

اهداف و روش‌های تربیت سینیوی مبتنی بر فرایند ادراک

کمال نصرتی هشی*

رضا علی نوروزی**، زهره متقی***، مهرنوش امینی****

چکیده

هدف اصلی این پژوهش، که با رویکرد کیفی و با روش توصیفی - استنتاجی صورت گرفته است، این است که مبانی ادراک و اقسام آن از منظر ابن‌سینا و پیامدهای تربیتی آن را بازشناسی کند. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که در فلسفه ابن‌سینا نفس جایگاه والایی دارد و مبنای ادراک شناخته می‌شود. همچنین، بعد از بحث در باب ادراک و تعریف و معرفی انواع و مراتب آن، به دلالت‌های تربیتی به‌ویژه در بعد اهداف و روش با توجه به مبانی ادراک می‌پردازیم و خواهیم دید که طبق پژوهش حاضر، هدف نهایی در نظام تعلیم و تربیت سینیوی رسیدن به سعادت «نزدیکی به خداوند» است ولی دست‌یافتن به چنین هدفی، نیازمند رسیدن به اهداف فرعی‌ای چون رشد و تکامل قوای حسی، تخیلی، عقلی و درنهایت ادراکات شهودی است؛ لذا پژوهش حاضر به‌کارگیری فعال حواس، حفظ و به‌خاطر سپردن، جهت‌دهی تخیل و خلاقیت، سیر عقلانی، آموزش‌های جست‌وجو‌گرایانه و تقویت فکر و اندیشه، شهود یا مشاهده حضوری و باطنی (حدس) و روش‌های تلفیقی را به عنوان روش تربیت معرفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ابن‌سینا، مبانی ادراک، اقسام ادراک، اهداف تربیت، روش تربیت.

* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

Kamalnosrati1367@yahoo.com

** استادیار فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه اصفهان nowrozi.r@gmail.com

*** دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه اصفهان

rozita2518@gmail.com

**** کارشناس ارشد تاریخ و فلسفه آموزش و پرورش، دانشکده علوم تربیتی و روان‌شناسی، دانشگاه اصفهان

mehmosh_amiini_88@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۲/۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۲/۲۸

۱. مقدمه

اگر نظام فلسفی‌ای که آموزش و پرورش مبتنی بر آن است را یکی از مبانی اصلی و ضروری آن بدانیم و حتی به تعبیری رساتر، نظام فلسفی و بن‌مایه‌های آن را یک «فرامینا» برای آموزش و پرورش در نظر بگیریم، آیا این پرسش به ذهن خطور نمی‌کند که شاید بیش‌ترین مشکلات امروزی آموزش و پرورش ما به علت عدم توجه به مبانی فلسفی است؟ زیرا هنگامی که نیک بنگریم خواهیم دید که آموزش و پرورش کنونی جامعه ما به علت آن‌که بیش‌تر وام‌دار نظام‌های آموزشی دیگر کشورها بوده، مبانی فلسفی آن نیز ملغمه‌ای از آرا و نظرات فلسفی‌ای است که نه سنخیتی با مبانی دینی - فلسفی و فرهنگی کشور ما دارند و نه کارآمدی لازم را دارند. از این رو محصول آن، یعنی دانش‌آموزان، نیز محصولی است بیگانه با بن‌مایه‌های فلسفی - دینی خود و در زمینه حل مشکلات خود و جامعه‌اش ناکارآمد. چراکه ما در کشوری زندگی می‌کنیم که پایه‌های شخصیت و هویت و نظام ارزشی مردم آن بر باورهای دینی و فرهنگ ایرانی - اسلامی استوار است. تاریخ تفکر و فرهنگ و ارزش‌های دینی و ملی ما، که مبتنی بر تعالی جویی و حکمت و فضیلت است، عمیقاً متفاوت از تاریخ اندیشه و فرهنگ و هویت و نظام ارزشی مغرب زمین است که دنیا مداری و عمل‌گرایی، فلسفه اصلی زندگی آنان را تشکیل می‌دهد (لطف‌آبادی، ۱۳۸۴: ۲۲).

بدین سبب است که در فلسفه‌های علمی جدید کم‌ترین توجهی به عالم بالا و به ارزش‌های جاودانه و متعالی نمی‌شود که خود حاکی از پذیرش پیش‌فرض‌های مادی‌گرایی و دنیامداری، تحت عنوان بی‌طرفی علمی است (Kallos, 1978). بر این اساس و در اولین گام، تدوین و تبیین نظام آموزش و پرورش بر اساس فلسفه اسلامی و بر مبنای نحله‌های گوناگون آن بیش از پیش اهمیت می‌یابد.

یکی از اصلی‌ترین و جامع‌ترین نحله‌های فلسفه اسلامی حکمت سنیوی است چراکه ابن‌سینا در مقام یکی از دانشمندان بزرگ تمدن و فرهنگ اسلامی از مدافعان فلسفه ارسطویی به‌شمار می‌رود با این حال هرگز در این حد توقف نکرد و خود نیز افکار بدیع و تازه‌ای به جهان حکمت عرضه داشت، به صورتی که در تاریخ قرون وسطی چهره او از بسیاری جهات یگانه شد. او نظام فلسفی استوار و کاملی به‌وجود آورد که علی‌رغم حملات و اعتراضات غزالی و فخرالدین رازی و دیگران قرن‌ها بر میراث فلسفه اسلامی مسلط شد.

یکی از ابتکارات و نظرات بدیعی که ابن‌سینا در فلسفه اسلامی به جا گذاشت مباحث مربوط به شکل‌گیری علم با محوریت بحث ادراک است؛ مبحث ادراک از مسائل مهم فلسفی است که بخش قابل توجهی از مباحث فلسفه اسلامی، را به خود اختصاص داده و

«ادراک» در دانش‌های گوناگون به‌ویژه از منظر معرفت‌شناسی مباحثی هم‌چون حضوری یا حصولی بودن ادراک حسی، نحوه حکایت‌گری مفاهیم امکان‌شناخت ذاتیات و ماهیات اشیای خارجی و اعتبار ادراک را پوشش می‌دهد.

گرچه این بحث در بین فلاسفه اسلامی، به مثابه یک مسئله غامض با رویکردها و عبارات گوناگونی مطرح است اما ناگفته پیداست که در دیدگاه همه آنها، ادراک به منزله حد مشترک مبانی هستی‌شناختی و شناخت‌شناختی از جایگاه خاص تربیتی برخوردار بوده است و نوع نگرش به ادراک در هر اندیشه فلسفی می‌تواند در دلالت‌های تربیتی آن نیز تفاوت‌مبنایی ایجاد کند. لذا تکرار این بحث در هر پژوهش نمی‌تواند ارزش این بحث را بکاهد و بالعکس دریچه‌ای نو را به روی تعلیم و تربیت می‌گشاید. با این رویکرد پژوهش حاضر به بررسی نظریات ابن‌سینا در این باره پرداخته، و در پی آن است که اندیشه او را به عنوان یکی از برجسته‌ترین فیلسوف مسلمان واکاوی کرده و نظریه انطباق او را بررسی کند. نگاه ابن‌سینا به علوم و ادراکات انسان از جهت نظری همچنین چگونگی حصول حقایق علمی برای نفس و به‌ویژه تبیین او از نقش عملی ادراکات در ساختار نفس و عمل‌کرد شاکله انسان خود حاوی استنتاجات تربیتی مهم و کاربردی است. دست‌یابی به این هدف در این تحقیق با پاسخ‌گویی به این سئوالات حاصل می‌شود.

۱.۱ سئوالات پژوهش

۱. مبانی ادراک، فرایند و اقسام آن از منظر ابن‌سینا به چه صورتی است؟
۲. در تربیت سینوی با توجه به مبانی ادراک و فرایند آن، باید به دنبال چه اهدافی بود؟
۳. در تربیت سینوی با توجه به مبانی ادراک و فرایند آن، چه روش‌هایی را باید به‌کار برد؟

۲.۱ جامعه مورد مطالعه و روش پژوهش

نویسندگان در نگارش این مقاله به کتاب‌های ابن‌سینا و آثاری که در رابطه با ایشان نوشته شده رجوع کرده و با روش توصیفی - استنتاجی، که در حیطه پژوهش‌های کیفی قرار می‌گیرد به تجزیه و تحلیل مباحث مرتبط با ادراک پرداخته‌اند.

۲. شمایی از آرای ابن‌سینا در باب نفس

قبل از بحث در باب ادراک از منظر ابن‌سینا و به منظور درک روشن‌تری از سخنان ایشان

در این باره، اشاره به آرای ایشان در باب نفس، ضروری است؛ چراکه نفس به عنوان مبنای ادراک شناخته می‌شود. تبیین این مدعا در ادامه می‌آید.

۱.۲ تعریف نفس

از آن‌جا که ابن‌سینا فیلسوفی مشائی است در مسئله نفس تابع ارسطو است. اما چنان‌که ادامه مباحث روشن می‌سازد تعریف ارسطو از نفس را تعدیل می‌کند تا آن‌جا که در اعتقاد به تجرد نفس آرای شیخ به آرای افلاطون نزدیک می‌شود. از دیدگاه ابن‌سینا، نفس کمال اول است برای جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه (ابن‌سینا، ۱۳۷ الف: ۵۶؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۱۶۷). به عبارت دیگر نفس کمال اول برای جسمی طبیعی است که آن جسم آلت نفس است در افعال خود. به عقیده ابن‌سینا در تعریف نفس می‌توان سه لفظ قوه، صورت، و کمال را به کار برد، چنان‌که در کتاب *شفا* چنین می‌نویسد: می‌توان نفس را نسبت به صدور الفاظ از آن «قوه» نامید، چنان‌که نسبت به پذیرش صور محسوسه و معقوله، به معنای دیگری نیز می‌توان آن را «قوه» نامید و می‌توان نسبت به ماده‌ای که نفس در آن حلول می‌کند و از اجتماع آن دو گوهر نباتی یا حیوانی پدید می‌آید، آن را «صورت» نامید. همچنین می‌توان از لحاظ استکمال جنس به واسطه آن در این‌که جنس به ضمیمه آن «نوع» محصل می‌شود، چه در انواع عالی و چه در انواع سافل، به آن «کمال» گفت (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۴۰).

