

بررسی مقایسه‌ی مبانی انسان‌شناسی ابن‌سینا و متیو لیپمن

میثم فلاحی*

چکیده

هدف نوشتار حاضر، مقایسه مبانی انسان‌شناسی ابن‌سینا و متیو لیپمن می‌باشد. این پژوهش با روش توصیفی-تحلیلی و استنباطی و روش جمع‌آوری اطلاعات، کتابخانه‌یی و فیش‌برداری صورت گرفته است. در ابتدا مؤلفه‌های مربوط به انسان از دیدگاه ابن‌سینا و لیپمن بیان می‌شود و سپس با مقایسه انسان‌شناسی ابن‌سینا و متیولپمن، نقاط اختلاف و شباهت آنها روشن می‌گردد. نتایج نشان می‌دهد که انسان‌شناسی ابن‌سینا و متیولپمن دارای شباهت و تفاوت‌هایی است: در وجه مشابهت‌ها انسان موجودی عقلانی، دارای اراده و اختیار، دارنده ویژگی‌های حسی، زیستی و طبیعی است که با هویت فردی و اجتماعی شناخته می‌شود و همچنین موجودی در حال تغییر و تحول دائمی است. در وجه تفاوت‌ها، هر کدام تفسیری متفاوت از مبدأ و مقصد انسان ارائه می‌دهند و سن مناسب برای شروع تفکرات فلسفی یکی از برجسته‌ترین اختلافات انسان‌شناسی میان آن دو می‌باشد.

کلیدواژگان

مبانی انسان‌شناسی
متیولپمن
ابن‌سینا
فلسفه و کودک

مقدمه

در میان مباحث تعلیم و تربیت پرداختن به مبانی انسان‌شناسی امری ضروری است؛ زیرا انسان موضوع تربیت است و شناخت شئون وجودی همراه با لایه‌های

پیدا و پنهان او از پیش‌نیازهای اساسی در تعلیم و تربیت بشمار می‌آید. «فلسفه و کودک»^۱ روشی نوین در تعلیم و تربیت در بعد پرورش تفکر کودکان بحساب می‌آید. فلسفه برای کودک با همین نام در قالب برنامه‌ی آموزشی در کشورهای مختلف گسترش یافته و بتازگی در کشور ما بکارگرفته شده که نوعی اقتباس در برنامه‌های آموزشی محسوب می‌شود. این درحالی است که تعلیم و تربیت کشور ما متأثر از آموزه‌ها و فرهنگ اسلامی و شرایط بومی حاکم است و ضرورت دارد تا مبانی و مؤلفه‌های «فلسفه و کودک» با آموزه‌های فرهنگ اسلامی مطابقت نماید. در این راستا بهره‌گیری از آراء و اندیشه‌ها دانشمندان اسلامی که در تعلیم و تربیت نیز صاحب‌نظر هستند، کارساز خواهد بود. با نگاهی به تحقیقاتی که تاکنون انجام شده در میابیم که در اصول و مبانی برنامه آموزش فلسفه و کودک و مقایسه آن با آموزه‌های فرهنگ اسلامی پژوهش‌چندانی صورت نگرفته است. درحالی که بیم آن می‌رود برنامه فلسفه و کودک همراه با مبانی انسان‌شناختی خاص خود در پاره‌یی از جهات با آموزه‌های تربیت اسلامی همخوانی نداشته و موجبات بروز مسائل و مشکلاتی در حوزه تربیت فکری کودکان را فراهم آورد. پژوهش حاضر قصد دارد تا به بررسی مبانی انسان‌شناختی متیولپمن^۲ بعنوان پایه‌گذار برنامه «فلسفه و کودک» در مقایسه با مبانی انسان‌شناسی ابن‌سینا بعنوان یکی از برجسته‌ترین اندیشمندان و صاحب‌نظران در

* کارشناس ارشد فلسفه اسلامی دانشگاه مذاهب اسلامی

m.fallahi67@gmail.com

تاریخ تأیید: ۹۶/۹/۱

تاریخ دریافت: ۹۶/۶/۲۰

1. Philosophy for Children
2. Matthew Lipman

حوزه تربیت اسلامی پردازد و بدنبال یافتن پاسخ برای این سؤالات است: مبانی انسان‌شناسی ابن‌سینا و متیو لیپمن چیست؟ وجوه تفاوت و تشابه مبانی انسان‌شناسی این دو کدام است؟

۱. مبانی انسان‌شناسی ابن‌سینا

۱-۱. وجود نفس

ابن‌سینا در تعریف از چیستی نفس می‌گوید: «کمال اول برای جسم طبیعی آلی»^(۱). او برای اثبات وجود نفس ناطقه دو برهان دوام و استمرار نفس و برهان انسان معلق در فضا را می‌آورد. خلاصه برهان دوام و استمرار اینگونه است که زمان حال، شامل زمان گذشته و معد و آماده برای زمان آینده است. بنابراین حیات نفسانی و عقلی امروز آدمی با حیات دیروز وی، ارتباط و پیوستگی دائم دارد و این ارتباط بقدری زیاد است که خواب نیز قادر نیست رشته تسلسل این حیات را از هم جدا کند. تمام سنین عمر آدمی به هم پیوسته‌اند و در عین اینکه حیات انسان متغیر است، همواره اتصال و ارتباط خود را نیز حفظ می‌کند. این تتابع و تسلسل، ناشی از این است که نفس از یک منبع ثابت سرچشمه می‌گیرد و همه حالات و انفعالات آن منبعث از یک مبدأ می‌باشد. استمرار و دوام حیات عقلی و نفسی و ارتباط و اتصال آن با گذشته که قرنهای پیش مورد توجه ابن‌سینا قرار گرفته است.^(۲) در عصر جدید، نظر دانشمندان پراگماتیسم را به خود جلب کرده است.

برهان انسان معلق در فضا می‌گوید تصور کنید که یکباره ولی کامل آفریده و در فضایی رها شده‌اید که خلاء است یا اگر در آن هوایی هست بگونه‌یی نیست که بر اثر اصطکاک با هوا یا گرمی و سردی آن متوجه اعضای خود بشوید. همچنین اعضا و جوارح شما نیز جدا از هم آفریده شده‌اند بگونه‌یی که هیچگونه تماسی با یکدیگر ندارند و چشمان شما بسته است و نمیتوانید

چنانچه ما بخواهیم آموزش و پرورش کودکان عقلانی داشته باشد، باید آنان را در یادگیری محتوای درسی طوری بار بیاوریم که خودشان نسبت به پذیرش یا عدم پذیرش آن حساس باشند. همچنین ایده‌ها و آرمانهای فلسفی میتواند به زبان کودکان ارائه شود. اما درنهایت این کودکان هستند که باید به تولید ایده‌های خویش پردازند.

