

مختصات فلسفی حرکت جوهری انسان در حکمت متعالیه و کاربردهای آن در شناسایی اصول حاکم بر تحول آموزش و پرورش

سعید بهشتی^۱

تاریخ پذیرش: ۹۳/۲/۱۱

تاریخ وصول: ۹۲/۵/۲

چکیده

تحول در بنیان‌های فلسفی آموزش و پرورش، شرط لازم تحول در آموزش و پرورش است؛ هر چند شرط کافی آن نیست. تحول در آموزش و پرورش می‌تواند با رویکردهای فلسفی گوناگون ملاحظه شود. اما آن‌گاه که از تحول در آموزش و پرورش، متناسب با شرایط بومی و اوضاع و احوال خاص یک کشور سخن به میان می‌آید لازم است بر مبانی فلسفی برخاسته از بطن و متن همان کشور استوار گردد. نظام فلسفی حکمت متعالیه به عنوان نظامی برآمده از متن فرهنگ اسلامی و برخوردار از ویژگی‌های متمایز از سایر نظام‌های فلسفه اسلامی، این ظرفیت را دارد که زیربنای تحول در آموزش و پرورش ایران قرار گیرد. در میان آموزه‌های فلسفی ویژه حکمت متعالیه، حرکت جوهری به طور عام و حرکت جوهری انسان به طور خاص، حاوی دلالت‌های تربیتی متمایز و نیرومندی برای موضوع تحول در آموزش و پرورش است. در این مقاله، بعد از تبیین منظم یازده گزاره اخباری فلسفی در چارچوب حکمت متعالیه، هفت مدل‌ول تربیتی آن، در قالب اصول انشایی حاکم بر تحول آموزش و پرورش مطرح شده است. مقاله از نوع مقالات کاربردی و روش آن، استنباطی - استنتاجی است.

واژگان کلیدی: حرکت جوهری انسان، حکمت متعالیه، تحول، آموزش و پرورش

مقدمه

موضوع تحول در عرصه آموزش و پرورش، هم چون هر موضوع دیگر در این عرصه، می‌تواند با رویکردهای گوناگون به بحث و بررسی نهاده شود. یکی از این رویکردها، رویکرد

فلسفی است. به دیگر سخن، تحول در آموزش و پرورش، فارغ از بنیان‌های فلسفی نیست. اینکه تحول در آموزش و پرورش با چه رویکرد فلسفی نگریده و بر کدام بنیان فلسفی پی افکنده شود، در سمت و سو و نیز در چند و چون آن تأثیری غیر قابل انکار خواهد داشت. از سوی دیگر، آن گاه که از تحول در آموزش و پرورش آن هم در کشور ایران سخن به میان می‌آید که از یک طرف، فرهنگ اسلامی در تار و پود آن ریشه دوانده و از طرف دیگر، آموزش و پرورش آن در چارچوب نظامی اسلامی سازمان دهی و اداره می‌شود انتظار می‌رود تحول نیز از همین منظر دیده شود.

پرداختن به تحول در آموزش و پرورش - که البته از دیدگاه حکمت متعالیه، خود این تعبیر هم محل مناقشه و تأمل است، زیرا تحول، بنابر اینکه از عوارض تحلیلی آموزش و پرورش و عین وجود خارجی آن باشد نه از عوارض خارجی و مستقل از وجود خارجی آن، پس تعبیر «تحول آموزش و پرورش» درست است نه «تحول در آموزش و پرورش» - با رویکردی اسلامی و پی افکندن آن بر بنیانی اسلامی و هر دو با ظرف و قالبی فلسفی، بی‌شک، مستلزم برگزیدن و به کار آوردن فلسفه‌ای اسلامی و بومی برای این موضوع تربیتی است.

در کشورما بیش از یک هزار سال است که دانشی اسلامی - ایرانی به نام «فلسفه اسلامی» به دست توانمند حکیمان ایرانی معتقد به مبانی اسلامی تولید گردیده و چونان درختی پیراسته و پاک با ریشه‌ای پابرجا و استوار در اعماق سرزمین اندیشه و فرهنگ اسلامی و شاخسارهایی گسترده و امتداد یافته در پهنای بی‌کران آسمان حقایق عقلی ملکوتی، کام جان دوستداران و شیفتگان معارف حکمی و برهانی الهی را شیرین ساخته است: «الم تر کیف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت و فرعها فی السماء» (ابراهیم: ۲۴). این دانش در نقطه اوج آن در قالب «حکمت متعالیه» چهره نموده است. مقاله حاضر، موضوع تحول در آموزش و پرورش را از منظر یکی از ارکان مهم حکمت متعالیه و با روش عقلی استنباطی - استنتاجی به بحث گذاشته است. مقاله در شش بخش تدوین گردیده است: الف. نگاهی اجمالی به مهم‌ترین ویژگی‌های حکمت متعالیه، ب. رویکرد ابتکاری صدرالمآلهین به ماهیت نفس، ج. مختصات

فلسفی حرکت جوهری انسان از دیدگاه حکمت متعالیه، د. نگاهی به نسبت گزاره‌های اخباری فلسفی و گزاره‌های انشایی تربیتی در نظریه حکمت متعالیه تعلیم و تربیت، ه. اصول حاکم بر تحول آموزش و پرورش بر مبنای حرکت جوهری انسان، و. نتیجه.

الف. نگاهی اجمالی به مهم‌ترین ویژگی‌های حکمت متعالیه

اصطلاح «حکمت متعالیه» را نخستین بار فیلسوف برجسته جهان اسلام بوعلی سینا (۴۲۸-۳۷۰) در کتاب «الاشارات و التنبیها» به کار برد. وی در فصل نهم از نمط این کتاب، آن جا که بر خلاف مشهور مشائیان از نظریه تجرد نفوس فلکی سخن به میان می‌آورد، فهم و درک این مسئله را جز در حد توان راسخان و ژرف کاوان حکمت متعالیه نمی‌داند و چنین اظهار نظر می‌کند:

«ثم إن كان ما يلوحه ضربٌ من النظر الأعلى الراسخين في الحكمة المتعالية». (۱۳۷۵، ج ۳:

۳۹۹)

و خواجه نصیر الدین طوسی در شرح این سخن شیخ می‌نویسد: «و انما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية، لأن حکمة المشائين حکمة بحثیه صرفه، و هذه و امثالها انما يتم مع البحث و النظر بالكشف و الذوق. فالحکمة المشتملة عليها متعالیه بالقياس الى الاول». (همان: ۴۰۱)

اما این صدرالدین شیرازی، معروف به ملاصدرا و ملقب به صدرالمشائیهین (۱۰۵۰ - ۹۷۹ق)، بود که رسماً فلسفه خود را «حکمت متعالیه» نام نهاد و این نام را به معروف‌ترین و جامع‌ترین اثر فلسفی اش «الحکمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة» اختصاص داد.

به طور خلاصه، مهم‌ترین مختصات حکمت صدرایی بدین قرار است:

۱. تجميع چهار روش فکری اسلامی، یعنی روش فلسفی مشائی، روش فلسفی اشراقی، روش سلوکی عرفانی، و روش استدلالی کلامی در یک نظام هماهنگ و یکدست فلسفی؛ و به عبارت دیگر، تأسیس یک روش تحقیق فلسفی میان رشته ای با کاربرد هماهنگ روش‌های بحثی و ذوقی.

۲. صورت بندی تمام مسائل فلسفی در قالب سفرهای چهار گانه عرفانی زیر:

- الف. امور عامه یا الهی بالمعنی الاعم فلسفی در قالب سفر اول عرفانی یعنی سفر من الخلق الی الحق؛
- ب. امور خاصه یا الهی بالمعنی الاخص فلسفی در قالب سفر دوم عرفانی یعنی سفر من الحق الی الحق بالحق یا سفر فی الحق بالحق؛
- ج. مباحث افعال باری و عوالم کلی وجود یا جهان شناسی فلسفی در قالب سفر سوم عرفانی یعنی سفر من الحق الی الخلق بالحق؛ و
- د. روان شناسی و معادشناسی فلسفی در قالب سفر چهارم عرفانی یعنی سفر من الخلق الی الخلق بالحق یا سفر فی الخلق بالحق.
۳. تأسیس یک نظام فلسفی نوین بر مبنای قرآن، سنت، برهان و عرفان.

ب. رویکرد ابتکاری صدر المتألهین به ماهیت نفس

همان گونه که ملاحظه می شود یکی از ابتکارات آخوند ملاصدرا فراهم آوردن دسته بندی نوینی از مباحث فلسفی در قالب سفرهای چهار گانه سلوکی عرفانی است. در این دسته بندی، علم النفس یا انسان شناسی فلسفی در چارچوب سفر چهارم یعنی «سفر فی الخلق بالحق» مطرح می شود و این خود یکی از ابتکارات صدر المتألهین شیرازی است. برای روشن شدن اهمیت این ابتکار و راز فلسفی آن لازم است نکاتی به اختصار بیان شود.

