکاری» (cooperation) میان افراد هم‌افق را به منزله

«سازنده عمیق‌ترین و بهترین نوع رابطه اجتماعی که می‌تواند موجب تحول هنجارهای عقل گردد» توصیف می‌کند (پیازده ۱۹۳۲، ص ۱۰۰).

همین تأکید خاص «پیازده» بر ارتباط افراد هم‌افق، وی را بر آن داشته است که از نوعی خودمركزی سخن بگوید که می‌توان آن را خودمركزی استعلایی (Transcendental egocentrism) نامید. وی اظهار می‌کند که هرگونه تمایل به تعالی (Transcendence)، اعم از شکل‌های عرفانی یا مذهبی آن، مبتنی بر نوعی خودمركزی است و ریشه در خودمركزی دوران کودکی دارد. از نظر «پیازده»، ارتباط ناهم‌افق میان والدین و کودک که ضمن آن، اراده‌ای مافوق اراده کودک بر وی مستولی می‌شود، تقویت‌کننده خودمركزی کودک است؛ یعنی او را از ارتباط متقابل باز می‌دارد. بر این اساس، «پیازده» نتیجه می‌گیرد که گرایش به تعالی، به سبب آن‌که متضمن ارتباط ناهم‌افق است، نشانه دوام خودمركزی اولیه در فرد است (همان). اقتضای این سخن آن است که هرگونه تربیت اجتماعی در فرهنگ‌های عرفانی یا مذهبی، ناکام خواهد ماند، زیرا روش‌های تربیتی این‌گونه فرهنگ‌ها، آمیخته به مفاهیمی است که بار خودمركزی دارند و بنابراین، به جای غلبه بر خودمركزی، آن را تداوم می‌بخشند و تحکیم می‌کنند؛ زیرا عنصر اساسی اجتماعی بودن را که عبارت از ارتباط متقابل هم‌افق است، با تداوم خودمركزی، مورد تهدید قرار می‌دهند.

در این‌جا مقصود نقد و بررسی دیدگاه «پیازده» نیست، اما همین قدر می‌توان اشاره نمود که ارتباط استعلایی، به ضرورت، نشانه خودمركزی نیست؛ بلکه، به عکس، نفی رابطه استعلایی مذکور، می‌تواند شکلی از خودمركزی باشد، یا با توجه به نکته‌ای که ذکر شد، بهتر است بگوییم می‌تواند شکلی از خودمحوری باشد؛ به این معنا که فرد، چندان در خود متمرکز است که یا وجود خدا و منشاء متعال را نفی می‌کند و یا آن را ساخته ذهن آدمی می‌داند. ما در قسمت دوم این نوشتار، از این امر تحت عنوان «خودمحوری هستی‌شناختی» سخن خواهیم گفت و غلبه بر آن را یکی از لوازم تربیت معرفی خواهیم نمود.

در عین حال که ارتباط هم‌افق و همکاری، مزایای خاص خود را در عرصه تحول‌شناختی و اجتماعی دارد، این مسئله مانع از آن نیست که ارتباط ناهم‌افق نیز مزایای خاص خود را، به ویژه در تربیت اجتماعی، داشته باشد. جالب توجه است که «کهلبرگ» که اصولاً به پیروی از «پیازده» به تحقیق روان‌شناختی پرداخته، به این نکته توجه یافته و در آثار متأخر خود در این مورد، تغییری عمده در دیدگاه خود ایجاد کرده است. نظریه اولیه وی درباره تربیت اخلاقی، که آن را نظریه ارتدکسی «کهلبرگ» خوانده‌اند، (دون‌لاک ۱۹۸۷)، در اوایل دهه هشتاد (کهلبرگ ۱۹۷۱، کهلبرگ و مایر ۱۹۷۲) مطرح شد که در اصل، گرایشی شناختی داشت؛ اما در پایان این دهه و آغاز دهه نود، تغییراتی در جهت‌گیری وی حاصل شد که یکی از مهم‌ترین آن‌ها مربوط است به اذعان او به این

که تربیت اخلاقی، باید به طور ضروری، «تلقینی» (Indoctrinative) باشد؛ به این دلیل که تربیت اخلاقی، علاوه بر جنبه صوری یا ساختاری، با محتوا و رفتار نیز ملازم است.

«کهلبرگ» (۱۹۷۸، ص ۸۴) در این مورد می نویسد: «مفهوم انتزاعی روان شناس درباره «مرحله اخلاقی»، مبنایی کافی برای تربیت اخلاقی نیست. جدا کردن «شناخت» اخلاقی (داوری و استدلال) از «عمل» اخلاقی و جدا کردن ساختار در شناخت و داوری اخلاقی از محتوا، برای برخی مقاصد پژوهشی روان شناختی ضروری است. هر چند مفهوم مرحله اخلاقی برای مقاصد پژوهشی ارزشمند است، اما راهنمایی بسنده برای مربی اخلاق نیست؛ چرا که او با اخلاق در عالم مدرسه سروکار دارد که در آن، باید با محتوای ارزشی، هم چنان که با ساختار ارزشی، با رفتار و با استدلال سروکار داشت. در این زمینه، مربی باید به جامعه پذیر نمودن [فرد] پردازد و محتوا و رفتار ارزشی را بیاموزاند؛ نه این که تنها یک عامل تسهیل کننده سقراطی برای تحول باشد. برای ایفای نقش جامعه پذیر نمودن و حمایت گری، معلم باید به اهمیت «تلقین» توجه کند... من اکنون بر این باورم که مفاهیم راهنمای تربیت اخلاقی، باید تاحدی «تلقینی» باشد» (به نقل از: دون لاک، ص ۱۵۸). «کهلبرگ» در این جا از توجه یافتن خود به چیزی سخن می گوید که ما آن را «ارتباط ناهم افق» خواندیم و اظهار می کند که در تربیت اجتماعی، گزیری از این ارتباط نیست.

خلاصه و نتیجه گیری

دیدگاه لیبرال در هریک از دو رویکرد آن، یعنی «فرد پیش - اجتماعی» و «ارتباط بین فردی»، تلاشی برای حفظ عرصه خصوصی (شخصی، خانوادگی و اشتغال) از سلطه دولت بوده است. همین گرایش موجب شده است که انگاره اساسی مربوط به اجتماعی بودن آدمی، در مفاهیمی چون قرارداد اجتماعی و یا دموکراسی و مشارکت آشکار گردد. قرارداد اجتماعی که یکی از مفاهیم کلیدی در نشان دادن ماهیت اجتماعی بودن آدمی بوده است، حاکی از آن است که حیات اجتماعی، حاصل توافق افراد برای تأمین بهتر نیازها و حقوق آنهاست. هم چنین، تأکید بر دموکراسی و مشارکت، نشانگر اهمیت و جایگاه فرد و حقوق فردی در این انگاره اجتماعی است؛ هر چند در میان لیبرالیست ها، برخی، گرایش های اجتماعی داشته اند، اما لیبرالیسم، به صورت اساسی، فردگرایانه است و علایق جمعی را تابعی از علایق فردی قرار می دهد.

تربیت اجتماعی در رویکردهای لیبرال، مشخصه های اساسی زیر را دارد:

الف. نظام های تربیتی باید اصل فرصت های برابر را، بدون توجه به جنس، قوم و نژاد، فراهم آورند. این ویژگی تا جایی که ممکن است باید ایفا شود؛ هر چند در مراحل بعد، دانش آموزان خود بخوانند مشاغل معینی را برگزینند.

ب. تعلیم و تربیت باید تا جایی که ممکن است خصیصه ای عام، و نه تخصصی، داشته باشد و به این ترتیب، امکان تغییرات محتمل در شغل را برای افراد فراهم آورد. بر این اساس، افراد

خواهند توانست قابلیت اجتماعی مناسبی داشته باشند.

ج. احترام متقابل افراد نسبت به یکدیگر، هم چون همتایانی که از حقوق مشابه برخوردارند (رینگ، ۱۹۹۵).

۱.۲. رویکرد وضعیت اجتماعی

در این رویکرد، اجتماعی بودن آدمی، به معنای قرار داشتن او در بستر و یا ساختار معین اجتماعی - تاریخی است. نه تنها فرد و حقوق فردی پیش - اجتماعی، پوچ و بی معنا محسوب می شود، بلکه افراد در ساختار اجتماعی معینی، هویت می یابند. به عبارت دیگر، اجتماعی بودن، امری انتزاعی، صوری و فارغ از شرایط معین اجتماعی - تاریخی نیست، بلکه تنها در ساختار اجتماعی خاصی تحقق می یابد.

«هگل» در بیان فلسفی و نظام مند این تلقی، سهم فراوانی داشته است. وی اساساً وجود داشتن را از شکل ذره ای (Atomic) و مستقل (Autonomic) خارج ساخت و آن را بر حسب قرار داشتن در بستر نظام و روابط منطقی تعریف نمود: «بودن، قرار داشتن در رابطه ای استلزامی است» (To be is to be implicated). همین نگرش در تفکر اجتماعی هگل نیز آشکار است. دو نکته اصلی در تفکر اجتماعی وی وجود دارد: نکته نخست این است که فرد، تنها در متن جامعه قابل تصور است. فرد مقدم بر جامعه، حقوق فردی و آزادی فردی مقدم بر جامعه، امری بی معنا هستند. از نظر وی، روح مطلق یا خدا در قالب جامعه و دولت، و نه فرد، تحقق می یابد. همین تصور، انگاره ای ارگانیک از جامعه پدید می آورد: «دولت برای شهروندان نیست؛ بلکه می توان گفت که دولت، غایت است و شهروندان وسایل آن. اما این رابطه غایت و وسیله، در این جا کاملاً بی مناسبت است؛ چرا که دولت چیزی انتزاعی نیست که در برابر شهروندان قرار داشته باشد، بلکه آنان هم چون عناصری در حیاتی اندام واره اند که در آن هیچ اندامی غایت یا وسیله اندام دیگر نیست» (هگل، عقل در تاریخ، به نقل از تیلور، ترجمه: حقیقی راد ۱۳۷۹، ص ۱۶۵) البته، از آن جا که روح، روند تکاملی دارد و در حال تحقق خویش است، جامعه و دولت نیز در عقلانی شدن، سیر تکاملی دارند.

نکته دیگر در تفکر اجتماعی هگل، این است که هویت اجتماعی افراد را در گرو حضور در روابط اجتماعی معینی می داند. از این رو، وی با اخلاق مورد نظر کانت مخالفت می ورزد و آن را اخلاقی صوری و بی محتوا می داند. کانت معیار اخلاقی بودن یک رفتار را این می دانست که فرد آن را چندان کلی در نظر بگیرد که محدود به خود او و موقعیت خاص او نباشد، بلکه توسط هر کسی قابل انجام باشد. در مقابل، هگل از اخلاق عینی سخن می گوید؛ به این معنا که فرد همواره به عنوان عضوی از یک جماعت معین و متناسب با آن، وظایف خویش را انجام می دهد. وظیفه کلی و مطلق، چیزی انتزاعی و بی محتواست.

اندیشمنداتی چون «هیدگر» و «گادامر» نیز در حیطه همین دیدگاه قرار دارند. نخست باید به انتقاد آنان نسبت به نهضت روشنگری اروپا اشاره نمود. در این نهضت، تقابلی میان عقل و سنت (Tradition) برقرار گردید و بر اساس این تقابل، عقل ورزی مستلزم آزاد شدن از سنت‌های گذشته و کنار گذاشتن پیش‌داوری‌های برخاسته از آن است. افراد عقلانی مستقل و آزاد از سنت، می‌توانند به ارتباط اجتماعی نوین و مطلوبی دست یابند. «هیدگر» هستی آدمی را به منزله امری زمان‌مند و تاریخی در نظر می‌گیرد. «گادامر» نیز به تبع وی، محاط بودن آدمی در حیطه سنت‌های اجتماعی و تاریخی را مورد توجه قرار داده و به این ترتیب، تقابل عقل و سنت را نفی می‌کند. عقل ورزی افراد آدمی، اساساً در دامن سنت اجتماعی معینی قرار دارد. زمان‌مندی هستی آدمی، بستر هر نوع فهم اوست، خواه فهم عادی و روزمره و خواه فهم علمی و دقیق. به عبارت دیگر، فهم، بدون پیش فرض میسر نیست و این پیش‌فرض‌ها، از قبل توسط سنتی که ما در دامن آن قرار گرفته‌ایم، رقم خورده است. به این ترتیب، سنت و مرجعیت (Authority) امر سنتی، جایگاهی اساسی در اندیشه و عمل آدمی می‌یابد. چنان‌که «پالمر» می‌گوید: «به ادعای گادامر، نتایج وقوف بدین نکته که هیچ فهم بدون پیش‌فرضی، امکان وجود ندارد، آن است که ما تأویل عصر روشنگری را از عقل رد می‌کنیم و هم مرجعیت و هم سنت، شأنی به دست می‌آورند که قبل از عصر روشنگری نیز نداشتند» (حنایی‌کاشانی ۱۳۷۷، ص ۲۰۳).

همین اهمیت ویژه سنت در اندیشه گادامر، موجب شده است که وی از تمثیل «افق» (Horizon) استفاده کند. افق، اشاره به جهانی (زیبائی) دارد که فرد در بطن آن قرار گرفته است و نمی‌تواند از آن رهایی یابد. تمثیل مورد نظر در روشنگری، «نور» (Enlightenment) بود و این حاکی از آن است که فرد به کمک نور عقل، از تاریکی تعصبات و پیش‌داوری‌ها آزاد می‌گردد. در حالی که تمثیل نور، امکان غلبه بر همه تاریکی‌ها را مورد توجه قرار می‌دهد، تمثیل افق، حاکی از آن است که نمی‌توان به‌طور کامل بر افق دید و منظر خود غلبه کرد، زیرا با غلبه بر منظر، نه تنها منظر بلکه نظر نیز از میان برمی‌خیزد. به عبارت دیگر، بدون افق فکری، فکر و اندیشه ممکن نخواهد بود. بر این اساس، «گادامر» بر آن است که پیش‌داوری، در فهم‌های آدمی اجتناب‌ناپذیر است. پیش‌داوری‌ها همواره متناسب با افق دید ما، بر ما حاکم‌اند.

