



باقری، خسرو؛ باقری، محمد زهیر (۱۳۹۰). نگاهی انتقادی به رویکرد فیض محور در فلسفه اسلامی و پیامدهای آن در تعلیم و تربیت. پژوهش‌نامه میانی تعلیم و تربیت، ۱(۱)، ۲۴-۵.

نگاهی انتقادی به رویکرد فیض محور در فلسفه اسلامی و پیامدهای آن در تعلیم و تربیت^۱

خسرو باقری^۲ - محمد زهیر باقری^۳

تاریخ دریافت: ۹۰/۴/۱ تاریخ پذیرش: ۹۰/۵/۲۹

چکیده

در این تحقیق، به زمینه‌های تاریخی رویکرد تشکیکی و فیض محور در فلسفه نو افلاطونی و به ویژه آثار افلوپتین توجه شده و تأثیر آن بر فلسفه صدرالمتالهین تحلیل گردیده و از موضعی انتقادی مورد بحث قرار گرفته است. از یک سو، نمی‌توان رویکرد تشکیکی را ابداع صدرالمتالهین دانست و از این رو، انتقادهای وارد بر افلوپتین بر او نیز وارد است. از سوی دیگر، نمی‌توان گفت که صدرالمتالهین در این دیدگاه تنها به تکرار پرداخته و خود بر آن چیزی نیفزوده است. استلزام رویکرد تشکیکی در قلمرو هستی و شناخت را می‌توان در هدف‌ها و مراحل تعلیم و تربیت پی جویی کرد. هدف غایی بر حسب رابطه‌ی عارفانه با ذات احدیت بیان می‌شود. با نظر به هدف‌های میانی و نیز مراحل تعلیم و تربیت، مدارج تشکیکی از حس به خیال و عقل تا احد، ایجاب می‌کند که مشاهدات حسی و فعالیت‌های خیالی به سطح انتزاعی عقلی و درک کلیات ختم شود. دلالت این دیدگاه در تعلیم و تربیت آن است که رابطه‌ای متوالی میان مواد درسی قائل شویم و این دلالتی است که توسط دیدگاه توازی گرا مورد چالش قرار می‌گیرد. در این پژوهش پیشنهاد شده است که راهی میانه بین توالی گرایی و توازی گرایی اتخاذ شود که می‌توان آن را توازی گرایی ناهمزمان نامید. بر اساس این پیشنهاد، مواد درسی با هم توازی خواهند داشت اما همگی به صورت همزمان وارد برنامه درسی نمی‌شوند.

واژه‌های کلیدی: رویکرد تشکیکی و فیض محور، نو افلاطونی، افلوپتین، صدرالمتالهین، تعلیم و تربیت

^۱ این مقاله برگرفته از پژوهشی است که با حمایت معاونت پژوهشی دانشگاه تهران انجام شده است.

^۲ استاد دانشگاه تهران، khbagheri@ut.ac.ir

^۳ دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه وین

مقدمه

رویکرد فیض محور^۱، همراه با ویژگی مرتبه‌ای و تشکیکی در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی، یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین رویکردهای فلسفی در تاریخ فلسفه بوده است. این رویکرد از فلوطین و فلسفه نوافلاطونی سرچشمه گرفته و بر فیلسوفان مسلمان نیز تاثیر آفرینی ژرفی داشته است. در خصوص مراتب هستی و شناخت و ویژگی تشکیکی آنها، گاه تصور می‌رود که این امر از نوآوری‌های فیلسوفان مسلمان، به ویژه صدرالمتهلین است. از سوی دیگر، در دیدگاه برخی، فیلسوفان مسلمان، کاری جز تکرار اندیشه‌های فلسفی مغرب زمین نکرده‌اند. این بررسی تطبیقی، هر دو این تصورات را زیر سوال می‌برد و وام داری و تأثیرگذاری متقابل دو جریان فلسفی مذکور را در خصوص مسأله مورد بحث، آشکار می‌سازد. در عین حال، از حیث تعلیم و تربیت و هدف‌های آن، مسأله مراتب هستی و شناخت، اهمیت و تأثیرگذاری قابل توجهی دارد و حاصل این بررسی می‌تواند در فراهم آوردن تنظیم مناسب‌تری در هدف‌های تعلیم و تربیت موثر واقع شود.

در سابقه بررسی تطبیقی فلسفه صدررا با فلسفه غربی، و به طور خاص نوافلاطونی، آثاری موجود است. برخی، همچون طباطبائی (۱۳۸۳) فلسفه صدررا را تنها رونوشتی از فلسفه غربی می‌دانند. در مقابل، برخی دیگر، همچون قزوینی (۱۳۴۰) رویکرد تشکیکی را از جمله ابتکارات صدررا دانسته‌اند. در این میان، برخی نیز نوآوری مذکور را نه تأسیسی بلکه تحقیقی دانسته‌اند (صدوقی‌سها، ۱۳۵۹: ۲۲). مقصود از تحقیقی و نه تأسیسی این است که مفهوم تشکیک و مراتبی بودن هستی و شناخت را صدررا تأسیس و ابداع نکرده بلکه این مفهوم در منظومه‌ای فلسفی توسط فلوطین مطرح شده، اما صدررا خود به عنوان محقق معین، در دفاع از آن به بحث و استدلال پرداخته و به سهم خود، به نقد ناقدان در مورد آن پاسخ داده است. در این نوشتار، نظر بر آن است که دیدگاه سوم، به صواب نزدیکتر است و این امر را با بررسی تطبیقی و مستند بر حسب آثار فلوطین و صدررا مشخص خواهد نمود.

دو پرسش اساسی در این پژوهش مورد توجه است. نخست این که چه شباهت‌هایی میان رویکرد تشکیکی به هستی و معرفت در فلسفه نوافلاطونی و فلسفه صدررا وجود دارد. دوم این که استلزام‌های رویکرد تشکیکی به هستی و معرفت، در قلمرو آموزش و پرورش چیست.

^۱. emanative

رویکردها در فلسفه اسلامی

در فلسفه اسلامی، از آغاز تاکنون، تغییرات فراوانی رخ داده است. اگرچه به طور سنتی، فلسفه اسلامی به مشایی، اشراقی و اصالت وجودی تقسیم شده است، اما می‌توان از منظر دیگری آن را به دو گروه «علت-محور» و «فیض-محور» تقسیم کرد. دیدگاه گروه نخست، در فلسفه ارسطو و دومی در اندیشه‌های فلوطین ریشه دارد. در تحولات معاصر فلسفه اسلامی، گرایش اول، رواج کمتری داشته و دومی گسترش بیشتری یافته است. بنابراین، در این نوشتار بر گرایش دوم و مشهورترین چهره آن یعنی ملاصدرا تاکید خواهد شد، اما معرفی اجمالی رویکرد علت محور نیز خالی از فایده نیست.

رویکرد علت محور

یکی از نخستین چالش‌های فرا روی فلسفه اسلامی، آشتی دادن یکی از اصول اندیشه یونانی، یعنی قدمت جهان، با دیدگاه وحی در زمینه آفرینش جهان بود. عدم امکان «آفرینش از عدم» در منطق یونانی و آفرینش جهان به دست خدا از «عدم» که ظاهر آیات قرآن به آن اشاره دارد، در تعارض با یکدیگر قرار دارند.