ارسطو و پیروانش حکمت را به «نظری» و «عملی» تقسیم کردند. حکمت نظری شامل طبیعیات، ریاضیات، و الهیات، و حکمت عملی شامل اخلاقیات، منزلیات، و سیاسیات بود. تا پیش از ملاصدرا، دانش «علم النفس» در زمره علوم طبیعی قرار داشت و علوم طبیعی مشتمل بر هشت علم بود: ۱. کتاب سمع الکیان، ۲. کتاب السماء و العالم، ۳. کتاب الکون و الفساد، ۴. کتاب الآثار العلویه، ۵. کتاب المعادن، ۶. کتاب النبات، ۷. کتاب الحيوان، و ۸. کتاب النفس.

اما ملاصدرا علم النفس را از جرگه طبیعیات خارج ساخت و - چنان که گفته شد - آن را به شکل یک بخش مستقل و بعد از سه بخش اصلی فلسفه خویش، یعنی «امور عامه»، «طبیعیات»، و «امور خاصه» مسقر ساخت. اما فهم بهتر این جا به جایی شکلی در گرو فهم راز

فلسفی آن است که به رویکرد خاص این فیلسوف اسلامی به ماهیت نفس مربوط می‌شود. در ادامه به اجمال با این راز فلسفی آشنا خواهیم شد.

تا پیش از ملاصدرا، فیلسوفان اسلامی برای نفس دو حیثیت در نظر می‌گرفتند و - به تعبیر ما - نگاهی «ثنویت گرایانه» به ماهیت نفس داشتند: «حیثیت ذاتی» و «حیثیت تعلقی». به باور آن‌ها نفس از حیث ذات، جوهری بسیط و مجرد است که هیچ گونه احتیاج، و لذا هیچ گونه اضافه و نسبتی با بدن ندارد و به اصطلاح دارای «وجود لافسه» است. اما نفس از حیث اضافه به بدن، «وجود لغیره» دارد. به همین جهت بود که آن‌ها مصرانه از تفکیک «نفسیت نفس» - که به رابطه غیر ذاتی و عارضی نفس با بدن یا وجود لغیره آن اشعار دارد - و «ذات نفس» - که به حقیقت نفس یا وجود لافسه آن اشاره دارد - دفاع می‌کردند. دقیقاً به همین دلیل است که تا زمان ملاصدرا برای مطالعه نفس، نوعی تقسیم کار در میان علوم فلسفی اسلامی صورت پذیرفته بود: علم الهی بالمعنی الاعم یا همان وجود شناسی فلسفی، عهده دار مطالعه وجود لافسه یا حیثیت ذاتی نفس بود، و علم طبیعی (البته بخش علم النفس آن) به مطالعه وجود لغیره یا حیثیت نفسی نفس می‌پرداخت. (۱)

اما ملاصدرا ضمن اینکه در تعلق نفس به بدن و حکایت گری نام «نفس» از همین تعلق و اضافه، با حکمای قبل از خود هم داستان است، اما این تعلق و ارتباط را برخاسته از صقع ذات نفس و در نتیجه، به شکل لازم و ملزوم تلقی می‌کند، نه عارض و معروض. به عبارت دیگر، وی در عین حال که نسبت و اضافه نفس به بدن را می‌پذیرد اما بر این باور است که این اضافه و نسبت اولاً مربوط به اوایل پیدایش و تکوین نفس است و ثانیاً در همین مرحله نیز از عوارض لاحق (اعم از لازم و مفارق) به شمار نمی‌آید بلکه بنا بر «نظریه اصالت وجود»، و «نظریه حدوث جسمانی و بقای روحانی نفس» - که هر دو از ابتکارات فلسفی ملاصدراست - ذاتی و مقوم نفس و متحد با وجود نفس و در نتیجه از عوارض تحلیلی اعتباری است که وجودی غیر از وجود معروضات خود ندارند، نه از عوارض خارجی که میان عارض و معروض یا عرض و جوهر، دوگانگی و اثنبیت برقرار است. (۲)

پس بنابر دیدگاه ویژه و بی سابقه ملاصدرا « نفسیت نفس به وجود خاص نفس بازمی‌گردد و نفس وجود دیگری ندارد که به حسب آن دیگر نفس نباشد.» (الشیرازی، ۱۴۱۰، جلد ۸: ۱۲) البته ممکن است در این جا سؤالی مطرح شود: آیا نفس به دلیل این تعلق ذاتی به بدن همواره و الی الابد نفس باقی می‌ماند؟ پاسخ ملاصدرا منفی است. لذا وی بلافاصله بعد از جمله بالا می‌گوید: « مگر بعد از استکمالات و تحولات ذاتی ای که در ذات و جوهرش واقع می‌شود و در این هنگام عقل فعال می‌شود، بعد از آن که عقل بالفعل بود. » (۳) و اگر به جمله مذکور، این جمله ملاصدرا نیز اضافه شود پاسخ سؤال فوق روشن تر خواهد شد: « زیرا این اضافه - به بدن - اضافه تقویم و تکمیل است نه اضافه نیازمندی مطلق؛ چنان که در عرض مشاهده می‌شود. پس نفس، تاوقتی از قوه وجود جسمانی اش به سوی فعلیت عقل مفارق خارج نشده، صورتی مادی است؛ البته بنابر تفاوت درجاتش در نزدیکی و دوری از نشئه عقلی، به حسب تفاوت وجودها از حیث شدت و ضعف و کمال و نقص آن‌ها؛ چرا که آن چه اشتداد و مقابله (تنقص) را می‌پذیرد وجود است، بدان سان که ما آن را در مباحث قوه و فعل از علم کلی (در جلد سوم اسفار) روشن ساخته ایم. » (الشیرازی، ۱۴۱۰، جلد ۸: ۱۳-۱۴)

ج. مختصات فلسفی حرکت جوهری انسان از دیدگاه حکمت متعالیه

همان گونه که در مقدمه خاطر نشان گردید کشف اصول تربیتی حاکم بر تحول در آموزش و پرورش بر مبنای حکمت متعالیه، مستلزم شناسایی و طبقه بندی دقیق دیدگاه‌های ملاصدرا در باب حرکت جوهری انسان است. در این بخش سعی خواهیم کرد طبقه بندی منظم و فشرده ای از دیدگاه‌های ملاصدرا در باب حرکت جوهری انسان به دست دهیم. این دیدگاه‌ها در قالب یازده گزاره توصیفی یا اخباری تقریر خواهند شد. هر گاه این گزاره‌ها از حیث نسبتشان با مدلول‌های تربیتی - و در این جا مدلول‌های تربیتی مربوط به بحث تحول در آموزش و پرورش - اعتبار شوند، دانش دیگری پدید می‌آید که از آن به « مبانی فلسفی تحول در آموزش و پرورش » یاد می‌کنیم. بنابراین، گزاره‌های اخباری ذیل اگر فی ذاتها و بدون لحاظ نسبت «زیر بنا» بودن آن‌ها برای موضوع تحول در آموزش و پرورش تلقی شوند چیزی به نام مبانی در کار نخواهد بود.

۱. «حرکت، خروج تدریجی شیء از قوه به فعل است.» (الشیرازی، ۱۴۱۹، ج ۳: ۲۲) لازم به ذکر است که در عالم اسلام، حکمای مشائی به پیروی از ارسطو، تغییر را به تغییر تدریجی یا حرکت و تغییر ناگهانی یا کون و فساد تقسیم کردند. مجرای تغییرات تدریجی، سه مقوله عرضی یعنی کم و کیف و این و مجرای تغییرات ناگهانی و آنی مقوله جوهر است. البته بوعلی سینا ابتکار دیگری به خرج داد و حرکت را در مقوله وضع نیز جاری دانست. (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۱۳: ۱۸۵ - ۱۸۸) پس مشائیان هم قبول دارند که حرکت در جوهر وجود دارد اما به نحو کون و فساد، نه به نحو حرکت. اما در این جا نیز ملاصدرا حرف تازه و بی سابقه ای دارد. بنابر یکی از براهین وی بر حرکت جوهری، اصلا در عالم، تغییر دفعی و ناگهانی یا کون و فساد در کار نیست و هرچه هست حرکت است و بس. منتها این حرکت یا عرضی است یا جوهری، و حرکت اعم از اینکه عرضی باشد یا جوهری، فقط و فقط تدریجی است. این مبنای تدریجی بودن حرکت، حاوی دستاورد تربیتی مهمی برای موضوع تحول در آموزش و پرورش است که در جای خود به آن خواهیم پرداخت. باز هم سخن استاد مطهری در این زمینه راه گشاست:
- در کلمات خود آخوند هم کم و بیش این مطلب مطرح شده است که آیا اساساً کون و فساد امکان دارد یا تغییر مساوی است با خروج تدریجی شیء از قوه به فعلیت؟ امثال ارسطو و بوعلی هم می گویند خروج شیء از قوه به فعلیت یا دفعی است یا تدریجی. حال ادعای چهارم این است که اساساً خروج از قوه به فعل جز به نحو تدریج امکان ندارد. (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۱: ۵۳۷)
۲. بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، «حرکت و سکون از عوارض موجود بما هو موجود است، زیرا موجود در عروض این دو نیازی به اینکه نوع طبیعی یا تعلیمی خاصی بشود ندارد.» (همان: ۲۰) در این عبارت، مقصود ملاصدرا از نوع تعلیمی، خواص ریاضی جسم است که در علوم چهار گانه ریاضی - در اصطلاح قدما - شامل هیئت، هندسه، حساب، و موسیقی به بحث گذاشته می شود. توضیح مطلب این است که موجود مطلق یا موجود از آن جهت که موجود است همان گونه که در پذیرفتن صفاتی مانند وحدت و کثرت، نیازمند واسطه نیست و این صفات و عوارض مستقیماً و بلاواسطه عارض بر آن می شوند بدون هیچ واسطه ای

حرکت و سکون را می‌پذیرد. بدین سان می‌توان گفت: موجود از آن جهت که موجود است یا متحرک است یا ساکن.

این دیدگاه درباره حرکت از نوآوری‌های خاص ملاصدراست، و چنان که گفته شد ریشه در نظریه اصالت وجود دارد. بنا بر این نظریه، وجود امری عینی و خارجی و دارای آثار است، در حالی که ماهیت - که به اصطلاح فلسفی « حد عقلی وجود » است - اعتباری و انتزاعی و ذهنی است. به دیگر سخن، وجود به ذات خود موجود است، اما ماهیت به واسطه وجود موجود می‌شود و به منزله سایه آن است. از سوی دیگر، مطابق طبقه بندی ارسطویی، تمام ماهیات در ده مقوله - شامل نه مقوله عرض و یک مقوله جوهر - تقسیم شده‌اند:

مقولات یک نظریه ارسطویی است. ارسطو انواعی را که در عالم هست دسته بندی کرده و معتقد است که این انواع تحت ده جنس اعلی قرار می‌گیرد. آن جنس اعلی را مقوله می‌گویند که یک مقوله جوهر و نه مقوله دیگر مقولات عرضی است. (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۱ : ۲۹۰)

استاد مطهری در باب این ابتکار فلسفی ملاصدرا چنین می‌گوید:

از جمله حرف‌های خوب مرحوم آخوند یکی این است که می‌گوید حرکت داخل در هیچ مقوله ای نیست، بلکه نحوه ای از انحاء وجود است. حرکت از سنخ وجودات است نه از سنخ ماهیات، چون به عقیده مرحوم آخوند که قائل به اصالت الوجود است نه تنها ذات واجب الوجود داخل در هیچ مقوله ای نیست بلکه وجودات به طور کلی از مقولات خارج هستند و بعداً خواهیم رسید که حرکت نحوه وجود است. (مطهری: ۵۸ - ۵۹)

۳. «حرکت - و در این جا حرکت عرضی - نه در موجودی است که از هر جهت بالفعل است و نه در موجودی که از هر جهت بالقوه است، بلکه در موجوداتی است که از جهتی بالفعل و از جهتی بالقوه‌اند.» (الشیرازی ، ج ۳ : ۲۱) لازم به ذکر است که این مطلب نیز از مختصات حرکت‌های عرضی است نه ذاتی و جوهری و چون موضوع مورد بحث در این مقاله، مختصات حرکت جوهری است لذا مطلب بند سوم، به منزله مقدمه ای برای مبنای مورد بحث در بند ششم تلقی می‌شود و مطلوبیت بالعرض دارد نه بالذات.

۴. «مبدأ قریب یا علت مباشر همه حرکات، اعم از طبیعی، قسری، و ارادی، صورت جوهری یا طبیعت است نه موجودات مجرد از ماده.» از این بند تدریجا وارد بحث مختصات حرکت جوهری می‌شویم. اما پیش از ذکر برهان ملاصدرا بر این مدعا بایسته است دو نکته به اجمال ذکر شود. نخست اینکه به عقیده ملاصدرا از آن جا که حرکت، وجودی ضعیف دارد مستلزم شش چیز است: فاعل یا ما عنه الحركة، قابل یا مابه الحركة، مقوله یا ما فیه الحركة، مبدأ یا ما منه الحركة، غایت یا ما الیه الحركة، و زمان یا ماعلیه الحركة. (همان: ۷۵) دیگر اینکه چون حرکت بدون قوه نیست، و قوه نیز بدون صورت جسمیه امکان ندارد، پس حرکت بدون صورت جسمیه امکان پذیر نخواهد بود. به عبارت ساده تر، حرکت بدون جسم امکان ندارد. در این جا نیز لازم است خاطر نشان شود که ملاصدرا موضوع هر حرکتی را جسم نمی‌داند. این مطلب در بند بعد روشن خواهد شد. اما خلاصه برهان وی به این قرار است: وقتی جسم پذیرای تأثیری می‌شود از سه حال خارج نیست: یا به این جهت است که جسم است، یا به این جهت است که قوه ای (مقصود از قوه، صورت نوعیه یا طبیعت جوهری است) در آن است، و یا به این جهت است که قوه ای در امر مفارق (یعنی مجرد از ماده) وجود دارد. شق اول باطل است زیرا مستلزم مشارکت همه اجسام در این تأثیر است در حالی که واقعا این چنین نیست؛ شق سوم نیز باطل است زیرا این قوه در امر مفارق یا خودش موجب این تأثیر است که سخن در باره آن همانند سخن در خود امر مفارق خواهد بود، یا خودش نیست که مستلزم وقوع تصادف و گزاف در حوادث این عالم است که این هم خلاف عقل سلیم است؛ پس تنها شق دوم باقی می‌ماند که همان وجود قوه و خاصیتی در جسم است. همین جا ملاصدرا گریزی هم به بحث حرکت جوهری می‌زند و می‌گوید: «و این خاصیت لذاتها موجب حرکت می‌باشد.» (همان: ۴۹)

۵. بنابر قاعده عقلی و استثناپذیری که می‌گوید: «علت متغیر، متغیر است» پس «طبیعت درونی اشیا باید متغیر باشد تا حرکت عرضی پدید بیاید.» به دیگر سخن حرکت دو قسم است: حرکت بالذات و حرکت بالعرض. اگر حرکت، عارض بر متحرک (یا موضوع حرکت) باشد پس حرکت و متحرک در عالم خارج از دو وجود جداگانه برخوردارند، که یکی عرض و دیگری جوهر خواهد بود. و چون هر عرضی قائم به جوهر است پس حرکات عرضی - که

مطابق مبنای مشائیان در مقولات کم و کیف و آین و وضع جریان دارد - نیز قائم به جوهر بوده، جوهر امکان حرکت نخواهد داشت. اما اگر نسبت حرکت و متحرک - آن گونه که صدرالمشائیین قائل است - نه نسبت عارض و معروض بلکه نسبت لازم و ملزوم (از قبیل نسبت زوجیت به عدد چهار یا نسبت امتداد به جسم) باشد دیگر دوگانگی خارجی در کار نبوده، بلکه حرکت از صقع ذات موضوع حرکت انتزاع می‌شود و به اصطلاح از «عوارض تحلیلی» موضوع و از قبیل معقولات ثانی فلسفی است که اتصافشان در خارج و عروضشان در ذهن است، نه عوارض خارجی آن و از قبیل معقولات اولی که هم اتصاف و هم عروض آن‌ها در خارج است. به دیگر سخن، جعل بر دو قسم است: جعل بسیط و جعل مرکب. در جعل مرکب، جاعل، به یک موجود متحصّل الهویه صفتی می‌بخشد؛ برای مثال، معلم انسانی را متعلم قرار می‌دهد. بدیهی است که در اینجا ذات موصوف قبلاً تحقق و فعلیت داشته، جاعل در مرتبه بعد و در مرتبه زائد بر ذات آن موصوف، آن را از صفتی برخوردار می‌سازد. در حالی که در جعل بسیط، جاعل به یک جعل، وجود چیزی را جعل و با همان یک جعل، شیء مذکور از صفتی برخوردار می‌گردد. لذا در جعل بسیط، تعدد مجعول له و مجعول یا تعدد شیء و صفت شیء، امری اعتباری و انتزاعی است نه عینی و خارجی. این سخن شبیه همان سخنی است که بر مبنای آخوند در باب نسبت تعلقی نفس به بدن و به این بیان گفته شد که اضافه نفس به بدن از صقع وجود نفس انتزاع می‌شود و بر خلاف مبنای حکمای سلف، وجودی منحاز و مستقل از وجود نفس ندارد. به نظر ملاصدرا، تعدد حرکت و موضوع حرکت نیز از همین قبیل است. همین جا به سخنی که دربند سوّم گفته شد باز می‌گردیم. در آن جا گفتیم این قاعده که حرکت، در موجوداتی تحقق می‌یابد که از جهتی بالقوه و از جهتی بالفعل اند مربوط به حرکات عرضی است نه ذاتی. ذکر یک مثال به روشن شدن موضوع کمک خواهد کرد. آیا در اتصاف عدد چهار به صفت زوجیت، عدد چهار فاعل زوجیت است یا قابل آن؟! معلوم است که نه فاعل زوجیت است نه قابل زوجیت. ملاصدرا در محدوده حرکت جوهری نیز چنین دیدگاهی دارد و جسم را نه فاعل و نه قابل حرکت جوهری می‌داند، زیرا چنان گفته شد در حرکت جوهری، حرکت از نحوه وجود شیء انتزاع می‌شود و امری اعتباری و انتزاعی است. و به

عبارت دیگر، نسبت حرکت به اعراض نسبت امکانی است، در حالی که نسبت حرکت به جوهر، نسبت وجوبی است. وی می‌نویسد:

بدان که حرکت، چون متحرک بودن شیء است، چرا که عین تجدد و انقضا است، پس لازم است که علت قریب آن { یعنی همان طبیعت یا صورت نوعیه } امری غیر ثابت الذات باشد... و هر چه حرکت از لوازم وجودش باشد پس ماهیتی از حرکت دارد، اما حرکت از حیث وجود از آن جداشدنی نیست، و هر چه از لوازم وجود شیء خارجی باشد جعل، میان آن و شیء فاصله نمی‌افکند؛ در نتیجه، وجود حرکت از عوارض تحلیلی وجود فاعل قریب آن { یعنی همان طبیعت یا جوهر نوعی } خواهد بود. پس فاعل قریب حرکت، امری ثابت الماهیه و متجدد الوجود است. (همان: ۶۳)

معنای ثابت الماهیه و متجدد الوجود بودن موضوع حرکت در بند هفتم روشن خواهد شد. پس تفاوت بند چهارم و پنجم این شد که در بند چهارم ثابت شد علت قریب حرکت، طبیعت جوهری است، اما در بند پنجم ثابت گردید که این علت قریب، خودش هم در حرکت است.

۶. «در عین حال که علت قریب همه حرکات در عالم، طبیعت جوهری متغیر اجسام است، علت مجرد آن‌ها ثابت است.» روشن شدن این مبنا، مستلزم ذکر مقدمه ای است که به طور خلاصه از دیدگاه‌های استاد مطهری در جلد یازدهم مجموعه آثار ایشان، صفحات ۲۸۲ تا ۲۸۵ اقتباس کرده‌ایم. به نظر وی، در هیچ یک از تقسیمات ماهیت، یک قسم ولو به اعتبار شامل قسم دیگر نمی‌شود، در حالی که تقسیمات وجود جنبه نسبی داشته، یکی از آن دو قسم به یک اعتبار شامل دیگری هم می‌شود. برای مثال، وقتی که گفته می‌شود: موجود یا بالفعل است یا بالقوه، همین موجود بالقوه در بالقوه بودنش فعلیت دارد. در این جا هم وقتی گفته می‌شود: موجود یا ثابت است یا متغیر، باید توجه داشت که موجود متغیر در تغییر خودش ثابت دارد. اکنون می‌پرسیم: آیا علت مجرد که وجود را افاضه می‌کند، موجود بالقوه را افاضه می‌کند یا موجود بالفعل را؟ در پاسخ می‌گوییم: چون موجود بالقوه در بالقوه بودنش فعلیت دارد پس علت مجرد، موجود بالفعل را افاضه می‌نماید. در این بحث نیز مطلب بر همین سیاق است. درست است که علت قریب حرکت یعنی صورت نوعیه، خودش هم ذاتا حرکت دارد اما این بدان معنا نیست که حرکت جوهری فاقد هر گونه علت ثابتی است. بدین ترتیب باید گفت که

از علت مفارق همواره و بی استثنا موجود ثابت صادر می‌شود، زیرا موجود سراسر متغیری همچون طبیعت جوهریه موجودات مادی نیز در تغیر و تجدد و سیلان خود ثابت و قرار دارند. به دیگر سخن، «از این دو قسم در تقسیم وجود به ثابت و متغیر، علت، ثابت را ایجاد می‌کند. اما ثابت بر دو قسم است: یکی ثابتی که از آن تغیر انتزاع نمی‌شود و دیگر ثابتی که ثباتش عین ثبات التغیر است. پس رابطه متغیر بالذات با علت، رابطه ثابت با ثابت است. عالم نسبت به ما متغیر است ولی نسبت به ماوراء خودش که محیط بر آن است تغیر معنی ندارد. یک حقیقت است دارای دو رویه: رویه ثابت و رویه تغیر، ولی مثل رویه و آستر که واقعا دو چیزند که به هم ضمیمه شده اند بلکه یک حقیقت داریم با دو حیثیت. (مطهری، ج ۱۱: ۲۸۵) (۴) پس در این بند ثابت شد که علت طبیعت جوهری متغیر، ثابت است.

۷. «در همه حرکات جوهری و از جمله در حرکت جوهری ارادی انسانی، جوهر به تدریج از نوعی به نوعی حرکت می‌کند.» به این ترتیب، در حرکت جوهری، هر فرد متحرک، متدرج الوجود و ثابت الماهیه است. طرح این دیدگاه از سوی ملاصدرا به اشکالی باز می‌گردد که امام المشککین فخر رازی مطرح ساخته است. به عقیده وی خروج شیء از یک نوع و ورود آن در نوع دیگر درست نیست زیرا هر شیء بیش از یک نوع ندارد. برای مثال، ما بیش از یک نوع سیاهی نداریم که همان سیاهی حقیقی است و موضوع، بیش از یک بار وارد سیاهی حقیقی نمی‌شود. (الشیرازی، ج ۳: ۷۰) پاسخ ملاصدرا این است که اشکال فخر رازی در باب اعراض وارد است، زیرا مقوم عرض، موضوع آن است و لذا وقتی جسم در سیاهی حرکت می‌کند جسم موضوع است و آن به آن سیاهی تغیر و تبدل می‌یابد. اما در مورد حرکت جوهری موجودی مانند انسان باید گفت: در این جا موضوع باقی وجود ندارد. به عبارت دیگر، اولاً انسان‌ها هر کدام برای خود نوعی جداگانه‌اند و ثانیاً هر انسانی نیز در هر لحظه از لحظات زندگی اش نوعی خاص است. در این جا ممکن این سؤال به ذهن خطور کند که در این صورت، ملاک وحدت چه خواهد بود؟ در پاسخ می‌گوییم: ملاک وحدت انواع در حرکت جوهریه اشتدادیه، جنس است که ذهن آن را چونان عرضی عریض اعتبار می‌کند. (مطهری، ج ۱۱: ۳۰۴) این مطلب را به شکل دیگری نیز می‌شود تقریر کرد به این بیان که توسط حاج ملا

هادی سبزواری مطرح شده است؛ وی در کتاب شرح منظومه، آن جا که در مقام تبیین ادله اصالت وجود بر می آید یک دلیل را به این شکل صورت بندی می کند:

کون المراتب فی الاشتداد انواعا استنار للمراد

(السبزواری، ۱۳۶۹: ۱۲)

منظور وی از اشتداد، همان حرکت اشتدادی جوهری است که بنا بر آن، انواع ماهوی که در فرایند حرکت یک شیء پیموده می شوند و همه آنها در بستر یک وجود واحد باقی متصل، فعلیت و تحصیل می یابند در واقع، مراتب گوناگون یک واقعیت هستند که ذهن آنها را از گام های حرکتی گوناگون انتزاع می کند. پس در این بند ثابت شد که در حرکت جوهری انسان، ماهیت وی یعنی جنسش ثابت اما نوع وی علی الدوام در حال تحرک و تجدد است.

۸. در ادامه مطلب بالا لازم است نکته دیگری ذکر شود. بنا بر قاعده فلسفی دیگری در حکمت متعالیه که بعد از اثبات اصالت وجود بیان می گردد، هر موجودی در عالم هستی، واجد مرتبه ای از مراتب است. این نظریه که از آن به « وحدت در عین کثرت یا تشکیک در وجود » (مطهری، ۱۳۸۶: ۲۱۹) تعبیر می شود و « ریشه ای عرفانی دارد » (همو، ۱۳۸۶: ۱۹۱) بنا بر این مناسبت است که مابه الامتیاز در مراتب گوناگون عین مابه الاشتراک است. در موضوع حرکت جوهری نیز این قاعده جریان دارد، زیرا هر موجودی در عین حال که هویتی واحد و یگانه دارد (جنس مشترک، طبق مطلب بند هفتم) در جریان حرکت مستمر و متصلی که دارد و مراتب و مدارج گوناگون را یکی پس از دیگری طی می کند متبدل الوجود است. به عبارت دیگر، در عین وحدت، کثرت و در عین کثرت، وحدت دارد. و البته چنان که پیش از این گفته شد چون تقسیمات وجود، نسبی و مقایسه ای است در تقسیم وجود به واحد و کثیر نیز هر کثیری در مقایسه با واحدی که طرف تقسیم آن قرار گرفته کثیر است ولی همان کثیر در مقایسه با شیء دیگر واحد است و به عبارت دیگر، هر کثرتی به وحدت باز می گردد و وحدت شامل کثرت هم هست. برای مثال، وقتی عدد ده را در برابر یک قرار دهیم کثیر این واحد است، اما اگر ده را در برابر صد - که ده تا ده تا است - بگذاریم هر ده تا خودش یک واحد خواهد بود. پس ده در عین حال که کثرت واحدهای طبقه اول است خودش نسبت به آحادی که از ده ها

پدید می‌آید متصف به صفت واحد می‌شود: یک ده تا، دو ده تا و... پس هر کثیری با اینکه در مقابل واحد قرار می‌گیرد، در مقایسه با واحدهای دیگری از نوع خودش متصف به واحد می‌شود. ضمناً باید توجه داشت که این تبدلات وجودی موجود متحرک - و در این جا نفس به معنای فلسفی آن که در اوایل مقاله معرفی گردید - به نحو «لبس بعد از لبس» است نه «خلع و لبس». یعنی نفس در پیمودن مراتب کمال این گونه نیست که با پشت سر نهادن هر مرتبه وجودی و داخل شدن در مرتبه وجودی دیگر، مرتبه پیشین را به کلی از دست بدهد و مرتبه ای نو به دست آورد؛ همانند کسی که که علی‌الدوام لباسی را از تن بیرون و لباسی نو به تن می‌کند. بلکه لباسی نو بر لباس قبل به تن می‌کند. و البته بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، از یک سو، و وحدت تشکیکی وجود، از سوی دیگر، این وجود یک انسان است که در عین وحدت واقعی و عینی، مقامات و مراتب گوناگون را از ابتدای زندگی تا انتهای آن پشت سر می‌نهد. لذا ملاصدرا می‌گوید: «اما از منظر راسخان در علم، نفس دارای شئون و احوال بسیار است، و در عین بساطت، رنگ‌های وجودی گوناگون دارد که برخی مربوط به عالم قبل از طبیعت، برخی مربوط به عالم طبیعت، و برخی مربوط به عالم بعد از طبیعت است.» (۵)

۹. «بنا بر اصالت وجود، در حرکت جوهری، چه رسد به حرکت عرضی، انقلاب ذات امکان پذیر و واقع شدنی است.» ملاصدرا در فصل بیست و چهارم از جلد سوم اسفار، ذیل عنوان «تنبیه و توضیح» این نکته را بیان می‌کند که لازمه حرکت اشتدادی نوعی، انقلاب ذات است. شایان ذکر است که قاطبه حکمای اسلامی قبل از صدرا انقلاب ذات را محال می‌دانستند. زیرا انقلاب ذات به این معناست که شیء ذات و ماهیتی داشته باشد و بعد همین ذات و ماهیت به ذات و ماهیتی دیگر تبدیل شود، نه اینکه ذات اول، معدوم و سپس ذات دیگری به وجود آید که این محال نیست. اما اینکه همان شیء نخست به شیء دیگری مبدل شود امکان ناپذیر است.

بوعلی نیز بر همین مبناست که حرکت جوهری را منکر شده است. خلاصه برهان وی چنین است: اگر حرکت اشتدادی یا تضعفی در جوهر رخ دهد یا نوع آن باقی است یا خیر. اگر باقی است که صورت جوهری شیء ذاتاً تغییر نکرده بلکه تغییری عرضی پدید آمده است، و اگر

باقی نیست پس جوهر دیگری به وجود آمده است. همین طور، درهر آنی که برای حرکت جوهری فرض شود جوهری دیگر حادث می‌شود که در این صورت، میان جوهر و جوهر دیگر، امکان پیدایش بی نهایت جواهر بالفعل وجود دارد و چنین چیزی در جوهر محال است. اما این موضوع در امور عرضی از قبیل سیاهی و حرارت منتفی نیست زیرا در این موارد، یک شیء موجود بالفعل وجود دارد که همان جسم است، اما در جوهر جسمانی چنین چیزی امکان ندارد، زیرا در این جا شیء بالفعلی در کار نیست تا در جوهر حرکتی فرض شود. (الشیرازی، ج ۳: ۸۵)

پاسخ ملاصدرا به طور خلاصه به بوعلی این است که وی میان وجود و ماهیت از یک سو و شیء بالقوه و شیء بالفعل از سوی دیگر خلط کرده و لذا دچار چنین مغالطه و تحکمی شده است. توضیح اینکه: محال بودن انقلاب ذات بر مبنای اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است. زیرا بنابر اصالت ماهیت، در حرکت جوهری لازم می‌آید شیء واحد علی الدوام ذات (ماهیت) بالفعل و متحققی را به ذات بالفعل دیگری تبدیل کند، در حالی که از سوی دیگر و بنابر همین مبنا، نوعیت و ماهیت شیء عوض نمی‌شود و ثابت و باقی است. به عبارت دیگر، انقلاب ذات بر مبنای اصالت ماهیت، مستلزم آن است که بی نهایت ماهیت بالفعل، محصور بین دو حاضر شوند و چنین چیزی البته محال و ناشدنی است. به همین دلیل است که امثال بوعلی تغییر تدریجی یعنی حرکت در جوهر را منکر شده، از تغییر دفعی یا کون و فساد جوهر دفاع کرده‌اند. یعنی جوهری زائل و فاسد و معدوم شود و جوهری دیگر حادث و کائن و موجود گردد.

اما بنابر اصالت وجود، انقلاب ذات نه تنها محال نیست بلکه واقعا در جواهر عالم رخ می‌دهد. یعنی این امکان وجود دارد که یک شیء در دو آن، دو ذات مختلف داشته باشد و ذاتش حرکت اشتدادی تکاملی (و نیز تضعفی تنقصی) داشته باشد، زیرا چنان که پیش از این نیز گفته شد، در حرکت جوهری، یک شیء واحد، ضمن برخورداری از مناط وحدت که همان وجود آن است می‌تواند بی نهایت مراتب وجودی را در همان بستر واحد طی کند. صدرالمآلهین در کتاب «الشواهد الربوبیه» در این زمینه چنین می‌نویسد: «جایز است که اشتداد

اتصال از یک حد نوعی به حد نوعی دیگر در شخص واحد جوهری رخ دهد؛ و هر گاه که به مرتبه وجودی بالاتری فراتر از مرتبه وجودی کنونی نائل می‌آید همان حقیقت اصلی اش خواهد شد، و دیگر آثار و لوازم، پایین تر از این مرتبه قرار خواهد گرفت؛ بلکه وجود هر قدر نیرومندتر شود قلمرو مراتبش گسترده تر و وحدت و جمعیت درجاتش افزون تر خواهد شد. (الشیرازی، ۱۳۶۰: ۲۶۲) و به تعبیر استاد مطهری: «بنابر اصالت وجود، آن حقیقت وجود است که در مراحل اشتداد در یک مرحله دارای ذاتیات خاصی است و در مرحله دیگر دارای ذاتیات دیگری است. یک «او» در این جا داریم که همان حقیقت وجود است و این «او» قبلاً دارای یک ذات بود و حال دارای یک ذات دیگری است و این ذات یا ماهیت که بالقوه است علی الاتصال و به طور غیر متناهی اعتبار می‌شود...معنای حرکت جوهری از جنبه ماهوی انقلاب ذات است؛ یعنی جوهر دائماً علی الاتصال ماهیت عوض می‌کند و ماهیات غیرمتناهی را رها می‌کند ولی در عین حال وحدتی هم در این جا هست که این وحدت به وجود مربوط است. در حرکت جوهری یک وجود واحد ممتد متصل داریم که چون دائماً مراتب مختلف اشتداد را طی می‌کند ماهیاتش الی غیر النهایه عوض می‌شود.» (مطهری، ۱۳۸۸، ج ۱۱: ۴۰۱) (۶) (۷)

۱۰. «چون بر مبنای حرکت جوهری، هیچ ماهیت بالفعلی در کار نیست پس در طبیعت، هیچ شیء ثابتی وجود ندارد.» توضیح مطلب آن است که شیء در حال حرکت هیچ ماهیت بالفعلی ندارد، بلکه بالقوه دارای ماهیات غیر متناهی است و لذا نمی‌توان گفت که داخل در کدام مقوله یا نوع است، زیرا توقف ندارد و البته هر جا متوقف شود از یک ماهیت ثابت بالفعل برخوردار خواهد شد. اما تا زمانی که در حرکت است تنها ماهیات بالقوه نامتناهی از آن قابل انتزاع می‌باشد. و «قابل انتزاع بودن» به این معناست که ذهن در عالم خودش، شیء در حال حرکت را متوقف فرض می‌کند و بعد ماهیتی را انتزاع می‌نماید. لازمه این مطلب بسیار عالی و نفیس حکمت متعالیه این است که در طبیعت، شیء ثابتی وجود ندارد و همه چیز در جریان است! انسان هم - چنان که پیش از این گفته شد - نوع نیست بلکه جنس است زیرا اگر بخواهیم آن را نوع فرض کنیم باید آن را ثابت تلقی کنیم در حالی که ثابت نیست. (مطهری، ج ۱۱: ۴۰۳)

۱۱. «حرکت جوهری، جامع اضداد است. این مبنا نیز ریشه در مبنای فلسفی اصالت وجود دارد.» ملاصدرا در این زمینه توضیحاتی آورده که خلاصه آن چنین است: این وجود اشتدادی - مثلاً وجود اشتدادی انسان - در عین وحدت و استمرار، وجودی است متجدد که در ذهن ما به سابق و لاحق تقسیم می‌شود، افرادی از میان رونده و افرادی به وجود آینده دارد... آن وجودی مستمر و دارای قرار و در عین حال متصل و بی‌قرار است... لذا اگر بگوییم که چنین وجودی واحد است درست گفته‌ایم و اگر بگوییم متعدد است باز هم درست گفته‌ایم؛ و اگر بگوییم باقی است درست گفته‌ایم و اگر بگوییم در هر آنی حادث است باز هم درست گفته‌ایم؛ و چقدر عجیب و شگفت آور است حال این وجود و تجدد و تغیرش در هر آن! اما مردم از این حقیقت غافل‌اند در حالی که هویت حال خودشان هم چنین خصوصیتی دارد؛ آنان لحظه به لحظه در تبدیل و تغیر و تجددند! (الشیرازی، ج ۳: ۸۵)