تعیین‌کنندگی زمان‌مندی آدمی و سنت فراگیر، نسبت به اندیشه و عمل آدمی چندان عمیق است که فاعلیت فرد را تا مرز ضعف و محو شدن می‌کشاند. چنان‌که «پالمر» می‌گوید، در مقایسه آثار متقدم «هیدگر» (مانند «مقدمه‌ای به مابعدالطبیعه») و آثار متأخر وی (هم‌چون «نامه در باب انسان‌گرایی») آشکار می‌شود که گرایش فزاینده به اتخاذ موضعی انفعالی وجود داشته است. در آثار متقدم، انسان با پرسش‌گری خلاق و حقیقی، در پی آن است که هستی را در بنیاد آن دریابد. پرسش‌گری، درآویختن فعال با هستی است تا هستی در پاسخ به آن، خود را آشکار سازد.

اما در آثار متأخر، تأکید نه بر پرسش‌گری بلکه بر گشودگی (openness) در برابر هستی است. به عبارت دیگر، این تلاش و تفحص انسان نیست که هستی را در تاریخ نمایان می‌سازد، بلکه تفکر، خود امری مقدر است و انسان باید چون «شبان هستی» مراقب و منتظر باشد تا حقیقت خود را به او بنمایاند (همان، ص ۱۷۰).

«گادامر» نیز تا آن‌جا که به تبع «هیدگر»، زمان‌مندی را در هستی انسان اساسی می‌داند، همین موضع انفعالی را برای انسان در قبال سنت می‌پذیرد. از این رو، وی در پیشگفتار «حقیقت و روش» می‌گوید: «علاقه اصلی من فلسفی بوده و است؛ نه آن‌چه ما انجام می‌دهیم یا می‌خواهیم انجام دهیم، بلکه آن‌چه فراتر و در ورای خواست و عمل ما بر ما رخ می‌دهد» (گادامر ۱۹۹۳، ص ۳۸) اما تأثیر «هگل» بر «گادامر»، میزان انفعال آدمی را کمتر از چیزی می‌گرداند که در نزد هیدگر ملاحظه می‌شود. تأثیر «هگل» چنین آشکار می‌شود که «گادامر»، خصلتی دیالکتیکی برای فهم و تجربه آدمی قایل می‌شود و بر اساس همین ویژگی دیالکتیکی است که وی در فهم آثار تاریخی گذشته، از امتزاج افق‌های فکری مفسر و مؤلف سخن می‌گوید. «پالمر» در این مورد می‌گوید: «با این همه جالب توجه است که گادامر دقیقاً به همان اندازه که دیالکتیکی است و از خصلت دیالکتیکی تجربه به منزله اساس علم هرمنوتیک مورد نظرش سخن می‌گوید، می‌پذیرد که فهم را، فعلی شخصی و نه صرفاً واقع‌های که «صورت می‌گیرد» تصور کند» (حنایی‌کاشانی ۱۳۷۷، ص ۲۳۹).

بر این اساس، «گادامر» در سخن گفتن از «گشودگی»، چون خط مشی اساسی در فهم دیگران، بر این تأکید می‌کند که گشودگی نسبت به دیگران، مستلزم «خاموش ساختن خویش» نیست. نخست، باید به اهمیت «گشودگی» نسبت به دیگران در دیدگاه اجتماعی و تاریخی «گادامر» اشاره نماییم. وی در بحث از فهم تاریخی، سه نوع رابطه میان «من - تو» را متذکر می‌شود. در نوع اول، «تو» چون شیئی در نظر گرفته می‌شود. در این حالت، فرد، دیگری را تحت تملک و تصرف کامل خود می‌بیند و از او، در تصویری کلی، چون وسیله‌ای برای رسیدن به غایت مورد نظر خود استفاده می‌کند. در حالت دوم، «تو» چون فوافکنی فکری و درونی است. در این‌جا، فرد، دیگری را در ذهن خود و برحسب فوافکنی فکری و ذهنی خود برمی‌سازد. در این‌جا نیز چون مورد قبلی، «دیگری» بودن دیگری، وابسته و تحت تملک و تصرف فرد است؛ با این تفاوت که در حالت دوم، دیگری، نه به‌طور کلی چون ابزار و وسیله، بلکه به نحو جزئی و شخصی در نظر گرفته شده، اما به نحوی که حاصل فوافکنی درونی «من» است. در نوع سوم، «تو» به عنوان سخن گفتن سنت در نظر گرفته می‌شود. به عبارت دیگر، فهم تاریخی نسبت به دیگری، با این توجه انجام می‌شود که دیگری، متعلق به سنت معینی در تاریخ است. در این‌جا که شکل مطلوب فهم تاریخی آشکار می‌شود، «من» محتاج «گشودگی» و پذیرش نسبت به «دیگری» است تا او خود درباره خویش سخن بگوید. البته، «من» در نهایت نمی‌تواند از افق خویش خارج شود و به فهم

«دیگری» آن‌چنان که هست نایل شود، بلکه با گستردن افق فهم خود، چنان‌که بتواند مرتبط با افق دیگری شود، موفق به فهم وی می‌گردد. برای همین گستردن افق فهم خویش است که گشودگی لازم می‌آید (گادامر، ۱۹۹۳).

جماعت‌گرایان (communitarians) نیز وضعیت اجتماعی را در اجتماعی بودن آدمی، اساسی می‌دانند. کسانی چون «مکینتایر» (Macintyre, ۱۹۸۱)، «تیلور» (حقیقی‌راد، ۱۳۷۹)، و «سندل» (Sandel, ۱۹۸۲) بر این نظرند که تعلق فرد به جماعت فرهنگی و اجتماعی معین، تنها زمینه مناسبی است که می‌توان اجتماعی بودن آدمی را بر اساس آن تعریف نمود. مکینتایر بر آن است که اگر بتوان از حقوق فردی سخن گفت، تنها به شکل ایجابی و بر حسب کارکردهایی میسر خواهد بود که از وضعیت اجتماعی افراد در ارتباط با دیگران حاصل می‌شود؛ مانند مشاور، بازرگان، و معلم. وی مفهوم ارسطویی فضیلت را به کار می‌گیرد، اما فضیلت‌های اجتماعی از نظر وی، ناظر به قابلیت‌ها و ویژگی‌هایی است که در خدمت زندگی یک جماعت است. از این رو، فضیلت‌ها، مانند حقوق بشر، اموری ثابت و غیرتاریخی نیستند، بلکه پا به پای تحول جوامع، در تحول‌اند. «سندل» نیز مفهوم خودپیروی و انتخاب آزاد افراد را مورد سؤال قرار می‌دهد و بر آن است که غایاتی که افراد در پی‌آیند، توسط آنان انتخاب نمی‌شود، بلکه در نظام معین اجتماعی، موجود و مفروض است.

تربیت اجتماعی در رویکرد وضعیت اجتماعی، به‌طور عمده، ناظر به آموختن نقش‌هایی است که فرد در وضعیت اجتماعی خاص خویش، برای ایفای آن‌ها آمادگی یافته است. انگاره ارگانیک از جامعه و جایگاه افراد، چون اعضا و اندام آن، ایجاب می‌کند که افراد، کارکردهای خاص خود را به خوبی ایفا نمایند.

«گادامر» در «تربیت، شعر و تاریخ»، به ذکر برخی از لوازم تربیتی دیدگاه خود می‌پردازد. هر چند وی در فهم تاریخی و اجتماعی، برگشودگی در ارتباط با دیگران تأکید می‌ورزد، اما این را به بهای نفی خود و نظر فرد لحاظ نمی‌کند. وی در اشاره به تساهل یا تحمل دیگران (Tolerance)، این را اشتباه می‌داند که تحمل دیگران را به معنای اعتبار برابر قایل شدن برای اندیشه‌های آنان، هم‌چون اندیشه خویشتن، بدانیم: «این اشتباه رایجی است که تحمل دیگران را چون فضیلتی بدانیم که ما را از اصرار ورزیدن بر موضع خود باز می‌دارد و دیگری را با اعتباری برابر می‌نمایاند» (گادامر، ۱۹۹۲، ص ۲۰۶).

مهم‌ترین لازمه گشودگی نسبت به دیگران، این است که فرد آماده باشد مفروضات وی توسط دیگران مورد چالش قرار گیرد. تحدید فکر ما توسط دیگران و در معرض تحدید و تردید قرار گرفتن مفروضات ما، هر چند دشوار است، اما ما را از سوگیری‌های بیهوده نسبت به فهم دیگران نجات می‌دهد. سوگیری و پیش‌فرض، چنان‌که گذشت، در اصل برای فهم، اجتناب‌ناپذیر است؛

اما پیش فرض‌های ثمربخش و بهبوده و بازدارنده باید از هم تمیز داده شوند. گشودگی نسبت به دیگران، ما را در یافتن و غلبه نمودن بر سوگیری‌ها و پیش فرض‌های نامناسب یاری می‌کند. از نظر «گادامر»، محدود شدن دیدگاه ما توسط دیگران و درک تفاوت‌ها، نه تنها مانع پیوند ارتباط و اشتراک اجتماعی نیست، بلکه آن را تحکیم می‌کند؛ زیرا پیش فرض‌های نامناسب ما را مشخص می‌سازد. از این جهت، وی در تعلیم و تربیت بر انجام پژوهش و نیز بهره‌وری از دروس علوم انسانی تأکید می‌کند؛ زیرا اینها ما را برای قبول و فهم تفاوت‌ها و زمینه‌سازی اشتراک و پیوند عمیق‌تر یاری می‌کنند.

جماعت‌گرایان برآنند که چون فضیلت‌های اجتماعی، بر حسب وضعیت خاص اجتماعی، معین می‌گردد، تربیت اجتماعی باید معطوف به کسب این فضیلت‌ها باشد. حتی، چنان که «تیلور» (۱۹۹۲) می‌گوید، ما می‌توانیم والدین را از این امر بازداریم که فرزندان خود را بر اساس سنت‌های سایر اجتماعات تربیت کنند.

اکنون، پس از مرور رویکردهای عمده سه‌گانه و وضوح بخشیدن به مسئله «اجتماعی بودن» آدمی و «تربیت اجتماعی» وی، در قسمت دوم می‌کوشیم این مسئله را از منظر امام علی علیه السلام مورد مطالعه قرار دهیم.

۲. مفهوم اجتماعی بودن و اصول تربیت اجتماعی از منظر امام علی علیه السلام

این بررسی در دو مقام صورت خواهد پذیرفت: نخست، مفهوم اجتماعی بودن آدمی و سپس، با توجه به آن، اصول تربیت اجتماعی را مورد توجه قرار خواهیم داد.

۲.۱. مفهوم اجتماعی بودن آدمی

مناسب است سخن را از این جا آغاز کنیم که هیچ یک از دو انگاره رقیب: «فردگرا» و «جمع‌گرا» با اندیشه امام علی علیه السلام مطابقت کامل ندارد. پس از بیان این عدم مطابقت، به صورت ایجابی به بیان این مسئله خواهیم پرداخت که چه تصویری از اجتماعی بودن آدمی در سخنان آن حضرت می‌توان یافت.

۲.۱.۱. اجتماعی بودن آدمی چگونه نیست؟

نخست، عدم انطباق انگاره فردگرا با سخنان امام علی علیه السلام را مورد توجه قرار می‌دهیم. تمثیل اساسی انگاره عمده فردگرا در خصوص اجتماع، یعنی «قرارداد»، را نمی‌توان بیان مناسبی از اندیشه امام علی علیه السلام درباره اجتماعی بودن آدمی دانست. به عبارت دیگر، قرارداد را نمی‌توان بنیاد نهایی روابط اجتماعی دانست. البته در پاره‌ای از سطوح ارتباط اجتماعی، قرارداد ظهور می‌کند و احتمالاً اجتناب‌ناپذیر نیز هست. این مسئله در اندیشه اسلامی نیز به صورت قرارداد با اقلیت‌های دینی (اهل جزیه) مطرح بوده است. اما سخن در این است که نمی‌توان در اندیشه

اسلامی، قرارداد را به منزله بنیاد نهایی روابط اجتماعی آدمی در نظر گرفت. این بنیاد نهایی را باید در مفهوم «برادری» (اخوت) جست که نخستین بار در آیات قرآن مطرح گردید: «اتّما المؤمنون اخوة» در حقیقت مؤمنان با هم برادرند» (حجرات، ۱۰).

مفهوم «اخوت» آشکارا به چیزی بیش از قرارداد دلالت دارد. در اخوت، ارتباط اجتماعی (communication)، در سطحی ژرف‌تر از نوع ارتباطی جریان دارد که در قرارداد ملاحظه می‌شود. قرارداد به این مفاهیم ضمنی دلالت دارد: استقلال طرفین قرارداد؛ تواجم اساسی حقوق و منافع آن‌ها با یکدیگر؛ الزام و ناگزیری از انعقاد قرارداد برای حفظ حقوق خویش؛ احترام به دیگری چون لازمه حفظ حقوق خویش. در مقابل، اخوت به این مفاهیم ضمنی دلالت دارد: الفت و دلبستگی؛ ارتباط میان منافع، یعنی برخورداری دیگری را برخورداری خود نیز دانستن؛ تواجم جانبی میان منافع؛ اشتیاق به ارتباط داشتن با دیگری که چیزی بیش از احترام است. این نوع ارتباط عمیق اجتماعی، همراه با مفاهیم ضمنی مذکور، چیزی است که پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله در عمل آن را پدید آورد و در این آیه به آن اشاره شده است: «واعصموا بحبل الله جمیعاً ولا تفرقوا واذکروا نعمت الله علیکم اذ کنتم اعداء فالق بین قلوبکم فاصبحتم بنعمته اخواناً...» و همگی به ریسمان خدا چنگ زنید و پراکنده نشوید و نعمت خدا را بر خود یاد کنید؛ آن‌گاه که دشمنان [یکدیگر] بودید، پس میان دل‌های شما الفت انداخت تا به لطف او برادران هم شدید...» (آل عمران، ۱۰۳). بر همین اساس، پیامبر صلی الله علیه و آله در مدینه نیز برای اسکان مهاجران در خانه‌های انصار، آنان را فراخواند که هر یک برای خود برادری را برگزیند.