دو گرایش استدلالی برای فراهم آوردن این آشتی ظهور کرد. گرایش اول که راهبر عمده آن ابن سیناست، به تبع ارسطو، آفرینش را با علت توجیه می‌کند. استفاده از علت برای تبیین آفرینش، تلاش شناخته شده و پرآوازه‌ای است. طرفداران علت درصددند که جریان علی و معلولی نمی‌تواند تا بی نهایت ادامه پیدا کند؛ پس یک علت نهایی وجود دارد و آن خداست. اگر گفته شود که خدا علت وجود موجودات است، باید پذیرفت که وجود موجودات، همواره از خدا صادر می‌شود. زیرا خدا همواره علت است. این سخن یا به این معناست که خدا در هر لحظه، موجود جدیدی می‌آفریند یا اینکه در هر لحظه، همان موجودات پیشین را دوباره می‌آفریند. چنین دیدگاهی نمی‌تواند با ظاهر آنچه در متون دینی آمده، هماهنگ و پذیرفتنی باشد. زیرا بر اساس آن، جهان «معدوم» بوده و سپس آفریده شده است.

گرایش اول، یعنی رویکرد علت محور، با شاهکار غزالی، «تهافت الفلاسفه»، به شدت منکوب شد. از جمله دیدگاه‌های فیلسوفان که غزالی به آن حمله کرد، علت بود. او استدلال کرد که علت و معلول رابطه درونی ندارند، به این معنا که علت به طور ذاتی، معلول را در پی نمی‌آورد، بلکه چون خدا خواسته است، معلولی در پی علتی می‌آید و البته اگر خدا بخواهد، می‌تواند چنین نشود. از این رو، غزالی در جهت نفی رابطه ضروری و هم بودی علت و معلول می‌گوید: «هر دو چیز را در نظر بگیرد. این آن

نیست و آن این نیست. اثبات یکی از آنها به معنای اثبات دیگری نیست. وجود یکی با وجود دیگری ضروری می‌گردد نه عدم یکی با عدم دیگری.» (غزالی، ۱۹۶۳: ۱۸۵)

در واقع، غزالی رابطه‌ای را که ابن سینا و پیروانش به علّیت نسبت می‌دادند، مورد انتقاد قرار می‌دهد: «او (غزالی) می‌خواهد بگوید که این رابطه می‌تواند متفاوت باشد، حتی اگر هرگز با آنچه هم اکنون برقرار است، تفاوتی نداشته باشد. نزد ابن سینا، این واقعیت که رابطه مذکور، هرگز متفاوت نبوده و نخواهد بود، به این معناست که رابطه ضروری است.» (گریفل، ۲۰۰۹: ۱۷۲)

نقد غزالی در مورد علّیت، به عرصه علم خداوند نیز دامن می‌گسترده. ابن سینا براساس قانون علّیت، بر آن بود که علم خدا به موجودات، از طریق علّت آنها که خود خدا است صورت می‌گیرد، نه به طور مستقیم در رابطه با موجودات خاص و معین. ابن سینا در این مورد می‌گوید:

«واجب الوجود خود را کاملاً می‌شناسد و می‌داند که خودش قانون یا علّت همه موجودات است. اما، اگر فردی علّتی را بشناسد، می‌بایست معلول‌های آن علّت را هم بشناسد. بنابراین، از آنجا که واجب‌الوجود علّت نهایی همه‌ی چیزهاست و خودش را هم به عنوان علّت آنها می‌شناسد، می‌بایست همه چیز را بداند؛ چه آنها علّت‌هایی باشند که با هم در تعاملند و چه معلول‌هایی باشند، سرانجام از این تعامل‌ها نشأت گرفته‌اند که شامل افرادی هم که به عرصه‌ی وجود پای می‌گذارند می‌شود.» (به نقل از مک‌گینس، ۲۰۱۰: ۱۷۳)

در بخش‌های غربی جهان اسلام، فلسفه غزالی جام شوکران فلسفه اسلامی محسوب می‌شد. در بخش‌های شرقی، فیلسوفان علّیت را کنار گذاشته و به فیض روی آوردند. از این رو، غزالی نقطه عطفی در تحول فلسفه اسلامی بود.

رویکرد فیض محور

در گرایش دوم، فیلسوفان مسلمان، به تبع فلوطین، نظریه فیض^۱ را مورد توجه قرار دادند. بر اساس نظریه فیض، به گونه‌ای که فلوطین (پورجوادی، ۱۳۶۴؛ افلوطین، ۱۳۶۶) آن را مطرح کرده، نشأت گرفتن موجودات جهان از خدا بر اساس فیض صورت گرفته است. به این معنا که غنا و سرشاری خداوند، به صورت گریزناپذیری به پیدایش موجودات منجر می‌شود. همان‌گونه که شدت درخشش خورشید به پراکندن شعاع‌های نور آن به اطراف و روشنایی اطرافش منجر می‌شود. در نظریه فیض، از وجود معلول به

^۱. emanation

وجود علت استدلال نمی‌شود. بلکه به عکس، گفته می‌شود که چون خداوند سرشار بود، فیضش جریان یافت و مخلوقات پیدا شدند.

رویکرد تشکیکی در هستی، نخست به صراحت توسط فلوطین مطرح شد و فیلسوفان نوافلاطونی آن را بسط دادند (کاپلستون، ۱۳۷۵). فلوطین دو تغییر اساسی در دیدگاه افلاطونی ایجاد کرد. نخست این که حلقه واسطی میان دنیای بودن^۱ و دنیای شدن^۲ قرار داد و آن را مقطعی برای عالم نفس در نظر گرفت و به این ترتیب، مراتب سه‌گانه‌ی عقل^۳، نفس و طبیعت را طراحی کرد. در این سلسله مراتب، نزولی از عقل که کاملاً مجرد است به نفس که نیمه مجرد است و تا طبیعت که مادی است، صورت می‌گیرد.

دوم این که فلوطین با افزودن «احد»^۴ به این سلسله مراتب و نهادن آن بر فراز عقل، نه تنها الهیات را وارد متافیزیک کرد، بلکه آن را چون تاجی بر سر متافیزیک نهاد و جایگاهی مهم برای الهیات در فلسفه گشود. به این ترتیب، فلوطین آنچه را افلاطون از آن سخن نگفته بود یا بدان تصریح نکرده بود، یعنی خدا، را به طرح خود افزود. در عالم ایده‌های افلاطونی، چیزی به عنوان خدا مطرح نیست و اگر هم ایده خیر، ایده ایده‌هاست، اما به منزله خدای هستی تصویرسازی نشده است. دمیورژ^۵ یا صانع که در تیمائوس افلاطون مطرح شده، مرتبه‌ای بسیار پایین‌تر از ایده‌ی خیر دارد و نمی‌توان او را در مقام الهی مورد نظر ادیان قرار داد، بلکه طبق اصطلاح‌های دینی می‌توان حداکثر او را چون فرشته‌ای مدبّر یا ناظم دانست.

کار دیگری که فلوطین انجام داد، این بود که قوس نزول و صعود را در هستی شناسی طراحی کرد. هر چند این نکته نیز در اندیشه‌های افلاطون اشاره شده است، اما فلوطین آن را تفصیل بخشید. در این طرح، احد به مرتبه عقل نزول می‌یابد، بدون آنکه از کمال او در مرتبه احدیت چیزی کاسته شود؛ به بیان فلوطین، همچون خورشید که با فرستادن شعاع‌هایش به اطراف، از نور و قدرت آن هیچ کاسته نمی‌شود (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۵۳۷)، سپس از مرتبه عقل به مرتبه نفس و از آنجا به مرتبه طبیعت تا اینکه قوس نزول شکل می‌گیرد. آنگاه در قوس صعود، حرکتی فرارونده آغاز می‌شود و برای رسیدن به مرتبه احدیت، مراتب طبیعت، نفس و عقل باید پشت سر گذاشته شود. در این قوس صعود، هنگامی که فلوطین از وصول به مقام احدیت سخن می‌گوید، زبانی عرفانی می‌گشاید و از چیزی به عنوان «خلسه»^۶ در رابطه با احد یاد می‌کند (کاپلستون، ترجمه مصطفوی، ۱۳۷۵، ص ۵۴۲).

