

غایت‌شناسی تربیت عقلانی در رویکرد فیض‌محور افلوطین

اکبر غلامی^۱، رضا علی نوروزی^{۲*}، محمد حسین حیدری^۳، مجتبی سپاهی^۴

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت، گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم تربیتی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران
 ۲. نویسنده مسئول: دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم تربیتی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. رایانه: r.norouzi@edu.ui.ac.ir
 ۳. دانشیار گروه علوم تربیتی، دانشکده علوم تربیتی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.
 ۴. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل بیت (ع)، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران.
- این مقاله برگرفته از پایان‌نامه نویسنده اول می‌باشد.

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۴/۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۰

چکیده:

مقوله تربیت عقلانی از موضوعات مهم در عرصه تعلیم و تربیت است، هدف این پژوهش تحلیل مفهوم حیات عقلی و ویژگی‌های آن در رویکرد عقلانی فیض‌محور افلوطین است که به منظور تدوین هدف‌های تربیت عقلانی و جهت‌گیری معنوی در فراگیران از منظر افلوطین انجام شده است. پژوهش حاضر از نوع تحقیقات کیفی و روش تحقیق آن روش توصیفی، تحلیل مفهومی است و با استفاده از قیاس عملی فرانکنا انجام شده است. بر اساس نتایج این پژوهش، غایت اصلی تربیت عقلانی یگانگی عقلانی نفس با واحد نخستین از طریق دستیابی نفس انسانی به حیات معقول و کسب تجربه‌های معنوی است و اهداف واسطی نیل به آن عبارتند از مراقبه و فضیلت نفس، که ناظر به قدسی بودن و اعتدال امر معنوی و پرورش قابلیت خودشناسی و تعقل‌ورزی، که ناظر به اصالت و باطنی بودن امر معنوی و پرورش عشق‌ورزی و تخیل که ناظر به جذبۀ زیبایی و پویایی امر معنوی می‌باشد و در نهایت قابلیت خیرخواهی و وحدت خواهی نفس که ناظر به متعالی بودن و شکوهمندی امر معنوی است. تربیت و تعالی بخشیدن به نفس انسانی، هدفمندی و معناداری زندگی نتیجه تحقق این اهداف است. حیات عقلانی از منظر افلوطین، زندگی کاملی است که دارای ابعاد شناختی، عملی، ارادی، مهارتی و زیباشناختی می‌باشد. گزاره بنیادین و هنجاری این تحقیق، کسب حیات معقول نفس انسانی است که تحقق و بهره‌مندی از آن وابسته به پرورش اهداف واسطی در ابعاد مختلف حیات عقلی در ساحت‌های شناختی، عملی، عاطفی (نگرشی)، ارادی در فراگیران است.

کلیدواژه‌ها: فیض‌محوری، غایت‌شناسی، افلوطین، تربیت عقلانی، تعالی نفس، معنویت

استناد به این مقاله:

غلامی، اکبر؛ نوروزی، رضا علی؛ حیدری، محمد حسین؛ سپاهی، مجتبی. (۱۴۰۳). غایت‌شناسی تربیت عقلانی در رویکرد فیض‌محور افلوطین. *اندیشه‌های نوین تربیتی*، ۲۰(۱)، ۶۱-۷۸. doi: 10.22051/JONTOE.2022.37227.3398

مقدمه

نگاه ابزاری به انسان و فروکاستن علم به تجربه، تصویری مکانیکی از هستی ارائه می‌دهد و به همین دلیل انسان‌های مادی‌گرا با غفلت از ارزش‌های معنوی از حقیقت وجودی خویش غفلت نموده و با اصالت دادن به علم و تجربه هرگونه بحث دربارهٔ مبدأ و معاد و اندیشهٔ متافیزیکی را بی‌معنا و از عالم معنویت و امور قدسی خود را بی‌نیاز می‌دانند و قوانین فیزیکی حاکم بر ماشین را جایگزین قوانین الهی و عقل بشری را جایگزین ارادهٔ الهی می‌نمایند. رویکردهای اثباتی، تربیت عقلانی و معنوی و دینی را به چالش فرا می‌خواند و انسان را در مسیر خشونت و رقابت قرار داده است. بنابراین مشکلات روحی و اضطراب ناشی از آن، انسان را از چشیدن طعم شیرین زندگی واقعی محروم کرده است (ملکیان، ۱۳۸۵).

انسان در مقام موجودی غایت‌گرا به دنبال ایدئالی در زندگی خود است که او را به جست‌وجو و تکاپو در نظام هستی فرامی‌خواند و بدون هدف غایی به زندگی والای خود دست نمی‌یابد و با تسلسل اهداف، زندگی او دچار پوچی و بی‌معنایی می‌گردد؛ بنابراین معنا داری و معنویت نحوه مواجهه انسان با جهان هستی است که به وسیلهٔ آن انسان با رضایت باطن زندگی کند و دچار اضطراب ناامیدی نشود (ملکیان، ۱۳۸۵) تربیت حقیقی به معنای هدایت انسان‌ها به سوی ارزش‌های حقیقی، کمال وجودی، معناداری زندگی و نیکبختی است و دارای ماهیتی اخلاقی، معنوی و هنجاری است تربیت حقیقی به دستاوردهای علمی ارزش مضاعف می‌بخشد؛ زیرا در این نوع از تربیت آرمان‌ها و غایت‌های مثبت و مطلوب نیز اضافه می‌شوند. (باقری، ۱۳۸۹).

برخلاف تربیت‌های ظاهرگرا که به نمادهای آیینی تأکید دارند و از تحولات درونی و باطنی انسان مانند: شادابی، آرامش و رضایت درونی غفلت می‌نمایند، تربیت حقیقی و معنوی متوجه تحول درونی انسان است تحول درونی و باطنی در همدلی و یگانگی عقلانی و معنوی انسان‌ها، در سطح جهانی مؤثر است؛ چنان که تفاوت ادیان الهی نیز در بعد ظاهری می‌باشد و بعد درونی باطنی ادیان از یک حقیقت نشات می‌گیرد و تقریب و وحدت ادیان با توجه به باطن و حقیقت آنها صورت می‌گیرد و اختلاف و تفاوت در ظاهر ادیان است. (نصر، ۱۳۸۷). تربیت معنوی با تأکید بر انگیزه‌های درونی و وجودی فراگیران نیازمند کنترل بیرونی نیست و به پرورش ذهن و عواطف در دانش‌آموزان به صورت یک کل واحد می‌پردازد. افلاطون نیز تحقق تربیت معنوی را وابسته به تربیت اخلاقی می‌داند و تربیت اخلاقی پایه و اساسی برای تربیت معنوی است. او تربیت معنوی را بهترین نوع تربیت معرفی می‌کند و نقش هنر، موسیقی، هماهنگی و زیبایی را در این نوع از تربیت اساسی می‌داند. بنیان تربیت را تربیت روح و اوج تربیت معنوی را تجلی زیبایی در روح و جسم افراد معرفی می‌کند. (افلاطون، جمهوری، ۱۳۸۰)

میلز، نظام‌های تعلیم و تربیت مادی و اثبات‌گرا را مبتنی بر تفکر منطقی و کمیت‌گرا می‌داند که نسبت به کیفیت درونی دانش‌آموزان بی‌توجه هستند و در مقابل تربیت معنوی را هماهنگی و توازن حالات درونی و بیرونی دانش‌آموزان معرفی می‌کند. (میلز، ترجمه قورچیان، ۱۳۸۰) زندگی حقیقی انسان تابعی از رشد وجودی و اهداف ارزشمند اوست انسان با تربیت عقلانی غایتمند و دارای ساحت نظری و عملی است و عدم غایتمندی، باعث پوچی و بی‌هدفی می‌گردد. (گوتک، ۱۳۹۸).