علی‌رغم امکان کاربرد سه لفظ قوه، صورت، و کمال در تعریف نفس، ابن‌سینا به دلایلی ترجیح می‌دهد که واژه کمال را در تعریف و تحدید نفس بیاورید. بیان وی در ارجح بودن لفظ کمال برای تعریف نفس بدین صورت است:

اما قوه خواندن به این دلیل شایسته است که افعال از آن به وجود می‌آیند و صورت خواندن به این سبب شایسته است که به واسطه نفس ماده‌ای برای فعل به وجود آید و اما کمال خواندن به این جهت شایسته است که با وجود نفس، جنس، نوع می‌شود، و لیکن اگر ما بخواهیم که حد نفس کنیم، کمال در حد و رسم از معانی دیگر اولی‌تر است؛ چراکه نام قوه که بر نفس اطلاق می‌شود از دو جهت است: یکی از جهت فعلی که از آن پدید می‌آید و دیگر انفعالی که در آن پدید می‌آید و نفس مردم هم قوه فعلی دارد و آن قوه تحریک و جنبانیدن است و هم قوه انفعالی دارد و آن قوت ادراک و دریافتن است و نام قوه بر هر دو معنی از جهت اشتراک است و اگر فقط بر یک وجه استعمال کنیم، یک قسم بیرون می‌ماند و حد ناقص می‌شود و اما نام صورت از این جهت برای نفس

قابل اطلاق است که جسم ماده است برای صورت و این معنی در حق ... فساد می‌کند، چنان‌که که در کتاب‌های برهان به این امر پی بردم، پس کمال اولی‌تر است که در حد آورده شود (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۹-۱۰).

این در حالی است که ارسطو نفس را گاه فعل، گاه صورت، و گاهی کمال بدن می‌داند. تعریف ارائه‌شده از نفس نیازمند توضیحاتی است؛ ابن‌سینا در فن ششم طبیعیات می‌گوید کمال بر دو قسم است: کمال اول و کمال ثانی. کمال اول آن است که نوع را به فعلیت می‌رساند و نوعش می‌کند، مانند شکل برای شمشیر و کمال ثانی چیزی از فعل و انفعال‌های آن است که به دنبال تمامیت نوع می‌آید مثل بریدن برای شمشیر و تمییزدادن، فکرکردن و احساس برای انسان (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۴۸). بنابراین چون به وسیلهٔ نفس، نوع (انسان) فعلیت می‌یابد، نفس کمال اول است.

۲.۲ مراتب نفس و قوای آن

چنان‌که گذشت ابن‌سینا مبدأ ادراک و حرکت را نفس می‌داند. وی این افعال را صادره از سه قوهٔ نباتی، حیوانی، و انسانی می‌داند و گاه آن‌ها را قوای نفس و گاه نفس می‌نامند. در واقع ابن‌سینا هم‌چون اسلاف خود در بحث از مراتب نفس قائل به سه مرتبهٔ نفس نباتی، نفس حیوانی و نفس انسانی است.

الف) نفس نباتی: نفس نباتی کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از آن جهت که تولید مثل می‌کند، رشد می‌یابد و تغذیه می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۱۹). نفس نباتی دارای سه قوهٔ غذایی، منمیه، و قوهٔ مولده است (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۱۴-۱۳).

ب) نفس حیوانی: نفس حیوانی کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از جهت ادراک جزئیات و حرکت ارادی (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۲۰). نفس حیوانی به دو قوهٔ محرکه و مدرکه، و قوهٔ محرکه خود به دو قسم محرکهٔ باعثه و محرکهٔ فاعله تقسیم می‌شود. قوهٔ محرکهٔ باعثه همان قوهٔ نزوعیه یا شوقیه است که در اثر تخیل صورتی خواستنی یا گریختنی، قوهٔ محرکهٔ فاعله را به حرکت درمی‌آورد. این قوه خود دارای دو نوع قوهٔ شهوانیه و قوهٔ غضبیه است (ابن‌سینا، ۱۳۷۱ الف، ۵۸-۵۹). و قوهٔ محرکهٔ فاعله، قوه‌ای است که در اعصاب و عضلات قرار دارد و کارش آن است که عضلات را تحریک کند و اوتار و رباطات متصل به اعضا را به طرف مبدأ می‌کشد، یا آن‌ها را شل می‌کند و یا در طول می‌کشد، سپس اوتار و رباطات به خلاف جهت مبدأ قرار می‌گیرند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۱۳۷). قسم دوم از قوای حیوانی که مربوط به ادراک است قوهٔ مدرکه است، هم‌چون قوهٔ محرکه بر دو قسم است: قوه‌ای که از

خارج ادراک می‌کند و قوه‌ای که از داخل ادراک می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۲۳-۱۶) که در بحث از ادراک و اقسام آن به تفصیل از قوای مدرکه سخن به میان آمده است. پس تا این جا مشخص شد که ادراک به‌ویژه ادراک حسی از قوای نفس انسان در مرحله حیوانی است.

ج) نفس انسانی: سومین و بالاترین مرتبه نفس، نفس انسانی است که علاوه بر دارا بودن کمالات نفوس نباتی و حیوانی، بر ادراک کلیات نیز توانایی دارد. چنان‌که در تعریف این مرتبه از نفس آمده است که نفس انسانی کمال اول است برای جسم طبیعی آلی از جهت اعمال فکری ارادی و استنباط به رأی و از جهت ادراک کلیات (ابن‌سینا، ۱۳۶۰: ۳۴۳). نفس ناطقه به دو قوه عالمه و عامله تقسیم می‌شود که به هر کدام از این دو قوه به اشتراک لفظ، «عقل» گفته می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۳۰). سبب این مشابهت آن است که این دو قوه به نفس وابسته‌اند و در این اضافه و وابستگی به نفس، مشابه یک‌دیگر هستند. همچنین وجه دیگر مشابهت این است که هر دو قوه در اصل ادراک، مشترک هستند و یگانه تفاوت میان آن‌ها در مدرک آن‌هاست (مصطفوی، ۱۳۸۷: ۱۶۸). این دو قوه به منزله دو چهره نفس‌اند؛ آن چهره از نفس که به طرف بدن است و از طریق آن در بدن تصرف می‌کند و لازم است که اثری از مقتضیات و لوازم بدن را نپذیرد، عقل عملی و چهره‌ای که رو به سوی مبادی عالیه (عقل فعال) دارد و لازم است که پیوسته از آن‌جا اقتباس علم کند، عقل نظری است (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۲۶). ابن‌سینا در رساله *الحدود عقل نظری را قوه ادراک امور کلی و عقل عملی را آغاز تحریک شوق دانسته* (ابن‌سینا، ۱۴۰۰: ۸۸) و در کتاب *شفا عقل نظری را* پیدایش علوم و عقل عملی را منشأ اخلاق می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۱۶۰). بنابراین با توجه به مراتب نفس، از نباتی، حیوانی و انسانی مشاهده می‌شود که با رشد و تکامل نفس از مراحل اولیه به مراحل بعدی توانایی ادراکی انسان رشد پیدا کرده و در مرتبه انسانی که بالاترین مرتبه ادراکی نفس است انسان قادر می‌شود که به درک کلیات برسد که در مراتب قبلی چنین امکانی برایش مهیا نشده بود از این رو با توجه به این‌که مبنای ادراک مشخص شد در ادامه، به شکلی کامل به بحث ادراک و اقسام آن را که در واقع از نفس نشأت می‌گیرد خواهیم پرداخت.

۳. تعریف ادراک از منظر ابن‌سینا

ادراک عبارت است از گرفتن صورت مدرک به نحوی از انحاء. اگر ادراک، ادراک شیء مادی باشد ادراک آن، تجرید آن شیء از ماده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۱۹۴). ابن‌سینا در کتاب *اشارات* ادراک را این‌گونه تعریف می‌کند: ادراک آن است که مثال و نمونه حقیقت چیزی

در ذات دریابنده نقش ببندد. به طوری که هیچ مابیتی (در ماهیت) با آن نداشته باشد و آن صورتی است که باقی می ماند. بنابراین ادراک چیزی عبارت است از این که مثال و نمونه حقیقت آن چیز، دریافت کننده تمام و کمال ذات باشد و دریابنده آن را مشاهده کند (ابن سینا، ۱۴۰۳ هـ ج ۲: ۳۰۸). ابن سینا در آثاری چون *شفاء*، *نجات* و *رساله نفس*، در بحث از ادراک تابع فلسفه مشاء است. اما در کتاب *اشارات* خود که آخرین اثر فلسفی اوست از روش فلاسفه مشاء فاصله می گیرد و برخلاف آن ها که قائل به چهار نوع ادراک هستند، انواع ادراک را بر سه قسم می داند و چنین می گوید: مدرک محسوس است، متخیل است و معقول (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۲۳-۳۲۲). بنابراین ابن سینا قائل به سه ادراک حسی، تخیلی و عقلی است که در ادامه بررسی می شود.

۱.۳ ادراک حسی

ادراک عبارت است از قبول صورت شیء مجرد از ماده. پس حاس (قوة حاسه) به صورت محسوس متصور می شود و ادراک حسی عبارت است از متمثل شدن صور محسوسات در حواس. در واقع ادراک حسی، ادراکی است که از طریق حواس حاصل می شود (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۲۰۶) این ادراک، اولین مرحله ادراک در انسان و حیوان و نخستین گام معرفت به شمار می آید که خود شامل ادراک حس ظاهری و ادراک حس باطنی است. حواس پنجگانه ظاهری شامل بینایی (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۲۲)، شنوایی (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۱۳۷)، بویایی (ابن سینا، ۱۳۷۱ الف، ۵۹)، چشایی (ابن سینا، ۱۳۷۱ الف، ۵۹؛ ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۲۲)، و لامسه است (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۱۳۷).