^۱ . Being

^۲ . Becoming

^۳ . nous

^۴ . One

^۵ . Demiurg

^۶ . ecstasy

ملاصدرا این طرح فلوطینی را به صورت تمام عیار مورد قبول قرار می‌دهد. در هستی‌شناسی او نیز با متافیزیکی که در نقطه اوجش الهیاتی شده روبرویم، با تشکیک و نزول تدریجی سروکار داریم، با مراتب سه‌گانه عقل، نفس و طبیعت مواجهیم، با قوس نزول و صعود سیر می‌کنیم و بالاخره، وحدتی میان فلسفه و عرفان ملاحظه می‌کنیم.

ملاصدرا از جمله حامیان رویکرد فیض است. می‌توان گفت که او به سبب اینکه اصالت را به وجود و نه ماهیت می‌داند، روایتی وجودگرایانه از نظریه فیض فراهم آورده است. صدرا بر آن است که فیلسوفان دوران باستان «به سبب این که بر طریقه پیامبران بودند، در مبانی و اصول مهم، بسیار کم به خطا رفتند... اما فیلسوفان متأخر مانند پیروان مشائین و محدثان، لغزش‌های بزرگ داشتند و در الهیات، اشتباه‌های بسیار مرتکب شدند» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۵-۶). این فیلسوفان دوران باستان، کسانی چون افلاطون، ارسطو و فلوطین اند. هر چند ملاصدرا، مانند سایر فیلسوفان مسلمان، شناختی از نام فلوطین نداشت، اما کتاب مهم او یعنی «الهیات» (اثولوجیا) را که حاوی نظریه فیض است، به عظمت یاد می‌کند و آن را به اشتباه به ارسطو منسوب می‌کند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۶۹). صدرا با تکیه بر اصولی، از جمله اصول فکری فلوطین در کتاب مذکور، اظهار می‌کند: «حال که این اصول را برشمردیم، می‌گوییم: واجب تعالی مبدأ فیاض نسبت به همه حقایق و ماهیات است، پس ضروری است که ذات متعالی خدا با بساطت و احدیتی که دارد، (در بر گیرنده) همه چیزها باشد.» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۰-۲۶۹)

صدرا در اینجا به قاعده معروف «بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء» اشاره دارد که از نتایج نظریه فیض است و چنان‌که در عبارت‌های بالا ملاحظه می‌شود، فیض را به طور مستقیم معطوف به موجودات و بالعرض شامل حال ماهیات می‌داند. به این ترتیب، صدرا نظریه فیض را می‌پذیرد و تأکید می‌کند که آنچه از فیاض صادر می‌شود، وجود است نه ماهیت. ماهیات که گونه‌گونی و تباین را القا می‌کنند، نمی‌توانند سلسله متصل فیض را در قوس نزول و صعود برقرار سازند. از این رو، وجود به عنوان امر نازل شونده در نظر گرفته می‌شود و ماهیات به طور ثانوی و به نحو اعتباری لحاظ می‌شوند.

مهم‌ترین ویژگی نظریه فیض این است که نوعی پیوستگی و اتصال میان خدا و موجودات برقرار می‌سازد، به طوری که مجموعه وجود هستی به صورت مراتبی از قوی به ضعیف یا از کامل به ناقص تنظیم می‌گردد. ملاصدرا در این مورد می‌نویسد: «رابطه میان مخلوقات ایجاد شده و خالق همچون رابطه میان نقص و کمال و ضعف و قدرت است... شکی نیست که خالق، کامل‌ترین در وجود و تام‌ترین در تحقق، در مقایسه با مخلوق است. مخلوق چونان فیضی از جانب خالقش است.» (شیرازی، ۱۹۹۲: ۵۶-۵۵)

بر این اساس، حقیقت وجود در کل هستی، در اصل، یکی است و تنها در درجه و مرتبه متفاوت است. ابتدا وجود شروع به نزول کرده و پس از آنکه کاملاً نزول کرد، شروع به صعود به سوی بالاترین درجه وجود به لحاظ مرتبه می‌نماید:

«نقص‌های بعدی ناشی از اصل وجود نیست. اما حاصل تحقق آن در (وجود آن) در طبقه دوم و پس از آن است. نقص‌ها و محدودیت‌ها در وجود دوم به خاطر این واقعیت است که آنها ثانی و پسین (در رابطه با وجود اول) هستند. وجود اول هست زیرا کمالش تام است و از این رو محدودیتی ندارد. محدودیت و افلاس ناشی از فیض و آفرینشاند؛ زیرا به ضرورت چنین است که شیء مخلوق با خالق برابر نیست و فیض هم در درجه وجود با منبع فیض یکی نیست.» (شیرازی، ۱۹۹۲: ۸۶)

چنان‌که در عبارت‌های بالا ملاحظه می‌شود، ویژگی تشکیکی و مرتبه‌ای در نظریه فیض، مهم‌ترین و برجسته‌ترین بعد این نظریه محسوب می‌شود. اما باید گفت که نقاط ضعف این نظریه را نیز در همین نقطه قوتش باید جستجو کرد. در ادامه بحث، به این نقاط ضعف اشاره می‌کنیم.

نقد رویکرد فیض محور

نظریه فیض که گروهی از فیلسوفان مسلمان آن را برای گشودن گره‌های فلسفی، بسیار مناسب یافته‌اند، خود نیز با انتقادهایی مواجه شده است. محور اصلی این انتقادات مربوط به ویژگی تشکیکی فیض است. در زیر، به توضیح چهار انتقاد بر این نظریه می‌پردازیم.

۱. نخست، در این نظریه، فرض بر آن است که رابطه موجودات با خدا رابطه این همانی است و تفاوت، تنها در درجه و شدت است. به عبارت دیگر، عقل اول و دوم و سلسله طولانی موجودات، همگی نتیجه نزول وجود خدا به مراتب پایین هستند، به طوری که می‌توان گفت وجود آنها همان وجود خداست که در مرتبه‌های پایین‌تر قرار گرفته است. بار دیگر به سخنی که از صدرا نقل شد، توجه کنیم «حال که این اصول را برشمردیم، می‌گوییم: واجب تعالی مبدأ فیاض نسبت به همه حقایق و ماهیات است، پس ضروری است که ذات متعالی خدا با بساطت و احدیتی که دارد، (در برگرفته) همه چیزها باشد.» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۲۷۰-۲۶۹) چنانکه جمله آخر نشان می‌دهد، «ذات متعالی خدا» در برگرفته همه چیز است.