جوادی آملی نیز برای زندگی معنوی انسان شأن دینی قائل هستند و با اشاره به وجود ربطی موجودات نسبت به مبدأ خلقت، ساحت معنوی آنها را نتیجهٔ فیض الهی و مهم‌ترین شاخصه معنویت را خدا محوری می‌داند او سعادت انسان را در روی‌آوری همزمان به جهان مادی و معنوی می‌داند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶) و در مقابل، افرادی بر این باورند که معنویت نیاز عاطفی و روان‌شناختی انسان می‌باشد و بعضی از رویکردهای معنوی می‌تواند فارغ از دینداری باشد. (بست، ۲۰۰۸) مفهوم معنویت نمی‌تواند به خدا ترس بودن و دیندار بودن فروکاسته شود. (بیگر، ۲۰۰۸). اگر چه دین الهی هم نمی‌تواند به معنویت صرف فروکاسته شود. به همین دلیل، تربیت معنوی و تربیت دینی دارای وجوه مشترک و متفاوت می‌باشند و تربیت دینی مکمل و اوج تربیت معنوی است؛ بنابراین در دوران معاصر نیز تربیت معنوی

در چهار حیطه شامل: اول تربیت بر اساس اصول معنوی و دوم تربیت معنوی بر اساس پرورش روح فردی سوم تربیت بر اساس فعالیت معنوی و چهارم تربیت معنوی بر اساس گرایش و علایق معنوی بیان شده است (هند، ۲۰۰۳).

عقلانیت در یک تقسیم‌بندی به دو جریان ابزاری و هدفی تقسیم می‌شود. نگاه ابزاری به انسان و کاهش علم به تجربه و همچنین تفکیک واقعیت از ارزش، مورد انتقاد فیلسوفان مکتب فرانکفورت^۱ است. آنها نگاه کمی‌گرا به تربیت را پیش‌آهنگ عقلانیت ابزاری دانسته و با آن مخالفت کردند. (قادری، ۱۳۹۵). عقلانیت در دنیای مدرن، فروکاسته شده به خرد ابزاری است که در آن انسان ابزار و تحت سلطه قرار می‌گیرد. در این رویکرد سلطه بر طبیعت، تبدیل به سلطه بر انسان می‌شود. در عقلانیت ابزاری معیار سنجش عقلانیت میزان سود و زیان است و همه چیز می‌تواند به عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به سود و دوری از زیان مورد استفاده قرار گیرد. با چنین نگرشی به امور، غایت سعادت بشری به کلی فراموش می‌شود. سلطه فن‌آوری و دیوان سالاری و از خود بیگانگی و ابزاری شدن از مظاهر این رویکرد است که تأثیرات خود را در جنبه‌های مختلف زندگی بر جای گذاشته است، به نظر می‌رسد استفاده نادرست از عقل، می‌تواند چالش‌های پیش رو را افزایش و عقلانیت را با چالش‌های جدیدتری مواجه نماید.

در وضعیت پست مدرن نیز علم و معرفت نسبت خود را با نظریه‌های اخلاقی، متافیزیکی و انسان‌گرایی از دست داده و به بازی کاربرد تن سپرده است و در این زمینه لیوتار از بحران مشروعیت دانش در دو بعد سخن می‌گوید: نخست دانش بیرونی شده که دیگر معنای بهجت‌آفرین درونی را برای داننده ندارد و دوم اینکه دانش بیرونی شده می‌تواند ابزار دست قدرت قرار گیرد. در این وضعیت دانش نسبت به داننده کاملاً تجسم بیرونی دارد و دیگر نمی‌توان از استقرار دانش در جان آدمی و از تحول در درون او سخن گفت و یا اینکه کسب دانش هدف یا ارزش ذاتی داشته باشد. بلکه دانش به منزله اطلاعات کمی بیرونی شده و بر حسب نتایج بیرونی قابل ارزیابی می‌باشد و به شکل کالای اطلاعاتی نه تنها کارکرد اقتصادی، بلکه کارکرد سیاسی معطوف به قدرت خواهد داشت (لیوتار، ۱۳۸۰). بنابراین عقلانیت ابزاری، ارتباطی با گزینش غایت زندگی ندارد و به دنبال گزینش بهترین وسیله برای دستیابی به اهداف مشخص و ترجیحات فردی یا سازمانی است.

رقیب عقلانیت ابزاری، عقلانیت حقیقی و معنوی است. عقلانیت حقیقی و معنوی باید برخاسته از جوهره انسانی و بر اساس اصول ارزش‌شناختی و ارزش‌مداری او باشد. تومر (۲۰۰۸) مؤلفه‌های رفتار عقلانی را در مشخص کردن ارزش‌ها، اهداف و تعیین بهترین خیر برای انسان و توجه به پیامدهای بلندمدت رفتار، اخلاقیات و داشتن شادمانی برای او در نظر دارد. (رحیمی و حسینی، ۱۳۹۸، ص. ۷۷). به نظر می‌رسد عقلانیت ذاتی با توجه به این که درستی و نادرستی امور را با حقیقت می‌سنجد، بدیلی برای عقلانیت ابزاری و مقاوم در مقابل آن و تأمین‌کننده حیات معنوی و هدفمند برای انسانها باشد. اندیشه فیض‌محور و ذات‌گرای افلوپین می‌تواند راه‌های مقاومت در برابر چالش‌های مذکور را فراروی مربیان و متربیان در تربیت عقلانی قرار دهد.

در بررسی مبانی نظریه فیض محور افلوپین می‌توان گفت که مقوله فیض^۲ برای اولین بار در توضیح روابط اقوم^۳ (احد، عقل، نفس) با یکدیگر به وسیله او مطرح شد و توصیف نوعی منشأ و فرایند پیدایش موجودات را شامل می‌شود. او مبدأ نخستین را اصل و اساس موجودات می‌نامد و توصیف‌ناپذیر و دارای کمال مطلق و از شدت پر بودن هم چون چشمه‌ای فیاض می‌جوشد و از این فیضان موجودات به ضرورت هستی می‌یابند این فیض جنبه زمانی ندارد و حکایت از ترتیب منطقی موجودات است و هرچه از مبدأ دور شویم از وحدت کاسته و به کثرت افزوده می‌شود.

افلوپین احد نخستین را فوق هستی، و اولین مرتبه هستی را عالم عقل و معقولات را هستی حقیقی می‌داند. در مرتبه دوم نفس کلی قرار دارد که هستی واسطه است و در مرتبه سوم ماده می‌باشد که هستی ظاهری یا لاجود است که از طریق فرایند فیض از احد یا فوق هستی فیضان یافته‌اند (رحمانی، ۱۳۹۰، ص. ۲۹۵). «احدیت در فلسفه افلوپین به صورت قوه همه اشیاء است و بدون آنکه هیچ کدام

1. Frankfurt School
2. Emanation
3. Hypostasis

از آنها باشد ظاهر می‌شود؛ عقل اولین موجودی است که از احدیت صادر می‌شود و او نیز چون مبدأ خود را تعقل می‌کند، بارور می‌شود و مرتبه مادون خود را پدید می‌آورد» (الفاخوری و همکاران، ۱۳۸۶، ص. ۸۶). نگاه فیض‌محور به هستی و معرفت در همه جوانب زندگی انسان می‌تواند تأثیرگذار باشد. در تعیین غایات و معنادار کردن زندگی ارتقای معرفت و مراتب وجودی نفس مؤثر است. با استنباط از نظام فیض‌محور افلوطین نسبت به هستی و شناخت می‌توان برای تربیت خردگرا دلالت‌های تربیتی و معنوی در نظر گرفت و به کاربرد آنها در زندگی عملی پرداخت، به طوری که ملاصدرا با تجلیل از فیلسوفان باستان بر این عقیده است که آنان «به سبب اینکه بر طریقه پیامبران بودند، در مبانی و اصول کمتر به خطا رفته‌اند» (شیرازی، ۱۹۸۱، ص. ۵).