بخش دیگری از ادراکات حسی نیز، از راه حواس باطنی حاصل می شوند. ابن سینا همانند فیلسوفان پیش از خود، حواس باطنی را پنج مورد دانسته است، اما برخلاف نظر و عقیده رایج آن ها که فقط «وهم» و «حس مشترک» را مدرک می دانستند، همه قوای باطنی را مدرک می داند و در این زمینه چنین بیان می دارد: «اما قوای باطن که ادراک کنند؛ برخی از آن ها ادراک صورت محسوس کنند و برخی ادراک معنی محسوس» (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۱۹). این پنج حس به صورت محدود در نفس حیوانی و به شکل کمال یافته در نفس ناطقه وجود دارند. که شامل حس مشترک (ابن سینا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۶۳)، خیال (مصوره) (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۲۹)، متصرفه (متخیله - مفکره) (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۴۵)، وهمیه (ابن سینا، ۱۳۷۱ الف، ۶۲) و حافظه (ذاکره) (ابن سینا، ۱۳۶۸، ج ۳: ۱۶۵) است.

۲.۳ ادراک تخیلی

نوع دوم از ادراک، ادراک تخیلی است. شیخ در توضیح این قسم از ادراک می‌گوید که گاهی چیزی متخیل می‌شود و آن موقعی است که خود آن چیز غایب و صورت آن در باطن حاضر باشد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۲۲). در واقع در ادراک تخیلی، برخلاف ادراک حسی، حضور شیء مادی با ماده آن به نزد مدرک شرط نیست و تخیل عبارت از ادراک موجودی مادی است که دارای هیئتی خاص باشد. لذا ادراک تخیلی تجرید تام از ماده و عدم تجرید از علایق است. در این ادراک، حضور شیء مادی با ماده خود و عدم حضور آن نزد مدرک، تفاوتی با هم‌دیگر ندارند. به هنگام دیدن زید علاوه بر این‌که ادراک حسی حاصل می‌شود، ادراک خیالی نیز تحقق می‌یابد. بنابراین ادراک خیالی می‌تواند با ادراک حسی توأم باشد و یا این‌که بدون آن تحقق پذیرد. اما فرق میان صورت خیالی و صورت حسی در این است که صورت خیالی نسبت به حضور ماده یا عدم آن لاشرط است، در حالی که صورت محسوس به ماده تعلق دارد و حضور ماده، شرط تحقق آن است. همچنین امکان انسلاخ برخی از عوارض همچون زمان و مکان از صورت خیالی وجود دارد، اما چنین چیزی درباره صورت محسوس ممکن نیست (مصطفوی، ۱۳۸۷: ۱۱۸).

۳.۳ ادراک عقلی

این قسم از ادراک را که می‌توان متمثل‌شدن صور معقولات در عقل نامید ادراکی است بدون آلات جسمانی؛ از آنجایی که در این ادراک عقل به‌تنهایی به ادراک معانی کلیه مجرد از ماده و مجرد از لواحق ماده نائل می‌شود این قسم از ادراک را باید برترین نوع ادراک دانست. در این ادراک، درک‌کننده امور معقول که عقل است می‌تواند سرشت حقیقی یا وجود واقعی را که به صفات قابل تفکیک شخصی آمیخته است درک کند و بدون نیاز به آلات جسمانی که لازمه امور محسوس هستند آن را به صورت معقول اثبات کند. اما چیزی که خود به خود از آلودگی‌های مادی و عوارض بیگانه‌ای که لازم ماهیت نیست به دور است آن خودبه‌خود معقول است و نیاز به عملی ندارد که در او به‌کار رود تا برای معقول‌شدن آماده شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۲۶-۳۲۸). ایشان چنین عبارتی را نیز در کتاب *شفا* آورده است و بیان چنین می‌کند:

اما قوه‌ای که صورت وجود یا صورت موجودات غیر مادی و موجوداتی که به ماده وابسته نیستند و یا موجوداتی که صورت مادی داشته‌اند ولی از هر گونه روابط مادی

مبری هستند [عقل است] که این قوه صور را ادراک می‌کند به این‌که آن‌ها را به کلی از ماده مجرد می‌نماید و آن قسمی که خود ذاتاً مجرد از ماده است مجرد بودن در آن ظاهر است. اما صورتی که در ماده موجود است خواه به خاطر مادی بودن ذاتی آن و خواه آن‌که ذاتاً مادی نباشد، ولی مادی بودن بر آن عارض شده باشد، به وسیله این قوه از ماده و لواحق آن انتزاع می‌شود و قوه عاقله، آن را به صورت مجرد اخذ می‌کند تا همانند ماهیت انسانی شود که قابل حمل بر افراد کثیر شود و همه این افراد تحت یک طبیعت مأخوذ شوند و این قوه، صورت مزبور را از هر کم و کیف و این و وضع مادی جدا می‌کند و اگر آن را از این لواحق جدا نسازد شایستگی حمل بر همه افراد نوع را واجد نمی‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۲۰۵).

لذا عقل همان‌گونه که در بحث نفس آمد دارای دو قوه عملی و نظری است که در ادامه به بررسی آن می‌پردازیم.

۱.۳.۳ عقل عملی

قوه عامله مبدأ محرک بدن انسان به کارهای جزئی است که این کارهای جزئی بر اساس اندیشه‌ای صورت می‌گیرد که بر طبق آرای قراردادی عمل می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۱۵۰). شیخ در *اشارات* عقل عملی را قوه‌ای دانسته که نفس به واسطه آن به تدبیر بدن می‌پردازد، وی بیان می‌کند که عقل عملی نیروی کارهای جزئی را که انجام‌دادن آن بر آدمی واجب است را از مقدمات بدیهی و مشهور و تجربی بیرون می‌آورد تا به هدف‌های اختیاری که دارد برسد؛ و در این کار با در نظر گرفتن رأی کلی از «عقل نظری» کمک می‌گیرد تا به جزئی برسد (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۵۲). بنابراین عقل عملی، عقلی است که مبدأ فعل و صدور افعال گوناگون است و نفس برای کامل کردن بدن به آن محتاج است. اما این عقل برای انجام وظایف و ایفای نقش خود نیازمند استمداد از عقل نظری است؛ چراکه انجام عمل بدون علم و آگاهی ممکن نیست.

این قوه باید بر اساس احکام عقل نظری بر سایر قوای بدنی تسلط یابد و بر آن‌ها تأثیر گذارد، نه آن‌که از آن‌ها انفعال پذیرد، چنان‌چه این قوه تحت تأثیر بدن قرار گیرد و در آن هیأت انقیادی حاصل شود، اخلاق رذیله پدید می‌آید. در مقابل اگر این قوه منقاد بدن و قوای جسمانی نباشد، بلکه آن‌ها را تحت اختیار خویش درآورد، اخلاق حسنه حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۴: ۳۳۱-۳۳۰؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۱۵۰).

۲.۳.۳ عقل نظری

قوه دیگر از نفس ناطقه، عقل نظری یا قوه عالمه است که نفس برای کامل ساختن گوهر خود

به آن محتاج است تا بتواند خود را به مرتبه عقل بالفعل برساند (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۵۳). از این رو می‌توان گفت عقل نظری قوه‌ای است که نفس برای استکمال خود و دستیابی به کمال به آن نیازمند است تا از طریق آن به مرتبه فعلیت معقولات که بالاترین مرتبه است نائل شود.

به عقیده ابن سینا این قوه نفس ناطقه به ادراک کلیات مجرد از ماده می‌پردازد و اگر ذاتاً مجرد نباشد، خودش آن‌ها را از علایق ماده مجرد می‌کند. وی در کتاب *شفا* در این زمینه بیان می‌کند که قوه نظری قوه‌ای است که شأن وی انطباق صور کلیه مجرد از ماده در آن است. اگر این صور کلیه ذاتاً مجرد باشد، قوه نظری به راحتی می‌تواند صورت آن‌ها را در خود بگیرد و اگر این صور کلیه مجرد نباشد به واسطه تجرید قوه نظری مجرد می‌شوند تا در آن از روابط مادی آثاری باقی نماند (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۱۶۱).

۱.۲.۳.۳ مراتب عقل نظری

الف) عقل هیولانی: اولین مرتبه عقل نظری، عقل هیولانی یا بالقوه است که نسبت به صورت معقول در حکم قوه مطلقه یا استعداد محض است. در این مرتبه هیچ چیز از آن قوه، به فعلیت نرسیده است و کمال مناسبی را قبول نکرده است و آنچه که باید این قوه را از فعلیت بیرون آورد هنوز حاصل نشده است. این مرتبه از عقل در همه افراد نوع انسان موجود است و علت نام‌گذاری این مرتبه از عقل به عقل هیولانی به دلیل شباهت آن به هیولای اولی است که ذاتاً هیچ صورتی ندارد ولی می‌تواند موضوع همه صور باشد (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۱۶۳-۱۶۲). بنابر آنچه که گفته شد پایین‌ترین مرتبه عقل، عقل هیولانی است که استعداد محض است و هنوز به فعلیت نرسیده است؛ این مرتبه از عقل فاقد هر گونه صورت عقلی است اما قابلیت ادراک و پذیرش صور عقلی یا معقولات را دارد. خلاصه این‌که وجود این مرتبه از عقل دلالت بر این دارد که استعداد یادگیری هر چیزی به طور بالقوه در آدمی وجود دارد.

ب) عقل بالملکه: دومین مرتبه از عقل نظری که نسبت به صورت معقول در حکم قوه ممکنه است، عقل بالملکه است و آن مرتبه‌ای از عقل است که معقولات اولی یا بدیهیات برای آن حاصل شده است تا از طریق آن‌ها به معقولات تازه برسد. منظور از معقولات اولی، بدیهیاتی است که تصدیق آن‌ها به اکتساب، تعلیم و احساس نیاز ندارد بلکه به حکم فطرت برای عقل حاصل می‌شود و خلاف آن را نمی‌توان تصور کرد؛ مانند اعتقاد به این‌که کل از جزء بزرگ‌تر است، و یا اشیای متساوی با شیء واحد متساوی‌اند (ابن سینا، ۱۳۷۱ الف: ۶۶).