با نظر به مفهوم اخوت و مفاهیم ضمنی آن، روشن است که اجتماعی بودن آدمی را نمی‌توان در بنیاد، قراردادی دانست و اجتماع را نیز نمی‌توان با تصویری ذره‌گرایانه چون ذرات گرد هم آمده دانست؛ بلکه، در مفهوم اخوت، رشته‌ای از الفت نیز علاوه بر ذرات مورد نظر وجود دارد که آنان را چون دانه‌هایی در نخ تسبیح قرار می‌دهد و پیوندی عمیق‌تر میان آن‌ها برقرار می‌سازد. در آیه مذکور نیز، چنگ زدن به ریسمان خدا، اشاره به همین پیوند عمیق دارد.

در سخنان حضرت امیر علیه السلام موارد فراوانی وجود دارد که مفهوم اخوت و لوازم آن، به صورت ضمنی یا صریح، چون بنیاد استوار روابط اجتماعی مطرح گردیده است. برای مثال، در سخنی چنین آمده است: «الاخوان فی الله تدوم مودّتهم لدوام سببها؛ آنان که در ارتباط با خدا با هم برادرند، مودت‌شان پایدار است، زیرا علت این مودت، پایدار است» (غررالحکم، باب الاخوان). بر این اساس، هنگامی که آن حضرت، به ملامت کسانی می‌پردازد که از شرکت در جنگ سر زده و سستی ورزیده‌اند، چنین می‌گوید: «فما یدرک بکم ثار ولا یبلغ بکم مرام دعوتکم الی نصر خوانکم فجر جرتم جرجره الجمیل الاسر و تذاقلتم تناقل التّضو الأدبر؛ نپندارم که به پایمردی شما کس انتقامی توان گرفت یا به مقصودی توان رسید. شما را به یاری برادرانتان فراخواندم،

نالیدید، همانند اشتری که از درد ناف بنالد و گرانی و سستی ورزیدید، همانند اشتری پشت‌ریش که بار بر او نهاده باشند» (نهج البلاغه، خطبه ۳۹). در این جا، عدم شوکت در جنگ، به منزله فروماندن از یاری برادران خود در لحظه دشواری تعبیر شده است.

هم‌چنین، در سخنان آن حضرت، موارد فراوانی وجود دارد که وحدت اجتماعی را در گرو توسل به رشته پیوند دهنده عمیق میان افراد می‌داند؛ چیزی که در آیه مذکور از قرآن، از آن به الفت برادرانه نشأت یافته از لطف خدا تعبیر شده است و به تبع آن، وحدت اجتماعی به منزله چنگ زدن به ریسمان خدا لحاظ شده است. در همین زمینه، هنگامی که حضرت، مردم را به وحدت فرامی‌خواند، چنین می‌گوید: «فلا تكونوا انصاب الفتن و اعلام البدع و الزموا ما عقد علیه حبل الجماعه و بنیت علیه ارکان الطّاعه؛ شما از نشانه‌های فتنه‌ها و بدعت‌ها مباشید. بر خود لازم شمرد که از آنچه رشته جماعت به آن بسته شده و اساس اطاعت و بندگی بر آن نهاده شده، دست برمدارید» (همان، خطبه ۱۵۱) و نیز بر همین اساس است که گفته می‌شود دست خدا با جماعت است: «والزموا السواد الأعظم فان یدالله مع الجماعه و ایتاکم و الفرقة فان الشاذ من الناس للشیطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب؛ و همراه جماعت بزرگ‌تر باشید، زیرا دست خدا با جماعت است و از تفرقه حذر کنید، زیرا کسانی که از جماعت کناری می‌گیرند طعمه شیطان‌اند، مانند گوسفندی که از گله جدا می‌افتد و گرگ او را بر می‌درد» (همان، خطبه ۱۲۷).

از سوی دیگر، انگاره جمع‌گرا در باب ماهیت اجتماعی آدمی نیز انطباق کاملی با سخنان حضرت امیرالمؤمنین^(ع) ندارد. تمثیل اساسی این دیدگاه در مورد جامعه، یعنی ارگانسیم، نمی‌تواند تصویر مناسبی از اندیشه اجتماعی وی به دست دهد. تمثیل ارگانسیمی از جامعه و روابط اجتماعی، متضمن مفاهیمی از این قبیل است: فرد بدون توجه به جایگاهش در اجتماع، مفهومی تهی و پوچ است؛ هویت فرد به صورت اساسی، برحسب جایگاه وی در روابط اجتماعی معین می‌گردد؛ در نگاه تاریخی، با توجه به تغییر روابط اجتماعی درباره هنجارهای اجتماعی، نسبت آشکار می‌شود.

انگاره جمع‌گرا و تمثیل ارگانسیمی آن، اساساً با اندیشه اجتماعی اسلام منطبق نیست و این عدم انطباق، از آغاز ظهور اسلام آشکار گردید. در عربستان، گونه‌ای معینی از انگاره جمع‌گرا، یعنی نظام اجتماعی قبیلگی، وجود داشت. در نظام قبیلگی، روابط اجتماعی، صورت ارگانسیمی دارد و این مسئله در چند ویژگی نظام قبیلگی نمودار است: نخست، این که در قبيله، نوعی روح جمعی به شکلی توتمیستی وجود دارد که برخاسته از حضور روح اجداد مشترک افراد قبيله است. به سبب همین روح جمعی، وحدت تامّ اجتماعی بر قبيله حاکم است. این وحدت از آن‌جا که بر قرابت نسلی و خون استوار است، یکی از بارزترین مصداق‌های تمثیل ارگانسیمی است. در واقع، قبيله یک پیکر واحد است که افراد آن، چون اندام‌های آنند و خون

مشترکی در رگ‌های آن‌ها جریان دارد. دوم، این که فرد در نظام قبیله‌گی، به تنهایی و بدون توجه به جایگاه وی در قبیله، هیچ و پوچ است. منزلت فرد و حرمت خون وی، ناشی از تعلق او به قبیله است. به همین دلیل، اگر فردی از قبیله طرد می‌شد، این به منزله بی‌هویت شدن وی بود و در آن صورت، حتی خون وی، حرمتی نداشت. از سوی دیگر، هنگامی که کسی به فردی از قبیله، جسارتی می‌کرد، از آن‌جا که وی متعلق به قبیله است و هویت او صرفاً قبیله‌ای است، این امر به منزله جسارت به کل قبیله بود و از همین رو بود که چنین جسارت فردی، منجر به جنگ‌های تمام عیار قبیله‌ای می‌گردید؛ هر چند بهای این جنگ، کشته شدن افراد بسیاری از طرفین باشد. این ظاهراً خلاف منطقی است که به سبب کشته شدن یک فرد از قبیله‌ای، جنگی در می‌گیرد که به کشته شدن افراد بیشماری منجر شود، اما بر اساس منطقی قبیله‌گی، فرد، فرد نیست، بلکه به عنوان اندامی از پیکر قبیله مطرح است و از این رو، جنگی که با قطع این اندام آغاز می‌شود، واکنشی است که قبیله از کلیت خویش، چون یک پیکر نشان می‌دهد. سوم، این که در درون قبیله، جایگاه و منزلت افراد، بر حسب نزدیکی به اجداد یا روح جمعی مشخص می‌گردد. از این رو، سن چون معیار برتری و حرمت است، احترام و تبعیت بی‌چون و چرای کوچک‌ترها نسبت به بزرگ‌ترها نیز، ناشی از ویژگی‌های زندگی قبیله‌ای است.

ظهور اسلام در عربستان، به شکل‌گزیرناپذیری با این انگاره جمع‌گرای قبیله‌گی در تعارض بود. این تعارض، دست کم ناشی از دو عامل بود: نخست، این که در اسلام، به عنوان یک دین، انسان و جهان، به منزله مخلوق خدا معرفی می‌گردد. نتیجه این امر آن است که منزلت آدمی به این خواهد بود که با دست‌های توانمند خدا، توانمندانه صورت‌گیری شده است «و صورکم و أحسن صورکم؛ و شما را صورت‌گیری کرد و صورت‌های شما را نیکو نمود» (غافر، ۶۵). از این‌جا بود که مفهوم «کرامت» آدمی، بدون توجه به قبیله و عشیره و نژادش، چون یکی از مفاهیم بنیادی اسلام مطرح گردید (اسراء، ۷۰). دوم، این که در اسلام، به عنوان یک دین، اعتقاد و ایمان به خدا، مسئله اصلی آدمی محسوب می‌شد. این امر نیز به روشنی، اسلام را در برابر منطقی نظام قبیله‌گی قرار می‌دهد و روابط اجتماعی مبتنی بر آن را در هم می‌ریزد. بر این اساس، اگر وجود یگانه خدا، حقیقتی است که باید آن را فهمید و به آن ایمان آورد، در این صورت، معتقدات شرک‌آمیز ریش سفیدان قبیله، اعتباری نخواهد داشت؛ هر چند پشت اندر پشت، تا جدّ اصلا مورد اعتقاد بوده باشد. قرآن اشاره دارد که هنگامی که مشرکان در برابر نهی پیامبران از پرستش بت‌ها می‌گفتند که «پدران خود را پرستندگان آن‌ها یافتیم»، این پاسخ را دریافت می‌کردند که «قطعاً شما و پدرانتان در گمراهی آشکاری بودید» (انبیاء، ۵۴-۵۳).

حضرت امیر علیه السلام، با نظر به همین اختلالی که اسلام در نظام اجتماعی قبیله‌گی پدید آورد، اظهار می‌دارد که چگونه در صف‌بندی جدید اجتماعی، اعتقادات و اندیشه‌ها محور قرار گرفت؛

محوری که پدران و فرزندان و خویشان قبیله‌گی را در برابر هم قرار داد: «ولقد کنا مع رسول الله صلی الله علیه و آله نقتل آباءنا و أبناءنا و اخواننا و أعمامنا ما یزیدنا ذلک الا ایماناً و تسلیماً و مضیاً علی اللقم و صبراً علی مضمض الألم و جدّاً فی جهاد العدو؛ ما با رسول الله ﷺ بودیم. پدران و فرزندان و برادران و عموهای خود را می‌کشتیم و این جز به ایمان و تسلیم ما نمی‌افزود که بر راه راست بودیم و بر سوزش آلام، شکیبایی می‌ورزیدیم و در جهاد با دشمن به جدّ در ایستاده بودیم» (نهج البلاغه، خطبه ۵۶)؛ هم‌چنین، در بستر همین تغییری که اسلام در نظام اجتماعی قبیله‌گی پدید آورد، آن حضرت مردم را از متابعت مبتنی بر حسب و نسب باز می‌دارد: «ألا فالعذر الحذر من طاعة ساداتکم و کبرائکم الذین تکبروا عن حسبهم و ترفعوا فوق نسبهم؛ هان، حذر کنید، حذر کنید از اطاعت سروران و مهترانان که به حیثیت و شرف پدران خود نازیدند و رفعت جستند به نیاکان خود بر دیگران» (همان، خطبه ۲۳۴).

از آن‌چه گذشت، می‌توان به این نتیجه رسید که هیچ‌یک از دو انگاره فردگرا و جمع‌گرا درباره ماهیت و مفهوم اجتماعی بودن آدمی، مطابقتی با سخنان حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام ندارد و تمثیل «قرارداد» و تمثیل «ارگانسیم»، هیچ‌یک الگوی مناسبی برای نشان دادن مضمون اندیشه اجتماعی ایشان نیست.

۲.۱.۲. اجتماعی بودن آدمی چگونه است؟

اکنون، پس از نگاه سلبی، باید به شکل ایجابی به مسئله بنگریم و به پاسخ این پرسش پردازیم که چه تصویری از ماهیت و مفهوم اجتماعی بودن آدمی در سخنان آن حضرت می‌توان جست. از نگرستن به مجموع سخنان ایشان، به اختصار، چنین تصویری را می‌توان به دست آورد: آدمی، صرف نظر از این که متعلق به چه جامعه‌ای باشد، از ویژگی‌هایی بنیادین برخوردار است. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از: فطرت، کرامت، حرّیت، آدمی، در عین برخوردارگی از این ویژگی‌ها، عضوی از جامعه‌ای معین نیز هست. عضویت در جامعه‌ای معین، فرد را در دامنه و بستر وضعیت فرهنگی و اجتماعی خاصی قرار می‌دهد و به این ترتیب، او در عرصه‌ای از تأثیرات معین قرار دارد؛ اما قابلیت‌های درونی و انسانی وی مانع از آن می‌شود که او لزوماً به صورتی انفعالی متأثر از جامعه و وضعیت اجتماعی خویش باشد. بر این اساس، به زبان تمثیل می‌توان گفت که فرد در جامعه، هم‌چون اتمی است که به شکل کووالانسی در دو مدار فردی و اجتماعی می‌گردد. او با گردیدن در مدار وضعیت اجتماعی معین، در عمل تحت تأثیر آن وضعیت قرار دارد، اما چنین نیست که او تنها بتواند برگرد این مدار بگردد؛ بلکه علاوه بر آن، با گردیدن بر مدار فردی، همواره این امکان برای او وجود دارد که وضعیت اجتماعی خویش را مورد تردید و تأمل قرار دهد، در برابر آن مقاومت ورزد و بر آن تأثیر بگذارد. اکنون، پس از به دست دادن موجز این تصویر، با اندکی تفصیل به بیان آن می‌پردازیم.