البته در نظریه فیض، فلوطین، و به تبع وی ملاصدرا، اظهار کرده‌اند که نزول وجود، به هیچ وجه چیزی از کمال برتر خدا در مرتبه خاص خودش نمی‌کاهد. با این بیان، هر چند بر اساس نظریه فیض نمی‌توان گفت که فیض، موجب کاستی در خدا می‌شود، اما این ادعا در نظریه فیض می‌گنجد که وجود مرتبه‌های پایین، از سنخ وجود خداست و همان است با شدت کمتر. در نتیجه، ادعای مذکور که فیض، موجب کاستی در خدا نیست، همچنان با این مشکل روبرو است که آیا وجودی از «سنخ» وجود خدا می‌تواند در مرتبه‌ای پایین و محدود، استقرار یابد؟

به نظر می‌رسد که در نظریه فیض، تفکیکی میان کمیت و کیفیت گذاشته شده و قانون «تبدیل کمی به کیفی» در مورد خدا نیز جریان یافته است، به این معنا که اگر از شدت و درجه وجود کاسته شود، آثار کیفی آن نیز تحت تأثیر قرار خواهد گرفت. این قانون، در مورد آب، به این صورت صادق است که اگر میزان حرارت آب افزایش یابد، در نقطه معینی به جوشش آب منجر می‌شود. جوشش به عنوان یک صفت کیفی، نتیجه افزایش میزان حرارت است. به طور مشابه، در نظریه فیض، نظر بر این خواهد بود که هرگاه وجود خدا با اندکی تنزل در شدت و درجه روبرو شود، کیفیت این وجود، یعنی صفات آن تغییر می‌کند و دیگر نمی‌توان از علم و قدرت مطلق برای آن سخن گفت. اما آیا قانون تبدیل کمی به کیفی و تفکیک میان کمیت و کیفیت در مورد وجود خدا معنادار است؟ چرا نباید تصور کرد که «هر ذره‌ای از خدا» (و در اینجا ذره را به صورت استعاره بکار می‌بریم) همان حکم و کیفیت کل خدا را داراست؟

شاید دشواری‌هایی از این دست موجب شده است که برخی، برخلاف صدرا، مقام ذات متعالی خدا را از تشکیک برکنار بدانند و تشکیک یا فیض را تنها به مقام اسما و صفات خدا مربوط سازند. جوادی آملی (۱۳۸۸) چنین نظری را ابراز کرده است:

«منطقه ممنوعه حراست شده دو منطقه است: مقام ذات و مقام اکتناه صفات. درباره این دو مقام فقط می‌فهمیم که نمی‌فهمیم فقط مشاهده می‌کنیم که راهمان نمی‌دهند. اول این مطلب باید به درستی تبیین شود، بعد با وجه الله و فیض الله و فیض مستفیض سروکار داریم... با استمداد از مبانی عرفانی باید تشکیک را ببریم در مقام فیض حق.» (ص ۱۷)

همچنین، روی آوردن نهایی ملاصدرا به وحدت شخصی وجود، می‌تواند راهی برای پرهیز از مشکلات مورد بحث باشد. وحدت شخصی وجود با وحدت تشکیکی وجود متفاوت است. در وحدت تشکیکی، مراتب وجود مطرح است که تکثری حقیقی دارند. در حالی که در وحدت شخصی وجود، مظاهر و تجلیات خدا مطرح است و تکثر موجودات نیز مجازی و وهمی است. در این که نسبت وحدت

شخصی وجود با وحدت تشکیکی چیست، دیدگاه‌های مختلفی مطرح است. علامه طباطبایی بر آن است که دیدگاه صدرا در وحدت شخصی وجود با دیدگاه او در وحدت تشکیکی، معارض نیست به این معنا که هر دو در برابر هم باشند، بلکه وحدت شخصی، بر وحدت تشکیکی وارد است و این دیدگاه را مرتفع می‌کند:

«این نظریه، نظریه وحدت تشکیک وجود را ابطال نمی‌کند بلکه نظریه فوق آن را اثبات می‌کند و حقیقتی را تشخیص می‌دهد که به موجب آن نظر اولی صورت مجازیت اتخاذ می‌کند. پس احکام و حقایقی که از روی مسلک تشکیک وجود با براهین اثبات شده در جای خودشان ثابت و در مرتبه خودشان معتقدند بالنظر إلى النظر الأدق موضوعشان مرتفع است نه این که با حفظ بقاء موضوع، حکمی مناقص و مبطل حکم اولی بر آنها دارد و علی بعض الإصطلاحات نظر ثانی وارد است بر نظر اول نه معارض.» (به نقل از حسینی شاهرودی، بی تا)

شاهرودی بر آن است که بحث‌های ملاصدرا در مورد وحدت تشکیکی وجود، به اقتضای تعلیم و تعلم و برای ساده کردن مطلب بوده، اما دیدگاه نهایی او همان وحدت شخصی وجود، یعنی دیدگاه عرفا بوده که با طرح آن، از دیدگاه وحدت تشکیکی وجود، برگشته است. دلیل این ادعا آن است که ملاصدرا خود، طرح بحث وحدت شخصی وجود را به منزله «اکمال فلسفه» و «تتمیم حکمت» دانسته است: «فحاولت به اکمال الفلسفه و تتمیم الحکمه» (اسفار، ج ۲، ۲۹۳، به نقل از حسینی شاهرودی، بی تا)

۲. اگر چنان که در نظریه فیض تصریح شده، خدا در مرتبه خود، کامل و تمام و فوق تمام است، پس در اصل، خلقت یا صدور فیض، برای چه رخ می‌دهد؟ خدا در این نظریه، همچون خدای هگل نیست که در پی تکامل و تحقق باشد، بلکه خود، کامل و متحقق است. هگل خدا را در حال خودآفرینی می‌داند و او را با فعلش یکی می‌داند: «خدا همین است، همین فعل است؛ مفهوم عقلی خدا، تعیین خدا در همین جاست.» (هگل، به نقل از گارودی، ۱۳۶۲: ۲۴۰). با توجه به این که خدا در نظریه فیض، همچون خدای هگل در حال خودآفرینی نیست، در نتیجه، تنها توضیحی که برای جریان فیض باقی می‌ماند این است که فیض، امری اجتناب‌ناپذیر است، در مثل مانند ظرفی که پر و لبریز شده و راهی جز سرریز شدن برای آن باقی نمانده است. به عبارت دیگر، آفرینش برای خدا ضروری است. ملاصدرا البته کوشیده است با تفکیک میان «ضرورت بر خدا» و «ضرورت در خدا» این مشکل را حل کند. در این تفکیک، نظر بر آن است که ضرورت بر خدا، محال است؛ زیرا به این معناست که نیرویی بیرون از خدا او را بر آفرینش وادارد، اما ضرورت در خدا، معنادار است؛ زیرا حاکی از این

است که ضرورتی درونی در کار است و خدا خود، آفرینش را بر خویشتن فرض و واجب گردانده است. استدلال ملاصدرا این است که اگر بخواهیم به جای ضرورت، امکان را در خدا لحاظ کنیم؛ یعنی به جای اینکه بگوییم «خدا به ضرورت می‌آفریند»، بگوییم «اگر خدا خواست می‌آفریند». در این صورت، امکان را به خدا راه داده‌ایم، در حالی که امکان با ذات خدا مناسبتی ندارد و هر چه در او هست، ضرورت و وجوب است.

ملاصدرا با انتساب این رویکرد امکانی به متکلمان و تعریف اراده بر اساس آن به عنوان «امکان انجام و عدم انجام» (صححه الفعل و الترك) چنین تعریفی را در مورد خدا مردود می‌داند. در عوض، او تعریف فیلسوفان از اراده به این نحو را می‌پذیرد: «اگر کسی چیزی را خواست، انجام می‌دهد و اگر نخواست انجام نمی‌دهد» (إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل). ملاصدرا با توجه به یک نکته منطقی، می‌کوشد ویژگی امکان را از این تعریف دور سازد. نکته منطقی این است که در گزاره شرطی، درستی گزاره در گرو درستی مقدم و تالی نیست، بلکه ممکن است هر دو آنها کاذب باشند و گزاره‌ی شرطی درست باشد. مانند اینکه گفته شود: «اگر پروانه بودم می‌پریدم، سر ساعت به خدمت می‌رسیدم». با آنکه گوینده‌ی این گزاره شرطی آن را درست و قطعی می‌داند، اما در گزاره اول، نه خود را پروانه می‌داند و نه پریدن را برای خود ممکن می‌داند. در گزاره‌های شرطی مربوط به اراده، نظر صدرا چنین است: «در اولین گزاره شرطی (اگر خواست انجام می‌دهد) مقدم در مورد خدا تنها به صورت ضروری (و نه امکانی) صادق است؛ یعنی او به صورت ضرورت خواسته است که بیافریند و تالی نیز درست است، یعنی آفرینش جهان را انجام داده است. اما در دومین گزاره شرطی (اگر نخواست انجام نمی‌دهد) هر دو گزاره حملی مقدم و تالی کاذبند، اما شرطی صادق است. به عبارت دیگر، چنین نیست که خدا نخواست و چنین نیز نیست که انجام نداد.» (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۱۹-۳۰۷).