افلوطین خوشبختی را در زندگی کامل قابل تحقق می‌داند و این زندگی با عقلانیت امکان‌پذیر است (افلوطین؛ ۱۳۸۹، ص. ۸۵) او خوشبختی^۱ را دارای مراتب، و درجات آن را متناظر با درجات زندگی می‌داند و زندگی فرد خوشبخت را همراه با خردمندی و مبتنی بر حاکمیت عقل و دارای خود بسندگی است. نیک‌بختی نتیجه حالات فعلی و درونی افراد است و موجب نیکی اعمال می‌شود و این حالات نتیجه و اثر فعالیت عقلانی است. او نهایت خوشبختی را دیدار نیک نخستین و کسب تجربه‌های عرفانی در زندگی می‌داند و همچنین زندگی عقلانی را مساوی با سعادت و همراه با ارزش‌های معنوی، خیرخواهی، خودگردانی، آرامش و فراغت از درد و رنج می‌داند که آن پرتوی از نیک نخستین است و عقل صورت مرآت و تصویری از آن است. (آرمسترانگ؛ ۱۹۸۹، ص. ۱۳).

منظور افلوطین از دیدار نیک نخستین دستیابی نفس انسانی به حقیقت نهایی و مبدأ هستی است و این معرفت برای هر فردی هماهنگ با سطوح معرفتی اوست؛ اگرچه این معرفت حقیقی برای همه افراد عادی مقدور نیست؛ بنابراین اگر زندگی او جهت‌گیری معنوی داشته باشد، به همان میزان این معرفت برای او پدیدار می‌شود. او زندگی عقلانی را دارای ویژگی خیرخواهی و همراه با بهروزی تحت رهبری عقل می‌داند، به همین دلیل خودبسندگی و خویش‌دار است. نفس انسانی با این زندگی عقلانی خویشاوندی و اشتیاق دارد و همواره خواهان بازگشت به آن است. در نتیجه، افراد انسانی باید زندگی کامل عقلانی، کسب کنند و از آنجا که این زندگی وابسته به تحقق نگرش‌ها، قابلیت‌ها و مهارت‌های عقلانی است، باید انسان‌ها این قابلیت‌ها را در زندگی خود کسب کنند.

اندیشه افلوطین با آموزه‌های اندیشمندان و حکمای اسلامی مانند فارابی، ابن سینا، ملاصدرا، علامه طباطبایی، علامه جعفری، در موارد قابل توجهی همسویی و وجه مشترک دارد. با بررسی روایات و تفاسیری از قرآن به موضوع صادر اول با استعاراتی مانند نور اشاره شده است. (موحدی نجف آبادی و همکار، ۱۳۹۵). در روایات اسلامی نیز عقل موجودی مجرد و بی‌واسطه از خداوند صادر گردیده و از آن به نفس رحمانی تعبیر شده است، همسو با آن افلوطین نیز فلسفه‌ورزی را ابزار تعالی و آرامش نفس می‌داند (افلوطین ۱۳۸۹، ص. ۷۳). و در روایات^۲ اسلامی نیز از عقل به عنوان ابزار قرب و عبادت خداوند و کسب بهشت برای انسان یاد شده است (کلینی، ۱۴۲۹ق، ص. ۲۵).

هدف این پژوهش تقویت و پرورش عقلانیت جوهری است که برآمده از جان و وجود آدمی و ارزش‌های متعالی او و پرورش و اعتلای معنویت در فراگیران و کمک به معنادار شدن زندگی برای فراگیران می‌باشد. در پرتو زندگی عقلانی ابعاد مختلف زندگی انسان معنادار شود و با کسب تجربه‌های معنوی و شناسایی نیروهای درونی عقلانی شامل شناختی انگیزشی و عاطفی، زمینه تحول وجودی انسان فراهم آید و نوع مناسبات انسان با خدا، خود، جهان هستی، زندگی دنیوی و اخروی و دیگر انسان‌ها تعیین گردد. اندیشه‌های افلوطین مبتنی بر عناصر ذاتی مانند تعقل، هنر و عشق‌ورزی و حقیقت‌گرایی و تعالی وجودی است. که به نظر می‌رسد بازخوانی غایت تربیت عقلانی ایشان ضمن تقویت مبانی تربیت حقیقی، به هدفمندی و معناداری زندگی و منجر به مقاومت در مقابل عقلانیت ابزاری و رفتارهای ظاهرگرا و سطحی‌نگر در فراگیران می‌شود.

در بررسی پیشینه، پژوهشی مطابق این عنوان یافت نگردید، اما با محوریت و همسو با تربیت عقلانی از منظر افلوطین به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

1. Eudaemonia

۲. الْعَقْلُ مَا عُبِدَ بِهِ الرَّحْمَنُ وَ اَكْتَسِبَ بِهِ الْجَنَانَ (امام صادق علیه السلام)



چناری (۱۳۸۹) در پژوهش خود با عنوان "فرونسیس و پژوهش در تعلیم و تربیت" در تفسیر عقلانی از فرونسیس ارسطویی، غایت نفس را دستیابی به خیر برای نوع انسان می‌داند و آن را در ارتباط با عقلانیت و ادراک مبتنی بر موقعیت با ابعاد عقل نظری و عملی و نحوه تحقق ویژگی‌های فردی برای نفس فردی می‌داند.

منوچهری مقدم و ریخته‌گران (۱۳۹۹) در پژوهشی با عنوان "نحوه و غایت عروج نفس در فلسفه افلوپین" سعادت را یگانگی با واحد نخستین و معرفت اشراقی و شهودی نسبت به او می‌داند و تنها روش این یگانگی را دیالکتیک عقلانی فرارونده به سوی ایده‌های ناب، همراه با راهنمایی و درک زیبایی و فضیلت است. او یگانگی با واحد نخستین را تبیین‌ناپذیر و پیش‌بینی‌ناپذیر، توصیف می‌نماید. براتی و نوروزی (۱۴۰۰) در پژوهشی با عنوان "اهداف تربیت عقلانی در اندیشه لوگوس محور هرakلیت" به این نتایج دست یافتند که غایت تربیت عقلانی اتصال به لوگوس (عقل کلی) و شناخت آن است. که از این طریق انسان بتواند قواعد و اصول عقل کلی را کشف نماید و مطابق آن حرکت و به کمال برسد.

عادل‌زاده، نوروزی، رحمانی (۱۴۰۰) در پژوهشی با عنوان "الگوی تربیت عقلانی از منظر فارابی با تأکید بر عقل عملی" به این نتیجه رسیدند که هدف غایی تربیت عقلانی نیل به الله به عنوان سبب اول در راستای رسیدن به سعادت است و هدف‌های واسطه‌ای تربیت عقلانی در حیطه عقل عملی خرد ورزی تحقق اراده و فضیلت‌های اخلاقی می‌باشد.

حسین آبادی (۱۴۰۱) در پژوهشی با عنوان "جایگاه دیالکتیک و تشابه در الهیات افلوپین" به این نتیجه دست یافت که دیالکتیک هم به عنوان روش و هم به عنوان علم، به معنای دستیابی به حقیقت و واقعیت برین (غایی) اشاره دارد و دیالکتیک به عنوان علم، عالی‌ترین بخش فلسفه است و صرفاً ابزار نمی‌باشد.

حقی و حق نظری (۱۴۰۲) در پژوهشی با عنوان "بررسی اهداف و اصول تربیت اخلاقی بر مبنای نظریات اخلاقی علامه طباطبایی به این نتیجه دست یافتند که هدف غایی تربیت اخلاقی دست‌یابی به عالی‌ترین مرتبه تقرب پروردگار یعنی فنای الی الله است این هدف غایی در ابعاد شناختی عاطفی و عملی می‌باشد. و در بعد شناختی دستیابی به معرفت توحیدی و در بعد عاطفی محبت به پروردگار و در بعد عملی اطاعت از پروردگار می‌باشد.

امرا، دمینگ، جی (۲۰۲۳) در کتاب مقدمه‌ای به ائادهای افلوپین به اهمیت تربیت عقلانی نفس اشاره دارند که نفس با پالایش تبدیل به صورت و اصلی عقلانی و الهی می‌شود و سرچشمه زیبایی و چیزهای زیبا می‌شود و به وسیله فضیلت‌ها نفس تطهیر و زیبا و سرچشمه چیزهای زیبا می‌شود و طی سه مرحله به هدف غایی خود که همانا بازگشت به واحد است دست می‌یابد و این مراحل عبارتند از: بازگشت به خود واقعی، حیات عقلانی و اتحاد با واحد.