بنابراین در این مرحله، عقل از مرتبه عقل هیولانی می‌گذرد و از قابلیت و استعداد محض خارج می‌شود و کمال برای آن حاصل شده است که همان معقولات اولی است. یعنی همان قضایایی کلی که بالذات برای عقل روشن و معلوم است و هر کسی نسبت به آن‌ها اعتقاد جازم دارد. درحقیقت در مرتبه عقل بالملکه، فرد به حقایق ساده‌ای دست می‌یابد که هیچ شک و تردیدی در آن راه ندارد.

ج) عقل بالفعل: گاهی نسبت قوه نظری به معقولات، خود نسبت قوه کمالیه است و آن وقتی است که صور معقوله کسب شده، بعد از حصول معقولات اولی در آن حاصل شده باشد اما عقل اکنون آن‌ها را مورد مطالعه قرار نمی‌دهد و بالفعل به آن مراجعه نمی‌کند، بلکه این معقولات در نزد آن ذخیره و بایگانی شده‌اند و هرگاه که بخواهد آن صور را بالفعل مطالعه و تعقل می‌کند و می‌فهمد که آن‌ها را تعقل کرده است؛ به این مرتبه از عقل، عقل بالفعل می‌گویند (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۱۶۳). بنابراین عقل نظری در سومین مرتبه خود، مخزنی از معقولات اعم از معقولات اولیه و ثانویه یا به عبارت دیگر مخزنی از اطلاعات یا همان مسائل نظری است. به بیان دیگر به منظور وصول به این مرتبه فرد بر پایه اولیاتی که برای عقل بالملکه حاصل شده به کسب معقولات ثانی می‌پردازد تا این قبیل از معقولات نیز برایش حاصل شود. بنابراین بین عقل بالملکه که فقط دربردارنده معقولات اولی است و عقل بالفعل که دربردارنده معقولات اولی و ثانی است کسب معقولات ثانویه انجام می‌گیرد که می‌توان آن را یک پروسه یا فرایند دانست.

برای این که این قبیل از معقولات که در ابتدا معقولاتی مجهول‌اند از راه اکتساب معلوم شوند و این فرایند به نتیجه منتج می‌شود نیازمند علتی است که تصدیق به وجود آن‌ها را ایجاد کند که این علت، حد اوسط قیاس نام دارد و عقل می‌تواند از دو طریق حدس و فکر آن را دریابد (ابن سینا، ۱۳۶۴: ۳۴۰). بنابراین انسان از دو راه حدس و فکر می‌تواند به مرتبه عقل بالفعل نائل شود.

ابن سینا ضمن بیان مراتب عقل نظری و در توضیح عقل بالملکه اذعان می‌کند که نفس ناطقه گاهی به واسطه فکر و اندیشه و زمانی به واسطه حدس و بر اساس بدیهیات به دریافت علوم نظری نائل می‌شود. درواقع، در نظر او فکر و حدس دو راه دستیابی نفس به مطلوب و کشف مجهولات و رسیدن به مرتبه عقل بالفعل هستند. شیخ در اکثر آثار خود بعد از توضیح مراتب عقل نظری، به بیان تفاوت موجود میان فکر و حدس می‌پردازد که کلام شیخ در کتاب اشارات در این زمینه بدین شرح است: فکر یک نوع حرکتی برای نفس در معانی است که غالباً از تخیل کمک می‌گیرد و به وسیله آن حد وسط یا قائم مقام حد

وسط از چیزهایی که باعث رسیدن علم به مجهول در وقت نبودن آن علم است به دست می‌آید؛ و در این کار معلومات اندوخته قبلی و همانند آن که در قوه باطن خزانه شده است مورد بررسی و رسیدگی قرار می‌گیرد؛ پس چه بسا به مطلوب می‌رسد و بسا که بی نتیجه می‌ماند. اما حدس آن است که حد وسط بعد از طلب و شوق بدون حرکت یا بدون شوق و حرکت، یکبار در ذهن حاصل می‌شود و یا حد وسط آن چه که نتیجه یا در حکم آن است در ذهن نقش می‌بندد (ابن سینا، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۵۸).

د) عقل مستفاد: چهارمین مرحله از عقل نظری، عقل مستفاد نام دارد و آن زمانی است که عقل بتواند کلیه معقولات و صور علمیه را به وسیله اتصال به مبدأ فعال در ذات وی مشاهده کند. در این مرتبه صورت معقوله نزد عقل حاضر است و عقل بالفعل آن را تعقل می‌کند و علاوه بر آن بالفعل مشغول تعقل بودن خود را نیز تعقل می‌کند (ابن سینا، ۱۳۷۱ الف: ۶۷). این مرتبه از عقل در واقع همان عقل بالفعل است که معقولات را بالفعل مشاهده و تعقل می‌کند و می‌داند که بالفعل به تعقل آن صور اشتغال دارد. علت نام گذاری این مرتبه به عقل مستفاد بدین جهت است که فعلیت آن مستفاد از عقلی است که خود دائماً بالفعل است یعنی از عقل مفارق یا فعال، بدین صورت که بعد از اتصال عقل انسان به عقل فعال صور معقول اقتباس و مورد استفاده قرار می‌گیرد (داوودی، ۱۳۸۷: ۳۱۰).

با وصول به این مرتبه است که جنس حیوانی انسان دارای نوع انسانی شده و تمام و کمال می‌شود و در آن جاست که قوه انسانی به مبادی نخستین وجود شباهت پیدا می‌کند (ابن سینا، ۱۳۸۷: ۱۶۳). هنگامی که نفس مردم به این مرتبه برسد در علم و اخلاق به فضیلت رسیده و این غایت کمال انسان است و در این غایت نفس انسان در مرتبه «ملک» است؛ به دلیل آن که نفس در این مرتبه، جوهری است عملی (ابن سینا، ۱۳۳۱: ۲۶). بنابراین در مرتبه عقل مستفاد، انسان به متتهای اوج خود می‌رسد؛ زیرا با دست یابی به این مقام که مرتبه مستقیم و بدون واسطه مشاهده معقولات است کمال بیش تری برای عقل حاصل شده و به مراتب بالاتری ارتقا می‌یابد به گونه‌ای که تناسب او با مبادی نخستین وجود بیش تر شده است. البته دست یابی به این مرتبه برای هر کسی امکان پذیر نیست؛ زیرا در این مرحله انسان به موقعیت و جایگاهی می‌رسد که به علت تشابه و سنخیت با مبادی اولیه وجود تمام صور عالم در او مرتسم می‌شود.

ه) عقل قدسی: ابن سینا علاوه بر مراتب چهارگانه عقل نظری، قائل به عقل دیگری است که آن را «عقل قدسی» می‌نامد. وی ضمن بیان عقل بالملکه به وجود این عقل اشاره کرده است و آن را بالاتر از عقل بالملکه و مرتبه عالی قوه حدس می‌داند. ابن سینا در کتاب *شفاء* این

مطلب را با بحث از تعلم آغاز می‌کند و بیان می‌دارد که چنانچه تعلم از خود انسان باشد، به این استعداد قوه حدس می‌گویند. این استعداد در برخی از مردم شدید است، به طوری که برای اتصال به عقل فعال نیاز به تشکیل مقدمات ندارد و نیازمند به اخراج از قوه به فعل و آموزش نیست، بلکه استعدادی شدید برای اتصال به عقل فعال دارد، به طوری که گویی استعداد دوم یعنی عقل بالملکه برای او حاصل است، بلکه طوری است که گویی معلومات در وی بدیهی می‌شود و این درجه عالی‌ترین درجه این نوع استعداد است. این حالت عقل هیولانی، را باید عقل قدسی نام نهاد و این قسم از عقل هیولانی چون خود، مقدمات ادراکات عالی را فراهم می‌کند، از جنس عقل بالملکه است جزء آن که این استعداد مقامی بلند دارد که همه مردم در آن شریک نیستند. برخی از مردم که نفسی مؤید دارند، به علت شدت صفا و اتصال به مبادی عالی از حدس پر هستند؛ یعنی در هر مورد از عقل فعال پذیرش داشته است و صورتی که در عقل فعال موجود است، در وی مرتسم و منقش می‌شود یا یک‌باره همه صور در او می‌نشیند و یا نزدیک به آن به طوری که ارتسام مزبور تقلیدی نباشد، و حدود وسطی یعنی معقولات اولیه و علوم عام (بدیهی و نظری) را دربر می‌گیرد. این نوع از حدس نوعی نبوت است، بلکه برترین قوای نبوت است و این قوه بالاترین مراتب قوای انسانی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۵۸۵-۵۸۳). پس این نکته آشکار می‌شود که انسان با پاک‌ساختن نفس خویش از رذایل اخلاقی در مرحله عقل هیولانی هم می‌تواند به دانشی دست پیدا کند که برخی از طریق طی کردن مراتب عقل و رسیدن به عقل مستفاد به چنین دانشی می‌رسند.