نظریه فیض و ضرورت مستتر در آن برای آفرینش، ملاصدرا را بر این گونه تفسیر از اراده و دور کردن امکان از عرصه آن واداشته است. در نتیجه، او بر آن است که اراده از صفات فعل خدا نیست، بلکه صفتی ذاتی و عین ذات است و به همین دلیل، همچنان که ذات خدا از وجوب و ضرورت وجودی برخوردار است، اراده او نیز واجب و ضروری است و همواره خواسته است و می‌خواهد که بیافریند.

اما چنین تفسیری از اراده و خواست خدا که در پی برقرار کردن آشتی میان نظریه فیض و متون دینی فراهم آمده، تفسیری منسجم بر حسب متون دینی به نظر نمی‌رسد. این از آن رو است که در برخی از فراهای قرآن، نوعی ویژگی امکانی برای خواست خدا مطرح شده است. به طور مثال، در یک مورد چنین

آمده است: «ای مؤمنان! اگر (دین) خدا را یاری کنید، او نیز شما را یاری می‌کند و گام‌هایتان را استوار می‌دارد.» (یا ایها الذین آمنوا إن تنصروا الله ینصرکم و یثبت اقدامکم) (محمد: ۷). با توجه به اینکه یک سوی این گزاره‌ی شرطی به انسان مربوط است و انسان با امکان سروکار دارد، در نتیجه، خواست خدا نیز در معرض امکان قرار خواهد گرفت. اگر انسان‌ها تصمیم بگیرند خدا را یاری کنند، خدا آنها را یاری خواهد کرد و اگر چنین نکنند، خدا نیز آنها را یاری نخواهد کرد. بر این اساس، تصمیم یا خواست خدا برای یاری کردن انسان‌های معین، صورت ضروری و قطعی ندارد؛ زیرا این انسان‌های معین، تصمیمی ضروری ندارند و ممکن است گاه عزم بر یاری خدا کنند و گاه دیگر از این عزم فرومانند.

حال، ممکن است برای برقراری انسجام در این خصوص، سوی امکانی و انسانی آن به گونه‌ای ترمیم شود که با آن سوی دیگر که ضروری و قطعی است هماهنگ گردد. برای این کار، باید اعمال و کردارهای انسان‌ها در ضمن پروژه‌های کلان، به گونه‌ای قرار داده شود که آنها نیز از ضرورتی از پیش خواسته شده برخوردار باشند. به عبارت دیگر، باید علم و خواست خدا چنان گسترده و فراگیر تلقی شود که تعیین کننده اعمال و کردارهای انسان‌ها باشد و در نتیجه، انسان‌ها ناگزیر از ایفای نقشی باشند که از ازل برای آنها در نظر گرفته شده است. اقتضای این دیدگاه آن است که خواست انسان‌ها، امری صوری و ظاهری باشد و بن آن، ضرورت و قطعیت باشد. از این رو، فیلسوفان مسلمان و از جمله صدر در پی آن رفته‌اند که اثبات کنند: «همه موجودات مختار به جز خدا، تنها موجوداتی (مجبور و) ناگزیرند ولی در ظاهر، به شکل صاحبان اختیار در آمده‌اند.» (و غیره من المختارین لا یکونون الا مضطرون فی صوره المختارین) (شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۱۲)

۳. نکته سوم در نقد نظریه فیض این است که چرا قوس نزول، پایان می‌گیرد و نوبت به قوس صعود می‌رسد و قوس نزول تا ابدیت تداوم نمی‌یابد؟ اگر طبق نظریه فیض، بر این باور باشیم که آفرینش، چیزی جز نزول وجود خدا نیست و اگر پذیرفته باشیم که وجود خدا مطلق و بی‌نهایت است. در این صورت، نزول آن، باید بی‌پایان باشد و به عبارت دیگر، نباید وجود خدا در جایی به انتها برسد و به صفر نایل شود. نتیجه این سخن آن است که قوس صعود هرگز نباید شروع شود؛ زیرا قوس نزول هرگز پایان نمی‌گیرد. به این ترتیب، طرح قوس نزول و صعود، تناقض آمیز است.

برای گریز از این سیر نزولی بی‌پایان که نتیجه منطقی نزول وجود خداست، در نظریه فیض، ساختی مدور تعبیه شده که طی آن، سیر نزول به سیر صعود تبدیل می‌شود. برای اینکه سیر صعودی رخ دهد، در نظریه فیض این قاعده مطرح شده است که هر مرتبه بالاتر، رابطه قهرآمیز با مرتبه پایین‌تر خود دارد و از سوی دیگر، هر مرتبه پایینی، رابطه‌ای مهرآمیز با مرتبه بالایی دارد. در حالی که هر مرتبه بالایی، موجودیت مرتبه پایین را به طور کامل تحت نفوذ و تصرف خود دارد، مرتبه پایین، سر تا پا شوق و اشتیاق برای بازگشت به منزلگاه خویش است. اما سوال این است که چرا هنگامی که عقل اول به عنوان نخستین موجود از خدا صادر شد، به منزلگاه خود باز نگشت و در همان جا قوس صعود رخ نمود؟ چرا عقل اول باید در عقل دوم نازل شود و بر همین قیاس تا آخر و آنگاه قوس صعود پا بگیرد؟ چرا باید جریان نزول وجود، همه نیروی خود را از دست بدهد و پس از اینکه گویی به طور کامل از نیرو تهی شد، آنگاه قوس صعود آغاز شود؟ چه چیزی عشق شدید عقل اول به احد را که باید طبق الگوی تشکیکی وجود، شدیدترین عشق در مخلوقات باشد، از بازگشت باز می‌دارد و او را تا حضيض ماده‌ی اصلی یا هیولا فرو می‌کشد؟

این ساخت مدور به این دلیل طراحی شده است که اگر وجود، تنها نزول می‌کرد، به این معنا بود که نتیجه آفرینش، حرکت از بالاترین به پایین‌ترین سطح است و بس. بخش صعودی از این رو به ناگزیر در نظریه‌ی فیض جای داده شده است تا نقص‌های آفرینش نزولی را از میان بردارد. اما چنان که ملاحظه می‌شود، خود این طراحی، مشکل را شده است.