هایگ، آلبرت (۲۰۲۲) در پژوهشی با عنوان "دیالکتیک به مثابه روشی به سوی تعالی: گفت‌وگوی بین‌الذهانی در ائادهای افلوپین" به ناتوانی عقل استدلالی در دستیابی به جنبه‌های کامل حقیقت اشاره دارد که زبان استدلالی تصویری ناقص از عالم معقول ارائه می‌دهد. او دیالکتیک را به عنوان ابزاری برای دانش شهودی و حضوری و ادراک غیرزبانی می‌داند و دستیابی به حقیقت و صعود نهایی نفس و یگانگی با واحد نخستین را امکان‌پذیر می‌داند.

آندراده، برنارد، پورتیلهو (۲۰۲۰) در پژوهشی با عنوان "آزادی و عمل (کنش) در ائادهای افلوپین" نتیجه می‌گیرد که آزادی در دو حوزه عملی و نظری مورد توجه است و اعمال بیرونی و ظاهری اگر هماهنگ با اصول اخلاقی و وجدانی باشند از آزادی برخوردار است و آزادی رفتار عملی به آزادی تفکر عقلانی وابسته است و هدف زندگی اخلاقی انسان مراقبت از نفس می‌باشد و فعالیت‌های عقلانی با مراقبت از نفس آن را عقلانی می‌نماید و نیز با اشاره به نظریه کنش دوگانه از نظر افلوپین عمل را محصول نظر و آن را فعالیت بیرونی او می‌داند.

استروژنسکی (۲۰۲۰) در پژوهشی با عنوان "صعود روح به مثابه تمرینی معنوی" تعالی روح را با ساختار معرفت وابسته می‌داند و تمرین‌های معنوی را با هدف تحول درونی و اتحاد با واحد نخستین در دو حوزه عملی و نظری پیشنهاد می‌کند.

با بررسی پیشینه، در پژوهش حاضر سعی شده است اهداف تربیت عقلانی از دیدگاه افلوپین مورد بررسی و تبیین قرار گیرد؛ زیرا این مبحث به‌عنوان یک خلأ اساسی در پژوهش‌های تربیتی احساس می‌شود. بر همین اساس در این پژوهش به دو سؤال اساسی زیر پاسخ داده می‌شود: ۱. شاخص‌های حیات معقول و عناصر تشکیل‌دهنده آن از دیدگاه افلوپین چیست؟ ۲. رابطه حیات معقول در تعیین هدف‌های تربیت عقلانی از منظر افلوپین چگونه است؟

روش‌شناسی پژوهش

روش این پژوهش، اسنادی، توصیفی و تحلیلی مفهومی^۱ است که از الگوی قیاس عملی فرانکنا^۲ جهت استخراج اهداف تربیت عقلانی افلوپین استفاده شده است؛ زیرا ابتدا به تحلیل و توصیف رویکرد تربیت عقلانی فیض محور پرداخته می‌شود و سپس از قیاس عملی و تحلیل هنجاری^۳ جهت استخراج هدف‌های تربیت عقلانی استفاده می‌گردد. (کرد و همکاران، ۱۳۹۹). قیاس عملی فرانکنا مبتنی بر قیاس نظری و عملی ارسطوست که کاربرد قیاس نظری در قلمرو حکمت نظری و متافیزیکی و کاربرد قیاس عملی در حکمت عملی و اخلاق و تربیت و سیاست می‌باشد.

جامعه آماری این پژوهش اسناد و ترجمه‌های دست اول متن‌انداها و رساله‌های پنجاه و چهارگانه افلوپین و مقالات و کتاب‌ها و پایان‌نامه‌های^۴ نوشته شده و در دسترس درباره اندیشه افلوپین می‌باشد که با تمرکز بر تربیت عقلانی از منظر افلوپین بررسی گردیده است. برای یکدست بودن ارجاعات متن ترجمه فارسی محمد حسن لطفی (۱۳۸۹) مبنای تحلیل^۵ قرار گرفته و این متن نیز بر مبنای ترجمه متن آلمانی ریچارد هارد (۱۹۵۶) بوده است. در مواردی مقایسه متنی با ترجمه انگلیسی استون مکن (۱۸۷۲) مطابقت گردیده است. همچنین از ترجمه عربی اتولوجیا توسط ابن ناعمه حمصی (۱۳۷۸) و نیز از تفسیر امیلسون (۲۰۰۷) از اندیشه‌های افلوپین در باب عقل استفاده گردیده است. ویژگی ممتاز این پژوهش، متن محور بودن آن است که در مرحله اول با تحلیل متن و مقایسه متن فارسی با متون ترجمه انگلیسی به اعتباریابی ترجمه‌ها اقدام گردید و با تحلیل مضمون متن، مقولات و مؤلفه‌ها استخراج گردید.

در این پژوهش برای دستیابی به پیشینه و توصیف موضوع به منابع و مدارک و اسناد و مقاله‌های مربوط به اندیشه‌های افلوپین موجود در پایگاه‌ها و منابع معتبر چاپی و الکترونیکی ملی شامل پایان‌نامه‌ها (ایران‌داک) و مقالات داخلی (نورمگز) و مجموعه مقالات انگلیسی آرمسترانگ (۲۰۰۸) که مرتبط با موضوع هستند مراجعه شد و در متن مقاله به بعضی از آنها اشاره گردیده است و مبنای نظری ایشان در رابطه با موضوع پژوهش استخراج و بر مبنای آن سؤالات پژوهش مورد تحلیل قرار گرفت. برای آگاهی از سیر پیشینه پژوهش ضمن مطالعه سیرتاریخی در فلسفه افلوپین، در مطالعه پیشینه به اسناد دو دهه اخیر به شیوه توصیفی و تحلیلی و کتابخانه‌ای پرداخته شد و این روش نقطه مقابل توصیف تجربی است. با بهره‌گیری از این اسناد و تحلیل متن اصلی در پاسخ به سؤال اول پژوهش برای وضوح مفهومی حیات عقلی و عناصر تشکیل‌دهنده آن بر فهم بحث مبنای نظری فلسفه افلوپین تمرکز گردید و ضمن تبیین ویژگی‌های حیات معقول، اهداف تربیت عقلانی از منظر افلوپین بر اساس آن تبیین و گزاره‌های واقع‌نگر و هنجارین و آغازین اهداف تربیت عقلانی استخراج شد. برای دستیابی به سؤال دوم پژوهش از الگوی بازسازی شده فرانکنا استفاده شد که الگویی پیشرونده است چون به ایجاد و تولید رویکردها و اهداف تربیتی می‌انجامد. در این روش باقری با افزودن یک گزاره مقدماتی هنجاری آغازین و یک گزاره مقدماتی توصیفی ارزش یا هدف بنیادین را به شکل نتیجه یک قیاس عملی در نظر می‌گیرد. مفهوم مبنا در این روش به صورت گزاره‌ای

1. Conceptual Analysis

2. Frankena

3. Normative analysis

۴. مهم‌ترین مطالعات پیشینه در خصوص پایان‌نامه‌ها به شرح زیر است: الف- رساله دوره دکتری محمدرضا موحدی (۱۳۹۴) با عنوان *صادر اول در آیات و احادیث و آرای افلوپین* با راهنمایی دکتر سید محمد حکاک، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین. ب- رساله دکتری سعید رحیمیان (۱۳۷۷) *تبیین نظریه فاعلیت و جودی افلوپین* با راهنمایی دکتر محسن جهانگیری دانشگاه تربیت مدرس.

۵. تحلیل متنی و استخراج گزاره‌ها و مقولات مقاله حاضر از پایان‌نامه نویسنده اول مقاله با عنوان *تبیین تربیت عقلانی نزد افلوپین مبتنی بر تعالی نفس* استخراج گردیده است.



توصیفی در نظر گرفته شده که واقعیتی را بیان می‌کند؛ اعم از آنکه واقعیتی ماورای طبیعی و فلسفی یا طبیعی و یا معرفت‌شناسی یا ارزش‌شناسی و یا الهیاتی است. گزاره‌های مبنایی تأثیر خود را در تعیین ویژگی و اهداف اساسی تعلیم و تربیت و روش‌ها و نیز ساختار مفهومی تعلیم و تربیت آشکار می‌سازند (باقری؛ ۱۳۸۹، ص. ۷۳).