نکته اول این است که آدمی، صرف نظر از این که در چه نظام و وضعیت اجتماعی قرار داشته باشد از ویژگی‌هایی بنیادین برخوردار است. در این‌جا به سه ویژگی بنیادین، یعنی: «فطرت»، «کرامت» و «حریت» اشاره می‌کنیم. این ویژگی‌های سه‌گانه را در سخنان امام علی علیه السلام به اختصار از نظر می‌گذرانیم.

مراد از فطرت، معرفت و گرایش درونی آدمی نسبت به خداست. پیامبران همه در طول تاریخ زندگی بشر برای آن آمده‌اند که این دل سپردگی نهفته در درون آدمی را بیدار کنند: «فبعث فیهم رسله و واتر الیهم انبیاءه لیستأدوهم میثاق فطرته؛ پیامبران از پی یکدیگر بیامدند تا از مردم بخواهند که آن عهد را که خلقت‌شان بر آن سرشته شده، به جای آرند» (همان، خطبه ۱).

ویژگی دوم کرامت است. آدمی به سبب آن‌که دستاورد خداست، گرانمایه و گرانقدر است و بر این اساس، دارای حرمت و مستحق‌الفت است. حضرت امیر علیه السلام با نظر به این امر، خطاب به «مالک اشتر» چنین می‌فرماید: «وَأشعر قلبک الرَّحمةَ لِلرَّعِیةِ وَالمحبةَ لَهُم وَاللطفَ بِهِم وَلا تَكونَنَّ علیهم سبعاَ ضارياً تغنم أكلهم فأنهم صنفان: اما اخ لك فی الدین او نظیر لك فی الخلق؛ مهربانی به رعیت و دوست داشتن آن‌ها و لطف در حق ایشان را شعار دل خود ساز. چونان حیوانی درنده میاش که خوردن‌شان را غنیمت شماری، زیرا آنان دو گروه‌اند: یا هم‌کیشان تو هستند یا همانندان تو در آفرینش» (همان، نامه ۵۳).

سومین ویژگی بنیادین آدمی «آزادی» است. آزادی چون وضعیت اولیه‌ای است که خداوند با آفرینش انسان، وی را از آن برخوردار نموده است. مقهور نبودن فرد نسبت به دیگران و بیرون از دسترس تصرف دیگران قرار داشتن، مضمون آزادی اولیه فرد است. حضرت با نظر به این مضمون گفته است: «ولا تكن عبد غیرك و قد جعلك الله حراً؛ بنده دیگری مباش، خداوندت آزاد آفریده است» (همان، نامه ۳۱).

البته، این ویژگی‌ها، به ضرورت، اموری بالفعل و فعال نیستند، اما همواره چون اموری بالقوه یا پنهان در آدمی حضور دارند. به ویژه که آدمی دچار فریفتگی نسبت به دنیا نیز هست. محمل دنیافریفتگی، نیازهای طبیعی و غریزی آدمی است. حضرت امیر علیه السلام بارها از قریبایی دنیا سخن گفته، اما در نهایت، تأویل آن را در فریفتگی آدمی نسبت به دنیا آشکار ساخته است: «و حقا أقول ما الدنیا غرّتك و لكن بها اغتررت؛ به راستی، دنیا تو را نفریفته، تو خود فریفته آن شده‌ای». به هر روی، ویژگی‌های مذکور، در دام این دنیافریفتگی نیز قرار دارند، اما نباید در تصویر آدمی، آن‌ها را نادیده گرفت.

نکته دوم این است که آدمی هنگامی که در دامنه و بستر روابط اجتماعی معینی قرار می‌گیرد و در مدار اجتماعی به حرکت در می‌آید، در معرض تأثیرات معینی قرار گرفته است. سنت‌های اجتماعی و فرهنگ اجتماعی، همان دامنه و بستری هستند که فرد در متن آن‌ها حرکت می‌کند. بر این اساس، حضور فرد در جامعه، چون حرکتی در خلاء و دلخواسته نیست، بلکه حرکت در

شبکه پریچ و خم روابط اجتماعی است که ناخواسته فرد را در معرض تأثیرات معینی قرار می‌دهد. حضرت امیر علیه السلام در سخنی که به «جابر بن عبدالله انصاری» گفته، به چنین تأثیر آفرینی اجتماعی اشاره نموده است: «یا جابر، قوام الدین و الدنیا باریعه: عالم مستعمل علمه، و جاهل لا یتستکف ان یتعلم، و جواد لا یبخل بمعرفه، و فقیر لا یبغی آخرته بدنیه، فاذا ضتیح العالم علمه استکف الجاهل ان یتعلم، و اذا بخل الغنی بمعرفه باع الفقیر آخرته بدنیه؛ ای جابر! قوام دین و دنیا بر چهار کس است: عالمی که علم خود را به کار دارد، جاهلی که از فراگرفتن علم سربر نتابد، بخشنده‌ای که در بخشش بخل نرزد و فقیری که دنیا را به آخرتش نفروشد. هرگاه، عالم، علم خود را به کار ندارد، جاهل از آموختن سر بر تابد و هرگاه توانگر از بخشیدن مال خود بخل ورزد، فقیر آخرتش را به دنیا خواهد فروخت» (همان، حکمت ۳۷۲). چنان که ملاحظه می‌شود، در این جا علم‌گزینی جاهل، چون پی‌آمد به کار نگرفتن علم توسط عالم، و دین‌گزینی فقیر، چون پی‌آمد انحصار طلبی توانگران در نظر گرفته شده است.

هم‌چنین، با نظر به همین تأثیر آفرینی محیط اجتماعی، حضرت در نامه‌ای به «حارث همدانی»، وی را ترغیب می‌کند که در شهرهای بزرگ مسلمانان سکنی گزیند و به این ترتیب، خود را در معرض محیطی اجتماعی قرار دهد که در آن، راه و رسم اسلام، روشن‌تر و توانمندتر آشکار گردیده است: «واسکن الامصار العظام فانها جماع المسلمین واحذر منازل الغفله والجفاء و قلة الأعداء علی طاعة الله؛ در شهرهای بزرگ سکونت گیر که محل اجتماع مسلمانان است و از جایی که منزلگاه غفلت و ستم است و طاعت خداوند را یاران اندک است، پرهیز» (همان، نامه ۶۹).

سرانجام، نکته سوم این است که با نظر به دو نکته پیشین، یعنی ویژگی‌های بنیادین آدمی و تأثیر آفرینی روابط اجتماعی معینی که وی در آن قرار دارد، باید نتیجه گرفت که آدمی در دو مدار فردی و اجتماعی حرکت می‌کند. البته، توجه به جنبه فردی و اجتماعی، در همه دیدگاه‌ها و انگاره‌های فردگرا و جمع‌گرا مطرح بوده است؛ اما عموماً در هر دیدگاهی، بنا به اقتضای آن، یکی از این جنبه‌ها به منزله تابعی از جنبه دیگر در نظر گرفته می‌شود. آن چه در این جا مورد نظر است، صرفاً توجه به دو جنبه فردی و اجتماعی نیست، بلکه مراد آن است که این توجه، به گونه‌ای باشد که هیچ یک از دو مدار فردی و اجتماعی، به آن دیگری فروکاسته نگردد. بر این اساس، نباید مدار اجتماعی را تابعی از مدار فردی در نظر گرفت، همان طور که نباید مدار فردی را به صورت ثانوی و به تبع مدار اجتماعی لحاظ نمود. بلکه، چنان‌که گذشت، آدمی در دو مدار و دو گردش بالنسبه مستقل جلوه گر می‌شود.

با نظر به این دو شأن بالنسبه مستقل آدمی، می‌توان این سخن حضرت را دریافت: «الراضی بفعل قوم کالداخل فیهم و علی کلّ داخل فی باطل ائمان: اثم العمل به و اثم الرضى به؛ کسی که از اعمال قومی خشنود باشد، گویی خود در داخل کارهای آنان بوده است. بر هرکس که در

مجلس فاسقان نشیند، دو گناه باشد: یکی گناه آن کار که مرتکب شده و دیگری گناه خشنودی او به آن کار» (همان، حکمت ۱۵۴). چنان که ملاحظه می‌شود، وضعیت فرد در این جا در دو مدار اجتماعی و فردی ترسیم شده است: کاری که فرد انجام داده، از حیث مشارکت در وضعیتی اجتماعی، حرکت در مدار اجتماعی است و از حیث رغبت و خشنودی درونی، حرکت در مدار فردی است. اما چرا از استقلال نسبی این دو مدار از یکدیگر سخن می‌گوییم؟ استقلال مدار فردی از مدار اجتماعی، مربوط به سرمایه‌های نوعی است که فرد در آفرینش از آن‌ها برخوردار شده است. اما این استقلال از آن جهت نسبی است که «ظهور» این سرمایه‌های نوعی، در گرو قرار گرفتن در حیات اجتماعی و مدار اجتماعی است. اگر فردی از هنگام نوزادی، به دور از حیات اجتماعی رشد کند و از زبان و مفاهیم و روابط اجتماعی محروم باشد، سرمایه‌های مذکور یا ظهور نخواهند یافت و یا به قدر ناچیزی ظهور خواهند یافت. اما خطایی که در بیش تر موارد در این باره رخ می‌دهد، این است که میان «ظهور» و «وجود» این سرمایه‌ها تمایزی قایل نمی‌شوند و آن دو را با هم برمی‌آمیزند. حیات اجتماعی، تنها شرط «ظهور» این سرمایه‌هاست، نه شرط «وجود» آن‌ها. به عبارت دیگر، این حیات اجتماعی نیست که فرد را از فطرت، کرامت و حریت برخوردار می‌سازد، بلکه این‌ها سرمایه‌های وجودی آدمی‌اند و حیات اجتماعی، نقش خطیر خود را در ظهور، نحوه ظهور، و بلکه ممانعت از ظهور آن‌ها بازی می‌کند. اما در هیچ یک از این حالات، وجود این سرمایه‌ها منوط و مشروط به حیات اجتماعی نیست.

از سوی دیگر، مدار اجتماعی نیز به شکل نسبی از مدار فردی مستقل است. این استقلال، ناشی از شأن جمعی و مشارکت دیگران است که شکل دهنده مدار اجتماعی است. به عبارت دیگر، در عین حال که فرد نیز یکی از اعضای مدار اجتماعی است، چنین نیست که این مدار، قائم به او باشد. در واقع، به سبب حضور و مشارکت دیگران در مدار اجتماعی، استقلال نسبی آن از فرد روشن است؛ خواه این حضور و مشارکت، در گذشته باشد که در سنت‌های اجتماعی آشکار می‌شود و خواه در حال، که در عرصه فرهنگی و اجتماعی جلوه‌گر می‌شود.

۲.۲. اصول تربیت اجتماعی

با توجه به آنچه در باب مفهوم و ماهیت اجتماعی بودن آدمی در سخن و اندیشه امام علی علیه السلام گفته شد، اکنون می‌توان اصول و قواعد بنیادی تربیت اجتماعی را متناسب با آن بیان نمود. مراد از اصول در این بحث، دستورالعمل‌ها یا قواعد کلی است که به صورت تجویزی بیان می‌گردد و ناظر به توصیف و تبیینی است که در بیان مفهوم و ماهیت اجتماعی بودن آدمی توضیح داده شد.

در این قسمت، سه اصل اساسی در عرصه تربیت اجتماعی مورد بحث قرار می‌گیرد. از این اصول، با عناوین زیر یاد خواهیم نمود: حفظ و ارتقای فردیت، اتکا بر سنت و فرهنگ و گزینش

از آن، غلبه بر خودمحوری. در ادامه، این اصول را به ترتیب مورد بررسی قرار می‌دهیم.

۲.۲.۱. حفظ و ارتقای فردیت

با توجه به این که در مفهوم اجتماعی بودن آدمی، از مدار فردی، چون مداری غیرقابل کاهش به مدار اجتماعی سخن گفتیم، تربیت اجتماعی هنگامی در مسیر مطلوب حرکت خواهد کرد که به شکل‌گیری این مدار بینجامد. بر این اساس، یکی از قواعد بنیادی تربیت اجتماعی این است که باید فردیت ممتاز و متمایز آدمی از دیگران تحقق یابد.

ممکن است سخن گفتن از اصل حفظ و ارتقای فردیت در تربیت اجتماعی، قدری تعارض آمیز به نظر آید، زیرا در نگاه نخست، فردیت چون مانعی برای تربیت اجتماعی ظاهر می‌گردد. اما اصول تربیت اجتماعی در هر دیدگاهی، متناظر با مفهوم و ماهیت اجتماعی بودن آدمی در آن دیدگاه است. هنگامی که اجتماعی بودن، در مفهوم ارگانیک لحاظ شود، در آن صورت، سخن گفتن از حفظ فردیت، مانعی برای تربیت اجتماعی محسوب خواهد شد؛ اما هنگامی که اجتماعی بودن، متضمن مداری فردی باشد، در این حالت، تربیت اجتماعی مستلزم حفظ و ارتقای فردیت خواهد بود.