۴. عقل فعال و دلایل اثبات وجود آن

ابن‌سینا پس از بیان مراتب عقلانی نفس ناطقه و تبیین ویژگی‌ها و قابلیت‌های وجودی و ادراکی هر مرتبه، به تبیین و اثبات وجود رابط بین این قوا که همان عقل فعال باشد می‌پردازد: شیخ در خصوص سرشت و چیستی عقل فعال، مطلب چندانی به دست نمی‌دهد بلکه فقط به این امر اشاره می‌کند که عقل فعال، قوه‌ای خارج از وجود آدمی است و کاملاً مجرد و غیره جسمانی است و هیچ سنخیتی با جسم و امور جسمانی ندارد (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۸۶؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵). از دیگر ویژگی‌هایی که ابن‌سینا برای عقل فعال برمی‌شمارد، که البته از اوصاف آن است نه از ذاتیاتش، همان رابط‌بودن بین قواست که بدون او هیچ مرتبه‌ای از عقول نمی‌تواند به مرتبه مافوقش برسد و فعلیت یابد. همچنین در خصوص جایگاه عقل فعال، ابن‌سینا بر این باور است که آن، بیرون از نفس انسانی است و از بیرون بر نفس ناطقه اشراق می‌کند و باعث تحقق علم و ادراک در نفس انسانی می‌شود

و نه تنها نفس انسانی برای حصول علم و معرفت به آن نیازمند است، بلکه همه معقولات قائم به آن هستند و مهم‌ترین ویژگی این عقل، بالفعل بودن آن است؛ چرا اگر عقل فعال نیز بالقوه می‌بود و نیاز به عامل بالفعل دیگری می‌داشت تا آن را به فضیلت رساند، وضعیتی از سلسله عوامل پیش می‌آمد که تا بی‌نهایت ادامه می‌داشت (ابن سینا، بی تا: ۳۵۱؛ ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۱۱). ابن سینا علاوه بر این خصائص وجودی و معرفتی‌ای که برای عقل فعال قائل است، با توجه به تمثیل عرفانی که از مراتب عقول مطرح می‌کند، چنان‌که گفته شد عقل فعال را شبیه نار در آیه نور می‌داند. ابن سینا جوهر مفارق مجرد را که عقل بالفعل است و مبدأ افاضة معقولات به نفس انسانی، از این حیث که معقولات بالقوه را فعلیت می‌بخشد عقل فعال می‌نامد، چنان‌که عقل هیولانی را از این حیث که قبول فیض از عقل فعال می‌کند عقل منفعل می‌نامد، مرتبه‌ای از عقول نفس ناطقه را که قبول فیض از عقل فعال می‌کند و معقولات به طور بالفعل در آن پدید می‌آید عقل مستفاد می‌خواند. و سرانجام عقل فعال، جوهری از جمله جوهر عقلی مفارق مجرد دیگری است که سلسله مراتب آن‌ها تا مبدأ اول ادامه دارد (ابن سینا، ۱۹۵۲: ۱۱۳). پس تا این‌جا مبانی ادراک و اقسام آن و چگونگی کسب معرفت انسان از پایین‌ترین مرحله نفس تا والاترین آن مورد تبیین قرار گرفت لذا در ادامه با توجه به این مبانی به استنباط دلالت‌های تربیتی پرداخته می‌شود.

۵. اهداف تربیت سنیوی

به علت نقش و جایگاه مهم اهداف در جهت‌دهی به فعالیت‌ها، در ادامه به بررسی و بیان اهداف تربیت، برگرفته از دیدگاه ابن سینا در باب مبانی ادراک، خواهیم پرداخت.

۱.۵ هدف نهایی و کلی در تربیت سنیوی

اتصال به عقل فعال و رسیدن به سعادت «نزدیکی به خداوند»: هدف کلی نظام تربیت سنیوی رسیدن به سعادت است که انسان به دنبال کسب آن است و هدایت به راه سعادت نیز بالاترین هدایت‌هاست؛ چراکه شرافت هدایت‌ها به غیایاتی است که به آن رهنمون می‌شوند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۶۰-۲۶۱). در باب سعادت، ابن سینا می‌گوید: برخی گمان می‌کنند که سعادت، رسیدن به لذات حسی و ریاست‌های دنیوی است، ولی کسی که اهل تحقیق باشد می‌داند که هیچ کدام از لذات حسی سعادت نیست؛ زیرا همگی با نواقص و نامالیمات همراه است (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۶۱).

البته ابن سینا برترین یا بزرگ‌ترین سعادت را «نزدیکی به خداوند» می‌داند و می‌نویسد: سعادت بزرگ «نزدیکی به خداوند» است، که مطلوب‌های دیگر در برابر آن ناچیز است و حکمای الهی میل و رغبت‌شان برای نیل به این سعادت، بیش از رسیدن به سعادت جسم است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۲۳). پس بدین ترتیب، می‌توان نزدیکی به خداوند را هدف نهایی در تعلیم و تربیت از دیدگاه ابن سینا تلقی کرد؛ زیرا بالاترین هدایت‌ها به سوی قرب الهی که سعادت واقعی است منجر می‌شود که از طریق اتصال با عقل فعال حاصل می‌شود، چراکه عقل فعال در نزد ابن سینا همانند نور است که وقتی انسان خود را به آن متصل کند حقایق بر وی آشکار می‌شود (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۸۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۵). بنابراین در نظام تربیت سینوی تمام تلاش‌ها بر این است که با ایجاد زمینه‌ها و شرایط مناسب، تمام قوا را از طریق اتصال با عقل فعال بالفعل سازد که نتیجه آن دستیابی به سعادت، یعنی نزدیکی به خداوند، است. از این رو برای این که بتوان به اهداف کلی در نظام تربیت سینوی دست یافت، ابتدا باید به اهداف فرعی این نظام تربیتی رسید که در ذیل، این اهداف مستخرج از مبانی ادراک را معرفی خواهیم کرد.

۲.۵ اهداف فرعی تربیت سینوی

۱.۲.۵ رشد و تکامل نفس

با توجه به بیانات ابن سینا در ارتباط با قوه نفسانی مشخص شد که ایشان برای رشد و تکامل این قوه اهمیت بسیار قائل است؛ چراکه در مبحث نفس آشکار شد که این قوه به عنوان مبدأ ادراک و حرکت است به طوری که ادراک، افعالی صادره از نفس و قوای آن است که گاه آن‌ها را قوای نفس و گاه نفس می‌نامید. پس در نظام تربیت سینوی، باید رشد و استکمال نفس و قوای آن در اولویت برنامه‌های تربیتی قرار داد. لذا در نظام تربیت سینوی برای رشد و استکمال نفس باید برنامه‌ها و فعالیت‌های آموزشی مطابق با خاصیت‌ها و صفات نفس که در مراحل گوناگون رشد خویش حامل ویژگی‌های متفاوت است باشد و با در نظر داشتن خصوصیات هر دوره باید رشد و استکمال خصوصیات آن دوره در الویت برنامه‌های تربیتی قرار بگیرد تا سرانجام به هدف نهایی رشد و استکمال نفس دست یافته شود.

۲.۲.۵ رشد و استکمال قوای حسی

چنین هدفی در نظام‌های تربیتی ناظر به نشئه حسی نفس آدمی است و وجه بارز آن نمود بیرونی و محسوس‌بودنش است؛ از این رو شناخت جهان مادی و پی‌بردن به رموز و اسرار

آن جهت استفاده و تعامل «بهینه» آدمی با طبیعت و دنیای مادی از اهمیت خاصی برخوردار می‌شود. تأکید بر واژه بهینه به این علت است که این جست‌وجو در طبیعت و کشف و استفاده از مواهب آن فقط بر مبنای سودانگاری صرف آدمی صورت نگیرد، که خود در بسیاری مواقع موجبات زیان به طبیعت و به تبع آن در درازمدت زیان‌بخش حال خود آدمی خواهد بود؛ یکی از کاربردهای واژه «سیر» و بار معنایی مترتب بر آن در فرهنگ اسلامی جنبه سلبی داشتن و تصور منفی داشتن از سودمند بودن صرف است.

اندیشمندان مسلمان، از همان آغاز با الهام از معارف اسلامی، نظر حکمای مشرق زمین را پذیرفتند و برای مجموعه عالم با تمام اجزا و عناصر، جماد، گیاه، حیوان و انسان، وجودی واحد، نشئت گرفته از مبدأ حق و ذات کبریایی، قائل شدند. ابن‌سینا برای طبیعت و مطالعه آن اهمیت بسیار زیادی قائل شده است و عالم محسوس را دارای روح و نفس و آینه‌ای که منعکس‌کننده حقیقت ازلی و ذات لایتناهی است دانسته است (ملکشاهی، ۱۳۷۵: ۱۵۱) و ادراک حسی را اولین مرحله ادراک در انسان و حیوان و نخستین گام معرفت به‌شمار می‌آورد که خود شامل ادراک حس ظاهری و ادراک حس باطنی است. بنابراین در نظام تربیت سنیوی در مراحل اولیه تربیت باید به این قوه از قوای ادراک توجه اساسی شود؛ چراکه گام نخستین معرفت به‌شمار می‌آید و با رشد و استکمال این قوه است که فراگیران در نظام تربیت سنیوی یک قدم به هدف کلی که همان اتصال به عقل فعال است نزدیک‌تر می‌شوند. اما باید همیشه در نظر داشت که در توجه به این هدف نباید راه افراط پیمود و این هدف فرعی با هدف اصلی اشتباه گرفته شود و محور تمام فعالیت‌های آموزشی به ادراک حسی ختم شود بلکه باید مقدمه‌ای برای رسیدن به اهداف اصلی در نظر گرفته شود؛ زیرا در این صورت است که قوای بالقوه به حالت بالفعل درمی‌آیند و خود را آماده دریافت صور از عقل فعال می‌کنند.