در نظم نزولی می‌توان گفت که هر موجود درجه بالاتر از موجودات درجه پایین‌تر از خود، مستقل است و نیازی به آنها ندارد، در حالی که موجود پایین‌تر، وابسته و محتاج به موجود بالاتر است. این قضیه با توضیحی نه چندان ماهرانه که «پایین‌تری خواستار بالاتری است» حل شده است. اما آیا خواستار بودن نسبت به چیزی، برای تحقق آن کافی است؟ آن هم خواستی از ناحیه موجود ضعیف‌تر؟ اصولاً این خواست از کجا نشأت گرفته است؟ مگر نه این است که هر چیزی که در پایین است، از بالا آمده است؟ پس باید نتیجه گرفت که خواست موجود پایین‌تر، در واقع، همان خواست موجود بالاتر نسبت به خودش است. به عبارت دیگر، چون خدا خودش است و خواهان خودش است، بنابراین، در بهره‌هایی از وجود او که در پایین قرار گرفته، این خواست همچنان جوشان و خروشان است. اما، بار دیگر این سوال مطرح می‌شود، او که خود در مقام خویش کامل بود، چرا باید بهره‌ای از خود را در مقام نقص قرار دهد تا این بهره، خواستار کمال باشد؟ نتیجه فیض و تشکیک این است که وجود (خدا) سیری از کمال به کمتر

کامل بودن (در نزول) دارد و سپس دوباره کوشش می‌کند که (در صعود) به کمال برسد؛ چنین سیری خدا بودن خدا را نقض می‌کند. چرا خدا می‌بایست در بخشی کمتر کامل قرار گیرد و سپس دوباره طالب کمال گردد؟

۴. نکته دیگر در روایت وجود‌گرایانه ملاصدرا از نظریه فیض این است که ماوراءالطبیعه او به سبب تاکید بر وجود به شدت تقلیل‌گرایانه شده است. در دیدگاه او همه چیز به وجود تقلیل پیدا کرده و تفاوت آنها تنها در درجه و شدت است.

یکی از نتایج این رویکرد تقلیل‌گرایانه، آن است که «شرّ» وجود ندارد، بلکه امری عدمی است. البته این امر طبیعی هم هست؛ زیرا اگر شرّ وجود داشته باشد، بخشی از خدا محسوب خواهد شد. شرّ، عدمی است؛ یعنی، نبود وجود است. نقصان‌هایی که در سیر نزولی وجود، ظهور می‌کند، شرّ را فراهم می‌آورد. اما نقصان، نبود یا کمبود وجود است. شرّ را می‌توان از منظر جامعه‌شناسانه، سیاسی و حتی شخصی مورد توجه قرار داد و در این صورت، ممکن است هر یک از این رویکردها، روایتی از شرّ فراهم آورد که متفاوت با روایت وجود‌گرایانه ملاصدرا باشد و این خود، بحثی است که نوشتار دیگری را می‌طلبد. اما، در حد یک بحث فلسفی می‌توان پرسید که چطور ممکن است شرّ، نبود وجود باشد؟ اگر هم بخواهیم در فضای وجود‌گرایانه فلسفه صدرا بمانیم، می‌توانیم پرسیم که آیا نمی‌توان برای شرّ، نوعی وجود و واقعیت قائل شد؟

یک راه حل احتمالی برای پاسخ به این سوال، این است که دو نوع وجود را در نظر بگیریم: وجود اصیل و وجود غیر اصیل. شرّ نمی‌تواند بخشی از وجود اصیل باشد؛ زیرا وجود اصیل، الهی و مربوط به خداست، اما می‌توان برای آن، وجودی غیر اصیل قائل شد و در این حالت، لازم نیست که آن را الهی یا مربوط به خدا بدانیم. نظریه وجود‌گرایانه فیض ملاصدرا اقتضا دارد که هر آنچه موجود است، در یکی از درجات وجود باشد، به این معنا که اصیل باشد. به این ترتیب، تقلیل‌گرایی فلسفه صدرا، یک پدیده‌ی بسیار مهم در جهان یعنی شرّ را نادیده می‌گیرد یا می‌توان گفت که با عدمی دانستن آن، از تبیین آن طفره می‌رود. صدرا همه چیز را (در درجات و شدت‌های مختلف) به وجود و بنابراین به خدا مرتبط می‌کند و پیداست که در این چارچوب نمی‌توان از وجود شرّ سخن گفت؛ زیرا در این صورت باید خدا را ملازم با شرّ دانست یا شرّ را جزوی از خدا در نظر گرفت.

اما اگر تفکیکی میان انواع وجود بگذاریم، این امر می‌تواند در بحث شرّ کارگشا باشد. یک نمونه از تفکیک در وجود را می‌توان در نزد هایدگر یافت. او در جایی می‌گوید:

«این هستی که نحوه‌ی هستی آن وجود است، انسان است. فقط انسان وجود دارد. تخته سنگ هست، اما تخته سنگ وجود ندارد. فرشته هست، اما فرشته وجود ندارد. خدا هست، اما خدا وجود ندارد. این جمله که فقط انسان وجود دارد، به هیچ وجه بدان معنا نیست که فقط انسان واقعاً هست و همه‌ی هست‌های دیگر غیر واقعی یا توهم یا تصور انسان‌اند.» (مک کواری، ۱۳۷۷: ۲۲).

در اینجا مقصود هایدگر این است که تنها آدمی به گونه‌ای است که می‌تواند بیرون از خود بایستد و خصیصه‌ی امکانی داشته باشد و آینده برایش به منزله امری وجودی مطرح باشد.

ما نیز می‌توانیم میان وجود اصیل و وجود موقت یا غیر اصیل تفاوت قائل شویم. اگر مقصود از وجود را به همان نحو که صدرا می‌گوید، تحقق در خارج بدانیم، در این صورت، وجود اصیل، آن گونه از تحقق است که ریشه دار و عمیق است. در حالی که وجود موقت یا غیر اصیل نیز دارای تحقق است، اما تحقق موقت یا غیر اصیل. در اینجا مناسب است مثالی برای هر یک از دو گونه وجود موقت و غیر اصیل بیاوریم. در مورد وجود موقت می‌توان نمونه‌ی کف روی آب را ذکر کرد. کف وجود دارد، اما وجودی موقت. چنین نیست که کف چیزی نباشد، چیزی هست، اما این چیز گذراست و از پایداری برخوردار نیست. اگر پرسیم که آیا گذرایی و ناپایداری با وجود قابل جمع است یا باید هر امر گذرا و ناپایداری را غیر موجود دانست، پاسخ این سوال در فلسفه صدرا مشخص است و آن اینکه گذرایی و ناپایداری با وجود قابل جمع است و این از مفروضه‌های حرکت جوهری است. در حرکت جوهری، چیزی که به طور مثال، از وجود جسمانی برخوردار است، طی حرکت جوهری به وجود مجرد نایل می‌شود. در مرحله‌ای که آن چیز از وجود جسمانی برخوردار بود، دارای وجود بود هر چند این جلوه‌ای گذرا از وجود بود. در مورد وجود غیر اصیل می‌توان به عنوان نمونه از توهم مثال آورد. در توهم، آنچه موهوم و غیر واقعی است، موضوع توهم است، اما آیا خود توهم هم غیر واقعی است یا اینکه وقتی توهمی رخ می‌دهد، کسی، به واقع دچار توهم شده است. نه تنها توهم به واقع رخ می‌دهد و کسی چیزی را می‌انگارد، بلکه این انگاشتن، وجود فرد نگارنده را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به این ترتیب، ریشه‌ای مضاعف در وجود می‌یابد. از این روست که می‌گوییم هر کس همان است که می‌اندیشد (ای برادر تو همان اندیشه‌ای). به عبارت دیگر، فرد با اندیشه ورزی، وجود خود را تعیین می‌بخشد. اینجا بار دیگر می‌توان از

یک معادله‌ی مورد قبول صدرا کمک گرفت؛ یعنی، این معادله که وجود و علم یکی است. البته، اگر مفهوم علم را در اینجا بسط دهیم به طوری که شامل فکر و اندیشه ورزی نیز بشود، آنگاه اگر اندیشه، واقعی باشد، با وجودی اصیل روبرو خواهیم بود و اگر اندیشه، وهمی باشد، با وجودی غیر اصیل که در هر حال، گونه‌ای از وجود است مواجه هستیم.