مناسب است نکته دیگری نیز در آغاز بحث از این اصل مورد توجه قرار گیرد. برخی در انتقاد به آرمان استقلال و خودپیروی در دیدگاه لیبرالیسم، به این نتیجه رسیده‌اند که این آرمان، با روح اسلام بیگانه است و از این رو، در بحث «حق یا تکلیف»، جانب تکلیف را گرفته‌اند و به این نظر معتقد شده‌اند که اسلام بر بنیاد تکلیف‌گرایی استوار است. در مقابل، کسانی بر این نظرند که زبان و واژگان تکلیف در روزگار ما مهجور قرار گرفته و گفتمان حق و حقوق بشری، جایگزین آن گردیده است و دلیلی ندارد که مضمون آموزه‌های اسلام، به این زبان نوین بیان نگردد و هم‌چنان به زبان کهن تکلیف‌گرایی اظهار شود. به نظر می‌رسد هر یک از این دو باور، از حقیقتی برخوردار و به مسامحه‌ای گرفتارند. باور نخست، تا آن‌جا که مفهوم «خودپیروی» لیبرالیستی را با روح تعالیم اسلام ناسازگار می‌بیند، از حقیقتی برخوردار است. خودپیروی در لیبرالیسم، به‌طور غالب، حاکی از اعتماد کامل به عقل و باور به کارگشایی همه‌جانبه آن است؟ به گونه‌ای که جایگاهی اصولی برای پیروی از دین و احکام آسمانی نیز باقی نمی‌گذارد. اما ضعف و مسامحه این باور از آن‌جا آغاز می‌شود که برای گریز از خودپیروی، به یکباره سر از تکلیف‌گرایی تام در می‌آورد. خودپیروی، تنها یک نقطه مقابل بنام دیگرپیروی و تکلیف‌گرایی ندارد که برای گریز از آن، لازم باشد به این پناه آوریم. دیگرپیروی یا تکلیف‌گرایی، به این معناست که فرد هیچ زمینه اتکایی در خود نبیند و یکسره به دیگری تکیه کند؛ همان‌طور که در اتکای کودکان به والدین‌شان دیده می‌شود. علاوه بر دیگرپیروی و تکلیف‌گرایی، مفهوم دیگری نیز وجود دارد که در مقابل خودپیروی قرار می‌گیرد. از این مفهوم می‌توان به «تکلیف مدلل» یاد نمود. این مفهوم، در عین

حال که حاوی تکلیف است و از این جهت در مقابل خودپیروی قرار می‌گیرد، تکلیف را به صورتی که فرد مکلف آن را مدلل و موجه می‌یابد، مورد توجه قرار می‌دهد و از این جهت، در مقابل تکلیف‌گرایی محض نیز واقع می‌شود. هنگامی که فرد، خود در درون خویش، منطق و پشتوانه تکلیف را دریافت، از آن پیروی می‌کند و این پیروی، هم‌چنان که به تکلیف معطوف است، به دریافت درونی خود فرد نیز معطوف و مبتنی است. نکته قابل تأمل این است که دین و تکالیف دینی، این گونه به انسان عرضه شده است و از این رو، نمی‌توان آن را مصداق دیگرپیروی تمام عیار دانست. خداوند در مقام تکوین (و نه تکلیف)، آدمی را از زمینه‌ها درونی، چون عقل و حریت، برخوردار کرده است که در مقام تشریح و تکلیف، بتواند دلایل پشتوانه‌های شریعت و تکلیف را درک کند و به این دلیل آن را بپذیرد و پیروی نماید. این گونه از پیروی، نه خودپیروی ناب و نه دیگرپیروی ناب است، بلکه نوعی پیروی از دیگری است که با فهم و انتخاب درونی صورت می‌گیرد.

با این توضیح، معلوم می‌شود که باور دوم نیز در گریز از تکلیف‌گرایی محض، واجد حقیقتی است؛ اما ضعف و مسامحه آن، از جایی آغاز می‌شود که برای گریز از آن، به خودپیروی و مفهوم حق طبیعی در معنای لیبرالیستی آن روی می‌آورد؛ در حالی که حق طبیعی، به معنایی بریده از تکوین الهی، مفهومی سازگار با واژگان اسلامی به نظر نمی‌رسد. از این رو، چنان که پیش‌تر اشاره شد، هنگامی که حضرت امیر علیه السلام، «مالک اشتر» را به رعایت افراد غیرمسلمان دعوت می‌کند، از آنان به عنوان «همانندان تو در آفرینش» یاد می‌کند. انسان به عنوان مخلوق خدا و بهره‌ور از داده‌هایی در مقام تکوین، حق‌هایی پیدا می‌کند و این با حق طبیعی، هم معنا نیست؛ بلکه در برابر «حق طبیعی» می‌توان از آن به «حق تکوینی» تعبیر نمود. منظور از این تعبیر آن است که آدمی با نظر به موجودیت آفرینشی خود و بهره‌وری‌های معین وجودی، حرمت‌ها و حقوقی پیدا می‌کند. با این بیان، این حقوق، صرفاً اموری تکلیفی نیستند، بلکه تکوینی نیز هستند. به عبارت دیگر، اگر از یک جهت بتوان آن‌ها را تکلیف‌ها و دستورهای الهی دانست، از جهت دیگر، باید این تکلیف‌ها را مسبوق و مبتنی بر وضعیت معین تکوینی دانست. در غیر این صورت، لازم می‌آید که تکلیف الهی، خالی از حکمت و پشتوانه تکوینی باشد. از همین روست که «حق» در مفهوم اسلامی، هم ناظر به وضعیت وجودی است، چنان‌که خداوند خود را حق می‌نامد (حج، ۶۲) و هم ناظر به وضعیت تکلیفی، چنان‌که از حقوق (وظایف) افراد نسبت به یکدیگر سخن به میان آمده است. حضرت امیر علیه السلام در خطبه «صفین»، به همین معنا نظر دارد، وقتی می‌گوید: «... فی حقوق لم أفرغ من أدائها و فرائض لابد من امضاها؛ هنوز حقوقی است که من ادایشان نکرده‌ام و فرایضی بر گردن من است که باید آن‌ها را بگذارم» (تهج البلاغه، خطبه ۲۱۶). به این ترتیب، هنگامی که از حفظ و ارتقای فردیت، به عنوان اصلی در تربیت اجتماعی سخن

می‌گوییم، مراد خودپروی به مفهوم لیبرالیستی آن نیست؛ بلکه مقصود از فردیت، همان خصایصی است که طبق سخن امام علی علیه السلام، انسان چون انسان و مخلوق خدا از آن‌ها برخوردار است و پیش‌تر، از آن‌ها با عنوان فطرت، کرامت و حرّیت نام بردیم. حفظ و ارتقای فردیت، در گرو رشد فطرت، کرامت و حرّیت آدمی است. رشد فطرت، به بالیدن معرفت و گرایش ربوبی در فرد منجر می‌شود و این به منزله ظهور ظرفیتی و نیز جهت‌گیری خاص درونی است که از اضمحلال فرد در جمع و یا اضمحلال او به هنگام طرد شدن از جمع جلوگیری می‌کند. هم‌چنین، رشد احساس کرامت و منزلت انسانی در درون فرد، هویتی درونی به وی می‌بخشد و مانع از آن می‌شود که فرد، خود را چون ظرفی تهی ببیند که خصایص وی تنها بر حسب ویژگی‌های جماعتی که در آن‌ها واقع شده شکل می‌گیرد. اهمیت این احساس کرامت، به ویژه هنگامی آشکار می‌شود که فرد خود را در متن جماعتی دون بیابد. در این صورت است که تعارضی در وی شکل می‌گیرد که یک سوی آن، احساس کرامت و سوی دیگر آن، فشار و اقتضای اجتماعی برای هماهنگ شدن با جمع است. سرانجام، رشد حرّیت در فرد، به این معنا که وی خود را بنده دیگری نسازد، هسته مقاوم درونی را در وی شکل می‌دهد.

به این ترتیب، اصل حفظ و ارتقای فردیت، بیانگر آن است که تربیت اجتماعی باید مانع از آن شود که آدمی چون عنصری بی‌اراده، تنها با شور جمعی حرکت کند. این تنها صورتی کاذب و کاریکاتوری از اجتماعی بودن است. در عوض، تربیت اجتماعی مستلزم حفظ فردیت و ارتقای آن است. تنها این امر است که معنای اصلی «مشارکت» فرد در جمع را به آن بازمی‌گرداند. تنها کسی که هویتی درونی در خویش می‌یابد و احساس کرامت و حرّیت می‌کند، می‌تواند در جمع «مشارکت» نماید؛ در غیر این صورت، او تنها جمع را «مشایعت» می‌کند، یعنی در پی جمع و در ذیل فشار آن حرکت می‌کند. از این‌رو که اصل حفظ و ارتقای فردیت آدمی، اصلی اساسی در تربیت اجتماعی محسوب می‌شود.

پس از توضیح اصل مورد بحث، اکنون در پی آنیم که آن را به سخنان حضرت امیر علیه السلام مستند نماییم. اقتضای مفهوم اجتماعی بودن آدمی، در سخنان آن حضرت که شرح آن گذشت، سخن گفتن از چنین اصلی در تربیت اجتماعی است. اما علاوه بر آن، می‌توان به مواردی استناد نمود که در آن‌ها به دوام و استواری فرد، با وجود ناهمسویی وی با جریان غالب اجتماعی اشاره شده است. در زیر، چند نمونه را نقل می‌کنیم و با نظر به آن‌ها به توضیح بیش‌تر مطلب می‌پردازیم.

امام در فرازی از نهج البلاغه، با خدا چنین سخن می‌گوید: «اللهم اناک انس الانسین لأولیائک و احضرمم بالكفایة للمتوکّلین علیک... ان أوحشتهم الغربة أنسهم ذکرک و ان صبت علیهم المصائب لجؤوا الی الاستجارة بک علماً بأن أزيمة الامور بیدک و مصادرهما عن قضائک؛ بارخدایا، تو به دوستانت از همه دوستان‌شان مهربان‌تری و بر آنان که به تو توکل کنند از هر کس دیگر

کارساز تر... اگر غربت به وحشت شان افکند، یاد تو انس و آرامش آنهاست و اگر یاران مصایب بر سرشان بیارد، به پناه حستن از تو روی آرند، زیرا می دانند که زمام همه کارها به دست توست و هر چه شود، به مشیت و قضای توست» (همان، خطبه ۲۲۷).

در این سخن، به فطرت بالیده انسان، که پیوندی عمیق میان او و خدایش برقرار نموده، اشاره شده است. هم چنین، این سخن، بیانگر آن است که چگونه این درونمایه و هویت درونی، فرد را در برابر وحشت غربت و تنهایی محافظت می کند. شکل نگرفتن چنین درونمایه ای در فرد، تنهایی را برای وی غیرقابل تحمل خواهد ساخت و این امر، فرد را به سرسپاری دیوانه وار به هر جمعی و خواهد داشت.

در موردی دیگر، امام در پاسخ به نامه برادرش «عقیل» درباره سپاهی که برای نبرد با «بسرین ابی اراطة» که به یمن حمله کرده بود، می نویسد: «وَأَمَّا مَا سَأَلْتَ عَنْهُ مِنْ رَأْيِي فِي الْقِتَالِ، فَإِنَّ رَأْيِي قِتَالُ الْمُحَلِّينَ حَتَّى أَلْقَى اللَّهَ، لَا يَزِيدُنِي كَثْرَةَ النَّاسِ حَوْلِي عِزَّةً وَلَا تَفَرِّقُهُمْ عَنِّي وَحِشَةً وَلَا تَحْسِبَنَّ ابْنَ أَبِيكَ - وَلَوْ أَسْلَمَهُ النَّاسُ - مُتَضَرِّعًا مُتَخَشِّعًا وَلَا مَقْرَأً لِلضَّمِيمِ وَأَهْنَأُ وَلَا سَلْسَ الْزَمَامِ لِلْقَائِدِ وَلَا وَطِيءَ الظَّهْرِ لِلرَّاكِبِ الْمُقْتَمِدِ؛ پرسیده بودی که در پیکار با این قوم چه راهی دارم؟ به خدا سوگند با این مردم پیمان شکن می جنگم تا خدا را دیدار کنم. افزونی پیرامونیان بر عزتم نیفزاید و پراکنده شدن شان به وحشتم نیفکند و مهندار که فرزند پدرت، هر چند مردم رهایش کنند، در برابر دشمن تضرع و خشوع کند یا از ناتوانی زیر بار ستم رود یا زمام خود به دست دیگری دهد و یا به کس سواری دهد» (همان، نامه ۳۶).

در این سخن، هویت درونی و احساس کرامت و حریت موج می زند. با تأمل در این سخن، روشن است که تربیت اجتماعی باید به شکل گیری فردی منجر شود که انبوه شدن یا تهی شدن اطراف او از دیگران، در وجود او چنان تموجی نیفکند که او در دست شستن یا اقدام به آن چه درست می داند، تردید کند. اکنون سؤال این است که فرآیند تربیت اجتماعی، باید تابع چه اصلی باشد تا چنین نتیجه ای در پی داشته باشد؟ اصل حفظ و ارتقای فردیت در جریان تربیت اجتماعی، پاسخ به این سؤال است.