چیزی را ببینید. در چنین حالتی هیچ احساس و درکی از اعضا و جوارح خود ندارید. با این حال، به خود آگاهی دارید. پس معلوم میشود آنچه وجود آن را درک کرده‌اید چیزی غیر از مجموع اعضا و جوارح و چیزی غیر از تک تک اعضا و جوارح شماست. آنچه بعنوان «خود» درک کرده‌اید همان «نفس» شماست. درست است که شما آن را بعنوان «نفس» درک نکرده‌اید، ولی اگر بدانید که نفس چیزی است که با استفاده از اعضا و جوارح فعالیت‌هایی مانند تغذیه، رشد، احساس و غیره را انجام میدهد خواهید دانست که آنچه را درک کرده‌اید چیزی جز نفس نیست؛ زیرا آنچه درک شده بعنوان مبدأ این افعال درک شده است. همچنین باید دانست که اعضا و جوارح ما و در یک کلام، بدن ما جزء «نفس» ما نیست. بدن مانند لباسی است که بر قامت نفس پوشانیده شده است، ولی از آنجا که تا زنده‌ایم همیشه در این لباس هستیم، این تصور برای ما پدید آمده که بدن جزء لاینفک وجود ماست.^(۳)

۲-۱. تجرد نفس

ابن‌سینا در آثار مختلف خود نفس را جوهری مجرد میدانند؛ جوهری که نه جسم است و نه قائم به جسم. نفس جسم نیست؛ یعنی نمیتوان برای آن طول و عرض و

عمق تصور کرد و قائم به جسم هم نیست. ابن سینا برای اثبات این مطلب ادله متعددی ذکر کرده است. یکی این است که نفس انسان صورتهای عقلی را درک میکند. صورتهای عقلی مجرد و به همین جهت، غیرقابل تقسیم هستند. درک کننده این صورتهای نیز باید مجرد باشد؛ زیرا شیء مجرد تقسیم ناپذیر نمیتواند منطبع در شیء مادی تقسیم پذیر باشد.^(۴) از این براهین برمی آید که نفس، جوهری مجرد و قائم به ذات است که در جسم دیگری منطبع نیست، بلکه مفارق از همه مواد و اجسام است. اما این جوهر مجرد تا زمانی که بدن زنده است به آن اختصاص دارد.

۳-۱. رابطه نفس و بدن

نفس، مبدأ حرکت و کمال جسم طبیعی آلی است و در جایگاهش که جسم است، فرمانروا می باشد. از نظر ابن سینا رابطه نفس و بدن نه رابطه صورت و ماده، بلکه رابطه ابزار و صاحب ابزار است؛ بدین معنا که بدن ابزاری است در اختیار نفس تا نفس با استفاده از آن، فعالیت های خود را انجام دهد و خود را به کمال برساند. ابن سینا از اهمیت بدن و تأثیر آن بر نفس، غافل نیست و معتقد است همانگونه که نفس با شوق طبیعی و سرشار متوجه بدن است و به تمهید آن می پردازد، بدن نیز پر از مهر نفس است و نسبت به آن خدماتی انجام میدهد و در وضع و حال آن تأثیر کلی دارد. نخستین و شاید مهمترین خدمت بدن به نفس، حیات بخشیدن به آن است. چون اگر بدنی با این خصوصیات وجود نداشته باشد، نفس با این تعینات بوجود نمی آید. پس بدن، علت عرضی نفس است و به آن تعین و تشخیص میدهد.

۴-۱. حدوث نفس

برخی از فیلسوفان همانند افلاطون معتقد به قدیم بودن نفسند. این عده معتقدند نفس پیش از پیدایش بدن وجود داشته و در عالم مجردات میزیسته است. هنگامی

که بدن به وجود می آید، نفس در این بدن قرار میگیرد و تا زمانی که بدن زنده است، نفس در آن محبوس است.

ابن سینا این نظریه را نمیپذیرد؛ زیرا معتقد است اینکه نفس پیش از بدن بوجود آمده است، از دو حالت خارج نیست؛ یا متکثر است یا واحد. نفس نمیتواند متکثر باشد؛ زیرا تکثر نوع واحد ریشه در جهان ماده دارد و نوع غیرمادی در صورتی میتواند متکثر باشد که با عالم ماده در ارتباط باشد. از سوی دیگر، هنوز بدنی بوجود نیامده است تا نفس با آن در ارتباط باشد. پس اگر نفس بخواهد پیش از بدن وجود داشته باشد، باید واحد باشد. در اینصورت، اشکال دیگری پدید می آید و آن اینکه در جهان، بدنهای انسانی متعددی وجود دارد و یک نفس نمیتواند در آن واحد با بدنهای متعدد مرتبط باشد و آنها را اداره کند. بنابراین، نمیتوان پذیرفت که نفس پیش از پیدایش بدن وجود داشته است. پس نظر درست آن است که نفس هنگامی بوجود می آید که بدنی وجود داشته باشد که آمادگی پذیرش آن را داشته باشد. در اینصورت، نفس آفریده میشود و با این بدن مرتبط میگردد و آن را بعنوان ابزار در اختیار میگیرد.^(۵)

۵-۱. قوای نفس

نفس کارکردهای مختلفی مانند تغذیه، رشد، تولید مثل، ادراک، تفکر، احساسات و نیز حالات مختلف دارد. از سوی دیگر، این فعالیتها با یکدیگر تفاوت دارند. بنابراین، نفس باید قوای گوناگونی داشته باشد که هر یک از آنها منشأ گونه یی خاص از این فعالیتها باشند؛ بعبارتی یک قوه نمیتواند منشأ فعالیتهای گوناگون باشد.

ابن سینا نفس را سه گونه میداند: نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی که از آن به «نفس ناطقه» تعبیر میکند. نفس نباتی، منشأ تغذیه، رشد و تولید مثل در گیاهان و نفس حیوانی منشأ ادراک جزئی و حرکت ارادی



در حیوانات و نفس ناطقه منشأ رفتارهای اختیاری و ادراک معقولات است. در واقع به بیانی نفس ناطقه، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است، از آن جهت که مبدأ حرکت‌های اختیاری و ادراک کلی است.^(۶)

هر یک از این نفوس قوایی دارد و نفس ناطقه، علاوه بر ویژگیهای خاص خود، تمام قوای نفس نباتی و نفس حیوانی را هم دارا میباشد. این قوای مخصوص، همان است که از آن به عقل نیز تعبیر میکنند.

قوای نفس انسانی دارای دو بخش میباشد: قوه عالمه (عقل نظری) و قوه عامله (عقل عملی). وظیفه قوه عالمه یا عقل نظری، درک گزاره‌های کلی است؛ گزاره‌هایی که مربوط به هستها و بایدهاست. بنابراین، حاصل عقل نظری، گزاره‌های کلی توصیفی و هنجاری است. وظیفه عقل عملی، تشخیص خیر یا شر بودن یک عمل خاص و بدنبال آن انجام و ترک آن و چگونگی انجام یا ترک عمل است. البته عقل عملی در تشخیص خیر یا شر بودن یک عمل خاص از یافته‌های هنجاری کلی عقل نظری، بهره میبرد. بنابراین، عقل عملی علاوه بر تشخیص خیر و شر بودن یک عمل، چگونگی انجام یا ترک آن را کشف میکند و سپس آن را انجام میدهد یا ترک میکند.^(۷)

۱-۶. ازلی بودن نفس

با اثبات تجرد نفس، ازلی بودن نفس ناطقه نیز بصورت بدیهی پذیرفته میشود. با وجود این ابن‌سینا برای پذیرش آن برهان می‌آورد: نفس در صورتی بعد از مرگ بدن از میان می‌رود که همراه با فعلیت بقا، قوه فساد و نابودی را داشته باشد. از سوی دیگر، نفس جوهری مجرد و بسیط است که نمیتواند در آن واحد هم قوه فساد و نابودی را داشته باشد، هم فعلیت بقا. به این ترتیب، روشن میشود که نفس، گرچه با پیدایش بدن بوجود می‌آید، لکن با نابودی آن نابود نمیشود. عبارت دیگر، وجود بدن، زمینه پیدایش نفس است، نه علت

وجودی آن.^(۸)