اگر وجود غیر اصیل را بپذیریم، در این صورت، شرّ نیز وجودی غیر اصیل خواهد بود. به طور مثال، فردی که موجودیتی توهمی دارد، دارای موجودیتی غیر اصیل است و همین فرد می‌تواند منشأ شرّ نسبت به دیگران باشد. به این ترتیب، می‌توان گفت که شرّ وجود دارد و به منزله کارکرد یک وجود، به طور مثال وجود یک انسان، است.

نظریه فیض در ابعاد دیگری مانند علم خدا، جایگاه شهود در فلسفه ورزی، و نظایر آن نیز جای چند و چون دارد که پرداختن به آنها نیازمند نگارش مقاله‌های مستقلی است. در اینجا به انتقادهایی که مطرح شد اکتفا می‌کنیم تا فضایی برای پرداختن به جنبه‌های تعلیم و تربیت نظریه فیض فراهم آوریم.

پی‌آمدها در تعلیم و تربیت

اگر رویکرد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی تشکیکی را که در فلسفه نوافلاطونی و نیز فلسفه صدرایی مطرح است به منزله مبنا قرار دهیم، آنگاه باید ببینیم چه دلالت‌هایی بر این دیدگاه در عرصه تعلیم و تربیت مترتب خواهد شد. در این نوشتار، بررسی این دلالت‌ها را به طور گزینشی به دو مسأله محدود می‌کنیم: هدف و مراحل تعلیم و تربیت.

۱. هدف تعلیم و تربیت. پی‌آمد این دیدگاه در هدف تعلیم و تربیت را می‌توان با توجه به مراتب هستی‌شناختی آن مورد بحث قرار داد. اگر چنین است که مرتبه فرودین جهان، مرتبه طبیعت است و پس از آن، مرتبه نفس و سپس مرتبه عقل و سرانجام احد قرار دارد، بنابراین، می‌توان همین مراتب را به منزله مراتب اعتلای آدمی در جریان تعلیم و تربیت و منزل‌نهایی را به عنوان هدف غایی در نظر گرفت. بر اساس دیدگاه تشکیکی، تعلیم و تربیت نباید فرد را در سطح شناخت موجودات محسوس طبیعت نگاه دارد و نباید او را در سطح خیال و به عبارت دیگر در عرصه هنر متوقف کند، بلکه چنان که افلاطون (۱۳۸۸) نیز پیش از این تأکید کرده بود، باید فرد را به سطح عقل کشاند. با قرار گرفتن در سطح عقل، فرد به درک و شهود نسبت به کلیات و دانش‌های بنیادی نایل می‌شود. اما، با توجه به افزوده‌ی فلوطین به نظام افلاطونی که صدرا نیز در این مورد با فلوطین هماهنگ است، باید از سطح عقل نیز فراتر رفت و به مقام احدیت نایل شد. فلوطین و نیز صدرا، پایان سیر حرکت انسان را به شیوه‌ای عرفانی ترسیم می‌کنند.

چنان‌که فلوطین از حالتی خلسه‌گونه در رابطه انسان با مقام احدیت سخن گفته است و صدرا نیز در سفرهای چهارگانه مورد نظر خود، سفر نهایی را در خود خدا و فنا در ذات او می‌داند.

به این ترتیب، هدف نهایی تعلیم و تربیت بر اساس دیدگاه تشکیکی، نه در آموختن علوم تجربی و نه در کسب یا گشایش ذوق و مهارت هنری و نه حتی در کسب شناخت فلسفی و عقلانی خلاصه می‌شود، بلکه این منزل نهایی را در اموری چون تجربه عرفانی باید جستجو کرد. با این حال، می‌توان این مراتب را همچون هدف‌های میان راه در نظر گرفت. علم، هنر و فلسفه به منزله هدف‌های میان راهند و باید پس از اطمینان از حصول نیل به این منازل، راه را به سوی هدف غایی گشود.

هدف غایی تربیت به عنوان رابطه‌ای عرفانی با خدا را به عنوان نقطه قوت این دیدگاه باید محسوب کرد. اما اگر جنبه‌ای انتقادی در بحث هدف‌ها قابل طرح باشد، بیشتر معطوف به هدف‌های میانی است که به صورت سلسله مراتبی از علم تا هنر و فلسفه ترسیم شده است. از آنجاکه بحث هدف‌های میانی با مراحل تربیت نیز ملازمت دارد، نقد مربوط به این دسته از هدف‌ها، به طور ضمنی، در نقد مربوط به مراحل تربیت قابل ملاحظه است.

۲. مراحل تعلیم و تربیت. نگرش سلسله مراتبی در دیدگاه تشکیکی اقتضای آن را دارد که

بتوان از مراحل برای تربیت سخن گفت که در آن، رابطه‌ای توالی‌گونه میان هدف‌هایی چون علم، هنر، فلسفه و عرفان برقرار است. بر این اساس، هدف اصلی و اساسی هر مرحله از جریان تربیت، هدفی ویژه است. در یک مرحله باید حواس و تجربه‌های حسی فرد، مایه‌ور و غنی سازی شود و در مرحله بعد، توانایی خیال‌ورزی بسط یابد و به اوج برسد و در مرحله سوم، عقل‌ورزی و فلسفی‌اندیشیدن باید جایگاه خاص را به خود اختصاص بدهد و سرانجام، تجربه‌های درونی و عرفانی باید به اوج خود برسد.

دیدگاه توالی‌گرا در مراحل تعلیم و تربیت که پیامد نظریه تشکیکی فیض است، می‌تواند مورد چالش قرار گیرد. این چالش را می‌توان از منظری توازی‌گرایانه مطرح کرد. دیدگاه توازی‌گرا بر آن است که ابعاد مختلف تربیت حسی و تجربی، خیالی و هنری، عقلانی و فلسفی، و شهودی و عرفانی باید در عرض هم قرار گیرند و به طور مثال، در برنامه درسی، این ابعاد در قالب درس‌هایی در عرض هم ارائه شوند. دو نوع دیدگاه توالی‌گرا و توازی‌گرا به عنوان دو رقیب در عرصه تعلیم و تربیت، هم‌اوردی‌هایی با یکدیگر داشته‌اند. از جمله حامیان دیدگاه توالی‌گرا کسانی هستند که بر اساس نظریه‌های روان‌شناختی تحولی به ظهور رسیده‌اند. روان‌شناسی تحولی، که پیازه یکی از نمایندگان برجسته آن است، مراحل کیفی و مختلفی را در تحول روانی کودک در نظر می‌گیرد (اینهلدر و پیازه، ۱۹۵۸). بر اساس این منطقی

تحولی، تعلیم و تربیت باید رویکردی توالی گرا داشته باشد و به موازات تحولات روانی و ذهنی کودک، تدابیر تعلیم و تربیت را سامان دهد. در مقابل، در دیدگاه توازی گرا، از جمله می توان از جروم برونر نام برد که در تقابل با پیازره، بر آن است که هیچ محدودیت مرحله‌ای برای آموزش وجود ندارد، بلکه می توان با بکارگیری زبان متناسب با کودک، هرگونه محتوایی را برای آموزش در نظر گرفت (برونر، ۱۹۶۰).

رویکردهای سلسله مراتبی و توالی گرا در دفاع از نظر خود، به هنگام و زمان مناسب ظهور موقعیت‌ها و توانایی‌ها تاکید می کنند. به بیان هستی شناختی، باید دید که فرد به آستانه‌ی کدام مرتبه رسیده است و به بیان معرفت شناختی یا روان شناختی باید دید که فرد در آستانه‌ی کدام مرحله و توانایی معرفتی و ذهنی نایل آمده است. این امر توجه کننده‌ی توالی گرایی در تعلیم و تربیت خواهد بود.