هم چنین، در خطبه «همام»، امام در وصف تقوای پیشگان، سخنانی گفته است که پاره ای از آن، به مقصود این اصل از تربیت اجتماعی مربوط است: «أَنَّ كَانُ فِي الْغَافِلِينَ كِتَابٌ فِي الذَّاكِرِينَ وَانْ كَانُ فِي الذَّاكِرِينَ لَمْ يَكْتَبْ مِنَ الْغَافِلِينَ... انْ صَمْتٌ لَمْ يَغْمَهُ صَمْتُهُ؛ اگر در جمع غافلان باشد، نامش را در زمره ذاکران نویسند و اگر در میان ذاکران باشد، در شمار غافلانش نیاورند... اگر خاموش باشد از خاموشی خویش آندوهگین نمی گردد» (همان، خطبه ۱۹۳). این که اگر وی در میان غافلان باشد، در شمار ذاکران نوشته می شود، به روشنی حاکی از آن است که حرکت او، ریشه در درون خود وی دارد و ناشی از فشار و الزام بیرونی نیست. همین حقیقت، در جمله بعدی، به نحو ژرف تری

بیان شده است: «اگر در میان ذاکران باشد، در شمار غافلان نوشته نخواهد شد». آیا ممکن است کسی در میان ذاکران باشد و در شمار غافلان درآید؟ آری؛ از جمله هنگامی که ذکر وی، تنها هم‌آوایی با اطرافیان باشد، نه آن‌که ریشه در درون خود وی داشته باشد. ذاکری که ذکر وی، تنها طنین آواز اطرافیان، در درون تهی وی باشد، ذاکر نیست و می‌سزد که در شمار غافلان قرار گیرد. سرانجام، هنگامی که گفته می‌شود اگر وی خاموش باشد، از خاموشی خود آندوهگین نمی‌شود، حاکی از آن است که وی هویت و معنای خویش را تنها در شور و ولوله جمعی نمی‌بیند، بلکه خود در خویش، درونمایه‌ای دارد که بتواند در کنار آن قرار و آرام گیرد. این مورد نیز به روشنی حاکی از آن است که فرد باید انگیزه حرکت خویش را در خویش بازشناسد؛ نه این‌که چون برگی خشک بر فراز سیلاب توانمند جمع باشد و با تلاطم آن، به این سو و آن سو رود. چنین فردی ظاهراً در جمع و با جمع است، اما چنان‌که گذشت، در واقع، از آن‌جا که از هسته‌ای درونی برخوردار نیست، به مفهوم واقعی کلمه، «مشارکتی» در جمع ندارد.

در آخرین نمونه‌ای که نقل می‌کنیم، حضرت، به صورتی مشابه، مردم را از آن بر حذر می‌دارد که حقانیت خود را در سیاهی لشکر جمع بچوبند و اگر خود را محدود و متروک یافتند، این را به ضرورت، علامت گمراهی و گمگشتگی خویش بینند: «اتها الناس لا تستوحشوا فی طریق الهدی لقلّة اهلہ فانّ الناس قد اجتمعوا علی مائدة شعبها قصیر و جوعها طویل؛ ای مردم، در راه هدایت، اگر رهروانش اندک‌اند، وحشت مکنید، زیرا مردم همه بر سفره‌ای نشسته‌اند که اندکی سیر کند و گرسنگی دراز در پی دارد» (همان، خطبه ۲۰۱).

از ملاحظه این موارد در نهج البلاغه، می‌توان دریافت که تربیت اجتماعی باید به شکل‌گیری فردی منجر شود که از درونمایه‌ای هویت‌بخش برخوردار شود و حرکت‌های اجتماعی وی، برخاسته از بینش و انگیزه‌ای درونی باشد. این تصویر از تربیت اجتماعی، ایجاب می‌کند که یکی از اصول و قواعد راهنما در تربیت اجتماعی، حفظ و ارتقای فردیت آدمی باشد که محتوای این فردیت، بر فطرت، کرامت و حرّیت استوار است.

۲.۲.۲. اتکا بر سنت و فرهنگ و گزینش از آن

در مفهوم و ماهیت اجتماعی بودن آدمی، چنان‌که گذشت، علاوه بر مدار فردی، مدار اجتماعی نیز وجود دارد که دارای استقلالی نسبی از مدار فردی است. سنت، فرهنگ و روابط اجتماعی، دامنه و بستری است که فرد در عرصه و میدان تأثیر آن قرار دارد. بر این اساس، تربیت اجتماعی، به شکل اجتناب‌ناپذیری، مستلزم آن است که فرد، جایگاه خود را در دامنه سنت‌های اجتماعی و در بستر فرهنگ و روابط اجتماعی باز یابد.

اما سنت‌های اجتماعی و فرهنگی، آمیزه‌ای از راه و رسم‌های مختلف است که همه از اعتبار یکسان برخوردار نیستند. از این رو، تربیت اجتماعی مستلزم رویکردی گزینشی از سنت و

فرهنگ خواهد بود. در این اصل از تربیت اجتماعی، قاعده و دستورالعملی کلی مورد نظر است که از آن به «اتکا بر سنت و فرهنگ و گزینش از آن» تعبیر می‌کنیم. به عبارت دیگر، در تربیت اجتماعی، مریبان باید به پشتوانه سنت و فرهنگ تکیه زنند و از مجموعه سنت و فرهنگ، دست به انتخاب مواردی بزنند که معقول‌تر و موجه‌تر است و فرد را در عرصه و میدان تأثیر آن قرار دهند. اما این امر تنها به اقدام مریبی محدود نیست، بلکه خود متریبی نیز باید امکان آن را در تربیت اجتماعی بیابد که به روشن‌اندیشی در باب میراث سنتی و فرهنگی بپردازد و بر اساس آن، دست به انتخاب بزند.

امام علی علیه السلام خود حکایت می‌کند که در کار تربیت فرزندش امام حسن علیه السلام، چگونه بر خود لازم دانسته است که در آثار و اخبار پیشینیان اندیشه کند و از آن میان، آنچه را سازنده‌تر و دلنشین‌تر است برگزیند و در اختیار وی قرار دهد: «أی بنی ائی و ان لم اکن عمرت عمر من کان قبلی، فقد نظرت فی أعمالهم و فکرت فی اخبارهم و سرت فی آثارهم حتی عدت کأحدهم، بل کأئی بمانتهی الی من امورهم قد عمرت مع أولهم الی آخرهم، فعرفت صفو ذلک من کدره و نفعه من ضرره، فاستخلصت لک من کل امر نخیله و توخیت لک جمیله و صرفت عنک مجهوله و رأیت حیث عنانی من أمرک ما یعنی الوالد الشفیق، و أجمعت علیه من أدبک؛ ای فرزندا! اگر چه من به اندازه پیشینیان عمر نکرده‌ام، ولی در کارهای شان نگریده‌ام و در سرگذشت‌شان اندیشیده‌ام و در آثارشان سیر کرده‌ام، تا آن‌جا که گویی خود یکی از آنان شده‌ام و به پایمردی، آنچه از آنان به من رسیده، چنان است که پنداری از آغاز تا انجام با آنان زیسته‌ام و دریافته‌ام که در کارها آنچه صافی و عاری از شایبه است کدام است و آنچه کدر و شایبه‌آمیز است، کدام؛ چه کاری سودمند است و چه کاری زیان آور. پس برای تو از هر عمل، پاکیزه‌تر آن را برگزیدم و جمیل و پسندیده‌اش را اختیار کردم و آنچه را که مجهول و سبب سرگردانی تو شود، به یک سو نهادم و چونان پدری شفیق که در کار فرزند خود می‌نگرد، در کار تو نگرستم و برای تو از ادب چیزها اندوختم که بیاموزی و به کاربندی» (همان، نامه ۳۱).

آن‌چه در این سخن، قابل توجه است، نخست، تلاش همدلانه برای فهم دقیق چیزی است که از پیشینیان به ما رسیده و سپس، دست به نقد و گزینش بردن از آن میان است. در گام نخست، امام چندان پیش رفته است که از آن چنین تعبیر می‌کند: «گویی خود یکی از آنان شدم» و آن‌گاه، بر بستر چنین فهم عمیقی، دست به نقد و انتخاب برده است.

امام نیز هم‌چون هر مریبی دیگری، به هنگام مواجه ساختن متریبی خویش با انبوه به هم آمیخته و ناهمگون میراث به دست رسیده از سنت‌های پیشین، اندیشناک بوده است؛ اما سرانجام می‌بیند که اقدام مناسب، فراهم آوردن امکان گزینش است: «ثم أشفقت أن يلتبس علیک ما اختلف الناس فیه من أهوائهم و آرائهم مثل الذی التبس علیهم، فکان احکام ذلک علی ما کرهت من

تنبیهک له أحب الی من اسلامک الی أمر لا آمن علیک به الهلکة و رجوت أن یوفیک الله فی لرشدک و أن یتهدیک لقصدک فعهدت الیک و صتی هذه؛ سپس، ترسیدم که مبدا آن چه سبب اختلاف عقاید و آراء مردم شده و کار را بر آنان مشتبه ساخته، تو را نیز به اشتباه اندازد. در آغاز نمی خواستم تو را به این راه کشانم، ولی یا خود اندیشیدم که اگر در استحکام عقاید تو بکوشم، به از این است که تو را تسلیم جریانی سازم که در آن از هلاکت ایمنی نیست. بدان امید بستم که خداوند تو را به رستگاری توفیق دهد و تو را راه راست نماید. پس، به کار بستن این وصیتم را به تو سفارش می کنم» (همان).

در این وصیت، از جمله اموری که بدان توجه داده شده، این است که علاوه بر مربی، خود مربی نیز باید در مواجهه با میراث به جا مانده از سنت و فرهنگ اجتماعی، از تقلید قشری برحذر باشد و با تأمل و اندیشه با آن مواجه گردد: «...والأخذ بما مضی علیه الأولون من آبائک و الصالحون من أهل بیتک، فأتهم لم یدعوا أن نظروا لأنفسهم کما أنت ناظر، و فکروا کما أنت مفکر، ثم ردهم آخر ذلک الی الأخذ بما عرفوا و الامساک عما لم یكلفوا. فان أبت نفسک أن تقبل ذلک دون أن تعلم کما علموا فلیکن طلبک ذلک بفهم و تعلم لا بتورط الشبهات و علق الخصومات؛ ... در پیش گرفتن شیوه‌ای که پیشینیان، یعنی نیاکانت و نیکان خاندانت بدان کار کرده‌اند؛ زیرا آنان همواره در کار خود نظر می کردند، همان گونه که تو باید نظر کنی و به حال خود می اندیشیدند، همان گونه که تو باید بیندیشی تا سرانجام، به جایی رسیدند که آنچه نیکی بود، بدان عمل کردند و از آن جام آنچه بدان مکلف نبودند، باز ایستادند. پس اگر نفس تو از به کار بردن شیوه آنان سر باز می زنی و می خواهی خود حقایق را دریابد، چنان که آنان دریافته بودند، پس بکوش تا هر چه طلب می کنی از روی فهم و علم باشد، نه به ورطه شبهات افتادن و به بحث و جدال بیهوده پرداختن» (همان).

در این جا، نظر بر آن است که تنها مبنای قابل قبول در مواجهه با سنت، فهم و بصیرت نسبت به کارها و کردارهایی است که در شیوه زندگی گذشتگان وجود داشته و برای ما نیز قابل پیروی است. هرگز نباید تقلید سطحی، خط مشی مواجهه ما را با گذشته فراهم آورد. اما با قبول این مبنا و تکیه زدن بر آن، دو گونه متفاوت برای بهره‌وری از سنت و میراث فرهنگی پیشنهاد شده است: نخست «بهره‌گیری محتوایی» و دوم «بهره‌گیری روشی». در بهره‌گیری محتوایی، فرد در پی آن است که با روشن بینی، رفتار و کردار درست پیشینیان را با همان محتوایی که داشته به کار گیرد. اما در بهره‌گیری روشی، وی می‌کوشد از طریق اندیشه‌ورزی و تأمل، که پیشینیان روشن بین نیز به کمک آن به نتایجی راه یافتند، خود به محتوای مطلوب دست یابد. البته، شیوه دوم، در عین حال که خودجوش و رغبت برانگیزتر است، لغزش خیزتر و خطا پذیرتر نیز هست. از این رو، امام در این مورد، به تصحیح انگیزه در پی جویی حقیقت و پرهیز از جدال بیهوده و خودداری از

پای‌بندی به امور دوپهلوی حقیقت‌نما تأکید می‌کند.

مسئله بهره‌گیری محتوایی و روشی از سنت، در خصوص پیروی از سیره پیشوایان دینی نیز به گونه‌ای مطرح شده است. مراد از سیره، گاه معنای محتوایی آن و گاه مفهوم روشی آن است. سیره، در معنای محتوایی، ناظر به رفتار معینی از پیشوایان است و پیروی از سیره، به این معناست که ما نیز به انجام همان رفتار پردازیم. اما سیره در معنای روشی آن، به این مفهوم است که نه خود رفتار معین، بلکه سبک و سیاق و معیار آن، مورد توجه قرار گیرد. در این حالت، پیروی از سیره، به معنای آن است که به همان سبک و سیاق رفتار شود؛ هر چند صورت عینی رفتار ما به دلیل تفاوت موقعیت و شرایط، با صورت عینی رفتار پیشوایان دینی متفاوت باشد. به ویژه، توجه به ساختار واژه «سیره» در این جا لازم است. این کلمه بر وزن «فعله» است و مصدر نوعی محسوب می‌شود؛ مصدر نوعی، دلالت بر سبک و سیاق دارد؛ چنان‌که اگر طرز نشستن، و نه خود فعل نشستن، مورد نظر باشد، واژه «جلسه» (بر وزن «فعله») به کار می‌رود.