۳.۲.۵ رشد و استکمال قوای تخیلی

این هدف تربیتی که ناظر بر نشئه تخیلی در انسان است خود حکایت از آن دارد که آدمی فقط محدود به حصار تن و دارای وجه صرف مادی نیست و از ساحت‌های برتر و والاتر از آن نیز برخوردار است. چراکه در بحث ادراک تخیلی ابن‌سینا اعتقاد داشت که در ادراک تخیلی، برخلاف ادراک حسی، حضور شیء مادی با ماده آن به نزد مدرک شرط نیست و تخیل عبارت از ادراک موجودی مادی است که دارای هیئتی خاص باشد. لذا ادراک تخیلی تجرید تام از ماده و عدم تجرید از علایق است. در این ادراک، حضور شیء مادی با ماده

خود و عدم حضور آن نزد مدرک، تفاوتی با هم‌دیگر ندارند (مصطفوی، ۱۳۸۷: ۱۱۸). بنابراین از طریق پرورش قوه مفکره که از قوای ادراک تخیلی است فرد تربیت‌شده در نظام تربیت سینوی قادر می‌شود با زمینه‌سازی‌های خویش از عقل فعال، صور دریافت کند و با آغاز از مرتبه عقل بالقوه، درنهایت به عقل مستفاد نایل شود. همچنین فرد تربیت‌شده در نظام تربیت سینوی باید بتواند صورت‌هایی را که از طریق ادراک حسی به دست می‌آورد در خود نگه دارد و با غیاب ماده جسمانی، آن را دوباره به یاد آورد و این یادآوری دقیقاً مطابق همان ویژگی‌های اصلی جسم مورد نظر باشد و بتواند بر روی این داده‌های ذخیره‌شده دخل و تصرف کند و از آن‌ها ترکیب بدیع به وجود آورد؛ لذا نظام تربیتی باید به گونه‌ای برنامه‌ریزی و طراحی شود که فقط دستیابی به اهداف مادی مبتنی بر سیر آفاقی و جه همت خویش قرار ندهد و در آن محدود و خلاصه نشود، بلکه تمهیدات، اصول، و روش‌های لازم جهت دخل و تصرف بر روی داده‌های به دست آمده از طریق ادراک حسی را در غیاب اجسام جسمی برای متربی فراهم کند و افق نیل به این هدف را برای وی به خوبی ترسیم کند. تا بدین واسطه، دانش آموز بر مبنای چشیدن طعم واقعی لذات معنوی و خارج از محدوده مادی به لزوم تلاش برای تحقق این هدف پی ببرد و آن‌گاه خود به شیوه‌ای خودجوش و زاینده در راستای نیل به آن گام بردارد.

۴.۲.۵ رشد و استکمال قوای عقلی

در نظام‌های تربیتی برای دست‌یافتن به اهداف، ضرورت دارد تا برنامه‌ها و اهداف مطابق حال و استعداد فراگیران تعیین شود و رسیدن به اهداف هر مرتبه، مقدمه‌ای برای دست‌یابی به مرتبه بالاتر از آن باشد تا سرانجام فراگیران در نظام‌های تربیتی بتوانند به سعادت که همان قرب الهی است دست یابند. از این رو در این مرحله از هدف (دست‌یافتن به ادراکات عقلی) در نظام تربیت سینوی، انتظار می‌رود رشد و استکمال قوای عقلانی در اولویت برنامه‌های آموزشی قرار بگیرد؛ چون با توجه به مباحث مطرح‌شده در باب ادراک، مشخص شد که نفس مرحله به مرحله رشد کرده و قابلیت‌های ادراکی هر مرحله متفاوت از سایر مراحل است و زمانی که قابلیت‌های ادراک عقلی در انسان به وجود آمد بایستی رشد و توسعه آن قابلیت‌ها مورد توجه برنامه‌ریزان قرار بگیرد؛ چراکه در مراحل قبلی هنوز فراگیران توان و استعداد دستیابی به چنین اهدافی را در خود نداشتند و اگر چنین هدف و انتظاراتی را از آنان داشته باشیم چه‌بسا از ادامه راه باز ایستند. لذا در نظام تربیت سینوی دست‌اندرکاران آموزشی باید در نظر داشته باشند که رشد و استکمال عقل نظری یک‌باره

صورت نمی‌گیرد بلکه نیازمند گذر از مراتب گوناگون است که در هر مرتبه باید فراگیران واجد شرایط مورد نیاز آن مرتبه از عقل باشند.

۵.۲.۵ دست‌یابی به معارف از طریق شهود و توجه به رشد این قوه در فراگیران

چنان‌که که در بحث مربوط به ادراک از منظر ابن‌سینا گذشت، روشن شد که اتصال به عقل فعال یا باید از طریق عقل صورت پذیرد که در این حالت فراگیران باید با طی مراتب، عقل خود را از حالت قوه به فعل درآوردند و در انتهای مسیر با اتصال به عقل فعال از آن کسب صور کنند و این روش کسب معرفت از طریق تعلیم و تعلم حاصل می‌شود و با رشد و استکمال قوه عقل نظری که از قوای نفس است به این توانایی دست می‌یابد. گاه فراگیران برای دست‌یابی به معرفت، غیر از مسیری که از طریق عقل صورت می‌پذیرفت، کسب معرفت می‌کنند که در این روش برخی از نفوس در اثر تصفیه و تزکیه نفس می‌توانند بدون تعلم، از الهامات عقل فعال برخوردار شوند و محل ارتسام صوری شوند که در عقل فعال است و ابن‌سینا اعتقاد بر این داشت که این روش کسب معرفت، توانایی و قدرت کسب معرفت‌اش به مراتب از روش قبلی بالاتر است.

۶. روش‌های تربیت سینوی

۱.۶ به‌کارگیری فعال حواس

همان‌طور که در بحث ادراک آمد، از دیدگاه ابن‌سینا فعالیت ادراک ابتدا از راه حواس آغاز می‌شود و هر یک از معلومات و معقولات یا مستقیماً از راه حس به‌دست می‌آیند و یا آن که جمع‌شدن ادراکات حسی، ذهن را برای حصول آن معلوم مستعد می‌کند. ادراک حسی اولین مرحله ادراک در انسان و حیوان و نخستین گام معرفت به‌شمار می‌آید که خود شامل ادراک حس ظاهری و ادراک حس باطنی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۷: ۲۰۶). بنابراین آدمی برای رسیدن به مرحله درک و شناخت و کسب معانی مجرد از صور خیالی نیاز به حواس دارد و شاید به همین علت است که گفته‌اند: «هر کس حس ندارد علم ندارد». از آن‌جا که از منظر ابن‌سینا حواس به مثابه اولین توانایی انسان برای کسب علم و آگاهی در اولین مراحل رشد آدمی در نظر گرفته شده است؛ از این رو توجه به طبیعت و مشاهده ابعاد گوناگون آن به عنوان روشی که بستر ساز رشد و شکوفایی استعدادهای آدمی است در تعلیم و تربیت، مهم و ضروری است.

بنابراین، هر قدر حواس ظاهری، بهتر عمل کنند معلومات اولیه ذهن، زیادتر و دقیق‌تر می‌شود و این امر در کمیت و کیفیت اعمال انسانی و ترکیبات و ابتکارات ذهنی تأثیر کلی خواهد داشت. تربیت صحیح حواس و به‌کارگیری مناسب آن‌ها در درک محیط پیرامون فرد، سبب خواهد شد که ادراک جزئیات که خاص مرحله نفس حیوانی است به شرایط مطلوب نزدیک‌تر شود و افراد در مواجهه با محیط، با عمق بیش‌تری بیندیشند و عمل کنند. مربی می‌تواند در سال‌های کودکی مرتبی، با ایجاد شرایط و بازی‌های خاص، مواجهه نمودن وی با طبیعت و افزایش توجه او به امور محسوس، همچنین با استفاده از شیوه‌های عملی آموزش و درگیر ساختن مرتبی در فعالیت‌های آموزشی در به ثمر رسیدن این امر مهم نقشی موثر داشته باشد.

۲.۶ حفظ و به‌خاطر سپردن

یکی دیگر از روش‌هایی که می‌شود در نظام تربیت سینوی برای دست‌یافتن به اهداف تربیت مورد توجه قرار داد، به خاطر سپردن و حفظ محتوای آموزشی است. روش حفظ کردن به عنوان یکی از قدیمی‌ترین روش‌های آموزشی به‌شمار می‌رود. ابن‌سینا نیز در آدمی برخی قوای ادراک حسی را مسئول این امر معرفی می‌کند که نقش مخزن را برای حفظ و نگهداری محسوسات بر عهده دارند؛ بنابراین در نظام تربیت سینوی فراگیران این توانایی را دارند که با بهره‌گیری از نیروی حافظه، پدیده‌های اطراف زندگی خود را که به حواس آن‌ها می‌آیند حفظ و ذخیره کنند و در مواقع لزوم، آن‌ها را به یاد آورند و به‌کار ببرند. از این رو از نظام تربیت سینوی انتظار می‌رود از این توانایی فراگیران به نحو احسن استفاده کند و با تشویق فراگیران به حفظ و یادآوری مطالب، به پرورش و تقویت این قوه انسانی پردازند اما باید توجه شود که نباید در به‌کارگیری این روش راه افراط در پیش گرفته شود؛ چراکه در آن صورت نه‌تنها حاصلی در پی نخواهد داشت بلکه اثرات مثبت آن را هم ذایل می‌گرداند.

۳.۶ جهت‌دهی تخیل و خلاقیت

این روش برای دست‌یافتن به هدف رشد و استکمال تخیل به‌کار می‌رود. تخیل وسیله‌ای برای تمییز چیزها از یک‌دیگر، به نظم درآوردن آن‌ها، تفکیک آن‌ها از یک‌دیگر و یا ترکیب‌شان با هم و حاصل این‌ها رسیدن به ادراک است (سیاحیان، ۱۳۸۷: ۶۰). موضوع

تخیل در انسان به قدرت ابداع و ایجاد انسان در عالم خود محدود نمی‌شود، بلکه در انسان نیرویی هست که حتی می‌تواند مخلوقات ذهنی خود را که در خیال اوست در جهان خارج عینیت ببخشد و به آن وجود خارجی بدهد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۱: ۸۹). اما خیال مراتبی دارد؛ خیالی که به سوی حقیقت رهنمون می‌شود و خیالی که راه به سوی توهم می‌برد و از مسیر حقیقت منحرف می‌شود. خلاقیت و قوه تخیل به هم وابسته‌اند. هر دو در هم فرو می‌روند تا مکانیزمی رو به رشد را در انسان سبب شوند. هر دو به هم یاری می‌رسانند تا انسان به دریافت‌هایی تازه از حقیقت برسد. خلاقیت یعنی مواجه‌شدن با حقیقت یعنی هدایت خیال به سمت حقیقت (سیاحیان، ۱۳۸۷: ۶۱). از این رو ذکر این نکته در تعلیم و تربیت حائز اهمیت است که تخیل مرتبی باید طوری هدایت شود که او را از مسیر حقیقت گمراه نگرداند. همچنین نباید حالتی افراطی به خود گرفته و وی را از واقعیات دور کند. پرورش تخیل در سال‌های اولیه زندگی در کودکی اهمیت بسیار دارد از این رو پرورش صحیح آن نیازمند نکاتی است که زمینه بروز خلاقیت را برای مرتبی فراهم کند.