از سوی دیگر، کسانی که از رویکرد توازی گرا حمایت می کنند، درصددند که دست کم به لحاظ معرفت شناختی و روان شناختی، نمی توان از ترتیب و توالی قاطعی سخن گفت، بلکه یا باید درصدد بود که همه‌ی جنبه‌های معرفتی به طور هم‌زمان با هم در فرد مطرح‌اند و یا باید گفت که آنها به زبان ساده‌تری در سطوح پایین قابل طرح‌اند. به طور مثال، کسانی چون ماتیو لیپمن که از فلسفه برای کودکان سخن به میان آورده‌اند، در برابر کسانی چون ژان پیازره، براین باورند که کودکان می توانند مسائل فلسفی را هر چند با زبانی ساده‌تر درک کنند (لیپمن، ۱۹۸۵). از این رو، نه تنها از فلسفه، بلکه از عرفان نیز می توان برای کودکان سخن گفت.

برای داوری در مورد دو رویکرد رقیب توالی گرا و توازی گرا، باید گفت که هر دو از قوت‌هایی برخوردارند. از یک سو، باید حق را به دیدگاه توالی گرا داد که همچون رشد و تحول فیزیولوژیکی، رشد و تحول ذهنی و روانی نیز با نقطه عطف‌هایی به عنوان «بلوغ» همراه است. آنچه پس از این گونه نقطه عطف‌ها و پیش از آنها قرار دارد، تفاوت قابل ملاحظه‌ای با یکدیگر دارند. بنابراین، نمی توان ظهور ظرفیت‌های ویژه در مقاطع و مراحل از زندگی فرد را نادیده گرفت.

از سوی دیگر، دیدگاه توازی گرا نیز خالی از قوت‌هایی نیست؛ زیرا وجود جنبه‌های مختلف تجربه انسان‌ها به صورت هم‌زمان، امری قابل توجه است. به طور مثال، فعالیت حسی و خیالی بسیار زود در کودکان با یکدیگر همراه می شوند، هرچند تقدم فعالیت حسی به خیالی، قابل انکار نیست. همچنین، فعالیت خیالی نیز بسیار زود با تعمیم دهی که زمینه فعالیت عقلانی است، همراه می شود.

^۱. maturation

برای یافتن راهی جهت آشتی این دو رویکرد، به نظر می‌رسد می‌توان از نوعی دیدگاه «توازی گرای ناهم‌زمان» سخن گفت. مقصود از این تعبیر آن است که ابعاد مختلف توانایی انسان، با هم رابطه توازی و نه توالی دارند، اما این توازی به صورت هم‌زمان رخ نمی‌دهد، بلکه یک بعد می‌تواند با اندکی تأخیر آغاز شود و آنگاه در کنار بُعد پیشین قرار گیرد. تفاوت این دیدگاه با توالی‌گرایی و توازی‌گرایی مشخص خواهد بود. در توالی‌گرایی، مراحل و هدف‌های میانی مربوط به آنها، پشت سر گذاشته می‌شوند. در حالی که در توازی‌گرایی ناهم‌زمان، ابعاد مختلف در کنار یکدیگر باقی می‌مانند. به طور مثال، وقتی در توالی‌گرایی، از پرورش عقل به عنوان هدفی پس از پرورش خیال سخن به میان می‌آید، نتیجه این خواهد بود که با ورود فرد به عرصه عقل، دیگر خیال ورزی باید مهار شود؛ یعنی، اگر به طور مثال، فرد در مرحله خیال ورزی، به مطالعه رمان می‌پرداخت، با ورود به مرحله عقل ورزی باید از این کار خودداری کند؛ زیرا خیال ورزی، مانع عقل ورزی خواهد بود. از منظر توازی‌گرایی ناهم‌زمان، مطالعه رمان پس از ظهور عقل ورزی در فرد، منعی نخواهد داشت؛ زیرا این دو بعد به طور موازی، و نه متوالی، نگریسته می‌شوند. از سوی دیگر، در توازی‌گرایی، ابعاد مختلف به صورت هم‌زمان در نظر گرفته می‌شوند، در حالی که در توازی‌گرایی ناهم‌زمان، این امکان وجود دارد که برخی از ابعاد، با تأخیر زمانی نسبت به برخی دیگر به ظهور برسند. براساس توازی‌گرایی هم‌زمان، می‌توان به طور هم‌زمان از فعالیت‌های حسی، خیالی، فلسفی و عرفانی برای کودک سخن گفت. در حالی که از منظر توازی‌گرایی ناهم‌زمان، به تأخیر انداختن برخی از این فعالیت‌ها قابل قبول است.

براساس توازی‌گرایی ناهم‌زمان، در آموزش و پرورش می‌توان به طراحی برنامه‌های درسی پرداخت که به صورت موازی و نه متوالی مورد استفاده قرار گیرند، اما هر یک از آنها ممکن است در لحظه‌ی معینی به این رابطه‌ی متوازی ملحق شوند.

منابع

- افلاطون (۱۳۸۸). *جمهور، ترجمه فواد روحانی (چاپ دوازدهم)*. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- افلوپین (۱۳۶۶). *دوره آثار افلوپین، ترجمه محمد حسن لطفی (۱۳۶۶)*. تهران: انتشارات خوارزمی.
- پورجوادی، نصراله (۱۳۶۴). *افلوپین، تهران: مرکز نشر دانشگاهی*.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). *یونان و روم، جلد اول، ترجمه جلال الدین مجتوبی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی*.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *علوم انسانی در صبغه اسلامی، عیار: فصلنامه تخصصی مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی سمت در زمینه مطالعات کتاب درسی دانشگاهی، ۲۳، ۱۸-۷*.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی (بی تا). *وحدت وجود از دیدگاه ملاصدرا. قابل دسترسی در: www.shahrudi.parsiblog.com*
- شیرازی، صدرالدین (۱۹۸۱). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، جلد هشتم. بیروت: دار احیاء التراث العربی*.
- صدوقی سها، منوچهر (۱۳۵۹). *تاریخ حکما و عرفاء متأخرین صدرالمتألهین، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران*.
- طباطبائی، سیدجوادی (۱۳۸۳). *درآمدی فلسفی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران*. انتشارات کویر.
- قرآن کریم، ترجمه سید علی موسوی گرمارودی (۱۳۸۷). *تهران: موسسه انتشارات قدیانی*.
- قزوینی (۱۳۴۰). *یادنامه صدرا، انتشارات دانشگاه تهران*.
- گارودی، روزبه (۱۳۶۲). *در شناخت اندیشه هگل، ترجمه باقر پرهام. تهران: موسسه انتشارات آگاه*.
- مک کواری، جان (۱۳۷۷). *فلسفه وجودی. ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی. تهران: نشر هرمس*.
- Bruner, J. (1960). *The process of education*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Inhelder, B. & Piaget, J. (1958). *The growth of logical thinking: From childhood to adolescence*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Ghazali, M. (1963). *Incoherence of the philosophers*. Sabih Ahmad Kamali (Trans). Lahore: Pakistan Philosophical Congress.
- Griffel, F. (2009). *Al-Ghazali's philosophical theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Lipman, M. (1985). Thinking skills fostered by philosophy of children. In J.W. Segal; S.F.

- Chipman; & R. Claser (Eds.), *Thinking and learning skills relating instruction to research*, vol. 1 (83-108). Hillsdale: N.J. Erlbaum.
- McGinnis, J. (2010). *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press.
- Mulla Sadra, M. (Sadr al-Din Shirazi) (1992). *Al-Masha'ir*. A parallel English–Arabic text, Parviz Morewedge (Trans). New York: SSIP.