انسان علاوه بر بهره‌مندی از قوه عقل، وجوه تمایز دیگری نیز دارد که عبارتند از: (۱) زیست اجتماعی: انسان برای غایت و هدفی آفریده شده است و اگر به زندگی انفرادی به دور از اجتماع بپردازد بطور قطع نمیتواند به اهداف خلقت خود برسد. (۲) ایجاد صنایع: انسان با نوآوری و ابداع از راه استنباط و فکر، صنایع مختلف را پدید می‌آورد. (۳) گفتگو: انسان برای ایجاد رابطه با دیگری از ابزار زبان کمک میگیرد. تبادل نظر در نوع انسان محتاج ارتباط با یکدیگر میباشد که بهترین این وسایل زبان میباشد. (۴) تمییز نیک از بد: از ویژگیهای انسان است؛ یعنی انسانها از ابتدا می‌آموزند که برخی کارهایی را که قدرت انجام آنها را دارند، انجام دهند و برخی کارهایی که مخالف سرشت یا میل آنهاست را انجام ندهند.^(۹)

۲. مبانی انسان‌شناسی متیو لیپمن

۲-۱. ماهیت زیستی و طبیعی انسان

متیو لیپمن در انسان‌شناسی خود تا حد زیادی متأثر از اندیشه جان دیویی^۱ است. دیویی در مخالفت خود با ثنویت‌گرایی^۲ فلسفی افلاطون و ارسطو در ایدئالیسم و رئالیسم که در آن تجربه‌های غیرمادی و عقلانی انسان از تجربه‌های مادی و زیستی او جدا میشود، بدنبال اثبات پیوستگی انسان با طبیعت و محیط زیست و نفی هرگونه ثنویت‌گرایی روح و جسم است. دیویی از روح و تجرد آن اساساً سخنی بمیان نمی‌آورد.

لیپمن تحت‌تأثیر مفروضات طبیعت‌گرایانه دیویی از طبیعت کودک، همراه با بازسازی تجارب او در جهان طبیعی قرار دارد.^(۱۰) او با الگوگیری از طبیعت‌گرایی و تجربه‌گرایی دیویی داستان «کیو و گاس»^۳ را در برنامه

1. John Dewey
2. Dualism
3. Kio & Gus

لیپمن در اعتقاد به ماهیت زیستی انسان بسیار تحت تأثیر فلسفه عملگرایی بخصوص، اندیشه طبیعت‌گرایانه جان دیویی است و در این راستا در داستانهایش به بازسازی تجربه‌های کودکان در محیط زیست طبیعی اقبال ویژه‌ی از خود نشان داده است.

«فلسفه و کودک» با هدف آشنا کردن کودکان با محیط زیست و برقراری پیوند تجربی میان ایندو تدارک دیده است. براساس جدول برنامه درسی «فلسفه و کودک»، حیطه تربیتی داستانهای کیو و گاس، تربیت در محیط طبیعی و زیستی و حیطه فلسفی این داستانها، استدلال درباره طبیعت در نظر گرفته شده است.^(۱۱) بدینسان انسان از دید لیپمن، موجودی زیستی و پیوسته با جهان طبیعت است.

۲-۲. زندگی اجتماعی انسان

لیپمن تشکیل «اجتماع پژوهشی» در برنامه «فلسفه و کودک» را در قالب گروهی از کودکان که پیرامون موضوعات مورد علاقه گفتگو میکنند، دنبال میکند و تلاش او در این راستا بمنظور ایجاد ارتباط میان فرد با جامعه صورت میگیرد. وی در این برنامه، قصد دارد پای اجتماع را به مدرسه بکشانند. در اجتماع پژوهشی، کودکان به کسب مهارتهای اجتماعی از قبیل تعامل اجتماعی، تشریک مساعی در حل مسائل و شنیدن صداهای دیگران ترغیب میشوند. در تشکیل اجتماع پژوهشی، لیپمن دنبال این است که کودکان با نقش خود و ساختار اجتماع آشنا شوند. منظور وی از اجتماع پژوهشی این است که افراد کلاس همچون اجتماعی به هم پیوسته به پژوهش بپردازند. از اینرو مشارکت در اجتماع پژوهشی برای یافتن معنا از طریق تبادل نظر، امری اساسی تلقی میشود.^(۱۲)

لیپمن در طراحی «اجتماع پژوهشی» تحت تأثیر تفکرات دیویی در تلفیق «خود» و «دموکراسی» که در آن ثنویت‌گرایی فرد و اجتماع طرد میشود، است.^(۱۳) مبانی انسان‌شناسی برنامه فلسفه برای کودکان را میتوان علاوه بر توجه چشمگیر آن به بعد تکامل زیستی کودکان، در توجه به بعد اجتماعی آنان در ارتباط با محیط اجتماعی نیز شناسایی نمود. بدینسان گفتگوهای فلسفی کودکان در اجتماع پژوهشی پیرامون موضوعاتی از محیط طبیعی و اجتماعی شکل میگیرد.^(۱۴)

۳-۲. هوش اجتماعی

انسان مورد نظر لیپمن همانند انسان در دیدگاه دیویی موجودی است که بواسطه هوشی که دارد منحصر بفرد بوده و گستره جهان او به اندازه وسعت هوش تجربی اوست و آنچه را که در ظرف تجربه‌اش ننگنجد، واقعی نخواهد بود. انسان به کمک هوش خود با تغییرات موجود درگیر میشود و در این میان اتفاقاتی که رخ خواهد داد، قلمرو تجربه او را مشخص میکند. با توجه به محدودیتهای تجربه بشری، میتوان گفت که انسان در نظر لیپمن دنیایی به اندازه هوش عملی و تجربه‌هایش دارد. بنابراین وی همانند دیویی، انسان را محصور در دنیای ماده میدانند. در بررسی آراء جان دیویی درمیابیم که «روح غیرفانی و یا متمایز از بدن وجود ندارد...».^(۱۵) بدینسان در اندیشه لیپمن انسان بواسطه هوش شخصی و تنها از راه تجربه قادر به شناسایی خود و اطراف خود است.

۴-۲. تغییر و تحول انسان

با مبنا قرار دادن اصالت طبیعت و محیط در «فلسفه برای کودک» که در اندیشه لیپمن شناسایی شد، تغییر و تحول انسان در این برنامه، تابعی از تغییر و تحول محیط است. وی با تأثیرپذیری از فلسفه عملگرایی، اساس برنامه «فلسفه برای کودک» را بر تغییر کودکان دانسته است.

او هدف برنامه خود را تغییرات اساسی در ابعاد مختلف زیستی، فردی، اجتماعی، فکری و عاطفی کودکان لحاظ کرده است. از اینرو وی بدنبال تبدیل کودکان به افرادی کنجکاو و جستجوگر است و این امر نیازمند فرایند تغییر در آنان میباشد.^(۱۶) شارپ از اجتماع پژوهشی در برنامه آموزشی لیپمن بعنوان الگوی اصلی ایجاد تغییر و نوآوری در کودکان یاد میکند.^(۱۷) انسان در این دیدگاه علاوه بر تغییر در بعد زیستی و تغییر تدریجی خود از کودکی به بزرگسالی، در بعد فردی و اجتماعی نیز دچار تحول میشود؛ برای مثال، انسان بناچار با اجتماع در ارتباط است و بواسطه نیازی که به زندگی اجتماعی دارد، به پذیرش قوانین و مقررات حاکم بر اجتماع روی می‌آورد. از اینرو بموازات تغییرات اجتماعی، او نیز در سازگار نمودن خود با شرایط متغیر اجتماعی دست به تغییر خویشتن میزند.