یافته‌های پژوهش

غایت‌گرایی و ویژگی تاریخی و فطری انسان است که او را به تکاپو در چرایی نظام هستی فرامی‌خواند؛ به همین دلیل اراده و اشتیاق انسان در دستیابی به اهداف و حقیقت‌نهایی او را به سوی زندگی معنادار و متعالی - که همان حیات عقلانی است - ترغیب نموده است؛ زیرا توقف در اهداف اولیه و زیستی و ظاهری و بی‌توجهی به غایت‌نهایی او را با تسلسل اهداف و بی‌معنایی و پوچی در زندگی مواجه می‌نماید. هدف متعالی برای انسان گذر از عالم محسوس و طبیعی به عالم معقول و حقیقی است. پیش‌فرض این انتقال داشتن قابلیت‌هایی مانند آگاهی، آزادی، اختیار و تکاپوی معرفتی و عملی برای نفس انسانی است. غایت‌مندی موقعیت وجودی انسان را گسترده‌تر و اصالت زندگی او را آشکارتر می‌سازد. در اسلام نیز از این هدف متعالی تحت عنوان حیات طیبه و معقول یاد شده است؛ به طوری که علامه جعفری حیات معقول را حیاتی پاک از آلودگی‌ها می‌داند که فرد خودش را در مجموعه بزرگی به نام جهان هستی در مسیر تکامل می‌بیند (جعفری، ۱۴۰۰). عقلانیت از ویژگی‌های انسان و مفهومی هنجاری است و در حیات معقول ضامن استمرار حیات بشری است. فرد معقول دارای زندگی پویا و هدفدار است که در پرتو آن همه استعداد‌های مادی و معنوی او تا سرحد ممکن به فعلیت می‌رسند و پیشرفت و تکامل او در گذر از حیات طبیعی محض به حیات پاکیزه و معقول می‌باشد (جعفری، ۱۴۰۰). حیات در ترکیب "حیات معقول" فراتر از داشتن ویژگی‌هایی مانند تغذیه و رشد و حرکت است، بلکه منظور داشتن علم و آگاهی و غایت‌مندی است؛ زیرا به هر میزان آگاهی نفس بیشتر باشد حیات او غنی‌تر و کامل‌تر است.

حیات معقول تصویر عقل، و از جامعیت و خودکفایی برخوردار است و در زندگی عقلانی ساحت‌های شناختی عاطفی اخلاقی با فعلیت و حاکمیت همراه است زندگی عقلی تشبه به واحد نخستین است و مقصود از تشبه به واحد نخستین، برخورداری از حیات معقول توسط نفس و یگانگی عقلانی نفس با واحد و سیر مراتب صعود است که به واسطه ایجاد شرایط و زمینه‌هایی در فرایند تربیت حاصل می‌شود حیات عقلی، زندگی کامل و مترادف با عقل است (ادواردز، ۱۹۶۲، ص. ۳۵).

همسو با یافته‌های علوم تجربی در اندیشه افلوپین حیات عقلانی دارای ابعاد و عناصر مختلفی است که اولین بعد آن بعد جسمی است که متربی باید در تطهیر و پاکیزه‌سازی آن بکوشد. دومین بعد حیات عقلی بعد نظری و خودشناسی است که باید قابلیت اندیشه‌ورزی و تعقل را در خود ایجاد کند. سومین بعد حیات عقلی بعد ارزشی و ذوقی می‌باشد که متربی باید در زیبایی، خلوص، تعالی و کسب حکمت عملی بکوشد و هنر و زیبایی را در خدمت تربیت نفس قرار دهد. در آخر بعد ارادی و اختیار است که نفس به رهبری خرد زندگی جسمانی خود را تدبیر و همواره در جست‌وجوی خیر و تعالی خود می‌باشد. در اندیشه افلوپین احد و عقل و نفس حقیقت‌های جوهری و طولی هستند که نفس از عقل و عقل از واحد فیضان می‌یابد و هر یک از این مراتب کائنات بعدی را در خود دارد. نفس قائم به عقل است و پیوستگی نفس به عقل وجه حقیقی اوست؛ زیرا نفس فردی از جنس عالم معقول است که از موطن اصلی خود تنزل نموده و در عالم محسوس سکنا نموده است و باید با کسب فضایل به جایگاه معقول بازگردد (رحمانی، ۱۳۹۰).

افلوپین دستیابی به حیات معقول را بالاترین و دل‌انگیزترین واقعیت می‌داند (افلوپین، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۲۹). در حیات معقول نفس از استغنا برخوردار است و بی‌واسطه ناظر حقایق است و جنبه علوی نفس در حیات معقول روی به مبدأ و اصل خود دارد نفس جزئی با حقیقت خود در عالم معقول پیوندی ناگسستنی دارد نیروی عقلانی انسان در حیات معقول با فعالیت دیالکتیکی و مراتبی به فعلیت می‌رسد و غبار شک و گمان از برابر دیده نفس زدوده می‌شود. افلوپین دیالکتیک را هنری می‌داند که به‌طور معقول و منظم در مورد

هر چیزی قضاوت و ماهیت و وجوه افتراق و اشتراک آنها را بیان می‌کند. نفس به وسیله دیالکتیک از سرگردانی عالم حس رها می‌شود و به ساحت عقل عروج می‌کند و در عالم عقل سکنا می‌گزیند. و با ورود به ساحت زندگی عقلی از فریب و ظن رهایی پیدا می‌کند (افلوپین ۱۳۸۹: ۷۳). افلوپین شناسایی عقلانی را عین وجود و هستی می‌داند و در هر مرتبه از شناسایی نفس نیز باید در همان مرتبه از وجود و هستی قرارگیرد و معرفت با مراتب صعود با ناظر (نفس) وحدت می‌یابد؛ زیرا اندیشیدن و هستی یکی است انسان برای درک حقایق معقول باید در وجود او تحولی معرفتی صورت گیرد و از مرتبه وجودی خود فراتر رود و با مراتب معرفتی بالاتری مانند اندیشیدن روحی و عقلانی هماهنگ گردد. در مرتبه معقولات نفس عین عقل خواهد شد و ناظر و منظور متحد می‌شوند. عالم معقول فارغ از مکان است و نفس برای سیر معنوی نیاز به حرکت مکانی ندارد دستیابی به عالم معقول مستلزم یک سلوک معنوی و معرفتی است. و از نظر او هر مرتبه‌ای از زندگی نوع و سطحی از اندیشیدن را داراست. تاریکی و روشنی زندگی وابسته به میزان تاریکی و روشنی سطح معرفت نفس است، از دیگر ابزارهای دستیابی به حیات معقول کسب حکمت یا فعالیت عقلانی است؛ زیرا مراتب وجود با مراتب معرفت هماهنگ است (افلوپین ۱۳۸۹، ص. ۴۴۶).

در اندیشه افلوپین وجود حقیقی و وجود بالفعل مربوط به حوزه امور معقول هستند، بنابراین در حیات معقول همه استعدادها مثبت انسان به فعلیت می‌رسند و انسان از سعادت حقیقی برخوردار می‌شود و ابعاد وجودی انسان در مسیر تکامل قرار می‌گیرد. بر همین اساس افلوپین خوشبختی را نتیجه زندگی معقول و هماهنگ شدن نفس با نیرو و فعالیت‌های عقلانی می‌داند و آن را صرفاً نبود رنج نمی‌داند (جرسون، ۲۰۱۲). از نظر او وقتی که نفس به معقول می‌پیوندد، به زیبایی عدالت و خیر و فضایل عقلی مستعد می‌گردد و به شکوفایی و فعلیت می‌رسد و زندگی عقلانی به مثابه مقصد و سکنا گزیدن نفس انسانی است (افلوپین، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۹۱) افلوپین همسو با افلاطون از حیات معقول به‌عنوان مرغزار حقیقت یاد می‌کند که فراتر از عالم محسوس است. نفس باید از آن تغذیه کند. او خوشبختی را در زندگی معقول می‌داند که دارای خود تحولی، فعلیت، رضایت و آرامش و خودگردانی عقلانی می‌باشد که شخص با آرمان‌های عقلانی وحدت پیدا می‌کند (جرسون، ۲۰۱۲، ص. ۱).