۴.۶ سیر عقلانی

این روش بدین معناست که مرتبی ضمن به پرواز در آوردن قوه خیال و توجه به سیر انفسی باید حدود این سیلان را نیز به‌خوبی بشناسد و در ورطه خیال‌پردازی افراطی که موجب دورافتادن از ساحل واقعیات است نیفتد؛ چراکه دریای خیال دریایی است موج و پرتیاب که اگر به‌درستی در آن سیر نکنید چه‌بسا که موجبات غرق‌گشتن آدمی در توهمات و سردرگمی را فراهم کند. حال آن‌که توجه به روش سیر عقلانی موجب می‌شود مرز میان خیال‌پردازی، توهم‌گرایی و واقع‌اندیشی مشخص و معین باشد.

۵.۶ آموزش‌های جست‌وجوگرایانه و تقویت فکر و اندیشه

تفکر در مفهوم عام خود یعنی هر نوع تلاش ذهنی برای کشف مجهول و حل مشکل، اما در اصطلاح منطقی یعنی سیر منظم و منطقی عقل از معلومات کلی موجود در ذهن به تحصیل یک مجهول (هاشمی، ۱۳۷۲: ۹۴). در بحث ادراک از منظر ابن‌سینا برای کسب معلومات از طریق تفکر، چنین دیدگاهی مطرح شده است که عین سخن ایشان بدین قرار است: فکر یک نوع حرکتی برای نفس در معانی است که غالباً از تخیل کمک می‌گیرد و به وسیله آن حد وسط یا قائم مقام حد وسط از چیزهایی که باعث رسیدن علم به مجهول در

وقت نبودن آن است طلب می‌گردد، و در این کار معلومات اندوخته‌شده قبلی و همانند آن که در قوه باطن اندوخته شده است مورد بررسی و رسیدگی قرار می‌گیرد؛ پس چ‌بسا به مطلوب می‌رسد و بسا که بی‌نتیجه می‌ماند (ابن‌سینا، ۱۴۰۳، ج ۲: ۳۵۸). پس کارکرد تفکر به‌کارگیری اندوخته‌هایی است که از طریق ادراکات حسی به‌دست می‌آید و بر اساس آن‌ها و مقدمه‌سازی‌هایی، مجهولات معلوم می‌شوند. بنابراین نظام تعلیم و تربیت، همواره باید ذهن‌متربی را فعال نگه دارد و آن را از هرگونه انفعال دور کند و ایجاد فرصت‌هایی برای تفکر باید جانشین انتقال اطلاعات به دانش‌آموز شود. زمانی که متربی به مرحله تفکر انتزاعی می‌رسد می‌توان با بهره‌مندی از روش‌های گوناگونی که ذکر شد قدرت اندیشه و تفکر او را پرورش داد و زمینه لازم را برای خردورزی او مهیا کرد. تا جایی که ممکن است باید به متربی فرصت داد خود دست به تحقیق زند و به جست‌وجوی علل پردازد و از انتقال صرف مطالب به وی پرهیز کرد.

۶.۶ شهود یا مشاهده حضوری و باطنی (حدس)

جایگاه شهود و مشاهده در فلسفه ابن‌سینا بسیار مهم است و در جایی که دیگر عقل‌توان شناخت‌اموری را از دست می‌هد؛ پای شهود به میان می‌آید. ابن‌سینا در جای‌جای نمط نهم و دهم / اشارات به معرفت اشراقی و علوم غیبی می‌پردازد و آن را امری ممکن برای عارفان دانسته است، به طوری که بیان می‌کند شخص عارف همان‌طور که در هنگام خواب می‌تواند به امور غیبی دسترسی پیدا کند، در حالت بیداری هم می‌تواند به این امور برسد و تجربه و آزمایش هم این حقیقت را ثابت کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ب، ج ۳، ۳۹۹). وی معتقد است وقتی شواغل حسی کم شوند و از تعداد و اندازه آن‌ها کاسته شود، در این حالت نفس فرصتی پیدا می‌کند تا با عالم قدس، به طور ناگهانی، اتصال و ارتباط پیدا کند و در این صورت می‌تواند نقش عالم عقلی را بر حسب استعداد و زوال مانع در خودش مرتسم سازد و بدین‌سان از امور غیبی آگاهی یابد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ب، ج ۳، ۴۰۱). بنابراین در این روش فراگیران به وسیله سیر و سلوک و ریاضت، استعداد مقامی را خواهند یافت که به حقایق و معارف غنی دست یابند.

۷.۶ روش‌های تلفیقی

همان‌گونه که در بحث ادراک اشاره شد، وجود مراتب ادراک، ایجاب می‌کند که نظام تعلیم

و تربیت باید جامع و همه‌گیر باشد؛ به گونه‌ای که قوای حس، خیال، عقل و شهود انسان را به‌کارگیرد و ناظر بر تمام قوای ادراکی، همچنین تمام جنبه‌های وجود آدمی اعم از نفس و بدن، در حوزه‌های شناختی، عاطفی و روان حرکتی را دربرگیرد. بدین‌منظور مربی می‌تواند با طراحی روش‌های تلفیقی فرایند آموزش را به طوری سازماندهی کند که جنبه‌ها و قوای گوناگون نفس و بدن به‌کار گرفته شوند نه این که فقط محدود به یک جنبه باشد. این بسته به هنر مربی است که در کلیه مراحل تعلیم و تربیت، آموزش و فرایند آموزش را طوری طراحی و سازماندهی کند که ضمن تعلیم مفهومی خاص، تربیت نیز در حیطه‌های گوناگون صورت بگیرد. مسلماً چنین آموزشی نه تنها اصل جامعیت را رعایت کرده است بلکه برای متریبان نیز لذت بخش‌تر خواهد بود.

۷. نتیجه‌گیری

در جمع‌بندی باید گفت که این پژوهش، حکمت سنیوی را به علت پشتوانه غنی تاریخی و نظری، و در انداختن طرحی منسجم و بدیع در فلسفه اسلامی ارزش‌مند تلقی می‌کند و مباحث ادراک آن را به منزله راهنما و زیربنای طرح نظام تربیتی مد نظر قرار می‌دهد. همچنین پژوهش حاضر در قالب نظام آموزشی به تبیین و بررسی این حکمت می‌پردازد تا از این طریق، ایده‌هایی برای تعلیم و تربیت به‌ویژه در بُعد اهداف و روش بر اساس مباحث ادراک و اقسام آن برای بهبود نظام آموزشی مطرح کند. لذا برای رسیدن به چنین اهدافی در ادامه بر اساس سؤالات مطرح‌شده در مقدمه، یافته‌های به‌دست‌آمده ارائه می‌شود:

در ارتباط با سؤال اول پژوهش، مبانی ادراک و اقسام ادراک از منظر ابن‌سینا به چه صورتی است؛ نتایج به صورت کلی و خلاصه‌وار در ارتباط با سؤال فوق حاکی از آن است که از منظر ابن‌سینا نفس مبدأ ادراک و معرفت است و همچنین نفس دارای سه مرتبه نباتی، حیوانی و انسانی است که در مرتبه نباتی کمال اول است برای جسم عالی، از آن جهت که تولید مثل می‌کند، رشد می‌یابد و تغذیه می‌کند، و در مرتبه نفس حیوانی، کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از جهت ادراک جزئیات و حرکت اراده‌مند جسم طبیعی؛ لذا نفس حیوانی شامل دو قوه محرکه و مدرکه است و قوه محرکه نیز خود به دو قسم محرکه باعثه و محرکه فاعله منشعب می‌شود. قوه محرکه باعثه همان قوه نزوعیه یا شوقیه است که در اثر تخیل صورت خواستنی یا گریختنی، قوه محرکه فاعله را به حرکت درمی‌آورد که این قوه نیز به دو شعبه قوه شهوانیه و قوه غضبیه جدا می‌شود و قوه محرکه فاعله نیز کارش تحریک کردن عضلات است. قسم دوم از قوای حیوانی یعنی قوه مدرکه نیز

کارش هم‌چون قوه محرکه دو قسم است: قوایی که از خارج بر اساس قوای پنج‌گانه حسی (بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه) به ادراک محسوسات می‌پردازند و قوایی که از داخل بر اساس قوای ادراک باطنی (حس مشترک، خیال (مصوره)، متصرفه (متخیله - مفکره)، وهمیه و حافظه (ذاکره)) به کار ثبت و ذخیره داده‌های حواس پنج‌گانه خارجی می‌پردازد. پس با توجه به آنچه گذشت می‌توان اذعان داشت که داده‌های جهان بیرون توسط قوای پنج‌گانه انسان‌ها که همان قوای نفس حیوانی است ادراک می‌شود؛ این قوه از طریق قوای خارجی محسوسات را دریافت می‌کند و با قوای باطنی آن‌ها را ذخیره می‌کند و به پردازش آن‌ها می‌پردازد. در مرتبه سوم نیز بحث نفس انسانی مطرح می‌شود که در این مرتبه، نفس انسان علاوه بر دارا بودن کمالات نفوس نباتی و حیوانی، بر ادراک کلیات نیز توانایی حاصل می‌کند. این قوه نیز به دو قوه عامله (عقل عملی) و عالمه (عقل نظری) تقسیم می‌شود که هر دو قوه در اصل ادراک، مشترک هستند و یگانه تفاوت میان آن‌ها در مدرکشان بود. در کل این دو قوه به منزله دو چهره نفس شناخته می‌شوند، آن چهره از نفس که به طرف بدن است و از طریق آن در بدن تصرف می‌کند و لازم است که اثری از مقتضیات و لوازم بدن را نپذیرد عقل عملی است و چهره‌ای که رو به سوی مبادی عالیه (عقل فعال) دارد و لازم است که پیوسته از آن‌جا علم اقتباس کند عقل نظری نامیده می‌شود. پس آنچه از این حیث آشکار می‌شود این است که پیدایش توانایی ادراک در انسان بر اساس سیر و تکامل نفس حاصل می‌شود؛ آنچه نمایان می‌شود این است که نفس از حالت قوه به فعل در حرکت است و در مراتب حیوانی فقط قادر به دریافت محسوسات و ذخیره آن‌ها است و هنوز توانایی ادراک امور ذهنی را پیدا نکرده است. اما با رشد و استکمال نفس و دست‌یافتن به مرتبه انسانی این توانایی را پیدا می‌کند که بر تمام اعمال بدنی در بعد عقل عملی بر اساس نظارت عقل نظری کنترل داشته باشد و با درک جزئیات، کارهای خوب را از بد جدا کند و با تکامل خویش در بعد عقل نظری با طی مراتب رشد، به درجه‌ای از کمال برسد که در نهایت بتواند از عقل فعال معرفت کسب کند.