ملاصدرا افزون بر برهان نخست (برهان علیت) دو برهان دیگر نیز بر حرکت جوهری نفس به نام‌های «برهان حالیت و محلّیت» و «برهان مشخصیت» اقامه می‌کند که هر کدام حاوی مدلول‌های تربیتی نفیسی برای موضوع تحول در آموزش و پرورش است که به دلیل ضیق مجال از ورود به آن‌ها خودداری و بررسی آن‌ها را به فرصتی دیگر موکول می‌شود. (۸) به علاوه، در فصل بیست و هشتم برخی از شواهد قرآنی حرکت جوهری را نیز ذکر می‌کند که مطالعه آن‌ها را به منکرین یا مشککین وجه اسلامیت حکمت متعالیه توصیه می‌کنیم. (۹)

د. نگاهی به نسبت گزاره‌های اخباری فلسفی و گزاره‌های انشایی تربیتی در نظریه حکمت متعالیه تعلیم و تربیت (۱۰)

سؤالی که در این جا لازم است ولو به طور مختصر پاسخ داده شود این است که: میان گزاره‌های اخباری فلسفی و گزاره‌های انشایی تربیتی چه نسبتی وجود دارد؟ این سؤال در نگاهی تعمیم یافته و گسترده به سؤال کلی تری باز می‌گردد: میان گزاره‌های اخباری فلسفی و گزاره‌های انشایی چه نسبتی وجود دارد؟ به عبارت دیگر، میان اندیشه‌های حقیقی فلسفی و اندیشه‌های اعتباری عملی کدام نسبت برقرار است؟ در اینجا نیز لازم است قبل از پاسخ به این سؤال، چند نکته مقلّماتی ذکر شود:

الف. هست‌ها و نیست‌ها سه قسم است: هست‌ها و نیست‌های عقلی، هست‌ها و نیست‌های نقلی، و هست‌ها و نیست‌های تجربی.

ب. هست‌ها و نیست‌های عقلی، یا فلسفی است که در علوم فلسفی مطرح می‌گردد یا ریاضی که در علوم مانند حساب و هندسه از آن‌ها بحث می‌شود.

ج. هست‌ها و نیست‌های فلسفی، بسته به تنوع و تکثر علوم فلسفی دستخوش تنوع و تکثر می‌شود. برای مثال، در فلسفه اولی، مجموعه خاصی از گزاره‌های اخباری مطرح می‌شود که با گزاره‌های اخباری - مثلاً - مورد بحث در خداشناسی فلسفی یا روان‌شناسی فلسفی یا معادشناسی فلسفی یکی نیست. و در این بحث، مراد ما از هست‌ها و نیست‌ها، همان هست‌ها و نیست‌های فلسفی مندرج در فلسفه اولی است. اکنون می‌توان سؤال فوق را بررسی کرد.

در خصوص نسبت هست‌ها و نیست‌های فلسفی و باید‌ها و نبایدهای تربیتی یا گزاره‌های فلسفی و گزاره‌های تربیتی، در نخستین نگاه می‌توان از دو رویکرد کاملاً متفاوت سخن گفت:

الف. رویکردی که به کلی منکر وجود هر گونه رابطه یا نسبتی میان هست‌های فلسفی و باید‌های تربیتی یا اخباریات فلسفی و انشاءیات تربیتی است. دیوید هیوم، فیلسوف اسکاتلندی قرن هجدهم (۱۷۷۶ - ۱۷۱۱) احتمالاً پیش‌آهنگ این دیدگاه - البته در نگاه عام و کلی - است. در فلسفه تعلیم و تربیت غرب، چارلز دی. هاردی (۱۹۴۲)، سیدنی هوک (۱۹۵۶)، و آلبرت جی. تیلور (۱۹۶۲) - که جملگی به طیف پوزیتیویسم منطقی تعلق دارند - مدافع این دیدگاه‌اند. (برای آشنایی بیشتر به کتاب «زمینه‌ای برای بازشناسی و نقادی فلسفه تعلیم و تربیت در جهان غرب»، فصل‌های هفدهم، ششم، و بیستم مراجعه فرمایید)

ب. رویکردی که قائل به وجود رابطه یا نسبت میان هست‌های فلسفی و باید‌های تربیتی می‌باشد. اما در خصوص کم و کیف این ارتباط اختلاف نظر وجود دارد. در ادامه به معرفی انواع رابطه‌ها در این باب می‌پردازیم.

ج. با بررسی‌های انجام شده می‌توان مجموع دیدگاه‌ها را در سه طبقه قرار داد:

۱. رابطه اعتباری وضعی (طباطبائی، مطهری) (مطهری، ۱۳۷۱، ج ۶: ۴۲۴ - ۴۲۵)

۲. رابطه کشفی (مصباح یزدی) (مصباح، ۱۳۷۰: ۲۱)

۳. رابطه ابتدایی - حکایی (نگارنده).

به لحاظ روش شناسی پژوهشی، در تأسیس دانش فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی بر اساس هر یک از دیدگاه‌های فوق - اگر مبنای ما فلسفه اسلامی باشد - روش پژوهشی خاصی حاصل می‌آید. بر مبنای رابطه اعتباری وضعی، «روش استنباط عقلی»؛ بر مبنای رابطه کشفی «روش استنتاج منطقی»؛ و بر مبنای رابطه ابتدایی - حکایی، «روش استطباق عقلی» و «روش استنتاج منطقی» قرار دارد.

نگارنده در مقاله ای با عنوان «امکان تأسیس فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی بر مبنای حکمت متعالیه» (زیر چاپ) به اجمال «روش استطباقی» را عرضه و معرفی نموده است. در آن جا گفته شده است که روش استطباقی روشی سهل الوصول تر از روش استنتاجی است، چرا که این روش صرفاً در مرحله تطبیق دو گزاره اکنون متحقق فلسفی و تربیتی به کار می‌رود، نه در مرحله استنباط یک گزاره اکنون نا متحقق تربیتی از یک گزاره اکنون متحقق فلسفی. در مقاله پیش رو از هر دو روش استطباقی و استنتاجی بهره گرفته‌ایم، هر چند از روش استطباقی بیشتر استفاده کرده‌ایم. ضمناً خاطر نشان می‌شود که این گونه نیست که هر اصلی بر یک مبنا استوار شده باشد، بلکه گاه از چینش و کنار هم نهادن چند مبنا یک اصل به دست آمده است.

ه. اصول حاکم بر تحول آموزش و پرورش بر مبنای حرکت جوهری انسان

پیش از ورود به این بخش، لازم است سه نکته به اختصار بیان شود. نخست این که ابتدا باید حدود مفهوم اصول روشن گردد. نگارنده در فصل نخست از کتاب «تأملات فلسفی در تعلیم و تربیت» اصول تربیت دینی را این گونه تعریف کرده است: «مفاهیم یا گزاره‌های کلی انشایی یا باید محور مستخرج از متون اسلامی که معیار و راهنما و حاوی روش‌های تربیتی اند.» (بهشتی، ۱۳۸۹: ۳۵) بدین سان اصول تعلیم و تربیت - صرف نظر از دینی و غیر دینی بودن - چهار ویژگی اساسی دارند: انشایی بودن، کلی بودن (این کلیت البته نسبی است و مثلاً در مقایسه با روش‌ها حالت کلی تری دارد)، معیار بودن، و راهنما بودن. (۱۱) دوّم آن که، به نظر ما اصول تعلیم و

تربیت، معیارهایی برای سنجش و ارزیابی همه مؤلفه‌های تعلیم و تربیت به ویژه اهداف، محتویات، و روش‌ها می‌باشند. در بحث حاضر نیز با چنین نگاهی به سراغ اصول حاکم بر تحول آموزش و پرورش می‌رویم. و سوّم آن که اصول در عین حال که چونان تابلوهای راهنمای سفر تربیتی هم جهت حرکت را و هم کیفیت حرکت را می‌نمایانند و از این دو حیث، راهنما و معیار و لذا حاکم بر حرکت تربیتی هستند، از جهتی دیگر، مبتنی بر یک رشته گزاره‌های واقع نمایانه و هست‌شناسانه در باب جهان و انسان و پروردگار جهان و انسان‌اند که اصطلاحاً « مبانی تعلیم و تربیت » خوانده می‌شوند. بدین سان، لازم است اصول بر مبنای استوار گردیده و با آن‌ها ارتباط منطقی و معقول داشته باشند. مراد از « رابطه‌ی ابتدایی » ذکر شده در بالا همین است.

۱. بنابر مبنای نخست، این نتیجه‌ی تربیتی به دست می‌آید که تربیت، همانا خروج تدریجی متربی از قوه به فعل است. اصل تربیتی حاصل از این تعریف آن است که مربیان باید از راه اقدامات تربیتی، استعدادهای بالقوه‌ی متربیان را تدریجاً از قوه به فعل خارج کنند.

۲. این خارج‌سازی تدریجی از قوه به فعل، هم در صفات عرضی متربی است هم در ذات وی. پس تربیت، دو قسم است، تربیت عرضی و تربیت ذاتی.

۳. با توجه به اینکه موضوع تربیت، انسان است، پس تحول در آموزش و پرورش بدون تحول در انسان امکان ندارد. و چون تحول در انسان، یعنی « دگرگون شدن » انسان، که به معنای عوض شدن گونه‌ها و نوع‌های انسانی در عین حفظ و بقای « انسانیت » به عنوان جنس اعتباری او و جواز انقلاب ذات در انسان‌هاست (مبنای مورد بحث در بندهای هفتم و نهم)، و با نظر به این حقیقت که در جهان طبیعت، هیچ شیء ثابت وجود ندارد و همه چیز در تغییر است (مبنای مطرح گردیده در بند دهم)، و نیز با توجه به اینکه علت قریب و مباشر کلیه تغییرها و تجددهای ظاهری و عرضی انسانی، تبدلات ذاتی و تغییرات جوهری اوست (مبنای مورد بحث در بند چهارم)، و نیز با توجه به این قاعده فلسفی که « علت متغیر، متغیر است »، و لذا طبیعت جوهری انسان (شامل بی‌نهایت انواع بالقوه) خواه ناخواه در تغییر و تبدیل است (مبنای تبیین شده در بند پنجم)، پس، تحول در آموزش و پرورش باید بر مبنای فلسفی حرکت جوهری و ذاتی انسان استوار شود، نه تغییرات و تحریکات ظاهری و صوری و عرضی.

۴. از آن جا که بر مبنای حکمت متعالیه، حرکت (اعم از ذاتی و عرضی) فقط تدریجی و مرحله به مرحله است، نه آنی و ناگهانی (مبنای معرفی شده در بند یکم) پس، تحول در آموزش و پرورش نیز باید تابع اصل تدریج باشد. بنابر این اصل، تحول در مثلا برنامه‌های درسی آموزش و پرورش - شامل اهداف، محتویات، روش‌های تربیتی، و روش‌های ارزشیابی - نمی‌تواند دفعی و ناگهانی باشد، بلکه لازم است گام به گام و مرحله به مرحله پدید آید.

۵. از آن جا که انسان در مرحله حدوث نفسانی (منظور از ابتدا تا انتهای زندگی این جهانی است) اولاً برآیند ترکیب نفس و بدن است، ثانیاً ارتباط نفس با بدن، ذاتی نفس و برخاسته از صقع وجود آن است نه عارض بر آن (مبنای معرفی شده در مبحث آغازین مقاله در باب نفس)، و ثالثاً ترکیب نفس و بدن، ترکیبی اتحادی است نه انضمامی، بنابراین، تحول در آموزش و پرورش باید بر توجه همزمان به نفس و بدن و وحدت وجودی و نه اثینیت و دوگانگی وجودی آن‌ها (که مورد اشکال فیلسوفان تربیتی پراگماتیست در برابر ایدآلیست‌ها و رئالیست‌هاست) پی افکنده شود.

۶. بنابراین قاعده عقلی عام و استثناپذیر که « هر مابالعرض ناچار باید به یک مابالذات منتهی شود» (کل مابالعرض لابد و آن ینتهی الی مابالذات) و این حقیقت که سلسله تغییرات عرضی - در این جا انسانی ارادی - باید به تغییرات جوهری و تغییرات جوهری نیز سرانجام باید به مبادی مجرد و ثابت منتهی شود، و نیز این حقیقت که در عالم هستی از موجود ثابت فقط موجود ثابت صادر می‌شود (دو مبنای معرفی شده در بند ششم) پس تحول در آموزش و پرورش سرانجام باید بر مبادی ثابت وجودی و نیز مبانی ثابت معرفتی متکی باشد.

۷. با توجه به قاعده فلسفی « وحدت تشکیکی وجود انسان» که بنابر آن، هر انسانی در عین برخورداری از یک هویت وجودی واحد و مستمر و باقی، مراتب و مدارج متکثر و متنوعی را از ابتدا تا انتهای حیات دنیوی پشت سر می‌نهد (مبنای معرفی شده در بند هشتم)، و حتی در حرکت جوهری انسانی، تحقق اضداد در عین وحدت وجودی همه آن‌ها امکان پذیر است (مبنای مورد بحث در بند یازدهم) پس تحول در آموزش و پرورش باید بر تحولات ذاتی متریان در عین حفظ هویت انسانی واحد هر متربی استوار باشد.

بحث و نتیجه‌گیری

در این مقاله، بعد از تبیین مهم‌ترین ویژگی‌های حکمت متعالیه، این موضوع به بحث گذاشته شد که صدرالمآلهین در خصوص ارتباط نفس و بدن، این نظریه جدید را به میان آورد که تعلق و ارتباط نفس با بدن، امری است برخاسته از ذات نفس، نه عارض بر وجود آن و در نتیجه، تفکیک دو حیثیت «نفسیت نفس» و «ذات نفس» که توسط حکمای گذشته صورت گرفته درست نیست. بر این مبناست که وی نظریه «حدوث جسمانی و بقای روحانی» را مطرح ساخته است. البته این حدوث، ابدی نیست بلکه مربوط به اوایل پیدایش نفس است.

آن‌گاه مختصات فلسفی حرکت جوهری انسان از دیدگاه حکمت متعالیه در یازده بند مطرح گردید: ۱. حرکت خروج تدریجی از قوه به فعل است. ۲. حرکت و سکون، از عوارض موجود به ما هو موجود است. ۳. حرکت در موجوداتی پدید می‌آید که از جهتی بالقوه و از جهتی بالفعل‌اند. ۴. مبدأ قریب یا علت مباشر همه حرکات، طبیعت جوهری یا صورت نوعیه اجسام است. ۵. طبیعت جوهری بنا به این قاعده فلسفی که «علت متغیر متغیر است» پیوسته در حرکت است. ۶. با این وجود، علت بعید یا مجرد حرکات جوهری ثابت است نه متغیر. ۷. در همه حرکات جوهری و از جمله حرکت جوهری انسان، حرکت امری متجدد الوجود اما ثابت الماهیه است؛ به این معنا که حرکت در یک جنس مشترک واحد، اما در بی نهایت ماهیت بالقوه رخ می‌دهد. ۸. بر مبنای وحدت تشکیکی وجود نفس، نفس در عین وحدت و بساطت، واجد مراتب متکثر و متعدد و در عین کثرت مراتب، واجد وحدت و بساطت است. ۹. بنابر اصالت وجود، انقلاب در ذات انسان، امکان پذیر است. ۱۰. چون بر مبنای حرکت جوهری، هیچ ماهیت بالفعلی در کار نیست، پس در طبیعت، هیچ شیء ثابتی وجود ندارد. ۱۱. بر اساس حرکت جوهری، جمع اضداد امکان پذیر است.

سپس در باب نسبت گزاره‌های اخباری فلسفی و گزاره‌های انشایی تربیتی، به سه دیدگاه اشاره و گفته شد که دیدگاه مختار ما دیدگاه «ابتنایی - حکایی» و روش پژوهشی مبتنی بر آن

شامل روش استطباقی - استنتاجی است. ضمناً اشاره شد که در این مقاله از هر دو روش، به ویژه روش استطباقی استفاده شده است.

و سرانجام، اصول حاکم بر تحول آموزش و پرورش در هفت قسمت بیان گردید. این اصول به طور خلاصه از این قرار است: ۱. تربیت، خروج تدریجی از قوه به فعل است. ۲. چون این خروج تدریجی هم در صفات عرضی و هم در ذات متربی رخ می‌دهد پس تربیت نیز هم تربیت عرضی و هم تربیت جوهری است. ۳. تحول در آموزش و پرورش باید بر مبنای حرکت جوهری انسان استوار شود نه تغییرات عرضی و ظاهری. ۴. تحول در آموزش و پرورش باید بر اصل تدریج استوار شود. ۵. تحول در آموزش و پرورش باید بر توجه هم زمان به وحدت وجودی نفس و بدن مبتنی باشد. ۶. تحول در آموزش و پرورش باید بر مبادی ثابت وجودی و نیز مبانی ثابت معرفتی استوار گردد. ۷. تحول در آموزش و پرورش باید بر تحولات ذاتی متریان، در عین حفظ هویت واحد انسانی آنها متکی باشد.