افلوپین تشبه به مبدأ هستی را وابسته به گام نهادن در مسیر عدالت و فضیلت می‌داند؛ زیرا نظم و فضیلت مربوط به عالم معقول است؛ بنابراین فضیلت برای نفس امری اکتسابی و برای عالم معقول امری ذاتی است که نفس در صورت کسب فضیلت، تشبه به عقل و واحد نخستین می‌شود؛ زیرا فضایل، نفس را می‌آرایند و منظم می‌سازند و هیجانات و میل‌های او را معتدل و کنترل می‌کنند (افلوپین، ۱۳۸۹، ص. ۶۱).

زندگی حقیقی و حیات معقول در نظر افلوپین عین سعادت‌مندی است که دستیابی به آرزوها و تمایلات طبیعی و خواسته‌های نفسانی و عقلانی را نیز شامل می‌شود. تمایلات طبیعی گرایش‌هایی هستند که هماهنگ با طبیعت موجود زنده است و همه موجودات زنده دارای سطوحی از تکامل و نیک‌بختی می‌باشند؛ زیرا هر موجود زنده‌ای می‌تواند زندگی را موافق طبیعت و با خرسندی بگذراند (افلوپین، ۱۳۸۹، ص. ۸۱). او سعادت‌مندی را امری فراگیر و مراتبی و درجه سعادت‌مندی موجودات را با درجه و سطح زندگی آنها وابسته می‌داند و هرچه سطح زندگی به عقل نزدیک‌تر باشد درجه سعادت‌مندی موجودات بیشتر و زندگی کامل را زندگی عقلانی می‌داند. «آدمی زمانی دارای زندگی کامل است که علاوه بر ادراک حسی، خرد و عقل واقعی نیز داشته باشد.» (همان، ۸۵). افلوپین دسترسی به درجات بالای تحقق زندگی را وابسته به کسب حیات عقلانی و آن را پیش شرط سعادت‌مندی نفس فردی می‌داند و نفوس خوشبخت را دارای کاملترین و ناب‌ترین نوع زندگی می‌داند (افلوپین، ۱۳۸۹، ص. ۸۵). بنابراین الزام‌های حیاتی و حقوق طبیعی جانوران به صورت عام و انسان به صورت خاص در اندیشه افلوپین اقتضای این را دارد که انسان زندگی عقلانی نیکو و شاد و همراه با خوشبختی و سعادت‌مندی بگذراند.

انسان بر مبنای باید‌های حیاتی و حقوق طبیعی خویش به دنبال سعادت‌مندی و نیکو کردن زندگی خویش است نیک شدن و تشبه به خدا در دانایی و خویشتن‌داری است؛ زیرا فعالیت‌های عقلانی نفس فارغ از هیجانات هستند (افلوپین، ۱۳۸۹، ص. ۶۲). بنابراین در اندیشه افلوپین رسیدن به خیر اعلا و یگانگی و تشبه نفس با احد و مبدأ نیک به عنوان هدف غایی در نظر گرفته می‌شود. انسان



می‌تواند از راه کسب فضایل به خدا تشبه جوید و مقصود از اکتساب تشبه به واحد نخستین، برخورداری از حیات معقول توسط نفس و یگانگی عقلانی و سیر مراتب صعود نفس است که به واسطه ایجاد شرایط و زمینه‌هایی در فرایند تربیت نفس حاصل می‌شود؛ زیرا حیات عقلی نفس، زندگی کامل و مترادف با عقل است (ادواردز، ۱۹۹۷، ص. ۳۵). افلاطون در مقام توصیف فیلسوف حقیقی بیان می‌دارد که اگر انسان به وجود حقیقی توجه نماید تمرکز و توجه او صرف عالمی شود که نظام ابدی بر آن حاکم است و همه چیز تابع نظم خدایی است این عالم الگوی زندگی او می‌شود و سعی می‌کند تا آنجا که ممکن است زندگی خود را شبیه آن عالم سازد و توجه او به عالم الهی موجب می‌شود فیلسوف در حد توان بشری الهی و منظم گردد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۱۱۱۰). در متون اسلامی تشبه به خدا تحت عنوان تقرب معنوی و تخلق به اخلاق الهی مطرح گردیده است؛ زیرا انسان نیز با کسب مراتب کمالات معنوی و حفظ جایگاه تقرب به خداوند و رعایت شرایط عبودیت می‌تواند مظهر حق تعالی و اسماء و صفات الهی گردد و این تقرب از طریق حکمت عملی و تخلق به اخلاق نیکو امکان‌پذیر است، به طوری که ملاصدرا نیز تقرب به خدا را از طریق علم و عمل مقدور می‌داند و غایت فلسفه را کسب صفات الهی توسط نفس انسانی می‌داند (صدرا ۱۹۸۱، ص. ۲۳)؛ زیرا برای خداوند نمی‌توان شبیهی در نظر گرفت و او فراتر از نام و جایگاه و مکان است و نمی‌توان برای او نزدیکی یا دوری مکانی در نظر گرفت! در اندیشه افلوپین نیز به صورت مکرر از تشبه نفس فردی به خداوند یاد شده است. بنابراین اگر منظور از تشبه در اندیشه افلوپین، تشبه جسمانی و ظاهری در نظر گرفته شود - بنابر نص صریح متون دینی که هیچ چیزی را نمی‌توان شبیه خداوند دانست - این ادعای افلوپین ناصواب می‌نماید. ولی به نظر می‌رسد در اندیشه افلوپین تشبه نفس به خداوند در حیطه ذات نمی‌باشد، بلکه مراد ایشان صفات و ملکات اخلاقی نفس و کسب فضیلت‌های فردی و اجتماعی و زندگی فضیلت‌مندانه و خردمندانه نفس می‌باشد (افلوپین ۱۳۸۹، ص. ۵۹).

با توجه به الزامات کسب حیات عقلی از منظر افلوپین در مطالب اخیر قیاس عملی ابدین‌گونه تدوین می‌شود:

مقدمه اول قیاس عملی ۱: انسان‌ها باید زندگی شاد و همراه با خوشبختی داشته باشند. (گزارهٔ هنجاری ۱)

مقدمه دوم قیاس عملی ۱: زندگی شاد همراه با خوشبختی و وابسته به کسب حیات معقول است. (گزارهٔ واقع‌نگر توصیفی)

نتیجه قیاس عملی ۱: انسان باید برای کسب خوشبختی به حیات معقول دست یابد. (گزارهٔ هنجاری ۲).

اهداف تربیت عقلانی بر مبنای حیات معقول در اندیشه افلوپین، حیات معقول همراه با پاکی، تقدس ذاتی و فاقد هرگونه آلودگی‌های مادی است. افلوپین پاکی را رهایی و تطهیر نفس از همه چیزهای بیگانه با نفس می‌داند. (افلوپین، ۱۳۸۹، ص. ۶۳) تطهیر، اندیشه‌ای اورفئوسی ۲ است که در اندیشه فیثاغورثیان ۳ یکی از امور دین است (الفاخوری و همکاران، ۱۳۸۶، ص. ۵۹) زندگی عقلانی در اندیشه افلوپین، نامتناهی، نامحدود و سرمدی است. او پاکی را از حالات روح می‌داند و تطهیر و تقدس را تجلی صفات خدا در انسان در حد توان می‌داند و همه آن چه خدایی است پاک می‌باشد (افلوپین، ۱۳۸۹، ص. ۶۲). تطهیر نفس مقدمه رستگاری و رهایی انسان و امری فراگیر است که تمام ساحت‌های وجودی آدمی مانند روح و جسم او را دربرمی‌گیرد. یکی از اهداف تربیت عقلانی از منظر افلوپین مراقبه و تطهیر و تجلی زیبایی‌های آن در جسم و جان به وسیله خلوص و پاکسازی نفس است.

حیات کامل عقلانی از منظر افلوپین دارای شان اخلاقی و عملی است و یکی از مراتب حیات روحی و مرحله‌ای از ارتقای نفس در بازگشت نهایی اوست (الفاخوری والجر ۱۳۸۶، ص. ۸۹). بنابراین مراقبه نفس بر مبنای تطهیر برای دستیابی به حیات عقلی از منظر افلوپین ضروری به نظر می‌رسد.

افلوپین نفس را دارای مراتب می‌داند که نفس در مرتبه عالم ماده، اسیر شهوات و امیال و بدن می‌شود و سایه‌های زیبایی موجود در عالم حس را اصل می‌پندارد و به آن دل می‌بندد. این دلبستگی حجاب نفس برای دیدن اصل زیبایی می‌شود. رها شدن از این تعلقات جسمانی و پاک شدن از کدورت‌های مادی وظیفه نفس است که به حکم فطرت به عهده او گذاشته شده است و با دوری از تعلقات

۱. لیس کمتله شیء.. (شوری: ۱۱)

جسمانی پاک می‌گردد. پس از طی مراحل تطهیر به محض فراغت از بدن به عالم جواهر مفارق می‌پیوندد (فخری، ۱۳۷۲، ص. ۳۸). بدیهی است منظور از فراغت از بدن فراغت نفس تعلقات مادی و جسمانی است.

افلوپین رذیلت و ضعف نفس را در تلاقی او با ماده و تزکیه و تطهیر و آزادی او را در گریختن از ماده می‌داند. نفس با قطع علایق دنیوی و سوگردانی از جهان مادی به جهان معقول صعود می‌کند. آدمی با جدایی از ماده و امور مادی به اصل خود نزدیکتر می‌شود. هر یک از نفوس فردی از طریق جنبه فرورتن نفس با جهان محسوس و از طریق جنبه والاتر نفس با عالم معقول مرتبط است (افلوپین، ۱۳۸۹: ۳۵). اوعوامل آلودگی نفس را در تمایلات شهوانی و لذات جسمی و عواملی چون ترس و حسادت و تجاوزگری و لگام گسیختگی نفس می‌داند و برای رهایی نفس از آلودگی می‌گوید: "اگر (نفس) بخواهد از عارضه زشتی، رها شود و زیبایی خود را باز یابد باید پالایش و تزکیه شود و به حالت نخستین خود باز گردد چون سبب زشتی نفس آمیختگی و یگانه شدنش با تن و کشش به سوی تن و ماده است." (همان، ۱۱۷).

او صعود نفس را مستلزم تزکیه در دو حوزه اندیشه و جسم می‌داند و می‌گوید: نفس باید روی به صعود آورد موانع را بردارد و به پیراستن خود بپردازد باید همه جامه‌های عاریتی را که هنگام هبوط بر تن پوشیده است از خود دور کند و همچون انسانی که به زیارت اماکن مذهبی می‌رود باید تن و جسم و روح و افکار خود را از آلودگی پاک کند و با نیت خالص پای در حریم پرستشگاه نهد (همان، ۱۱۸).

محتوای قیاس عملی ۲ بر اساس مطالب یادشده به این شرح تدوین می‌شود:

مقدمه اول قیاس عملی ۲: تربیت عقلانی باید متریبان را به سوی حیات معقول و زندگی کامل راهنمایی کند (گزاره هنجارین)

مقدمه دوم قیاس عملی ۲: لازمه دستیابی به حیات معقول تزکیه نفس است. (گزاره واقع‌نگر)

نتیجه قیاس عملی ۲: مرتبی (برای دست یابی به حیات معقول) باید به تزکیه نفس بپردازد. (گزاره هنجاری)

تهذیب نفس در دو سطح فردی و اجتماعی انجام می‌شود. در سطح فردی، تهذیب نفس شامل پاکی جسم و قلب و تعادل در تغذیه تن و استقلال در اندیشه و آزادی فکر است که باید با خویش‌داری از اشتغالات زاید بر نفس دوری گزیند و به خودسازی بپردازد و در سطح اجتماعی به تزکیه در روابط و مناسبات اجتماعی با دیگران مبادرت کند. بنابراین تطهیر نفس از ویژگی‌های انسان معنوی و معقول می‌باشد. مراقبه نفس یک فعالیت اخلاقی معنوی برای انسان است که شامل تمام ساحت‌های نفس است و باعث جهت‌گیری معنوی، اخلاقی و معرفتی برای او در زندگی می‌شود.

حیات معقول دارای تعادل و توازن وجودی، فارغ از افراط و تفریط و سرشار از زیبایی است. این نوع از زندگی دارای وحدت، یگانگی و برخوردار از بالاترین فضیلت عقلانی است. افلوپین روح و امور معنوی را گریزان از بدی می‌داند و معنویت حاکم بر جهان را اعجاب‌انگیز و فضیلت را راهی برای تشبه جستن به خدا دانسته و انسان‌ها را به کسب فضایل توصیه نموده است (افلوپین، ۱۳۶۹، ص. ۵۹). منظور از تشبه انسان به خدا این است که انسان می‌تواند مظهری از اسماء و صفات خدا شود و اعمال او آئینه تمام‌نمای صفات و کمالات خداوند شود. و از راه دانستن حقایق هستی و پیروی از دستور عقل عملی (علم و عمل) و پالایش نفس و ترک تعلقات و کسب فضایل، زندگی خود را الهی نماید. نفس انسانی در حیات معقول دارای حالات معنوی است و مناسبات اجتماعی انسان معنوی، بر اساس اصول عدالت احسان و محبت است. در مدارج پایین انسان معنوی بر اساس عدل و فضل و در مدارج بالای معنویت بر اساس احسان و محبت رفتار می‌کند (ملکیان، ۱۳۸۵، ۲۷۹). راه رستگاری انسان در یگانگی عقلانی و معنوی زیستن است که باعث کاهش درد ورنج آدمی می‌شود. عقلانیت و فضیلت عقلانی زندگی انسان را حقیقی و معنادار می‌گردد.

افلوپین به پیوستگی اخلاق و فضیلت تأکید دارد و آن را نتیجه اعتدال قوا و عقلانی شدن نفس می‌داند: «نفس زمانی می‌تواند به خود بازگردد که خود را از هیجان‌ها آزاد سازد و اجازه ندهد تن از لذت‌های مادی جز آن مقدار که برای تسکین دردها و رفع خستگی‌هایش کافی است بهره ببرد؛ دردهایی که راه‌گریز از آنها نیست با بردباری تحمل کند و در رنج‌های تن شریک نشود و در برابر امواج میل‌های تن خود را نبازد و ترس را به یک سو نهد؛ زیرا برای او چیزی ترس‌آور وجود ندارد هرگونه احساس شدید

را که به او روی می‌آورد سرکوب کند. در خوردن و نوشیدن به حد نیاز بسنده کند و در پی لذایذ شهوانی نرود به آن مقدار که برای تسکین غریزه تابع خرد ضروری است قناعت ورزد و میان جزء بهتر و جزء بدتر روح هماهنگی و اتحاد ایجاد شود.» (افلوپین، ۱۳۸۹، ۶۴).

افلوپین تزکیه کامل نفس را مقدمه و شرط لازم فضیلت‌مندی نفس می‌داند و تزکیه نفس تشبه جستن به خدا می‌باشد که با کسب فضایل عقلانی و اخلاقی به دست می‌آید (پورجوادی، ۱۳۷۸، ۸۱). او تزکیه و تنزیه نفس و برخورد سلبی با نفس را پیش‌نیاز کسب صفات الهی و تقرب معنوی نفس به خداوند می‌داند؛ زیرا نفس انسان تنها از طریق کسب کمالات و عقلانی شدن می‌تواند تقرب و تشبه به خدا داشته باشد و این تشبه هیچ‌گاه وجه مادی و تجسمی نخواهد داشت.