برای ذکر یک نمونه از سیره در معنای روشی آن، می‌توان به برخورد پیامبر صلی الله علیه و آله با سنت و فرهنگ جاهلی در عربستان اشاره نمود. آن حضرت برای تثبیت آیین اسلام، سنت و فرهنگ جاهلی را به‌طور کلی طرد نکرد، بلکه مواردی از آن را که قابل قبول بود پذیرفت و انجام آن‌ها را توصیه نمود. این موارد، خود، بخشی از احکام اسلامی را با عنوان «احکام امضایی» (در برابر «احکام تأسیسی») تشکیل داد. حال اگر کسی، با تأسی بر رفتار پیامبر صلی الله علیه و آله در مواجهه با فرهنگ جاهلی عربستان، به مواجهه با فرهنگ کنونی غرب پردازد و بکوشد متناسب با سبک رفتار آن حضرت، مواردی از سنت و فرهنگ غربی امروز را که جنبه انسانی دارد و قابل قبول است، مشخص سازد، می‌توان گفت که به سیره پیامبر عمل نموده است. در این جا، مشخص است که به دلیل شرایط زمانی و مکانی جدید، صورت عینی رفتارهایی که پذیرفته می‌شود، توسط پیامبر صلی الله علیه و آله مورد امضا قرار نگرفته نیست، اما از آن‌جا که به همان سیاق رفتار شده است، این را می‌توان پیروی از سیره، از نوع روشی آن، پیروی از سیره، علاوه بر نوع محتوایی، در نوع روشی آن نیز اهمیت بسزایی دارد، زیرا به سیره و پیروی از سیره، ماهیتی پویا می‌بخشد و آن را در شرایط متفاوت زمانی و مکانی میسر می‌گرداند.

بنابراین، بر اساس اصل‌گزینش از سنت و فرهنگ، هم مربی و هم متربی، باید به فکر تکیه نمودن به سنت و فرهنگ اجتماعی باشند؛ اما این کار را به صورت‌گزینشی به انجام برسانند.

۲.۲.۳. غلبه بر خودمحوری

با نظر به این که در مفهوم اجتماعی بودن آدمی، دو مدار فردی و اجتماعی، با استقلال نسبی از یکدیگر موجودند، به اصل دیگری در تربیت اجتماعی روی خواهیم آورد. از این اصل، تحت عنوان «غلبه بر خودمحوری» یاد خواهیم کرد.

مضمون این اصل آن است که در تربیت اجتماعی باید این امکان را برای فرد فراهم آوریم که بر خودمحوری غلبه کند و با خروج از سلطه مدار فردی، بتواند در هر مدار فردی و اجتماعی حرکت کند. خودمحوری گونه‌های مختلفی دارد و ما در این جا، از خودمحوری‌های هستی‌شناختی، شناختی، عاطفی و ارتباطی سخن خواهیم گفت.

غلبه بر خودمحوری هستی‌شناختی

خودمحوری هستی‌شناختی، به این معناست که فرد، حال و وضع خود را معیار و معرف تدابیر الهی می‌داند؛ به جای آن‌که تدابیر الهی را معیار و معرف حال و وضع خود بداند. این گونه از خودمحوری، پی آمده‌های خاصی در روابط اجتماعی فرد دارد و از همین روست که در بحث تربیت اجتماعی به آن می‌پردازیم.

بیان روشنی از این نوع خودمحوری در قرآن مطرح شده است. خداوند از تدبیر خود به عنوان معیار حال و وضع انسان سخن می‌گوید؛ به این شکل که به قصد آزمودن آدمی، وی را زمانی در وسعت و زمانی در تنگنای معیشتی قرار می‌دهد. اما آدمی که حال و وضع خود را معیار تدابیر الهی می‌داند، هر گاه در وسعت معیشتی قرار گیرد، می‌گوید خداوند مرا گرامی داشته و هر گاه در تنگنای معیشتی واقع شود، می‌گوید خداوند مرا خوار نموده است. در حالی که آدمی، یک مورد را بر حسب حال و وضع خود، حاکی از اکرام و دیگری را نشانه اهانت تلقی می‌کند، خداوند از هر دو مورد با عنوان «آزمون» یاد می‌کند. در برخورداری، آزمون آدمی به این است که از وابستگی به آنچه دارد وارهد و آنان را که فاقدند، برخوردار سازد. در تنگدستی نیز آزمون برای آن است که وی میزان پای‌بندی خود به معیارها و اصول را نشان دهد و ستمگرانه به حریم دیگران تجاوز نکند و هر گاه تنگدستی وی ناشی از ظلم دیگران باشد، ستم ستیزانه حریم خویش را پاس دارد. بنابراین، خودمحوری هستی‌شناختی، طنینی اجتماعی دارد؛ همان طور که غلبه بر این خودمحوری نیز چنین است. از این روست که خداوند در نفی این داوری خودمحورانه، چنین می‌گوید: «اما نه، بلکه یتیم را نمی‌نوازید و بر خوراک [دادن] بینوا یکدیگر را بر نمی‌انگیزید و میراث [ضعیفان] را چپاول‌گرانه می‌خورید و مال را دوست دارید دوست داشتنی بسیار» (فجر، ۲۰-۱۵).

غلبه بر خودمحوری هستی‌شناختی، مستلزم آن است که آدمی خود را، آن‌چنان که هست، محاط در هستی بیکرانی ببیند که با علم، قدرت و مشیت الهی می‌گردد. این امر، چنان که گذشت، طنین اجتماعی دارد و در روابط اجتماعی، به سهم خود تأثیرگذار است. اکنون، این مطلب را در سخنان امام علی علیه السلام دنبال می‌کنیم.

امام در نفی خودمحوری هستی‌شناختی، در وصیت به فرزندش، چنین می‌گوید: «فَتَفْهَم يَا بَنِي وَصِيَّتِي وَاعْلَمْ أَنَّ مَالَكِ الْمَوْتُ هُوَ مَالِكِ الْحَيَاةِ وَأَنَّ الْخَالِقَ هُوَ الْمَمِيَّتِ وَأَنَّ الْمَفْنَى هُوَ الْمَعِيدِ وَأَنَّ

المبتلی هو المعانی و أن الدنيا لم تكن لتستقر إلا على ما جعلها الله عليه من التعماء والابتلاء و الجزء في المعاد او ما شاء مما لا تعلم. فان أشكل عليك شيء من ذلك فاحمله على جهالتك...؛ ای فرزند، وصیت مرا نیکو دریاب و بدان که مرگ در دست همان کسی است که زندگی در دست اوست و آنکه می‌آفریند، همان است که می‌میراند و آنکه فناکننده است، همان است که باز می‌گرداند و آنکه مبتلاکننده است همان است که شفا می‌بخشد و دنیا استقرار نیافته مگر بر آن حال که خداوند برای آن مقرر داشته، از نعمت‌ها و آزمایش‌ها و پاداش روز جزا یا امور دیگری که خواسته و ما را از آنها آگاهی نیست. اگر درک بعضی از این امور بر تو دشوار آمده، آن را به حساب نادانی خود گذار...» (همان، نامه ۳۱).

خود و دیگران را این چنین در حیطه علم، قدرت و تدبیر الهی دیدن، پی‌آمدهای معینی در روابط اجتماعی خواهد داشت. این پی‌آمدها، در بیانی عام، حاکی از فراتر رفتن آدمی از وضعیت محدود اجتماعی و تنگنای کنش - واکنش بین فردی است. قرار داشتن در رابطه کنش - واکنش، برای اجتماعی بودن آدمی اجتناب‌ناپذیر است؛ اما در عین قرار داشتن در این رابطه، می‌توان از آن فراتر رفت. آنان که خود را تنها در تنگنای این رابطه می‌بینند، توازن خود را تنها با توازن کنش - واکنش بین فردی جستجو می‌کنند و از این رو، با هر اختلالی در این موازنه، خود را دچار اختلال خواهند دید. اما کسی که از این تنگنا فراتر می‌رود، توازن نهایی خود را نه در این کنش - واکنش، بلکه در منظومه‌ای که به تدبیر الهی می‌گردد، خواهد جست. نمونه‌هایی از این فرارفتن را در ادامه می‌آوریم.

در ارتباط میان افراد هم‌تراز، کنش - واکنش‌های معینی وجود دارد که موجب دوام این ارتباط است. یکی از نمونه‌های آن، قدردانی در برابر تلاش‌های سازنده و مؤثر است. در شرایط عادی، افراد با مشاهده نکردن قدردانی، دست از تلاش سازنده خود برمی‌دارند، اما هنگامی که رابطه من - تو به قاعده مثلثی تبدیل شود که خدا در رأس آن قرار دارد، فرد از تنگنای کنش - واکنش خارج شده و آن را استعلا بخشیده است. در چنین شرایطی، فرد می‌تواند حتی با دریافت نکردن واکنش از ناحیه دیگری، چنان به کنش بپردازد: «لا یزهدنک فی المعروف من لا یشکره لک... و الله یحب المحسنین؛ دلسرد نکند تو را از نیکوکاری، کسی که نیکوکاریت را سپاس نمی‌گوید... و خدا نیکوکاران را دوست می‌دارد» (همان، حکمت ۲۰۴).

همین گونه از استعلا روابط بین فردی، می‌تواند در ارتباط‌های ناهم‌تراز اجتماعی نیز آشکار گردد. یکی از شکل‌های این ارتباط ناهم‌تراز، در قدرت اقتصادی آشکار می‌شود. در شرایط عادی، ارتباط اجتماعی توانگران با تهی‌دستان، از سوی توانگران مبتنی بر تحقیر و از سوی تهی‌دستان، مبتنی بر تذلل است، اما هنگامی که این ارتباط به قاعده مثلثی بدل شود که خدا در رأس آن قرار دارد، نوع روابط اجتماعی دگرگون می‌شود؛ توانگران در فضای این مثلث، خود را

چنین می‌نگرند که خداوند از نعمت‌هایش بهره‌هایی به آنان داده است تا ظرفیت آن‌ها را بسنجد؛ چنان که تهی‌دستان نیز خود را در معرض آزمونی می‌بینند که اتکا و اتکال خویش را به خدا آشکار سازند: «ما أحسن تواضع الأغنياء للفقراء طلباً لما عند الله وأحسن منه تيه الفقراء على الأغنياء اتكالاً على الله؛ چه نیکوست فروتنی توانگران در برابر تهی‌دستان، برای به دست آوردن خشنودی خداوند؛ و نیکوتر از آن، مناعت تهی‌دستان است در برابر توانگران به سبب توکلی که بر خدای دارند» (همان، حکمت ۴۰۶). این سخن در موردی صادق است که فقر تهی‌دستان، ناشی از ستم توانگران نباشد، اما اگر چنین باشد، در این صورت، آن‌چه خداوند آن را به دیده غضب می‌نگرد، ستم‌پذیری تهی‌دستان و ستمگری توانگران است.

شکل دیگری از ارتباط ناهم‌تراز اجتماعی، در قدرت حکومتی آشکار می‌شود. در این‌جا نیز، در شرایط عادی، روابط اجتماعی از سوی حاکمان، بر حسب حاکمیت خود و محکومیت دیگران در نظر گرفته می‌شود؛ چنان که از سوی دیگر نیز این گونه از ارتباط پذیرفته می‌شود. اما با قرار گرفتن این ارتباط در دامنه رأس مثلث، تعریف‌ها دگرگون می‌شود. آن گونه که پیش‌تر گذشت، امام علی علیه السلام خطاب به «مالک اشتر» سفارش می‌کند که خود را در ارتباط با مردم، چون حیوانی درنده نبیند که خوردن آن‌ها را غنیمت می‌شمارد. در ادامه، امام محاط بودن وی در هستی را به وی گوشزد می‌کند: «وإذا أحدث لك ما أنت فيه من سلطانك أبهة أو مخيلة فانظر إلى عظم ملك الله فوقك و قدرته منك على ما لا تقدر عليه من نفسك فإن ذلك يظامن اليك من طماحك و يكف عنك من غريب و يفء اليك بما عذب عنك من عقلك؛ هرگاه از سلطه و قدرتی که در آن هستی در تو نخوتی یا غروری پدید آمد، به عظمت ملک خداوند بنگر که برتر از توست و بر کارهایی تواناست که تو را بر آن‌ها توانایی نیست. این نگرستن، سرکشی تو را تسکین می‌دهد و تندی و سرافرازی را فرومی‌کاهد و خردی را که از تو گریخته است به تو باز می‌گرداند» (همان، نامه ۵۳).

از سوی دیگر، آنان که تحت حاکمیت‌اند، در صورتی که خدا را بر فراز ببینند، نمی‌توانند با فساد و تباهی، همراه و یا همدل باشند: «ظهر الفساد فلا منكر مغیر ولا زاجر مزدجر أفسهذاً تريدون أن تجاوروا الله في دار قدسه و تكونوا أعزّ اوليائه عنده؟ هيهات لا يخدع الله عن جسته...؛ فساد آشکار شده، کسی نیست که زشتکاری‌ها را دگرگون سازد و کسی نیست که بزه‌کاران را مهار کند. با چنین اعمالی می‌خواهید که در جوار خداوندی در سرای قدس او به سر برید یا از گرمی‌ترین دوستان او به شمار آید. آرزویی محال است. خداوند را برای رفتن به بهشت نمی‌توان فریفت...» (همان، خطبه ۱۲۹).

بنابراین، فرد با غلبه بر خودمحوری هستی‌شناختی، روابط اجتماعی خود را استعلا می‌بخشد و با قراردادن ارتباط من - تو در پرتو مقصد و مقصود کلان هستی، فضای بزرگ‌تری را

برای کنش‌ها یا واکنش‌های خود فراهم می‌بیند.

غلبه بر خودمحوری شناختی

گونه دوم خودمحوری که غلبه بر آن در تربیت اجتماعی ضروری است، خودمحوری شناختی است. کسانی که به صورت عمده در مدار فردی خود به گردش در می‌آیند و از گردش همزمان در مدار اجتماعی باز می‌مانند، دچار خودمحوری شناختی می‌گردند. مقصود از این خودمحوری، آن است که فرد در حدّ اطلاعات موجود در مدار فردی خود، محدود می‌ماند و امور را تنها از دریچه این مدار می‌نگرد. از این رو، خودمحوری شناختی، متضمن نوعی تحریف و انحراف شناختی است و موجب ارزیابی نادرست از امور می‌گردد. به تبع این ارزیابی نادرست، اقدام‌های فرد نیز، تا آن‌جا که بر این ارزیابی‌ها استوار است، نابجا خواهد بود.