لیپمن انسان را بهره‌مند از نیروی عقل میدانند که دائم در حال بازسازی تجربه است. او دارای یک طبیعت ثابت و تعریف شده و لایتنیر، آنچنانکه در فلسفه‌های ایدئالیستی و رئالیستی وجود دارد، نیست. انسان در این دیدگاه، بتبع جلوه‌هایی که محیط طبیعی و جهان هستی از خود نشان میدهد، پیوسته در حال تغییر دادن وضعیت و شرایط خود در جهت تطبیق با شرایط جدید و پیش‌آمده است. بموازات تغییر در محیط و طبیعت، سازمان تجربه‌های انسان نیز دچار تغییر میشود و تجربه‌های دست اول، جای تجربه‌های قدیمی‌تر را میگیرد و انسان و زندگی او را با تغییر مواجه میسازد.^(۱۸) بنابراین انسان از نظر لیپمن، همراه با طبیعت و با تغییر در جهان هستی بطور دائم در حال تغییر است و این تغییرات همراه با تجارب نو صورت میگیرد.

۵-۲. اراده آزاد

انسان در برنامه آموزش «فلسفه و کودک» بسبب داشتن زمینه مناسب برای تفکر و نیز تشویق به داشتن

روحیه دموکراتیک و احترام به نظریات دیگران که در قالب تعامل در الگوی «اجتماع پژوهشی» صورت میگیرد، دارای ویژگی «اراده آزاد» است. در این برنامه تلاش میشود تا کودکان در مواجهه با محیط طبیعی و زیستی و محیط اجتماعی از طریق گفتگو و تعامل با دیگران به کشف راه‌حلهای مناسب برای رفع مسائل و مشکلات زندگی خود بپردازند. کودکان از روی میل و اراده در موضوعات مختلف گفتگو میکنند و به هنگام بروز اختلاف‌نظر، از روی اختیار و انتخاب عمل خواهند کرد.

لیپمن میگوید: «چنانچه ما بخواهیم آموزش و پرورش کودکان عقلانی داشته باشد، باید آنان را در یادگیری محتوای درسی طوری بار بیاوریم که خودشان نسبت به پذیرش یا عدم پذیرش آن حساس باشند».^(۱۹) وی همچنین معتقد است «ایده‌ها و آرمانهای فلسفی میتواند به زبان کودکان ارائه شود. اما درنهایت این کودکان هستند که باید به تولید ایده‌های خویش بپردازند».^(۲۰) بدینسان کودک در برنامه آموزش «فلسفه و کودک» دارای اراده و اختیار آزاد است.

۳. موارد مشترک در مبانی انسان شناسی

۳-۱. عقلانیت انسان

انسان در دیدگاه ابن‌سینا و متیو لیپمن نقش مهمی دارد؛ چرا که هر دو برای انسان بعنوان موجودی عقلانی، متفکر و دارای اراده که براساس عقل قدرت انتخاب دارد، نقش و جایگاه ویژه‌ی قائلند. ابن‌سینا برای اثبات دیدگاههای خود، بخصوص در زمینه مباحث نفس از روش تجربی - عقلانی استفاده کرده است. از نظر فیلسوفان مشاء، ویژگی خاص انسان که وی را از دیگر موجودات زنده متمایز میکند و انسانیت انسان مرهون آن است، عقل یا همان «نطق» است که باعث ایجاد قدرت انتخاب و اراده آزاد در

نمیباشد. این نظریه‌ی است که فیلسوفان مشاء و دیگر فلاسفه مسلمان از آن به «مدنی بالطبع بودن انسان» تعبیر میکنند و مرادشان این است که انسان بگونه‌ی آفریده شده که بطبع گرایش به جامعه دارد، ولی این گرایش اجباری نیست، بلکه بدینمعناست که انسان بطبع با اراده و اختیار برای تأمین نیازمندیها و حفظ حیات فردی و جمعی خود و برای رسیدن به کمال خویش به جامعه و همکاری و همیاری با دیگران روی می‌آورد.

وظیفه‌ی تعلیم و تربیت در درجه‌ی اول، فراهم آوردن زمینه‌های لازم برای عضویت متربی در جامعه است بگونه‌ی که خود را متعلق به جامعه بداند. بدیگر سخن، وظیفه‌ی اولیه‌ی تعلیم و تربیت، ایجاد هویت اجتماعی در متربی است.^(۲۴)

ابن‌سینا و لیپمن هر دو بر هویت فردی و اجتماعی انسان تأکید دارند و انسان را یکی از اعضای جامعه میدانند که با آن معنا مییابند؛ هرچند که نوع نگاه ابن‌سینا به جامعه، نگاهی دینی است و بدنبال «مدینه فاضله» است و با دیدگاه لیپمن که متأثر از فلسفه پراگماتیسم است، تفاوتی دارد.

۴-۳. اراده و اختیار

لیپمن انسان را بسبب داشتن زمینه مناسب برای تفکر و نیز تشویق به داشتن روحیه دموکراتیک و احترام به نظریات دیگران که در قالب تعامل در الگوی «اجتماع پژوهشی» صورت میگیرد، دارای ویژگی «اراده آزاد» میدانند.

او و همکارانش در فصل سوم کتاب فلسفه در کلاس درس به توسعه مهارتهای منطقی و قضاوت اخلاقی کودکان توجه کرده‌اند و در ضمن آن کوشیده‌اند تا به تقویت اراده آزاد کودکان در برابر «جبرگرایی» و تقویت «تفکر برای خود» بپردازند.^(۲۵) در این برنامه تلاش میشود تا کودکان در مواجهه با محیط طبیعی و محیط اجتماعی

انسان میشود. متیو لیپمن نیز بر تفکر مسئولانه، آزاد و خلاق تأکید ویژه‌ی دارد. به این ترتیب هر دو دیدگاه انسان را بعنوان موجودی عقلانی که دارای قدرت اراده و انتخاب آزاد است معرفی میکنند.

۲-۳. ویژگی زیستی و طبیعی انسان

اعتقاد به بعد زیستی و طبیعی انسان هم در برنامه «فلسفه و کودک» و هم در دیدگاه ابن‌سینا مورد توجه است. ابن‌سینا از انسان با عنوان «حیوان ناطق» یاد میکند. بنابراین، از نظر او انسان دارای ماهیت زیستی و حسی است. وی تأکید دارد که حدوث نفس بسبب بدن است؛ یعنی اگر این جسم خاص نباشد، نفس هم اضافه نمیشود و اولین تأثیرگذاری نفس را منوط به جسم خاص میداند و معتقد است که تأثیرگذاری نفس در غیر از بدن نیز بواسطه بدن است.^(۲۱) هر چند در نگاه ابن‌سینا نفس حال در بدن نیست و بدن هم علت ذاتی (علت واحد برای معلول) برای نفس نیست، بلکه تنها مرجح حدوث و علت بالعرض است؛ لیکن رابطه بسیار مستحکم و وثیقی بین نفس و بدن برقرار است و هیأت‌های جزئی که در نفس وجود دارند، سبب جذب و اختصاص نفس به بدن میشوند.^(۲۲)

لیپمن در اعتقاد به ماهیت زیستی انسان بسیار تحت تأثیر فلسفه عملگرایی بخصوص، اندیشه طبیعت‌گرایانه جان دیویی است و در این راستا در داستانهایش به بازسازی تجربه‌های کودکان در محیط زیست طبیعی اقبال ویژه‌ی از خود نشان داده است.

۳-۳. هویت فردی و اجتماعی انسان

لیپمن انسان را موجودی فردی و اجتماعی میدانند و معتقد است فردیت او در ارتباط با اجتماعی که زندگی میکند معنا مییابد. کودک درون اجتماع و همراه با آن است. از اینرو با محیط اجتماعی تعامل دارد و تلاش میکند.^(۲۳) از دیدگاه ابن‌سینا وجود جامعه امری ضروری است؛ زیرا بدون آن بقای فرد و نوع و کمال بشری تحقق

از طریق گفتگو و تعامل با دیگران به کشف راه‌حلهای مناسب برای رفع مسائل و مشکلات زندگی خود بپردازند. کودکان از روی میل و اراده آزاد در موضوعات مختلف گفتگو میکنند و به هنگام بروز اختلاف‌نظر، از روی اختیار و انتخاب عمل خواهند کرد. در تعلیم و تربیت اسلامی مراد از اختیار آن است که انسان دارای گزینشهای درونی مختلف میتواند با اراده خود یکی را بر دیگری ترجیح دهد و در نهایت برگزیند. ابن‌سینا با بهره‌گیری از آموزه‌های دینی، اراده و اختیار هر انسانی را با درک وجدانی و علم حضوری هر کس به خودش اثبات میکند. آزادی و اراده انسان از دیدگاه وی مشروط و در طول اراده خداوند است. این موضوع طبق قاعده «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» قابل بحث و بررسی است. انسان اراده و اختیار دارد، اما این اراده و اختیار از سوی خداوند به انسان اعطاء شده است.

۵-۳. ویژگی تغییر و تحول در انسان

تغییر یکی از ویژگیهای اساسی در برنامه «فلسفه و کودک» است.

در این برنامه تغییر در دو بعد صورت میگیرد: نخست، در سازمان تجربه‌های کودکان در تطبیق خود با محیط طبیعی که با رشد جسمی آنها همراه است. دوم، تغییر در بعد اجتماعی آنان که با نیازشان به زیستن در اجتماع همراه است.^(۲۶) ابن‌سینا تغییر و تحول انسان را علاوه بر اینکه جسمی و ظاهری میدانند، در نفس و مراتب چهارگانه نفس نیز متصور است. عقل نظری دارای مراحل رو به رشدی است که کودک با توجه به گذشت زمان آنها را دارا میشود.

مرتبه اول که عقل هنوز هیچ نقشی نپذیرفته است، ولی استعداد قبول هر نقش معنوی یا معقولی را دارد، «عقل هیولانی» نامیده میشود. مرتبه دوم «عقل بالملکه»

از نظر لیپمن هیچ هدف روشنی را در این جهان نمیتوان دریافت نمود بنابراین، جهان غایت و هدف مشخصی برای کودکان ندارد. از همینرو وی در برنامه «فلسفه و کودک» میکوشد تا توجه کودکان را به همین جهان و زندگی عادی در آن معطوف سازد؛ بطوری که آنان بتوانند با مجهز شدن به زبان فلسفه در رفع مسائل و مشکلات زندگی روزمره خود به کسب تجربه‌های نو پرداخته و با تکیه بر تفکر عملی، آسانتر زندگی کنند. در طرف مقابل، مسئله سرانجام انسان پس از مرگ با توجه به گرایش انسان به جاودانگی و بقای نفس، یکی از مسائل مورد توجه ابن‌سیناست.

نام دارد و آن زمانی پدید می‌آید که نفس ناطقه از مرحله عقل هیولانی گام فراتر نهاد، از قابلیت استعداد محض خارج شده و به درک معقولات اولیه نایل گشته است و انسان بدون نیاز به اکتساب و فکر و یادگیری، آنها را باور دارد. مرتبه سوم که «عقل بالفعل» نام دارد، زمانی پدید می‌آید که عقل به یاری معقولات اولیه و بدیهی، خود را به درک معقولات ثانوی که اکتسابی هستند، میرساند. این معقولات در نفس انسان ذخیره میشوند و خود فرد نیز به این آگاهیها و توانشها وقوف دارد. با پشت سر گذاشتن مراحل رشد، به «عقل مستفاد» میرسیم و آن وقتی است که نفس واقعاً و فعلاً به مشاهده معقولات میپردازد و خود میدانند که بالفعل به تعقل اشتغال دارد. پس هرگاه صورتهای معقول در عقل حاصل شوند و عقل آنها را تعقل کند و بداند که بالفعل آنها را تعقل میکند، چنین نیرویی عقل مستفاد نامیده میشود.^(۲۷)

بنابراین، اعتقاد به تغییر و تحول هم در برنامه «فلسفه و کودک» لیپمن و هم در نظام فلسفی ابن‌سینا مورد توجه است، منتها تغییر انسان از نظر ابن‌سینا بیشتر غیرزیستی است.

۴. موارد اختلافی در مبانی انسان‌شناسی

۴-۱. اختلاف در آفرینش و خلقت انسان

در تبیین و بررسی مبانی انسان‌شناختی برنامه «فلسفه برای کودک»، بیان شد که لیپمن تحت‌تأثیر مفروضات طبیعت‌گرایانه و زیست‌شناسانه دیویی تلاش نمود در برنامه‌اش به انسان برآمده از محیط زیست کمک کند. دیویی انسان را برآمده از طبیعت و محیط زیست میدانست و معتقد بود که انسان تابع جریان تغییرات محیطی است و دائماً درصدد توسعه ابعاد زیستی و طبیعی خویش است.^(۲۸) با وجود این لیپمن در داستان «کیو و گاس» بدنبال شناساندن ماهیت زیستی و طبیعی کودکان بوده و این کار را تا سر حد نهایت در بهره‌گیری از روش شناخت حسی و طبیعی پی میگیرد.

در فلسفه اسلامی، انسان هر چند با محیط واقعی و طبیعی در ارتباط است، اما خاستگاه وجودی او به طبیعت محدود نیست. بحث نیازمندی عالم به مبدأ تحت عنوان «حدوث و قدم» مطرح است و این مسئله از نظر ابن‌سینا مورد کاوش عقلانی قرار گرفته است.

از دیدگاه ابن‌سینا همانگونه که شیء بلحاظ زمان، میتواند حادث باشد، بحسب ذات نیز میتواند حادث باشد. حادث، موجود بعد عدم است و همانطور که قبلیت و بعدیت زمانی داریم، قبلیت و بعدیت ذاتی نیز داریم. از طرفی نیز وجود برای شیء ممکن، ذاتاً ضروری نبوده و تنها در سایه وجود علت است که وجود مییابد و امر بالذات نیز بر امری که غیر ذات است، تقدم دارد. هر معلولی در مرتبه ذات خود معدوم است و در مرتبه ثانی

است که از ناحیه علت خود موجود میشود. پس هر معلولی از آنجایی که وجود خویش را از ناحیه علت کسب میکند، حادث میباشد و این در حالی است که بحسب ذات خود موجود نمیشود.^(۲۹)

ابن‌سینا، فاعل هستی‌بخش را مخترع، مفیض و موجود میداند. مبانی نظریه او در ارتباط بین خلق و خالق نیز نظریه امکان ماهوی است. وجودات ممکن نسبت به وجود و عدم، لااقتضا بوده و برای اتصاف به وجود، محتاج علتند تا پس از احراز وجوب بالغیر، موجود شوند.

خلقت از نظر ابن‌سینا، همان تعقل باریتعالی از خود است و همین تعقل و علم خداوند به ذات خود است که همه اشیا را بوجود می‌آورد. تعقل خداوند نامتناهی است و صدور عالم، علم ابدی خداوند از ذات خود است. خلقت در عین حال عطای عقل است و به این جهت هر موجودی در این عالم بوسیله وجود و عقل خود به مبدأ عالم پیوسته است.^(۳۰)

ابن‌سینا خداوند را فاعل هستی‌بخش به تمامی امور از جمله انسان میداند و این هستی خاص انسانی از طریق اعطاء عقل که مهمترین قوه نفس انسانی است، ایجاد شده است. ملاک نیازمندی شیء به علت، امکان آن است. علت، هستی‌بخش به معلول است و علیت مساوی با ایجاد است و در این مطلب فرقی بین موجود دائم و غیردائم نیست و وابستگی دائمی امر ممکن‌الوجود به مبدأ آن به هیچوجه از اشیا عالم، جدا شدنی نیست.

در مبحث مبدأ و آفرینش انسان، بین این دو دیدگاه اختلاف زیادی مشاهده میشود؛ این اختلاف از نگاه اعتقادی و اسلامی ابن‌سینا و دیدگاه پراگماتیسمی لیپمن ناشی میشود. زیرا لیپمن انسان را ناشی از طبیعت و همین دنیای مادی میداند، در صورتی که ابن‌سینا علاوه بر بعد مادی انسان که از جسم ناشی میشود، مهمترین جنبه انسان را که نفس و روح اوست، از آن خداوند خالق میداند.



۲-۴. اختلاف در سرانجام انسان

لیپمن همانطور که آفرینش و وجود انسان را به طبیعت ارتباط می‌دهد، غایت و نهایت انسان را نیز به همین طبیعت باز میگرداند. گرایشهای طبیعت‌گرایانه وی از یک طرف و اظهار ناتوانی در فهم گزاره‌های متافیزیکی از طرف دیگر باعث می‌شود که لیپمن به انسان در این جهان توجه کند.^(۳۱)

از نظر لیپمن هیچ هدف روشنی را در این جهان نمیتوان دریافت نمود.^(۳۲) بنابراین، جهان غایت و هدف مشخصی برای کودکان ندارد. از همینرو وی در برنامه «فلسفه و کودک» میکوشد تا توجه کودکان را به همین جهان و زندگی عادی در آن معطوف سازد؛ بطوری که آنان بتوانند با مجهز شدن به زبان فلسفه در رفع مسائل و مشکلات زندگی روزمره خود به کسب تجربه‌های نو پرداخته و با تکیه بر تفکر عملی، آسانتر زندگی کنند. در طرف مقابل، مسئله سرانجام انسان پس از مرگ با توجه به گرایش انسان به جاودانگی و بقای نفس، یکی از مسائل مورد توجه ابن‌سیناست. ابن‌سینا انسان را محدود به همین دنیای مادی نمیداند و معتقد است که بدلیل داشتن دو بعد روحانی و جسمانی، قابل ارتباط با عالم عقول و مفارقات است.

ابن‌سینا در آثار خود به توجیه مرگ و ضرورت آن میپردازد و دلایلی را در این مورد ذکر میکند. او مرگ را توقف قوه غاذیه انسان و در نتیجه اختلال اعضای بدن و قوای آن میداند.^(۳۳)

علاوه بر این، اگر مرگ ضروری نباشد، فلسفه ادیان متزلزل میشود؛ چون ادیان آمده‌اند یکسری اعمال و لذا بد بشری را محدود کنند و اگر مرگی نباشد و آدمیان همواره جاوید بمانند برقراری عدالت و داوری بین خوبان و بدان در این دنیا فایده‌ی ندارد، چرا که پادشاهها و عقوبتهای دنیایی در مقابل خوبیها و بدیهای نفسانی برابری نمیکند.^(۳۴) پس مرگ

از دیدگاه ابن‌سینا یک حقیقت روشن و مسلم برای رسیدن به اهداف ثانویه است، در حالی که در دیدگاه انسان‌شناسی لیپمن حرف خاصی درباره مرگ زده نمیشود و سعی در بیتوجهی به آن میکند.

ابن‌سینا بر این باور است که نفس انسانی بعد از مرگ به بقای علت مفارق خود باقی میماند و فساد بدن، موجب فساد نفس نمیگردد. او دلایلی برای بقای نفس می‌آورد. خلاصه یکی از ادله او چنین است که علت مباشر نفس انسانی، جوهری مجرد بنام عقل فعال است که همواره باقی است. از اینرو نفس انسانی هم بدلیل بقای علتش همواره باقی خواهد بود؛ زیرا با وجود علت، محال است، معلول معدوم شود.^(۳۵)

ابن‌سینا در جایی دیگر در تأیید استدلال فوق مینویسد: نفس بعد از مفارقت از بدن باقی است و به عقل فعال تعلق میگیرد.^(۳۶)

از نظر فرجام و نهایت انسان نیز بین ابن‌سینا و لیپمن در برنامه آموزش «فلسفه و کودک» اختلافات اساسی و بنیادینی وجود دارد؛ بطوری که برنامه «فلسفه و کودک» فرجام انسان را همین دنیا میداند در حالی که ابن‌سینا، طبق موازین شرعی، بازگشت انسان را بسوی خدا میداند و سرانجام و غایت او را نزد خداوند برمی‌شمارد.

۳-۴. سن مناسب جهت فعالیت عقلانی

لیپمن دوران کودکی را نه تنها مناسب آموزش امور انتزاعی و منطقی میداند، بلکه تنها فرصت این آموزشها لحاظ میکند. از اینرو پس از آزمایشهای فشرده‌ی که با طرح خود بعمل آورده نشان میدهد که میتوان به کودکان استدلال قیاسی را یاد داد بدون اینکه این کار «آموزش برای امتحان» باشد. با اعتقاد وی آموزش منطقی و امور انتزاعی باید بسیار پیش از دوره دانشگاه آغاز شود. او سعی کرد تا راهی برای تحریک میل کودکان پیدا نماید.^(۳۷)

نتیجه‌گیری

در آثار ابن‌سینا هیچ مبحث مستقلی تحت عنوان انسان‌شناسی وجود ندارد (بعنوان علم‌النفس مطرح شده است)، اما شناخت زوایای گوناگون وجود انسان، نزد او از جایگاه ویژه‌ی برخوردار است و در اکثر آثارش نمود یافته و بخشهای مختلفی را به این مسئله اختصاص داده است. ابن‌سینا، انسان را حقیقتی مشتمل بر نفس و بدن با ویژگی منحصر بفرد تعقل میداند که به او جایگاه ویژه‌ی در هستی بخشیده است. شخصیت و انسانیت انسان به نفس اوست نه جسم او، زیرا حالات و افکار و گرایشهای انسان مربوط به نفس و بعد روحانی اوست. نفس انسان دارای دو قوه نظری و عملی میباشد که هر کدام وظایف خاصی را برعهده دارند؛ متمایزترین ویژگی انسان «تصور معانی کلی عقلی» است که به کاملترین نحو تجرید، از ماده مجرد شده‌اند. در نظام فلسفی ابن‌سینا انسان موجودی حادث است که هم نفس مجرد و هم بدن مادی او با افاضه عقل فعال ایجاد میشوند. نفس از همان ابتدا از حیث ذات، مجرد، اما از حیث فعل مادی و نیازمند ابزارهای جسمانی است. رابطه نفس و بدن رابطه‌ی بی‌بدیل است: نفس مدبر بدن و فاعل اصلی همه‌ی افعال انسان است و بدن، ابزار منحصر بفرد فعل نفس در حیات دنیوی و واسطه فعلیت یافتن قوا و توانمندیهای آن است. باعتقاد ابن‌سینا، انسان حیات متقدم بر حیات دنیوی ندارد و ازلی نیست، اما نفس مجردش، ابدی است و برخلاف بدن که با مرگ از بین میرود، فنا نمیپذیرد و جاودانه است. محدوده آزادی و اختیار انسان همان است که در دین آمده و دارای آزادی مسئولانه است و آزادی او نباید مانع آزادی دیگران شود و دارای مرزبندی میباشد.