همچنین آشکار شد که عقل نظری خود نیز به مراتب متفاوتی هم‌چون؛ عقل هیولانی، بالملکه، بالفعل، و عقل مستفاد تقسیم می‌شود. علاوه بر مراتب چهارگانه فوق، ابن سینا قائل به عقل دیگری نیز بود که آن را «عقل قدسی» می‌نامید و آن را مرتبه عالی قوه حدس به‌شمار می‌آورد و این استعداد را در برخی مردم شدید می‌دانست و اعتقاد داشت که اگر کسی به این مقام رسیده باشد می‌تواند به معارفی دست پیدا کند که عقل در مرتبه عقل مستفاد به‌دست می‌آورد. بنابراین نکته اساسی در ارتباط با مبحث ادراک در این مرحله این

است که انسان قادر است به مرحله عقل بالفعل از دو طریق دست یابد. یکی از طریق فکر است که در این حالت، نیاز به تعلیم و تعلم وجود دارد و عقل با مقدمه‌سازی‌ها بر روی ادراکات به دست آمده از مراحل قبل، از جمله ادراکات حسی، امر مجهول بر وی معلوم می‌شود؛ یعنی از این طریق، توانایی و قابلیت را در خود پیدا می‌کند که از عقل فعال کسب معرفت کند. حالت دوم از طریق حدس است که نیازی به تعلیم ندارد و به صورت خودآموزی است و شرط به‌کارگیری این روش پاک‌ساختن نفس از مادیات و تهذیب و تذکیه نفس است که از این طریق مجهول به صورت دفعی از طریق عقل فعال معلوم می‌شود که این روش همان شهود است و معارفی که عقل قادر به دست‌یافتن به آن نیست از این طریق به انسان آشکار می‌شود.

بنابراین در ادراک عقلی، قوه نفسانی باید به رشد و تکامل خویش ادامه دهد تا به مرتبه انسانی رسیده باشد و در آنجا نیز به تکامل خود از قوای هیولانی، بالملکه، بالفعل، و مستفاد ادامه دهد تا بتواند از عقل فعال کسب معرفت کند و حقایق بر وی آشکار شود. پس ادراک عقلی نیازمند گذر از مراحل گوناگون و محتاج تعلیم و تعلم است اما در ادراک شهودی چنین الزامی وجود ندارد؛ چنانچه انسان بتواند با خودآموزی نفس خود را تهذیب کند در مرحله عقل هیولانی هم قادر است به حقایقی که عقل در مرتبه عقل مستفاد به دست می‌آورد نایل شود.

لذا عقل فعال از منظر این‌سینا رابط بین قوا است که بدون آن هیچ مرتبه‌ای از عقول نمی‌تواند به مرتبه مافوقش دست یابد و به فعلیت برسند. این قوه بیرون از نفس انسانی است و از بیرون بر نفس ناطقه اشراق می‌کند و باعث تحقق علم و ادراک در نفس انسانی می‌شود و نه تنها نفس انسانی برای حصول علم و معرفت بدان نیازمند است، بلکه همه معقولات قائم بدان هستند و از مهم‌ترین ویژگی‌های این عقل بالفعل بودن آن است.

سرانجام در خصوص دلالت‌های تربیتی به‌ویژه در بعد اهداف و روش تربیت، مبتنی بر مباحث ادراک، یافته‌های پژوهش پیرامون این سؤال، حکایت از آن دارد که هدف نهایی در نظام تعلیم و تربیت سینوی دست‌یافتن به سعادت «نزدیکی به خداوند» است. با این حال نایل شدن به چنین هدفی، نیازمند دست‌یافتن به اهداف فرعی است؛ یعنی انسان باید به رشد و تکامل نفس خویش پردازد چراکه نفس به عنوان مبدأ و اساس ادراک در انسان قلمداد می‌شود و این هدف نیز در پرتو رشد و تکامل قوای آن در ابعاد حسی، تخیلی، عقلی و در نهایت ادراکات شهودی به دست می‌آید. و زمانی که نفس به اوج تکامل خود رسیده باشد مجهولات بر نفس معلوم می‌شود و این کار توسط عقل فعال انجام می‌پذیرد یعنی نفس در

خود، زمینه دریافت معرفت را با تکامل قوای خویش به دست می آورد و تمام معارف بر وی معلوم می شود و در این موقع است که می تواند به هدف کلی دست یابد. لذا برای دست یافتن به اهداف کلی و فرعی در نظامی که مبتنی بر آموزه های سینوی است باید روش هایی را مد نظر قرار داد که در مسیر اهداف این نظام تربیتی باشد؛ این روش ها، با توجه به نتایج پژوهش شامل به کارگیری فعال حواس، حفظ و به خاطر سپردن، جهت دهی تخیل و خلاقیت، سیر عقلانی، آموزش های جست و جو گرایانه و تقویت فکر و اندیشه، شهود یا مشاهده حضور و باطنی (حدس) و روش های تلفیقی است.

منابع

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۳ ق). *الاشارات و التنبيهات*، به همراه شرح خواجه نصیرالدین طوسی، سه مجلد، الطبعه الثانيه، تهران: دفتر نشر کتاب.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۳). *الاشارات و التنبيهات*، (متن اصلی به همراه ترجمه و شرح از حسن ملکاهی)، تهران: سروش.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۸۷). *ترجمه و شرح کتاب نفس شفا*، ترجمه و شرح محمد حسین نایبجی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۱). *المباحثات*، تحقیق و تعلیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۰ ق). *رسائل*، قم: بیدار.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۴۰۴ ق). *الشفاء، طبيعيات و الهيات*، تفسیر ابراهیم مدکور، قم: مکتبه المرعشی النجفی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۸). *قانون در طب*، ترجمه عبدالرحمن شرفکندی (هه ژار)، جلد ۱ و ۳، تهران: سروش.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (بی تا). *النجاه*، به اهتمام مصطفی افندی المکاوی و الشیخ محیی الدین الصبری، قاهره: طبع علی نفقه.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۰). *رسائل ابن سینا*، ترجمه ضیاء الدین درسی، بی جا: انتشارات کتابخانه مرکزی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۵). *النفس من الكتاب الشفاء*، تحقیق حسن زاده آملی، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۹۵۲). *احوال النفس*، به اهتمام دکتر احمد فواد الاهوانی، قاهره: بی جا.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۷۱ ق الف). *احوال النفس (رساله فی النفس و بقائها و معادها)*، تحقیق احمد فواد اهوانی، طبع بدار احیاء الکتب العربیه، عیسی البابی الحلبی و شرکاه.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله (۱۳۶۴). *النجاه من الغرق فی بحر الضلالات*، با ویرایش و دیباچه محمدتقی دانش پژوه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۱۰۰ اهداف و روش‌های تربیت سنیوی مبتنی بر فرایند ادراک

- ابن‌سینا، حسین ابن‌عبدالله (۱۳۳۱). *رساله نفس*، تصحیح موسی عمید، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ابن‌سینا، حسین ابن‌عبدالله (۱۳۳۵). *حکمت بوعلی سینا*، محمد صالح حایری مازندرانی، شرکت سهامی چاپ.
- احمدی، سید احمد (۱۳۳۸). *اصول و روش‌های تربیت در اسلام*، اصفهان: انتشارات جهاد دانشگاهی.
- بیهقی، ظهیرالدین (۱۳۵۱ ق)؛ *تمه صوان الحکمه*، به کوشش محمد شفیع، لاهور، بی‌جا.
- حسینی خامنه‌ای، سید محمد (۱۳۸۱). «*خلافت / خلافت انسان در فلسفه و عرفان اسلامی*»، *خردنامه صدرا*.
- سیاحیان، فهیمه (۱۳۸۷). «*اهمیت تخیل در خلاقیت هنری*»، *آینه خیال*، ش ۷.
- داودی، علی‌مراد (۱۳۸۷). *عقل در حکمت مشاء از ارسطو تا ابن‌سینا*، تهران: حکمت.
- لطف‌آبادی، حسین (۱۳۸۴). *ضرورت تأسیس فلسفه علم مینوی برای پژوهش‌های علوم تربیتی و روان‌شناسی در ایران*، علوم تربیتی، جمعی از مؤلفان، تهران: سمت.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۷). *شرح اشارات و تنبیهات (نمط سوم)*، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- ملک‌شاهی، حسن (۱۳۷۵). *ترجمه و شرح اشارات و تنبیهات*، تهران: سروش.
- هاشمی، مجتبی (۱۳۷۲). *تربیت و شخصیت انسانی*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

Kallos, D (1978). *Den nya pedagogiken: En analys av den s k dialogpedagogiken som svenskt samhällsfenomen*, Stockholm: wahlstrom & whdstrand.

<http://www.prisjakt.nu/bok.php?p=1157929>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی