

فصل ممیز انسان و تأثیر آن در اصول تعلیم و تربیت از نگاه ملاصدرا

✍ حمید عاشوری / دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه (گرایش علم‌النفس) مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

Ashoory.hamid@yahoo.com

Sharifi1738@yahoo.com

احمدحسین شریفی / استاد فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۳۹۹/۰۲/۰۲ - پذیرش: ۱۳۹۹/۰۶/۳۱

چکیده

شناخت حقیقت انسان و فصل ممیز او، یکی از اثرگذارترین مباحث در علوم انسانی، به‌ویژه علوم تربیتی است. مباحثی همچون اصول تربیت، مراحل تربیت، ابعاد و ساحت‌های تربیت، و روش‌های تربیت، همگی وابسته به تفسیر و تصویری هستند که ما از حقیقت انسان داریم. هدف از این نوشتار پاسخ به این مسئله است که اولاً نگاه ملاصدرا به فصل ممیز انسان چیست و وی چه چیزی را برای ورود افراد به حیطه انسانی لازم می‌داند و ثانیاً چنین دیدگاهی چه تأثیری در اصول تعلیم و تربیت دارد. با روشی توصیفی و با بیان مبانی فلسفی و انسان‌شناختی ملاصدرا به‌دست می‌آوریم که از نگاه وی، فصل ممیز «انسان بشری»، ناطقیت است و افراد برای ورود به جرگه انسانیت، باید در حرکت جوهری خود به ناطقیت برسند؛ و بعد از رسیدن به این فصل ممیز است که وی بحث درباره کثرت نوعی نفوس را مطرح می‌کند. در ادامه با روش تحلیلی، با استناد به مبانی و منابع صدرا، نقش این تلقی از انسان در اصول مهم تربیتی، نظیر اولویت بعد عقلانی انسان، علم‌دوستی، تفکر، عدم پیروی کورکورانه از اجتماع، اعطای بینش، تزکیه، استدلال‌پذیری آموزه‌های تربیتی، و عدم مطلوبیت عادات انفعالی تبیین می‌شود.

کلیدواژه‌ها: فصل ممیز انسان، تعلیم و تربیت، اصول تعلیم و تربیت، ملاصدرا، حکمت متعالیه.

تعلیم و تربیت، مثل سایر علوم انسانی، مبتنی بر بنیان‌های هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، انسان‌شناختی و ارزش‌شناختی است. در این میان، پرداختن به مبانی انسان‌شناختی به دلیل قرابت بیشتری که با موضوع علوم انسانی دارد، از اهمیت بیشتری برخوردار است. البته مسائل و مباحث فراوانی در انسان‌شناسی مورد بحث قرار می‌گیرند؛ مسائلی مثل تجرد نفس انسانی؛ حقیقت انسان؛ جاودانگی انسان؛ رابطه نفس و بدن و ده‌ها مسئله خرد و کلان دیگر. هر کدام از این مسائل، ارزش و قابلیت بررسی جداگانه و مستقل را دارند. ما در این مقاله صرفاً به تحلیل حقیقت انسان و فصل ممیز او، آن هم فقط از نگاه ملاصدرا و رابطه آن با یکی از مباحث تعلیم و تربیت، یعنی اصول تعلیم و تربیت می‌پردازیم. ما اگر ندانیم که تفاوت انسان با سایر جانداران به چیست، هرگز نمی‌توانیم برنامه‌ریزی تربیتی واقع‌بینانه و مؤثری برای او داشته باشیم. عدم فهم حقیقت انسان، نه تنها ممکن است برنامه‌های تربیتی ما را به انحراف کشاند، بلکه ممکن است موجب سوق دادن انسان به عوالمی پست‌تر از عوالم حیوانات شود. در مورد فصل ممیز انسان یا ویژگی‌ها و مشخصه‌های خاص او، عده‌ای اساساً منکر تمایز اساسی بین انسان و سایر جانداران شده‌اند و انسان را هم‌رده حیوانات دانسته‌اند و برای انسان ویژگی خاص و متمایزی از سایر جانداران قائل نشده‌اند. از طرفی در میان کسانی که قائل به تمایز شده‌اند نیز اقوال بسیار متفاوتی مطرح شده است. شهید مطهری در کتاب *انسان و ایمان* بیش از سی مورد را فهرست‌وار ذکر کرده‌اند. برای مثال، برخی «ناطق» را فصل ممیز انسان دانسته‌اند. شهید مطهری ویژگی خاص انسان را «علم و ایمان» می‌داند (مطهری، ۱۳۸۴ الف، ج ۲، ص ۳۴)؛ آیت‌الله جوادی آملی «متأله مائت» را فصل ممیز انسان ذکر می‌کنند (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۱۷-۱۹؛ همو، ۱۳۹۲، ص ۱۵۰). و آیت‌الله مصباح‌یزدی ویژگی خاص انسان را «تکامل‌برداری» یا «کمال‌پذیری» می‌داند (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۴، ص ۸).

از آنجا که بررسی تک‌تک این نظرات و تحلیل نقش آنها در اصول تعلیم و تربیت، مناسب یک مقاله پژوهشی نیست، ما در این نوشتار بر دیدگاه ملاصدرا متمرکز شده و ضمن ترسیم دیدگاه ایشان درباره فصل ممیز انسان، به تحلیل تأثیرات آن در اصول تعلیم و تربیت خواهیم پرداخت. البته هرچند درباره فصل ممیز انسان به‌طور کلی یا فصل ممیز انسان از نگاه ملاصدرا به صورت خاص در لابه‌لای کتاب‌های فلسفی و علم‌النفسی و بعضاً در ضمن مقالاتی، نکاتی ذکر شده است؛ اما درباره نقش نگاه صدرا به حقیقت انسان در اصول تعلیم و تربیت هیچ کتاب یا مقاله‌ای یافت نشد. امیدواریم این نوشتار زمینه‌ساز تأملات دقیق‌تر و جامع‌تری در این موضوع شود.

تعریف مفاهیم

فصل ممیز

در اصطلاحات فلسفی، «فصل ممیز» دارای دو کاربرد است: گاهی مراد، فصل حقیقی است و گاهی نیز فصل منطقی. چون به اعتقاد فیلسوفان دستیابی به فصل حقیقی انواع، بسیار دشوار است، در تعریف حدی، به بیان

اخص الخواص نوع یا همان فصل منطقی اکتفا می‌کنند (طباطبایی، بی‌تا، ص ۸۲). ما نیز در این نوشتار، فصل ممیز انسان را به معنای اخص الخواص انسان یا همان فصل منطقی منظور داریم. به عبارت دیگر، به دنبال شناخت ویژگی یا ویژگی‌هایی از انسان هستیم که موجب می‌شوند انسان از سایر جانداران متمایز شده و نوعی مستقل تلقی شود. ویژگی‌هایی که در صورت فقدان آن (آنها)، فرد حقیقتاً انسان محسوب نمی‌شود؛ هرچند در ظاهر شبیه دیگر افراد انسانی باشد.

تعلیم و تربیت

دربارهٔ تعریف تعلیم و تربیت، در کتاب‌های مختلف تعاریفی با عبارت‌های گوناگون بیان شده است (از باب نمونه، رک: بهشتی، ۱۳۷۷، ص ۵۸-۵۹؛ دفتر همکاری حوزه و دانشگاه با همکاری علی‌محمد کاردان ... [و دیگران]، ۱۳۷۲، ص ۳۶۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۳۰؛ رهنمایی، ۱۳۸۷، ص ۳۷)؛ ولی تعریف مدنظر ما در این مقاله عبارت است از اینکه تعلیم و تربیت در کاربردی عام به معنای فرایند انتقال و تعمیق دانش‌ها و بینش‌ها، هدایت و تقویت گرایش‌ها، و شکوفاسازی هماهنگ استعدادها و توانایی‌های انسان در ابعاد روحی و بدنی برای رسیدن به کمال مطلوب است (رک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۳۰).

اصول تعلیم و تربیت

از آنجاکه یکی از معانی «اصل»، پایه و اساس است، در نگاه اولیه و ابتدایی به نظر می‌سد که اصول به معنای «مبانی» به کار می‌رود؛ اما در اصطلاحات تعلیم و تربیت، این دو متفاوت‌اند. در مبانی، از هست‌ها سخن می‌گوییم و در اصول از بایدها؛ و لذا اصول، گزاره‌هایی تجویزی‌اند که از اهداف و مبانی به دست می‌آیند و راهنمای روش‌ها و فعالیت‌ها در تعلیم و تربیت هستند. به عبارتی دیگر، در ابتدا مبانی مختلف، اعم از هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، معرفت‌شناختی و ارزش‌شناختی را به دست می‌آوریم و با توجه به این مبانی، اهداف مشخص می‌شوند و با نگاه به مبانی و اهداف، اصول یا همان دستورالعمل‌ها و هنجارهای کلان و کلی را به دست می‌آوریم. بعد از آن، روش‌ها - که شیوه‌هایی جزئی‌تر در تعلیم و تربیت هستند - از این اصول به دست می‌آیند (رک: مصباح یزدی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۱؛ شریعتمداری، ۱۳۹۲، ص ۱۱؛ رهنمایی، ۱۳۸۷، ص ۷۷؛ باقری، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۸۷).

دیدگاه ملاصدرا در مورد فصل ممیز انسان

نظر ملاصدرا در این بحث، متأثر از مبانی فلسفی و فکری اوست؛ مبانی عام او مثل اصالت وجود، تشکیک در وجود، عین‌الربط بودن، و حرکت جوهری اشتدادی؛ و مبانی خاص او در علم‌النفوس، مثل کون جامع بودن انسان، جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن انسان و اتحاد عاقل و معقول. از این رو ما ابتدا به اختصار اشاره‌ای به مبانی او می‌کنیم و در ادامه به تحلیل نظر او در مورد ویژگی (یا ویژگی‌های) خاص انسان می‌پردازیم.

بنیان‌های هستی‌شناسانه ملاصدرا

اصالت وجود

به نظر ملاصدرا حق این است که دو مدعای زیر - که همان مضمون اصالت وجودند - صحیح‌اند: ۱. واقعیات، که جهان خارج را پر کرده‌اند، اموری غیرماهوی‌اند و از سنخ ماهیات نیستند؛ ۲. مفهوم وجود مصداق دارد؛ یعنی بر هر واقعیتی به حمل هو هو قابل حمل است؛ پس هر واقعیتی مصداق آن است و در نتیجه، حقیقت وجود اعتباری عقلی نیست؛ بلکه واقعیتی خارجی است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۸۲؛ ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۳۴۰؛ همو، بی‌تا الف، ص ۳۶). در صورتی که ما قائل به اصالت وجود باشیم، می‌توانیم از سیر حرکت جوهری یک واقعیت سخن به میان آوریم و بگوییم که این واقعیت، در صورتی که به فلان مرحله برسد، به جرگه انسانی وارد می‌شود.

تشکیک در وجود

برای تمایز امور کثیر از یکدیگر باید امری وجود داشته باشد که سبب تمایز آنها باشد. آنچه میان فیلسوفان پیشین به‌عنوان وجه تمایز امور کثیر از یکدیگر مطرح بود، شامل سه چیز بود: امور عرضی؛ خود ذات؛ یا جزء ذات، یعنی فصل. عده‌ای مثل شیخ اشراق، کثرت تشکیکی را نوع چهارمی بیان کردند؛ و افرادی مثل ابن‌سینا، کثرت تشکیکی را نیز به همین سه امر برگرداندند. در این میان، ملاصدرا هرچند در قولی علاوه بر این سه نوع تمایز، تمایز در وجود را مطرح می‌کند، ولی با توجه به اینکه قائل به اصالت وجود شد، نمی‌توانست این وجوه تمایز را بپذیرد؛ زیرا این وجوه مبتنی بر اصالت ماهیت بودند و لذا فقط قول به تشکیک در وجود را مطرح کرد و گفت که تمایز بین امور کثیر، در وجود است؛ یعنی هم مابده‌الاشتراک آنها وجود است و هم مابده‌الامتیاز آنها؛ زیرا آنچه اصل است، وجود است (ملاصدرا، بی‌تا الف، ص ۱۳۵). ملاصدرا با توجه به این مبنا، نظام تشکیکی وجود را مطرح کرد که در آن، موجودات یا دارای تشکیک تفاضلی‌اند، مثل سلسله علل و معلولات؛ یا دارای تشکیک عرضی‌اند، مثل موجوداتی که بین آنها رابطه علی- معلولی برقرار نیست. تأثیر این مبنا در بحث ما به این صورت است که اگر ملاصدرا مراتب تشکیکی وجود را مطرح نمی‌کرد، نمی‌توانست از عوالم مختلف و مترتب بودن آنها بر یکدیگر سخن به میان آورده و کون جامع بودن انسان را مطرح کند و در نهایت، نظر خود را پیرامون فصل ممیز انسان - همان‌طور که در ادامه خواهیم گفت - بیان کند.

حرکت جوهری اشتدادی

طبق حرکت جوهری، تمامی مادیات و اجسام، بعد سیالی دارند و لذا این میزی که اکنون پیش روی ماست، با میزی که لحظه‌ای پیش روبه‌روی ما بود، برابر نیست و همین‌طور با میزی که لحظه‌ای بعد در پیش روی ماست. ما در هر لحظه در حال دیدن میزی نو هستیم. میزی زائل می‌شود و بعد از آن میزی حادث می‌شود؛ البته نه اینکه جدای از هم و گسسته باشند؛ بلکه به‌هم‌پیوسته و متصل‌اند. به عبارتی، در خارج یک واقعیت پیوسته و متصل هست که کل آن ممکن نیست در یک «آن» از آنات زمان موجود شود. تمامی اجسام و از جمله این میز، علاوه بر

سه بعد مکانی که پایدارند، دارای بعد چهارم سیالی به نام زمان هستند که ما با عقل به آن دست پیدا می‌کنیم و لذا می‌گوییم، یک جسم که «زمانی» است، امکان ندارد که در یک آن تمام آن موجود باشد؛ بلکه در هر آنی از زمان، بخشی از آن موجود است. ملاصدرا در عبارات مختلفی بر حرکت جوهری تمامی اشیای مادی تأکید می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۳۹۷؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۸۶).

حرکت، با توجه به حال زائل و حادث، به چهار قسم تقسیم می‌شود (برای توضیحات بیشتر: ر.ک: عبدالرسول عبودیت، درآمدی به نظام حکمت صدرائی، ج ۱، ص ۳۲۷-۳۲۸):

الف) حادث و زائل کاملاً مشابه هستند؛ مانند رنگ کنونی این میز و رنگ آن در لحظاتی قبل یا بعد.
ب) حادث و زائل، نسبت به یکدیگر کامل و ناقص نیستند؛ مانند هیدروژن و هلیوم در فرایند تبدیل هیدروژن به هلیوم.

پ) حادث و زائل، نسبت به یکدیگر کامل و ناقص‌اند و زائل ناقص‌تر از حادث است؛ مانند نطفه و جنین در فرایند تبدیل نطفه به جنین.

ت) حادث و زائل، نسبت به یکدیگر کامل و ناقص‌اند و حادث ناقص‌تر از زائل است؛ مانند درخت و چوب در فرایند تبدیل درخت به چوب.

مراد از حرکت اشتدادی، نوع سوم است که در آن، امر حادث علاوه بر اینکه تمامی کمالات و ویژگی‌های امر زائل را دارد، دارای کمالات و ویژگی‌های جدید نیز هست. ملاصدرا یقیناً به این نوع از حرکت جوهری قائل است. نکته مهمی که باید توجه شود، این است که طبق حرکت جوهری اشتدادی، حادث از نظر مرتبه وجودی کامل‌تر از زائل است (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۶۲) و لذا ممکن است از نظر ماهیت نوعیه که همان تصویر ذهنی واقعیت خارجی است - با آن فرق داشته باشد؛ مثلاً در مثال نطفه، همان واقعیتی که در ابتدا ماهیت نطفه دارد، پس از اندکی تغییر، ماهیت دیگری پیدا می‌کند و به همین نحو دائماً در حال تغییر در ماهیت، و به اصطلاح در حال انقلاب ذات است تا در انتهای چهار ماه، ماهیت انسانی پیدا می‌کند (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۳۰؛ ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۸۴).

به‌رحال، با توجه به این مبنای ملاصدرا که در حقیقت شکل گرفته از مبانی پیشین او مثل اصالت وجود است، وی مسئله جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس را مطرح می‌کند - که در ادامه به آن می‌پردازیم - و از آن مبنا به دیدگاه خاص خود در فصل ممیز انسانی می‌رسد.

مبنای انسان‌شناسانه ملاصدرا

کون جامع بودن انسان

در فلسفه موجودات را به سه دسته تقسیم کرده‌اند و براساس آن، عوالم نیز بر سه دسته تقسیم شده‌اند: ۱. عالم طبیعت؛ ۲. عالم مثال؛ ۳. عالم عقل (ملاصدرا، بی تا الف، ص ۳۲۰). حکما و عرفای اسلامی معتقدند که اگر انسان را از بقیه عالم جدا کنیم و آن‌گاه به مقایسه این دو بنشینیم، درخواهیم یافت که آنچه در عالم و نظام هستی وجود

دارد، در انسان نیز هست. از این رو همان گونه که عالم از سه مرحله عقلی، مثالی و مادی برخوردار است، انسان نیز دارای مراحل سه‌گانه عقل، مثال و ماده است (همان، ص ۳۳۶). از این رو، به دلیل تطابق دو نسخه عالم و آدم، عالم را عالم کبیر و انسان را عالم صغیر گفته‌اند؛ چنان که گاهی عالم را انسان کبیر و انسان را انسان صغیر نامیده‌اند (ابن عربی، بی تا: ج ۲، ص ۱۵۰). البته باید دقت شود که کون جامع بودن به معنای این نیست که همه انسان‌ها بالفعل دارای این مراتب هستند؛ بلکه ممکن است عده‌ای در مرتبه مثالی بمانند و هیچ‌گاه به مرتبه عقلی نرسند.

بررسی این مبنا در نظریات ملاصدرا از آن رو دارای اهمیت است که بدون قائل شدن به چنین دیدگاهی، اساساً صحبت از جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس بی‌معناست. فرایند تحول و تکامل موجود مادی به موجود مجرد، بدون فرض و قبول اصل اساسی «کون جامع» بودن انسان، امکان‌پذیر نیست؛ به این معنا که در جهان هستی، هر موجودی حدی معین دارد؛ ولی در این میان، انسان است که تمام حدود عالم هستی را در خود دارد؛ لذا امکان این را دارد که چنین سیری را طی کند. بر اساس این اصل است که ملاصدرا بحث سیر صعودی انسان و مراتب ادراک او را مطرح می‌کند و اینکه طبق بحث اتحاد عاقل و معقول می‌گوید: انسان برای درک هر مرتبه‌ای از ادراک، باید به آن مرتبه از وجود دست پیدا کند.

جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس

علت روی آوردن ملاصدرا به چنین مبنایی را باید در پاسخ و حل یک مشکل دانست که در بین فیلسوفان مطرح بود و آن سؤال این بود: چرا نفس که طبق دیدگاه فلاسفه پیشین مجرد است و فی‌ذاته با همه بدن‌ها نسبتی یکسان دارد، برای کسب کمال، در بدن خاصی تصرف می‌کند؟ آیا این ترجیح بلامرجح نیست؟ ملاصدرا می‌گوید: ممکن نیست که ماده‌ای مستعد جوهری مجرد و شرط وجود آن باشد؛ بلکه هر ماده‌ای فقط مستعد حالی از احوال خود است (ملاصدرا، ۱۹۹۱، ج ۸، ص ۲۸۴-۳۸۵). نفس هم در صورتی که حالی از احوال ماده باشد، تعلق آن به ماده خاص، ترجیح بلامرجح نیست؛ زیرا احوال شیء حال در آن ماده هستند و اساساً امکان ندارد که موجود شوند، مگر در آن ماده. لذا ملاصدرا می‌گوید که نفس طی حرکت جوهری اشدادی، از صورت موجود در ماده تکون یافته است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۴۶۱). ملاصدرا از این مطلب با عنوان «النفس جسمانیة‌الحدوث روحانیة‌البقاء» یاد می‌کند (همان، ص ۳۳۳-۳۳۴) و در عبارات مختلفی به بحث جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس اشاره کرده است (به عنوان نمونه: ملاصدرا، بی تا، ص ۲۳۵).

فصل ممیز انسان از نگاه ملاصدرا

بعد از بیان اجمالی مبانی مؤثر ملاصدرا، حال باید به دیدگاه او در مورد ویژگی‌های خاص انسان بپردازیم. سؤال این بود که ملاصدرا انسانیت انسان را به چه می‌داند و چه ملاکی را برای اینکه موجود در جرگه انسان‌ها وارد شود، بیان می‌کند که بدون آن ملاک، آن موجود انسان محسوب نمی‌شود؛ هرچند در ظاهر شبیه سایر موجوداتی باشد که آنها انسان هستند؟

وقتی ملاصدرا نفس انسانی و حقیقت او را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء می‌داند، طبیعتاً نمی‌تواند ادعا کند که انسان‌ها همه از ابتدای آفرینش دارای نفسی مجرد هستند؛ بلکه وی معتقد است که یک واقعیت داریم که دارای مراتب مختلفی از مادی تا مجرد است و با حرکت جوهری اشتدادی باید به این مجرد برسد؛ که این رسیدن به مجرد، با تحقق مرتبه‌ی مثالی شروع می‌شود که فرد در این مرحله می‌تواند ادراک مثالی داشته باشد.

همچنین وقتی ملاصدرا حرکت جوهری اشتدادی را مطرح می‌کند، باید یک سیری را ترسیم کند که این واقعیت به چه صورت است و با حرکت جوهری به چه مراحل می‌رسد. طبق مبنای کون جامع بودن انسان، مشخص شد که انسان را عالم صغیر می‌داند و انسان دارای تمامی عوالم است. لذا انسان علاوه بر بعد مادی و طبیعی که ملاصدرا در هنگام حدوث قائل است، می‌تواند به مرتبه‌ی مثالی و عقلی هم برسد (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۴۵). حال سؤال این است که اخص‌الخواص انسان چیست؟ یعنی انسان در این سیر و حرکت اشتدادی خود، با کسب چه ویژگی یا ویژگی‌هایی است که واقعاً «انسان» نامیده می‌شود؟

آنچه در آثار ملاصدرا مشهود است، این است که وی اطلاق نام انسان به این موجود را تا قبل از مرحله‌ی ناطقیّت، اطلاقی حقیقی و بالفعل نمی‌داند (ملاصدرا، بی تا الف، ص ۲۲۸-۲۲۹؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۳۶-۱۳۷؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۵۵۴-۵۵۵). توضیح آنکه ملاصدرا در عبارات مختلفی ویژگی خاص انسانی انسان را «ناطقیت» بیان می‌کند. حال باید بررسی شود که آیا ملاصدرا فصل ممیز انسان را فقط «ناطق بودن» می‌داند یا غیر از آن، ویژگی‌های دیگری هم بیان می‌کند؟ اگر ویژگی‌های دیگری ذکر می‌کند، آیا آنها در عرض ناطقیّت اند یا از لوازم آن بوده و در طول آن هستند؟ آنچه مسلم و قطعی است، این است که ملاصدرا ناطقیّت را برای ورود به مرحله‌ی انسانیت لازم می‌داند (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۱۶۰-۱۶۱؛ همو، ۱۳۵۴، ص ۴۵۵؛ همو، بی تا الف، ص ۲۰۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۱۵۱).

سؤال بعدی این است که معنای ناطقه بودن چیست؟ آیا مراد درک کلی است؟ اگر مراد درک کلی است، رابطه‌ی آن با این حرف ملاصدرا که می‌گوید «اوحدی از مردم به ادراک کلی می‌رسند»، چیست؟ ملاصدرا ناطقه بودن را همان درک کلی می‌داند که از تفکر نشئت گرفته است (ملاصدرا، بی تا الف، ص ۲۲۹). برای روشن شدن بحث، باید ابتدائاً توضیحی در مورد درک کلی از نگاه ملاصدرا بیان کنیم. توضیح اینکه، انواع ادراک ماهیت معلوم به انحای واقعیت علم بازمی‌گردد. واقعیت علم، اگر مثالی باشد، ماهیت معلوم به نحو جزئی درک می‌شود؛ و اگر مجرد عقلی باشد، به نحو کلی. حال، اگر علم حضوری انسان به واقعیت مجرد عقلی ضعیفی باشد، انسان با چنین واقعیتی ماهیت معلومی را که این واقعیت، وجود برتر آن است، به نحو کلی درک می‌کند؛ اما به خود این واقعیت توجه پیدا نمی‌کند...؛ متقابلاً اگر به سبب شدت وجودی عالم و معلوم، علم حضوری قوی باشد، هم به خود این واقعیت توجه پیدا می‌کند و هم ماهیت کلی مذکور را درک می‌کند. پس مواجهه‌ی انسان با واقعیت مجرد عقلی، که وجود برتر ماهیتی است، در هر صورت به معنای ظهور آن ماهیت است برای انسان به نحو کلی مشترک بین افراد خود (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۲، ص ۸۱).

با این توضیح مختصر، حال می‌گوییم که در عبارات ملاصدرا دو نحو ادراک کلی وجود دارد و هر کدام در یک مرحله از حرکت جوهری نفس اتفاق می‌افتد. یک ادراک عقلی ناخالص داریم که قابل دسترس برای همه افراد انسانی است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۶۵ و ۲۸۴). این ادراک کلی مشوب به خیال است و ادراک کلی محض نیست. از طرفی، یک ادراک کلی محض داریم که در آن، انسان همان واقعیت مجرد عقلی را درک می‌کند، نه ماهیت آن را و غیرمشوب به خیال است (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۲۸۳). چنین ادراکی برای معدودی از افراد حاصل می‌شود.

مراد از ناطقه در بحث ما، همان ادراک کلی مشوب به خیال است که مرتبه ضعیف از ادراک کلی است و در اختیار تمامی افراد بشری قرار می‌گیرد؛ به‌خلاف ادراک کلی محض که افراد اندک‌شماری به آن دسترسی دارند؛ و این وجه جمع بین این است که ملاصدرا ناطقه به‌معنای مدرک کلی بودن را برای ورود به جرگه انسانیت لازم می‌داند؛ و از آن طرف می‌گوید: افراد اندک‌شماری به درک کلی ناقل می‌شوند که نام این مرحله را عاقله گذاشته‌اند (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۴۸؛ عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۲۵).

البته ذکر این نکته لازم است که ملاصدرا گاهی اوقات از مرحله ادراک کلی محض و خالص با واژه «ناطق» یاد می‌کند و لذا این واژه را هم برای ادراک کلی مشوب به خیال به‌کار برده است و هم برای ادراک کلی محض. از باب مثال، در عبارتی مرحله عاقله را که بعد از تفکر بوده و ادراک کلی محض است، با لفظ ناطقه آورده است (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۳۵-۱۳۶)؛ یا در عبارتی ناطقه را بعد از تفکر آورده که نشان می‌دهد به‌معنای عاقله است (ملاصدرا، بی‌تاب، ص ۲۳۵).

مشخص شد که حداقل، ادراک کلی مشوب به خیال برای ورود به جرگه انسانیت لازم است؛ ولی باید توجه کرد که این مرحله از حرکت جوهری انسان و این نوع ادراک، خود دارای مراتبی است. ادراک مفهوم کلی، مرتبه‌ای فروتر از ادراک قضایای متشکل از این مفاهیم دارد. همچنین ادراک این قضایا در مقایسه با ادراک استقراء و نیز ادراک استقراء در قیاس با ادراک استدلال، از همین گونه‌اند. همچنین ادراک مفهوم کلی ماهوی محسوس، در قیاس با ادراک مفهوم کلی غیرمحسوس یا کلی غیرماهوی، در مرتبه پایین‌تری قرار می‌گیرد و... بنابراین، تفاوت کودکی که در اولین مراحل ادراک کلی است، با دانشمند ریاضی ورزیده‌ای که مفاهیم انتزاعی و صوری ریاضی را تصور می‌نماید و مسائل مربوط به آنها را حل می‌کند، صرفاً تفاوتی کمی نیست که به شمار مفاهیم درک شده برگردد؛ بلکه تفاوت در قدرت تفکر است. این دانشمند، از نظر قدرت تفکر، در مرتبه‌ای بسیار برتر از آن کودک قرار دارد. از اینجا می‌توان دریافت، همان‌گونه که تجرد مثالی، عرضی عریض و به بیانی دقیق‌تر، مراتب طولی متکثری دارد، مرتبه تجرد نطقی آن نیز شامل مراتب متکثری است و از این‌رو نفس ناطقه از نظر قوت و ضعف، در همه افراد همانند و یکسان نیست؛ بلکه در یک فرد نیز همواره ثابت و یکسان نیست و از لحظه حدوث، با حرکت جوهری اشتدادی، همواره از مرتبه‌ای به مرتبه بالاتر در ارتقا است (عبودیت، ۱۳۹۲، ج ۳، ص ۱۲۹).

ملاصدرا برای انسان ویژگی‌های خاص دیگری هم ذکر کرده است (مبدأ و معاد، ص ۲۵۹-۲۶۱؛ اسفار، ج ۹، ص ۷۸-۸۵). وی خصوصیات انسان را چنین می‌شمارد: ۱. نطق به معنای تکلم کردن؛ ۲. قدرت بر استنباط صنایع عملی و اختراعات غریب و شگفت‌انگیز؛ ۳. تشخیص قبح فعلی و منع از آن، و تشخیص حسن فعلی و تشویق و ترغیب به آن؛ ۴. تعجب و خنده؛ ۵. نفرت و گریه؛ ۶. خجلت؛ ۷. ترس و امید؛ ۸. مصلحت‌سنجی؛ ۹. یادآوری. ملاصدرا بعد از ذکر این خواص، اخص‌الخواص انسان را بیان می‌کند که عبارت است از همان ناطقیت و درک معانی کلی و به واسطه آن، تفکر کردن است و بعد از این، یک خصوصیت خاص‌تری را برای برخی از انسان‌ها بیان می‌کند. اخص‌الخواص شاید اشاره به این باشد که در برخی از این خصلت‌های نه‌گانه، ممکن است خدشه شود و بگویند که در حیوانات هم وجود دارد؛ ولی این مورد هرگز در حیوانات یافت نمی‌شود؛ و شاید هم اشاره به این باشد که باقی خصوصیات از این ویژگی نشئت گرفته‌اند و برای تحقق آنها ادراک شرط بود؛ و لذا آنچه اصل است، همین ادراک است و مابقی امور از لوازم آن‌اند.

در پایان، ذکر نکته‌ای در حد اجمال لازم است که در عبارات ملاصدرا بحث از کثرت نوعی انسان مطرح شده است و ممکن است چنین تلقی شود که این دیدگاه ملاصدرا با بحث ما، یعنی فصل ممیز انسان، در تضاد است؛ زیرا اگر کثرت نوعی را مطرح می‌کند، دیگر فصل ممیز برای انسان چه معنایی دارد؛ ولی باید دقت شود، همان‌طور که از عبارات خود ملاصدرا به‌دست می‌آید، کثرت نوعی مطرح‌شده از سوی وی، مربوط به نشئه ثانی انسانی است، نه در نشئه ابتدایی، که فصل ممیزی که ما مطرح کردیم، مربوط به این بخش است. توضیح اینکه ملاصدرا یک فصل و ویژگی‌ای را برای ورود به جرگه انسانیت مطرح می‌کند و اگر کسی بخواهد به مرحله انسانیت وارد شود، باید آن فصل را به‌دست آورد که عبارت است از «ناطقیت»؛ که ملاصدرا از این بخش با تعبیری مثل «انسان بشری» (ملاصدرا، ۱۳۶۰، ص ۱۳۶)، «طبیعت بشری» (همان، ص ۱۸۸)، «فطرت اولیه» (ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص ۴۷۸) و «نشئه طبیعی» (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۸۰) یاد می‌کند؛ و بعد از این مرحله است که این فرد انسانی با توجه به نیات و افعال، انواع مختلفی پیدا می‌کند (ملاصدرا، بی‌تا ب، ص ۲۴۱؛ همو، ۱۳۶۳، ص ۴۷۸؛ همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۸۰؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۴۴).

تأثیر دیدگاه ملاصدرا در اصول تعلیم و تربیت

همان‌طور که پیش‌تر گفته شد، یکی از مسائل مهم در تعلیم و تربیت، اصول و هنجارهای کلی حاکم بر تعلیم و تربیت است، که راهنمای همه فعالیت‌های مربیان و معلمان هستند. وابستگی اصول تعلیم و تربیت به مبانی انسان‌شناختی، امری روشن و در همه مکاتب تربیتی پذیرفته است؛ اما ما می‌خواهیم الزامات انسان‌شناسی صدرا در اصول تعلیم و تربیت را بررسی کنیم و نشان دهیم که با تکیه بر فهم صدرايي از حقیقت انسان و فصل ممیز او، چه اصول و هنجاری‌هایی را برای تعلیم و تربیت می‌توان بیان کرد.

قبل از بیان اصول متفرع بر نوع نگاه ملاصدرا به حقیقت انسان و فصل ممیز او، ذکر این نکته نیز لازم است که هرچند طبق مبانی ملاصدرا که در این بحث مطرح شد، می‌توان اصولی مثل اصل جامع‌نگری، اصل تدریج، اصل تفرد، اصل استمرار و... را برای تعلیم و تربیت بیان کرد؛ ولی از آنجاکه هدف ما بیان اصول مرتبط با نوع نگاه به فصل ممیز انسان است، ما فقط آن اصولی را بیان می‌کنیم که متأثر از دیدگاه ملاصدرا در این باب است.

اصل اولویت بُعد عقلانی انسان

انسان دارای دو رکن علمی و عملی است؛ ولی با توجه به آنچه درباره حقیقت انسان و وجه ممیز او از سایر جانداران بیان شد، در امر تعلیم و تربیت، پرداختن به رکن علمی اولویت دارد. همچنین ساحت بینشی انسان در امر تعلیم و تربیت بر ساحت گرایشی تقدم رتبی دارد. در ابتدای امر، مربی باید روی بینش و ارتقای سطح دانش متربی سرمایه‌گذاری کند و بعد از آن، عوامل و موانع تحقق ساحت بینشی را که در گرایش‌ها و عواطف و احساسات است، بررسی کند و زمینه‌های لازم برای تحقق علمی که در اختیار متربی گذاشته است را فراهم کند.

اصل علم‌دوستی

اصل بعدی که با توجه به نوع نگاه ملاصدرا به انسان به‌دست می‌آید، اصل علم‌دوستی است. بر طبق این اصل است که می‌گوییم: مربی باید روش‌هایش را طوری تنظیم کند که متربی دوست‌دار علم شود. متربی باید بداند که تفاوت او با سایر جانداران، در ناطق بودن است و باید از طریق کسب علم، این وجه ممیز خود را تقویت کند. از همین‌رو مربی باید روش‌های بهتر عالم شدن را کشف کند و زمینه اجرای آنها را در مرتبه فراهم سازد.

اصل تفکر

از آنجاکه ما حقیقت انسان را ناطقیت دانستیم و گفتیم تا زمانی که افراد به این مرحله نرسند، وارد جرگه انسانیت نشده‌اند، در تعلیم و تربیت باید بکوشیم که این جنبه از انسان را که حقیقت او را تشکیل می‌دهد، تقویت کنیم و از طریق برنامه‌ها و روش‌های مختلف تربیتی، روحیه تفکر را در انسان بالا ببریم.

این امر به دو صورت است یکی به عنوان زمینه‌سازی برای تحقق این قدرت در انسان، که از بدو تولد باید آغاز شود؛ و دیگری بحث تقویت است که مربوط به مرحله‌ای است که ناطقیت انسان بالفعل شده است؛ ولی ما باید روش‌هایمان را برای تقویت آن استفاده کنیم.

به سبب همین اصل است که ما قائل می‌شویم باید آموزش حکمت برای سنین مختلف وجود داشته باشد و مطالب فلسفی برای سنین مختلف، از کودکی تا بزرگسالی نوشته شود؛ زیرا این امر روحیه تفکر در انسان را بالا می‌برد و انسان‌ها از حالت تعبد صرف به سمت تفکر و تعقل رهسپار می‌شوند؛ یا طبق همین اصل، از بازی‌هایی که انسان را از تفکر دور می‌کند، نهی می‌کنیم.

اصل عدم پیروزی کورکورانه از اجتماع

انسان موجودی اجتماعی است و زندگی خود را در بستر اجتماع سپری می‌کند. اقوال مختلفی در علل و عوامل زندگی اجتماعی انسان مطرح شده است که جایگاهش در بحث ما نیست؛ آنچه مربوط به بحث ماست، آفاتی است که ممکن است در فرایند تعلیم و تربیت به سبب زندگی اجتماعی به وجود آیند. یکی از این آفات، بحث تقلید و پیروی کورکورانه از اجتماع است. در اینجا اصلی دیگر مطرح می‌شود با عنوان عدم پیروی کورکورانه از اجتماع، که از دل اصل قبلی، یعنی اصل تفکر به دست آمده است. تقلید و پیروی کورکورانه از اجتماع، یعنی نادیده گرفتن وجه تمایز انسان؛ زیرا انسان با تقلید صرف، تفکر و تعقل را کنار گذاشته و هیچ بهره‌ای از تفکر و تعقل خود نبرده است.

اصل اعطای بینش

از آنجاکه ما انسان را ناطق خواندیم و تفاوت او را با سایر جانداران در تفکر و تعقل دانستیم، که به سبب این امر بر اموری همچون قدرت استنباط و تشخیص خیر از شر می‌رسد، لازم است که ما در امر تربیت، مواد خام برای صحیح اندیشیدن را در اختیار او قرار دهیم. توضیح اینکه انسان یک اموری را به صورت فطری و بدیهی در وجودش دارد و این علوم نیازی به کسب ندارند؛ ولی برخی از علوم هستند که باید کسب شوند تا انسان در باب آنها به تفکر بپردازد. برای اینکه تربیت انسان به صورت بهتر و کامل‌تری صورت گیرد، ما باید بینش‌های مختلف را در اختیار او قرار دهیم تا بر روی آنها تفکر و تعقل کند.

اساساً انسان چون دارای قدرت تفکر و تعقل است، همچون دیگر موجودات نیست که با زور به امری وادار شود؛ بلکه می‌تواند در مقابل تمامی امور ناخوشایند خود ایستادگی کند و به آنها تن ندهد؛ و لذا ما در امر تربیت نمی‌توانیم او را وادار به امری کنیم؛ بلکه باید بینش‌های صحیح را در اختیار او قرار دهیم؛ به عبارتی، خیر و شر را برای او بازگو کنیم تا او خود به آنها برسد و با اختیار خود آنها را انجام دهد. در غیر این صورت، حقیقتاً تربیتی رخ نداده است. البته این نکته با بحث تنبیه که در امر تعلیم و تربیت مطرح می‌شود، منافاتی ندارد؛ زیرا گاهی اوقات قرار دادن بینش صحیح برای افراد، کارساز نیست؛ حال یا به دلیل جهل یا به جهت عنادی که فرد دارد؛ و در اینجا چاره‌ای جز تنبیه برای حفظ سلامت فرد و جامعه نیست.

اصل تزکیه

وقتی ما انسان را دارای قوه‌ای به نام عقل دانستیم و گفتیم انسان علاوه بر اشتراکاتی که با حیوانات دارد، دارای وجه ممیزی است که او را از سایر جانداران جدا می‌کند و وی را قادر بر تفکر و تعقل می‌سازد و می‌تواند از بین خیر و شر یکی را انتخاب کند، باید زمینه استفاده از این وجه ممیز برای او حاصل شود. برای این امر، لازم است که موانع از سر راه او برداشته شود؛ باید اموری را که تعقل انسان را به بیراهه می‌کشاند، از سر راه او برداریم. نهایت حرکت انسان معرفت‌الله است و تمامی اعمال برای رسیدن به چنین علمی است؛ و از این رو ملاصدرا می‌گوید: ظاهر بینان

علوم را مقدمهٔ احوال، و احوال را مقدمهٔ کردار می‌دانند؛ درحالی که امر برعکس است و اعمال و رفتار برای احوال است و احوال برای علوم (ملاصدرا، ۱۳۸۱، ص ۷۱-۷۲). از این رو می‌گویند که ما اعمال را انجام می‌دهیم به جهت اصلاح امراض باطنی و قلبی‌مان تا با رفع موانع، معرفت ما به خداوند بالا رود (همان، ص ۷۴-۷۵).

از این رو، لازم است عقاید نادرست را که مانعی بر سر راه تفکر صحیح هستند، برطرف کنیم. علاوه بر این، باید گناه و امثال آن را که مانع دریافت حقایق صحیح و رسیدن به معرفت‌الله هستند، برطرف کرد تا زمینهٔ تربیت صحیح فراهم شود.

اگر ما چنین وجه تمایزی برای انسان قائل نبودیم، آیا اصلی به‌نام تزکیه ضرورت پیدا می‌کرد؟ اگر انسان قدرت تعقل و تفکر و سنجش خیر و شر را نداشت و مثل چهارپایان بود، نیازی بود که تزکیه‌ای داشته باشد؟ آیا اگر قادر به معرفت‌الله نبود، باز هم ضرورتی داشت تا موانع از سر راه او برداشته شود؟ اساساً وقتی ویژگی برای پیمودن راهی نداشته باشد، مانع چه معنا دارد.

اصل استدلال‌پذیری آموزه‌های تربیتی

یکی دیگر از اصولی که از چنین نوع نگاهی به انسان به‌دست می‌آید، استدلال‌پذیر بودن آموزه‌های تربیتی است. وقتی ما انسان را از میان سایر جانداران، دارای ناطقیت دانستیم و اصولی همچون تفکر را مطرح کردیم، می‌توانیم آموزه‌ها و دستورالعمل‌های تربیتی را نیز با استدلال برای او بیان کنیم. مریبان می‌توانند با بیان ادلهٔ آموزه‌های تربیتی، شرایط پذیرش این آموزه‌ها را از سوی متریبان تسهیل و فراهم کنند.

اصل عدم مطلوبیت عادات انفعالی

از آنجاکه انسان دارای قدرت تفکر و تعقل است، نباید افعال او از روی عدم فکر رخ بدهد و لذا در تربیت نباید انسان را به مرحله‌ای برسائیم که افعال را بدون انتخاب عقلانی و صرفاً از روی عادت انجام دهد. در اینجا عده‌ای از علمای غرب مطلبی را مطرح کرده‌اند که عادت به‌طور مطلق خوب نیست؛ چه عادت به فعل خوب و چه عادت به فعل بد. پاسخ به این دیدگاه مجالی دیگر می‌طلبند؛ ولی آنچه مربوط به ماست، اینکه به تعبیر شهید مطهری، عادات بر دو قسم است: عادات فعلی و عادات انفعالی (مطهری، ۱۳۸۴، ب، ص ۷۳۳). آن عادت‌هایی که انسان را از فکر دور می‌کند و فرد صرفاً رفتاری را از آن روی که با آن خو گرفته است، انجام می‌دهد، عادت انفعالی است که با نوع نگاه ما به انسان سازگاری ندارد؛ زیرا چنین عادت‌هایی، در حقیقت کنار گذاشتن نیرویی است که وجه ممیز انسان از سایر جانداران بود؛ بلکه، یک نوع عادت دیگری هم داریم و آن اینکه انسان به سبب ممارست بر فعلی، به مرحله‌ای می‌رسد که نیروهای طبیعی نمی‌توانند مانعیتی جدی بر سر راه انجام افعال او باشند. باین حال این‌طور نیست که فرد از روی عدم آگاهی و انتخاب چنین اموری را انجام دهد. به بیانی می‌توان این نوع عادت را همان «ملکه» گفت که در متون اخلاقی مطرح شده است.

نتیجه‌گیری

۱. برخی از مبانی فلسفی ملاصدرا که در دیدگاه او دربارهٔ فصل ممیز انسان تأثیر بسزایی دارند، عبارت‌اند از: اصالت وجود؛ تشکیک در وجود و حرکت جوهری اشتدادی. در صورت قائل شدن به اصالت وجود است که می‌توان به حرکت جوهری اشتدادی قائل شد که خود مبنایی برای جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء دانستن انسان است. همچنین طبق تشکیک در وجود است که می‌توان از مراتب عالم و کون جامع بودن انسان - که یکی دیگر از مبانی انسان‌شناختی ملاصدراست - سخن به‌میان آورد.

۲. ملاصدرا با توجه به مبانی فلسفی خود، در مباحث علم‌النفسی نیز دارای مبانی خاصی است که تأثیر مستقیم در دیدگاه وی پیرامون فصل ممیز انسان دارند. این مبانی عبارت‌اند از: کون جامع بودن انسان و جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن او. طبق مبنای جسمانیة‌الحدوث و روحانیة‌البقاء بودن نفس است که از سیر وجودی انسان از ماده تا مجرد سخن به‌میان می‌آورد و مرز انسانیت را مشخص می‌کند.

۳. ملاصدرا ناطقیت را شرط لازم برای ورود به جرگهٔ انسانیت می‌داند و کسی را که به این مرحله نرسد، اساساً انسان نمی‌داند. بنابراین، فصل ممیز انسان از دیدگاه ملاصدرا عبارت است از ناطق بودن. البته بیان شد که این، فصل ممیز «انسان بشری» است و افراد بعد از رسیدن به این مرحله، خود به انواع مختلفی تبدیل می‌شوند و دارای فصول مختلف هستند؛ که دیدگاه ملاصدرا در کثرت نوعی انسان، مربوط به این بخش است.

۴. اولویت بعد عقلانی انسان، علم‌دوستی، تفکر، عدم پیروی کورکورانه از اجتماع، اعطای بینش، تزکیه، استدلال‌پذیری آموزه‌های تربیتی و عدم مطلوبیت عادات انفعالی، از مهم‌ترین اصول تعلیم و تربیت‌اند که می‌توان منطق انسان‌شناختی طرح آنها را در «ناطقیت» به‌عنوان فصل ممیز انسان جست‌وجو کرد.

منابع

- ابن سینا، ابوعلی حسین بن عبدالله، بی تا، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- ابن عربی، محیی الدین محمد بن علی، بی تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- باقری، خسرو، ۱۳۹۲، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران، مدرسه.
- بغدادی، ابوالبرکات، بی تا، *المعتبر فی الحکمه*، بی جا، دانشگاه اصفهان.
- پهشتی، سعید، ۱۳۷۷، *زمینه‌ای برای بازاندیشی در فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، مؤسسه نشر ویرایش.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۹۲، *تفسیر انسان به انسان*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۸۲، *حیات حقیقی انسان در قرآن کریم*، در *تفسیر موضوعی قرآن کریم*، قم، اسراء.
- دفتر همکاری حوزه و دانشگاه با همکاری علی محمد کاردان، علیرضا اعرافی، محمدجعفر پاک‌سرشت و حسین ایرانی، ۱۳۷۲، *فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، سمت.
- رهنمایی، سیداحمد، ۱۳۸۷، *درآمدی بر فلسفه تعلیم و تربیت*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، بی تا، *حکمه الاثریاق*، بی جا، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شریعتمداری، علی، ۱۳۶۹، *اصول و فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، امیرکبیر.
- صدرالدین شبیرزی، محمد بن ابراهیم، ۱۹۸۱م، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، ۱۳۶۰، *اسرار الایات*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، بی تا الف، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، بی جا، مرکز الجامعی للشر.
- _____، بی تا ب، *العثرسیه*، تهران، مولی.
- _____، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تصحیح: سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____، ۱۳۸۱، *کسر الاصنام الجاهلیه*، تصحیح و تحقیق: محسن جهانگیری، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تصحیح و تحقیق: حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین، بی تا، *نه‌ایه الحکمه*، چ دوازدهم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۲، *درآمدی به نظام حکمت صدرائی*، قم، سمت و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۴، *خودشناسی برای خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
- _____، ۱۳۹۰، *فلسفه تعلیم و تربیت اسلامی* (تألیف گروهی از نویسندگان)، تهران، مدرسه.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴ الف، *انسان و ایمان*، در مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، صدرا.
- _____، ۱۳۸۴ ب، *تعلیم و تربیت در اسلام*، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، تهران، صدرا.