لیپمن انسان را در ساختار برنامه «آموزش فلسفه و کودک»، کتب و داستانهای فکری مورد بررسی قرار میدهد. این انسان با طبیعت پیوسته است و برای بهره‌گیری بیشتر از

لیپمن علاوه بر بیتوجهی به ابعاد متافیزیکی در آفرینش انسان، توجه بسیاری به رابطه زیستی کودکان با محیط طبیعی و اجتماعی خود دارد و میتوان گفت که او نگاهی کاملاً زیستی و اجتماعی به کودکان دارد. در حالی که ابن‌سینا منشأ انسان را واجب‌الوجود میداند و نفس را مخلوق و حادث می‌شمرد و بازگشت انسان را طبق تعالیم اسلامی بسوی واجب‌الوجود میداند.

یکی از ویژگیهای تفکر از نگاه لیپمن آن است که کودکان بسیار پیش از آنچه ابن‌سینا معتقد است، میتوانند به امور انتزاعی بپردازند. به باور او، کودکان در صورتی که ایده‌های فلسفی به زبان قابل درک برای آنها تنظیم شده باشد، میتوانند ایده‌های فلسفی را بپذیرند و ایده‌های فلسفی خود را اختراع کنند.

ابن‌سینا با ترسیم مراتب عقل نظری، کودکان را شایسته تفکرات انتزاعی نمیداند. او عقل بالملکه را در مرحله‌ی از رشد میداند که تنها مقدمات مورد نیاز برای درک علوم کلی را فراهم کرده است؛ مانند طفلی که قلم و کاغذ فراهم کرده و نوشتن حروف را یاد گرفته، ولی هنوز نوشتن کلمه و جمله را نیاموخته است. عقل بالمستفاد که آخرین مرحله از مراتب عقلی است، علوم و گزاره‌های مقدماتی و غیرمقدماتی، همه را کسب کرده است. این مرتبه از عقل را عقل مستفاد مینامند، زیرا در این مرتبه مستقیم با عقل فعال مرتبط است و صورتهای عقلی را از آن دریافت میکند.^(۳۸) بدیهی است که کودکان به مرتبه عقل بالمستفاد نمیرسند.

پس ابن‌سینا برخلاف لیپمن که کودکان را دارای تفکر انتزاعی از سنین پایین میداند و حتی این را حق کودکان می‌شمرد، چنین ادعایی ندارد.



آن به شناخت گسترده و بهتر از طبیعت نیاز دارد. ارتباط فرد با جامعه از طریق تشکیل اجتماع پژوهشی صورت میگیرد. افراد در این اجتماع با دیگر هموعان خود در تعاملند و با نقش خویش در اجتماع آشنا میشوند. انسان برآمده از طبیعت، با تحول و دگرگونی در محیط، خود نیز دچار دگرگونی میشود و این تغییرات هم در ابعاد زیستی فرد در گذر از کودکی به بزرگسالی و هم در ابعاد فردی و اجتماعی رخ میدهد.

در حوزه انسان‌شناسی، هر دو فیلسوف قائل به وجود قوه عقل و شناخت در انسان هستند. چنین رویکردی انسان را موجودی دارای اراده، مختار و مسئولیت‌پذیر میدانند که بواسطه آزادی و اختیار برای وی فراهم می‌آید. ابن‌سینا از امور محسوس آغاز میکند و به امور نامشهود و انتزاعی میرسد. پرداختن به امور تجربی همان روش پراگماتیسم است که سعی میکنند همه چیز را مورد آزمایش و بررسی قرار دهند. پس روش کار هر دو فیلسوف شباهتهایی با هم دارد. در جایی که ابن‌سینا در مسائل انتزاعی محض به مثالهای کاملاً تجربی میپردازد، لیپمن کلاس درس دانش‌آموزان را بمثابه آزمایشگاهی میدانند که با ارتباط جمعی در پی کشف و جستجو میباشند.

لیپمن با الگوگیری از داروین و دیویی ویژگیهای زیستی و طبیعی انسان را برجسته میکند و به انسان رنگ و بویی مادی میدهد. ابن‌سینا نیز جسم را کشور نفس میدانند و ابزاری مهم برای انجام فعالیتهای نفس تلقی میکنند. تعامل سازنده فرد و اجتماع در هر دو دیدگاه قابل تأمل است و نقش فرد در جامعه، سازنده و مفید میباشند. ابن‌سینا برای تبیین نقش انسان در جامعه و آشنایی با وظایف خود در جامعه به فلسفه سیاسی اشاراتی دارد، لیپمن نیز پویایی افراد را در جامعه‌ی آزاد ممکن میدانند. توجه به ویژگی تغییر و تحول انسان یکی دیگر از نقاط اشتراک این دو متفکر محسوب میشود. تغییر در جنبه نفسی

انسان در فلسفه ابن‌سینا نمود بیشتری دارد و انسان از حیات نباتی و حیوانی بسمت نفس انسانی پیش میرود.

موارد اختلاف در مبانی انسان‌شناسی، بیشتر از اعتقادات دینی و مذهبی دو فیلسوف نشئت میگیرد که انسان را در این جهان بگونه‌ی متفاوت تفسیر نموده‌اند. لیپمن منشأ و مبدأ انسان را همین دنیای مادی میداند و اعتقادی به ابعاد روحی و معنوی آفرینش انسان ندارد. اعتقاد به خاستگاه زیستی از طرف لیپمن بدنبال پیروی وی از فلاسفه پراگماتیسم صورت گرفته است. از اینرو، وی علاوه بر بیتوجهی به ابعاد متافیزیکی در آفرینش انسان، توجه بسیاری به رابطه زیستی کودکان با محیط طبیعی و اجتماعی خود دارد و میتوان گفت که او نگاهی کاملاً زیستی و اجتماعی به کودکان دارد. در حالی که ابن‌سینا منشأ انسان را واجب‌الوجود میداند و نفس را مخلوق و حادث می‌شمرد و بازگشت انسان را طبق تعالیم اسلامی بسوی واجب‌الوجود میدانند.

لیپمن انسان را از سنین پایین دارای قدرت تفکرات فلسفی میدانند، اما آموزش فلسفه در این دوران با اصطلاح سستی آن (مابعدالطبیعه) مدنظر وی نیست؛ زیرا کودک توان فراگیری مفاهیم انتزاعی صرف را ندارد و لازم نیست که وارد بحثهای پیچیده فلسفی شود. اما ابن‌سینا همانند افلاطون و ارسطو آموزش فلسفه را مخصوص افراد بزرگسالی میدانند که به بلوغ فکری رسیده‌اند اما با توجه به منظور برنامه «فلسفه و کودک» مبنی بر روش بودن فلسفه، این ناهماهنگی کمرنگ میشود.

ارائه درست «برنامه فلسفه برای کودک» نیازمند شناخت و آگاهی لازم نسبت به این برنامه است؛ در صورت تقلید کورکورانه از این برنامه وارداتی، بخصوص نادیده گرفتن مبانی انسان‌شناختی و عدم بازسازی آن توسط متون ایرانی- اسلامی، بیم آن میرود که برخی از مراکز فعال در این عرصه، توجهی به این نکته نداشته

باشند و بجای تربیت شهروندانی مناسب جامعه خدامحور،
ناخواسته اذهان کودکان را بسمتی سوق دهند که زیانهای
جبرانناپذیری برایشان در پی دارد.