پی نوشت ها

۱. وی در جلد هشتم اسفار، فصل اول، ذیل عنوان « فی تحدید النفس » می‌نویسد: « فالنظر فی النفس بما هو نفس نظر فی البدن، و لهذا عُد علم النفس من العلوم الطبيعية الناظرة فی احوال المادة و حرکاتها؛ فمن اراد أن يعرف حقیقة النفس من حیث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الاضافة النفسیة يجب أن ينظر الی ذاتها من مبدأ آخر و يستأنف علما آخر غیر هذه العلم الطبيعي. » (الشیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۰)

به همین دلیل است که مطابق مبانی حکمای سلف، حتی آن گاه که نفس در برترین تعریف به «کمال اول» تعریف می‌شود، این تعریف تنها معرف تعلق غیر ذاتی نفس به بدن و نمایان گر وجود عرضی و غیر استقلالی آن خواهد بود. لذا ملاصدرا چنین می‌نویسد: « قالوا: إنا اذا عرفنا أن النفس کمال لکذا بأی تفصیل یبین تحصیله لم نکن بعُد عرفنا من حیث هی نفس؛ وقد عرفت فی باب المضاف أن وجود المضاف بما هو مضاف وجود غیر مستقل، و لا نعرف من وجود النفس الا ما یفتضیه تلك اضافة المحدودة بما هی محدودة لا تمام وجودها، لکون اسم النفس غیر موضوع الا لذلك الوجود الضافی، و لم یوضع هذا الاسم لکنه حقیقة الجوهر النفسانی بحسب معناه المشترك او المختص، بل من حیث اضافة التدبیر و التصرف للأبدان. » (همان: ۱۰)

۲. بر این اساس است که ملاصدرا در باب اضافه ذاتی نفس به بدن - البته در اوایل حدوث آن - دو برهان به شرح زیر اقامه می‌کند.
- برهان اول: «لو كانت (من العوارض اللاحقة بذاتها) كما زعمه الجمهور من الحكماء لزم كون النفس جوهرًا متحصلاً بالفعل من جملة الجواهر المفارقة الذوات، ثم سنع لها امر الجأها الى التعلق بالبدن و مفارقة عالم القدس و مزاوله العنصریات، لكن التالي مستحيل، لأن ما بالذات لا يزول و الجوهر المفارق لا يسع له شيء لم يكن له في ذاته، اذ محل الحوادث المادة الجسمانية و ما يقترنها.
- برهان دوم: « و ايضا النفس تمام البدن، و يحصل منها و من المادة البدنية نوع كامل جسماني، و لا يمكن أن يحصل من مجرد و مادی نوع طبيعي مادی بالضرورة، فأذا بطل التالي فكذا المقدم.»
- سپس چنین نتیجه می‌گیرد: « فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه امر ذاتی لها بحسب وجودها الشخصي؛ فهذه الاضافة النفسية لها الى البدن مقومة لها.» (الشيرازي، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۲)
۳. إلا بعد استكمالات و تحولات ذاتية تقع لها في ذاتها و جوهرها، فتصير حينئذ عقلا فعلا بعد ما كانت بالقوة عقلا.» (الشيرازي، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۲)
۴. ملاصدرا در این زمینه چنین می‌گوید: « و لكل شيء ثبات ما و فعلية ما، و انما الفائض من الجاعل نحو ثباته و فعليته، فاذا كان ثبات شيء ثبات تجرده و فعليته فعلية قوته فلا محالة يكون الفائض من الاول عليه هذا النحو من الثبات و الفعلية... فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة الى المبدأ الثابت و بما هي متجددة يرتبط اليها تجدد المتجددات و حدوث الحادثات.» (الشيرازي، ۱۴۱۹، ج ۳: ۶۸)
۵. « و اما الراسخون في العلم... فعندهم أن للنفس شئونا و اطوارا كثيرة، و لها مع بساطتها الوان وجودية بعضها قبل الطبيعة و بعضها مع الطبيعة و بعضها بعد الطبيعة.» (الشيرازي، ج ۸: ۳۴۶)
۶. عبارت آخوند در این باب چنین است: « لما كان عند الاشتداد حصول انواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي، اذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم، فقد ثبت و تحقق أن الوجود امر متحقق في الخارج غير الماهية.» (الشيرازي، ج ۳: ۸۳)
۷. ملاصدرا در خصوص جواز انقلاب ذات می‌گوید: « و الثاني أن السواد لما ثبت أن له في حالة اشتداده او تضعفه هوية واحدة شخصية ظهر أنها مع وحدتها و شخصيتها تدرج تحت انواع كثيرة و تتبدل عليه معاني ذاتية و فصول منطقية حسب تبدل الوجود في كمالته او نقصه و هذا ضرب من

الانقلاب و هو جائز، لأن الوجود هو الاصل و الماهية تبع له كاتباع الظل للضوء ؛ فليجز مثله في الجوهر.»
(الشيرازی، ج ۳: ۸۴)

در این جا ذکر دو نکته سودمند است: نخست اینکه در این عبارت ملاصدرا دو جا به اصالت وجود اشاره شده است: یکی آن جا که می‌گوید: «تدرج تحت انواع کثیره و فصول منطقیه حسب تبدل الوجود فی کمالیه او تنقصه» و دیگر در این عبارت: «لأن الوجود هو الاصل و ماهیت تبع له.» دیگر اینکه روی سخن صدرا به بوعلی است که به امکان حرکت اشتدادی عرضی اذعان و اعتراف دارد اما منکر حرکت در جوهر است و صدرا از همین دیدگاه بوعلی علیه خودش استفاده می‌کند.

۸. در فصل اول از فن خامس جلد پنجم اسفار صفحات ۱۹۴ تا ۱۹۹ نیز برهان دیگری بر حرکت جوهریه با تفصیل بیشتری ذکر شده است.

۹. وی در پاسخ کسانی که مدعی‌اند طرح موضوع حرکت جوهریه، پدید آوردن مذهبی جدید است که هیچ حکیمی از آن سخن نگفته، می‌نویسد: «این دروغ و ستم است؛ زیرا نخستین حکیمی که در کتاب عزیزش از آن سخن به میان آورده خود خدای سبحان است که راست گو ترین حکماست، آن جا که می‌فرماید: «و تری العبال تحسبها جامده و هی تمر مر السحاب»، و می‌فرماید: «بل هم فی لبس من خلق جدید»، و این سخن خداوند که اشاره به تبدل طبیعت دارد: «یوم تبدل الارض غیر الارض»، و این سخن خدای متعال که: «فقال لها و للارض إءتیا طوعا او کرها قالتا أتینا طائعتین»، و باز این کلام خداوند که: «علی أن نبدل أمثالکم و ننشئکم مما لا تعلمون»، و این سخن وی: «إن یشأ یدهبکم و یأت بخلق جدید»، و نیز این سخن خداوند: «و کل الینا راجعون»، و غیر از این‌ها از آیات قرآن که به آن چه ما ذکر کردیم اشاره می‌کند. و از دیگر آیاتی که به تجدد طبایع جسمانی اشاره دارد این کلام الهی است: «و هو القاهر فوق عباده و یرسل علیکم حفظه حتی اذا جاء احدکم الموت توفته رسلنا و هم لا یفرطون». وجه اشاره این آیه به حرکت جوهری این است که آن چه وجودش مشابهت (ملازم) عدم او و بقائش متضمن فنای اوست واجب است که اسباب حفظ و بقائش عینا همان اسباب هلاک و فناش باشد، و به همین دلیل است که همان گونه که حفظ و نگهداری به رسولان نسبت داده شده، توفی و گیرندگی نیز به همانان نسبت یافته، بدون تفریط در یکی و افراط در دیگری.» (الشیرازی، ج ۳: ۱۱۱)

۱۰. نگارنده از سال ۱۳۸۵ به این سو، نتایج تحقیقات خود پیرامون نظریه « فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی بر مبنای حکمت متعالیه » منتشر ساخته است . از سال ۱۳۹۰ از این نظریه با نام اختصاری «حکمت متعالیه تعلیم و تربیت » یاد می‌کند.
۱۱. ما سه ویژگی « انشایی بودن (به معنای بایستگی داشتن)، « کلی بودن» و « راهنما بودن» را از علی شریعتمداری اخذ کرده‌ایم. وی در کتاب « اصول تعلیم و تربیت» (۱۳۶۵) می‌گوید: «مفاهیم ، نظریه ها و قواعد نسبتا کلی است که در بیشتر موارد صادق است و باید راهنمای مربیان، معلمان، مدیران، اولیاء فرهنگ و والدین دانش آموزان در کلیه اعمال تربیتی باشد.» (ص ۹۵) و ویژگی چهارم یعنی « معیار بودن» را از محمد باقر هوشیار (۱۳۲۷) گرفته‌ایم. وی که احتمالا قدیمی‌ترین صاحب نظری است که در باب اصول آموزش و پرورش کتاب نگاشته در کتابی با همین عنوان اصول را این گونه تعریف می‌کند: « جست و جوی آن گونه مبانی عقلانی و آن گونه مقیاس هاست که به وسیله آن می توان در هر مورد با کمال سهولت رفتار پرورشی مطلوب کرد..» (ص ۳۷) البتّه وی واژه « مقیاس» را به کار برده که همان معیار است. زیرا مقیاس، وسیله ای برای مقایسه وضع موجود با وضع مطلوب است ؛ چنان که معیار نیز عیار سنجش وضع موجود است.

منابع

القرآن الکریم.

- بهشتی، سعید. (۱۳۸۹). تأملات فلسفی در تعلیم و تربیت، تهران: شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- السبزواری، الحاج ملا هادی (۱۳۶۹)، شرح المنظومه، قم: انتشارات علامه.
- شریعتمداری، علی. (۱۳۶۵). اصول تعلیم و تربیت، تهران: دانشگاه تهران.
- الشیرازی، صدر الدین. (۱۴۱۹). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الشیرازی، صدر الدین. (۱۴۱۹). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۳، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الشیرازی، صدر الدین. (۱۴۱۰). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۵، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الشیرازی، صدر الدین (۱۴۱۰)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ج ۸، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- الشیرازی، صدرالدین. (۱۳۶۰). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- مصباح یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۰). دروس فلسفه اخلاق، تهران: انتشارات اطلاعات.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). مجموعه آثار، ج ۵، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۱). مجموعه آثار، ج ۶، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶). مجموعه آثار، ج ۹، تهران: انتشارات صدرا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۸). مجموعه آثار، ج ۱۱، تهران: انتشارات صدرا.
- هوشیار، محمد باقر. (۱۳۲۷). اصول آموزش و پرورش، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.