امام علی علیه السلام در نامه به «مالک اشتر»، وی را به استمرار در برقراری ارتباط با مردم توصیه می‌کند و اشاره می‌کند که چگونه قطع این ارتباط، والی و مردم را در ارزیابی امور به تحریف شناختی دچار می‌سازد: «وَأَمَّا بَعْدَ فَلَا تَطْوِلَنَّ احْتِجَابَكَ عَنِ رِعْيَتِكَ فَإِنَّ احْتِجَابَ الْوَلَاةِ عَنِ الرَّعِيَةِ شِعْبَةٌ مِنَ الضَّمِيمِ وَقَلَّةٌ عِلْمٌ بِالْأُمُورِ وَالْاحْتِجَابُ مِنْهُمْ يَقْطَعُ عَنْهُمْ عِلْمَ مَا احْتَجَبُوا دُونَهِ فَيَضَعُ عِنْدَهُمُ الْكَبِيرَ وَبَعْظَمَ الصَّغِيرَ وَيَقْصِحُ الْحَسَنَ وَيُحْسِنُ الْقَبِيحَ وَيَشَابُ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَأَتَمَّا الْوَالِي بَشَرًا لَا يَعْرِفُ مَا تَوَارَى عَنْهُ النَّاسُ بِهِ مِنَ الْأُمُورِ وَلَيْسَتْ عَلَى الْحَقِّ سِمَاتٌ تَعْرِفُ بِهَا ضُرُوبَ الصَّدَقِ مِنَ الْكُذْبِ؛ به هر حال، روی پوشیدن از مردم به درازا نکشد، زیرا روی پوشیدن والیان از رعیت خود، گونه‌ای نامهربانی است به آن‌ها و سبب می‌شود که از امور ملک آگاهی اندکی داشته باشند. اگر والی از مردم رخ بپوشد، چگونه تواند از شوربختی‌ها و رنج‌های آنان آگاه شود. آن وقت، بسا بزرگ‌گانه در نظر مردم خرد آید و بسا خردگانه بزرگ جلوه کند و زیبا، زشت و زشت، زیبا نماید و حق و باطل در هم بیامیزند؛ زیرا والی انسان است و نمی‌تواند به کارهای مردم که از نظر او پنهان مانده آگاه گردد و حق را هم نشانه‌هایی نیست که به آن‌ها انواع راست از دروغ شناخته شود» (همان، نامه ۵۳).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، محدود ماندن در مدار شناختی خود، منجر به کوچک دیدن امور خطیر و بزرگ دیدن امور خرد، زشت جلوه کردن زیبایی‌ها و زیبا جلوه کردن زشتی‌ها می‌شود. اینها تحریف‌های شناختی است که زاده ضعف ارتباط اجتماعی است و موجب تضعیف بیش‌تر این ارتباط است. تربیت اجتماعی، مستلزم آن است که فرد، علاوه بر مدار فردی، در مدار اجتماعی نیز به گردش در آید و امور را هم‌چنان‌که از دریچه مدار فردی می‌بیند، از دریچه دیدگاه دیگران نیز بنگرد. با فراهم آمدن این داد و ستد شناختی است که تربیت اجتماعی، بخشی از ثمرات خود را آشکار می‌سازد و قوام و استواری حیات اجتماعی را موجب می‌گردد.

غلبه بر خودمحوری عاطفی

گونه سوم از خودمحوری که تربیت اجتماعی، مستلزم فایق آمدن بر آن نیز هست،

خودمحوری عاطفی است. در این گونه از خودمحوری، به صورت عمده، علایق و هیجانات مورد نظرند. به عبارت دیگر، فرد اموری را که برای خود، مطلوب یا نامطلوب می‌شمارد، به همان سان، برای دیگران، مطلوب یا نامطلوب به حساب نمی‌آورد.

خودمحوری عاطفی را نمی‌توان و نباید به خودمحوری شناختی فروکاست. چنین نیست که خودمحوری عاطفی، در نهایت، نوعی خودمحوری شناختی باشد؛ به این معنا که فرد، به واقع در دریافت این معنا، قصور یا تقصیر داشته باشد که امری مطلوب برای او، برای دیگران نیز مطلوب است. بلکه، ممکن است فرد به این شناخت نایل آمده باشد، اما همچنان به لحاظ عاطفی، خودمحور باشد. این امر ناشی از آن است که فرد در عرصه علایق و هیجانات، علاوه بر شناخت، دل‌بستگی و تعلق خاطر نیز دارد. به عبارت دیگر، خودمحوری شناختی، شرط لازمی برای خودمحوری عاطفی نیست؛ هر چند می‌تواند شرط کافی برای آن باشد. از این رو، برای غلبه بر خودمحوری عاطفی، باید علاوه بر خودمحوری شناختی، بر این دل‌بستگی و تعلق خاطر نیز غلبه نمود.

غلبه بر خودمحوری عاطفی، لازمه تربیت اجتماعی است. فردی که دچار خودمحوری عاطفی است، هنوز خود را مهبای آن نساخته است که به لحاظ عاطفی، علاوه بر گردش در مدار فردی، در مدار اجتماعی نیز به گردش در آید.

در سخنان حضرت امیر علیه السلام، غلبه بر این گونه از خودمحوری نیز مطرح گردیده است. در وصیت‌نامه به امام حسن علیه السلام آمده است: «یا بنی اجعل نفسک میزاناً بینک و بین غیرک فأحِب لغيرک ما تحب لنفسک و اکره له ما تکره لها و لا تظلم کما لا تحب أن تظلم و أحسن کما تحب أن یحسن الیک و استقیح من نفسک ما تستقیح من غیرک و ارض من الناس بما ترضاه لهم من نفسک؛ ای فرزند! خود را در آنچه میان تو و دیگران است، ترازویی پندار. پس برای دیگران، دوست مدار آنچه برای خود دوست می‌داری و برای دیگران میخواه آنچه برای خود نمی‌خواهی و به کس ستم مکن، همان‌گونه که نخواهی بر تو ستم کنند. به دیگران نیکی کن، همان‌گونه که خواهی به تو نیکی کنند. آنچه از دیگران زشت می‌داری، از خود نیز زشت مدار. آنچه از مردم به تو می‌رسد و خشنودت می‌سازد، سزاوار است که از تو نیز به مردم همان رسد» (همان، نامه ۳۱).

نهادن ترازوی خود، میان خود و دیگری و رغبت‌ها و کراهت‌های خود را برای دیگران نیز خواستن یا دریغ داشتن، مضمون غلبه بر خودمحوری عاطفی است. هرگاه و به هر میزان که این غلبه فراهم آید، در آن هنگام و به همان میزان، تربیت اجتماعی رخ نموده است.

موزون کردن این ترازو، به غایت دشوار است، زیرا دل‌بستگی و تعلق خاطر فرد به خود، بسیار عمیق و پایدار است. از این رو، همواره کفه «خود» به گونه‌ای جانبدارانه، به نفع خود، سنگین‌تر یا سبک‌تر از کفه «دیگری» آشکار می‌گردد. به همین جهت است که امام سجاده علیه السلام از خدا یاری

می‌خواهد تا او را توفیق دهد که بر سبک‌تر توزین کردن خوبی‌های خود، هر چند بسیار باشند، و بر سنگین‌تر توزین کردن بدی‌های خود، هر چند اندک باشند، همت گمارد و از سوی دیگر، بر سبک‌تر توزین کردن بدی‌های دیگران، هر چند بسیار باشند، و سنگین‌تر توزین کردن خوبی‌های آنان، هر چند اندک باشند، توفیق یابد (صحیفه سجادیه، دعای ۲۰). این درخواستی برای دور شدن از واقعیت نیست، بلکه از آن‌جا که ترازوی «خود»، میان خود و دیگری، سوگیرانه توزین می‌کند، تنها با سوگیری متقابل، می‌توان به واقعیت نزدیک‌تر شد.

غلبه بر خودمحوری ارتباطی

آخرین شکل خودمحوری در این بحث، خودمحوری ارتباطی است. این خودمحوری در عرصه ارتباط عملی و واقعی با دیگران آشکار می‌شود. در این نوع از خودمحوری، فرد همواره خود را نقطه عطف روابط با دیگران لحاظ می‌کند. بر این اساس، اگر قطع ارتباط اجتماعی لازم آید، او همواره خود را بر این امر محق می‌داند؛ چنان‌که اگر برقراری مجدد این ارتباط لازم آید، همواره انتظار دارد که دیگران در آن پیشقدم شوند و او مقصد و مقصود باشد.

امام علی علیه السلام در خصوص غلبه بر این شکل از خودمحوری، در توصیه به فرزندش چنین می‌گوید: «احمل نفسک من أخیك عند صرمة علی الصلّة و عند صدوده علی اللّطف و المقاربة و عند جموده علی البدل و عند تباعده علی الدنو و عند شدّته علی اللّین و عند جرمة علی العذر حتّی کأنک له عبد و کأنه ذو نعمة علیک و ایتاک أن تضع ذلک فی غیر موضعه أو أن تفعله بغیر أهله؛ اگر دوستت پیوند از تو گسست، پیوستن او را بر خود هموار ساز و چون از تو رخ برتافت، تو به لطف و پیوند روی آور و چون بخل ورزید، تو دست بخشش بگشای و چون دوری گزید، تو نزدیک شو و چون درشتی نمود، تو نرمی پیش‌آر و چون مرتکب خطایی شد، عذرش را بپذیر؛ آنسان که گویی تو بنده او هستی و او ولی نعمت تو. ولی مباد که اینها را در غیر جایگاه مناسب آن عمل کنی یا با نااهلان چنان کنی» (همان، نامه ۳۱).

در نهایت، بر اساس آنچه گذشت، می‌توان گفت که تربیت اجتماعی، مستلزم آن است که فرد بر خودمحوری در گونه‌های مختلف هستی‌شناختی، شناختی، عاطفی، و ارتباطی غلبه نماید و این یکی از اصول عمده تربیت اجتماعی است.

منابع

فارسی

۱. قرآن مجید، ترجمه: محمد مهدی فولادوند، سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی وزارت آموزش و پرورش.

۲. نهج البلاغه، گردآوری سیدشریف رضی، ترجمه عبدالحمید آیتی و ترجمه محمد دشتی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی و قم، نشر مشرقین.
۳. صحیفه سجاده، ترجمه و شرح: علی نقی فیض الاسلام، تهران: سرای امید.
۴. آبی الحدید المعتزلی، عبدالحمید (ابن): شرح نهج البلاغه، مصر: دار احیاء الکتب العربیه، ۱۳۷۸ق.
۵. اسکروتن، راجر: کانت، ترجمه علی پایا (۱۳۷۷)، تهران: انتشارات طرح نو.
۶. البحرانی، میثم (ابن): شرح نهج البلاغه، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
۷. تیلور، چارلز: هگل و جامعه مدرن، ترجمه: منوچهر حقیقی راد (۱۳۷۹)، تهران: نشر مرکز.
۸. التمیمی الآمدی، عبدالواحد: غررالحکم و دررالکلم، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۷ق.
۹. پالمر، ریچارد، از علم هرمنوتیک، ترجمه: محمد سعیدحنایی کاشانی (۱۳۷۷)، تهران: انتشارات هرمس.
۱۰. خوانساری، جمال الدین محمد: (۱۳۶۰): شرح غررالحکم و دررالکلم، با مقدمه و تصحیح و تعلیق میرجلال الدین حسینی ارموی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۵۸): سیری در نهج البلاغه، انتشارات عین اللهی.

انگلیسی

12. Carr, W. (1995). Education and Democracy: Confronting the postmodern challenge. *Journal of Philosophy of Education*, 29, 1, pp.75-90.
13. Dewey, J. (1930): *Individualism: Old and New*. New York: Minton Balch.
14. Dewey, J. (1935). *Liberalism and Social Action*. New York: Capricorn.
15. Dewey, J. (1946). *Problems of Men*. New York: Philosophical Library.
16. Dewey, J. (1966). *Democracy and Education*. New York: The Free Press.
17. Gordon, M. (1998). John Dewey on authority. *Educational Philosophy and Theory*, 30, 3, pp. 239-258.
18. Gadamer, H.G. (1992). *On Education, Poetry, and History: Applied Hermeneutics*, ed. Dieter Misgeld and Graeme Nicholson, trans. Lawrence Schmidt. Albany: State University of New York.
19. Gadamer, H.G. (1993). *Truth and Method*. 2d. rev. ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall, New York: Continuum.
20. Kohlberg, L. (1971). Stages of moral development as a basis for moral education. In C.M. Beck, B.S. Crittenden and E.V. Sullivan (eds.), *Moral*

- Education: Interdisciplinary Approaches. University of Toronto Press, pp. 23-92.
21. Kohlberg, L., and Mayer, R. (1972). Development as the Aim of Education. *Harvard Educational Review*, 42, pp. 449-96.
22. Kohlberg, L. (1978). Revisions in the theory and practice of moral development. In W. Damon (ed.), *Moral Development (New Directions for Child Development)*. San Francisco: Jossey Bass.
23. Locke, J. (1955). *Of Civil Government: Second essay*. Chicago: Henry Regnery Company.
24. Locke, D. (1987). Moral development as the goal of moral education. In R. Straughan and J. Wilson (eds.), *Philosophers on Education*, Macmillan.
25. MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. London: Duckworth.
26. Piaget, J. (1959). *The Language and Thought of the Child*. 3rd. ed. C. K. Ogden (ed.), London: Routledge & Kegan Paul.
27. Piaget, J. (1932). *The Moral Judgment of the Child*. London: Routledge and Kegan Paul.
28. Sandel, M. (1982). *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge: Cambridge