پی‌نوشتها:

۱. ابن‌سینا، الشفاء، الطبيعيات، ج ۲، ص ۵-۱۴.
۲. همو، رساله نفس، مقدمه و حاشیه موسی عمید، ص ۲۲ و ۲۳.
۳. داودی، محمد، فلسفه تعلیم و تربیت مشاء، ج ۱، ص ۱۱۴ و ۱۱۵.
۴. ابن‌سینا، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۳۵۷.
۵. الشفاء، الطبيعيات، ج ۲، ص ۱۹۹-۲۰۲.
۶. همان، ج ۲، ص ۳۲.
۷. همان، ص ۳۳-۳۷.
۸. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۳۸۳-۳۸۷.
۹. داودی، علیمراد، عقل در حکمت مشاء، ص ۲۱۸-۲۹۲.
10. Jusso, H., *Child, Philosophy & Education*, discussing the intellectual sources of Philosophy for Children, p.121.
11. See: Fisher, R., *Teaching Thinking, Philosophical Inquiry in the Classroom*, London: Cassle Press.
۱۲. جهانی، جعفر، «نقد و بررسی مبانی فلسفی الگوی آموزشی تفکر انتقادی»، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه الزهراء (س)، ش ۴۲، ص ۳۵-۵۶.
13. Bleazby, J., "Reconstruction in Philosophy for Children, Practical Philosophy", *The Journal of Analytic Teaching*, 26(1), pp. 30-50.
۱۴. ستاری، علی، «بررسی و نقد برنامه فلسفه برای کودکان از منظر حکمت متعالیه»، تفکر و کودک، ش ۲، ص ۱-۲۶.
۱۵. سجادی، مهدی، تبیین رویکرد استنتاج در فلسفه تعلیم و تربیت، ص ۱۵۹ و ۱۶۰.
16. Lipman, M., *Philosophy Goes to School*, pp. 51-89.
17. Sharp, A. M., "The Other Dimension of Carring Thinking, Critical & Creative Thinking", *The Australasian Journal of Philosophy in Education*, pp. 9-15.
۱۸. ستاری، علی، نقد مبانی فلسفی فلسفه برای کودکان، ص ۳۵ و ۳۶.
19. Lipman, M., *Philosophy Goes to School*, p.6
20. *Ibid.*
۲۱. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، ص ۴۰۸.
۲۲. همان، ص ۱۹۹.
۲۳. نقد مبانی فلسفی فلسفه برای کودکان، ص ۷۹.
۲۴. فلسفه تعلیم و تربیت مشاء، ج ۱، ص ۱۹۳-۱۹۸.
۲۵. نقد مبانی فلسفی فلسفه برای کودکان، ص ۸۰ و ۸۱.
۲۶. همان، ص ۸۱ و ۸۲.

۲۷. بنی‌جمالی، شکوه‌السادات؛ احد، حسن، علم‌النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روانشناسی جدید، ص ۸۱ و ۸۲.
28. Dewey, J., *Experience & Education*, pp. 34-37.
۲۹. النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، ص ۵۴۲ و ۵۴۳.
۳۰. نصر، سیدحسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ترجمه احمد آرام، ص ۳۲۵ و ۳۲۶.

۳۱. نقد مبانی فلسفی فلسفه برای کودکان، ص ۹۱ و ۹۲.
32. Lipman, M., *Thinking in Educations*, p.18.
۳۳. ابن‌سینا، الهیات نجات، ترجمه یحیی یثربی، ص ۲۹۴.
۳۴. همانجا.
۳۵. المبدأ و المعاد، ص ۱۰۵.
۳۶. ابن‌سینا، مجموعه رسائل، ص ۲۱۷.
۳۷. شوشتری، اکرم؛ صفایی‌مقدم، مسعود؛ مرعشی، منصور، «مطالعه تطبیقی آراء تربیتی ژان بیازه و متیو لیمن با تأکید بر برنامه آموزش فلسفه برای کودکان»، پژوهش‌نامه مبانی تعلیم و تربیت، ش ۱، ص ۵-۲۶.
۳۸. فلسفه و تربیت مشاء، ج ۲، ص ۴۳.

منابع فارسی:

۱. ابن‌سینا، المبدأ و المعاد، باهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، ج ۱، ۱۳۶۳.
۲. - - - - - ، النجاة من الغرق فی بحر الضلالات، تصحیح محمدمتقی دانش‌پژوه، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۳. - - - - - ، الهیات نجات، ترجمه یحیی یثربی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۶.
۴. - - - - - ، رساله نفس، مقدمه و حاشیه موسی عمید، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ج ۲، ۱۳۸۳.
۵. - - - - - ، مجموعه رسائل، قم، انتشارات بیدار، ج ۱، ۱۴۰۴ق.
۶. - - - - - ، الشفاء، الطبيعيات، راجعه و قدم له ابراهیم مدکور و تحقیق سعید زاید و الابد قنواتی، قم، مکتبه آیه الله مرعشی، ج ۲، ۱۴۰۴ق.
۷. بنی‌جمالی، شکوه‌السادات؛ احدی، حسن، علم‌النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روانشناسی جدید، تهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبایی، ج ۱، ۱۳۸۷.
۸. جهانی، جعفر، «نقد و بررسی مبانی فلسفی الگوی آموزشی تفکر انتقادی»، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه الزهراء (س)، ش ۴۲، ۱۳۸۱.
۹. داودی، علیمراد، عقل در حکمت مشاء، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۸۷.



۱۰. داودی، محمد، فلسفه تعلیم و تربیت مشاء، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ج ۱ و ۲، چ ۱، ۱۳۹۳.
۱۱. ستاری، علی، «بررسی و نقد برنامه فلسفه برای کودکان از منظر حکمت متعالیه»، تفکر و کودک، ش ۲، ۱۳۹۱.
۱۲. - - - - -، نقد مبانی فلسفی فلسفه برای کودکان، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۳.
۱۳. سجادی، مهدی، تبیین رویکرد استنتاج در فلسفه تعلیم و تربیت، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۰.
۱۴. شوشتری، اکرم؛ صفایی مقدم، مسعود؛ مرعشی، منصور، «مطالعه تطبیقی آراء تربیتی ژان پیاژه و متیو لیپمن با تأکید بر برنامه آموزش فلسفه برای کودکان»، پژوهش نامه مبانی تعلیم و تربیت، ش ۱، ۱۳۹۲.
۱۵. نصر، سیدحسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۵۹.

منابع انگلیسی:

1. Bleazby, J, "Reconstruction in Philosophy for Children, Practical Philosophy", *The Journal of Analytic Teaching*, 26(1), 2006.
2. Dewey, J., *Experience & Education*, U. S. A.: Kappa Deltapi Press, 1998.
3. Jusso, H., *Child, Philosophy & Education*, discussing the intellectual sources of Philosophy for Children, Oulu University Press, 2007.
4. Fisher, R., *Teaching Thinking, Philosophical Inquiry in the Classroom*, London: Cassle Press, 1998.
5. Lipman, M., *Philosophy in the Classroom*, U. S. A.: Temple University Press, 1980.
6. - - - - -, *Thinking in Educations*, New York: Cambrige University Press, 2003.
7. - - - - -, "Philosophy For Children's Debt to Dewey, Critical & Creative Thinking", *The Australasian Journal of Philosophy in Education*, 1-8, 2004.
8. - - - - -, *Philosophy Goes to School*, Philadephia: Temple University Press, 1988 .
9. Sharp, A. M., "The Other Dimension of Carring Thinking, Critical & Creative Thinking", *The Australasian Journal of Philosophy in Education*, 2004.