او کسب فضایل را لازمه عقلانیت و اخلاقی زیستن، و بی‌اخلاقی را نتیجه غلبه جنبه فروتر نفس می‌داند. از این دیدگاه فضیلت در هماهنگی قوای نفس و عیب در ناهماهنگی اجزای آن است در صورت ناهماهنگی، هر کدام از اجزای نفس وظیفه‌ای را چنان که شایسته است انجام نمی‌دهند. به نظر افلوپین، ماده به علت محدود و نامتعین و نامنظم بودنش بدن و نفس را معیوب می‌کند؛ فضیلت‌هایی مانند شجاعت و دانایی و خویش‌تنداری به دلیل ویژگی معتدل و محدود کننده‌شان نفس انسان را منظم و زیبا می‌سازند و انسان را از پندارهای غلط دور می‌کنند. با فضیلت‌ترین انسان کسی است که با جنبه برتر نفس پیش می‌رود و این مهم مستلزم شناخت جنبه‌های مختلف نفس است و پاک بودن نتیجه رهایی نفس از هر چیز بیگانه با خود و اساس همه فضایل است. او به پیروی از افلاطون گریز از جهان مادی را به معنای زندگی همراه با عدالت پاکی و دانایی می‌داند. (همان، ۱۳۹).

براساس مطالب یادشده، مقدمات قیاس عملی ۳ به شرح زیر تدوین می‌گردد:

مقدمه اول قیاس عملی ۳: تربیت عقلانی باید متریبان را به سوی حیات معقول و زندگی کامل راهنمایی کند (گزاره هنجارین).

مقدمه دوم قیاس عملی ۳: دستیابی به حیات معقول و زندگی کامل وابسته به فضیلت‌مندی نفس است. (گزاره توصیفی)

نتیجه قیاس عملی ۳: باید برای دست یافتن به حیات عقلانی به پرورش فضیلت در فراگیران پرداخت. (گزاره هنجاری)

فضیلت یکی از ابعاد عقل عملی برای دستیابی به حیات عقلانی است. در بعد عقل عملی نفس برای رسیدن به حیات عقلی باید فضیلت و شایستگی کسب نماید. نفس برای فضیلت‌مندی باید به پرورش و تمرین فضیلت پردازد و قناعت و اعتدال را پیشه نماید و در خود آمادگی ادراک امر عقلانی و فضیلت‌مندانه ایجاد کند؛ لذا باید متریبان از هر گونه افراط و تفریط به دور باشند و ارزش ذاتی و اعتدال ملاک ارزیابی اعمال باشد. نفس انسانی به واسطه داشتن توازن درونی و بیرونی دارای ساحت معنوی است و می‌تواند به فضایل آراسته گردد. فضیلت دارای دو بعد اجتماعی و فردی است. فضایل اجتماعی در تعالی و تعادل نفس در ارتباط و تعامل با دیگران مؤثر هستند و موجب زیبایی و نظم در زندگی و مناسبات افراد می‌شود و فضایل فردی با ایجاد حد و مرز برای خواسته‌ها و امیال نفس، زمینه شرافت و قضاوت‌های درست عقلانی را برای نفس انسانی فراهم می‌آورند.

تأملات عقلانی و معناداری در حیات معقول

لوگوس^۱ یا عقل که دارای ماهیتی روحانی و پنهان در روح آدمی است باید به وسیله یادآوری^۲ کشف شود و انسان در حیات معقول دارای زندگی اصیل و معنادار است که باید مبدأ و معاد و امکانات خود را بشناسد، افلوپین معناداری و تحقق سیر معنوی نفس را روی آوری به دعا در درگاه جان و خرد و ذات احدیت می‌داند. (پورجوادی، ۱۳۷۸، ص. ۱۵)

معنویت رویکردی جامع و باطنی است که همه عناصر تربیت را از انرژی خود بهره مند می‌سازد و به زندگی معنا و جهت می‌بخشد. انکار روح و معنویت انکار عنصری ضروری در هستی ماست (میلر، ۱۳۸۰، ص. ۱۲). روحانی بودن ویژگی مشترک امور معنوی می‌باشد. در فلسفه افلوپین بخش روحانی آدمی حقیقت وجودی او و خود واقعی اوست که از وحدت و هماهنگی و کلیت و جاودانگی

1. logos

2. Recollection

برخوردار است. ویژگی مهم امور عقلانی، جامعیت و وحدت و تعمق‌ورزی در پدیده‌هاست. حقایق و پدیده‌های هستی برای هر فردی بر اساس میزان و سطح وجودی و معرفتی او پدیدار می‌شوند. ادراک امور معنوی با معرفت حضوری و شهودی قابل دریافت است که معرفتی جامع بی‌واسطه و خطاناپذیر است. انسان‌های معنوی نیز دارای ویژگی‌های تعمق و جامعیت فکری هستند؛ زیرا مراتب گوناگون واقعیت و سلسله مراتب وجود با مفهوم معنویت سنجیده می‌شود و اموری مانند عشق و جامعیت از حقیقت نهایی سرچشمه می‌گیرد (نصر، ۱۳۸۷، ص. ۲۴۳). بنابراین خودشناسی به‌عنوان یک معرفت حضوری و شهودی و تأملات شهودی در پدیده‌های هستی هدفی واسطی برای حیات عقلانی و معناداری در زندگی است.

از دیگر ابعاد حیات کامل عقلانی از منظر افلوپین، شأن شناختی است. سقراط تحقق خودآگاهی را مهم‌ترین بعد معنویت می‌داند. خودشناسی شناخت و صفاتی است که شخصیت هر فرد را ممتاز می‌سازد و انسان با شناخت نیازها، استعدادها و امکانات خویش و استفاده از توانمندی‌ها مقدمات سیر تکاملی خود را فراهم می‌آورد. ترقی معنوی انسان وابسته به معرفت می‌باشد و معرفت واقعی از نظر افلوپین خودشناسی است (پورجوادی، ۱۳۷۸، ص. ۶۷).

از منظر افلوپین نفس انسان موجودی فیض‌یافته از عقل واحد نخستین، دارای وحدت و نیروهای کثیر است و هستی واقعی او در فعلیت بخشیدن به امکانات خود است که با اندیشیدن، قابلیت‌های خود را فعلیت می‌بخشد و نفس فردی توانایی تعالی به مراتب والا را دارد. نفس همچون آتش، باید اول خود را تحقق ببخشد تا در مراحل بعد روی به غیر آورد و در دیگری تأثیر کند. یکی از راه‌های تحقق خویشتن، خودشناسی است انسان با شناخت خویش و نیازها و استعدادهای خود قادر به تکامل خویشتن خواهد بود.

حقیقت نفس در میانه دو نیروی ادراک حسی و عقلی قرار دارد. افلوپین مکرر اظهار می‌کند: «هر کس خود را تعقل کند همه کاینات را تعقل کرده است» (الفاخوری و همکار، ۱۳۸۶، ص. ۸۹). منظور از تعقل برای نفس آگاهی وجودی و شهودی نفس نسبت به خود و درک ارتباط نفس با هستی و عقل می‌باشد. از نگاه افلوپین همه هستی در عقل مندرج است و نفس فردی هنگامی رابطه خود را با هستی و عقل به‌صورت وجودی و شهودی ادراک کند، خود عقل و عین آگاهی می‌شود. انسان می‌تواند با فعالیت عقلانی همه چیز را در خود بیابد. او خود واقعی را برابر با نفس می‌داند که با جسم ترکیب و موجب تکامل خاص انسان می‌شود و ادراک حسی و زیبایی را ناشی از همکاری نفس و جسم است که نقش دآوری و ارزیابی دارد. در رابطه نفس و جسم، انسان به‌عنوان موجود زنده دارای نیروی ادراک حسی و عواطف و خیال و نیروی عقلی می‌شود؛ جسم نفس را به فقر و نیازمندی مبتلا می‌کند، در حالی که نفس در عالم معقولات از زندگی غنی بهره‌مند است. به واسطه ارتباط نفس با محسوسات عمل شناخت به شیوه استدلال برای نفس حاصل می‌شود و نفس باید در فعالیت‌های خود تأمل کند (فخری، ۱۳۷۲، ص. ۴۲).

انسان با خودشناسی ضمن بازگشت به خویش و آگاهی از مبدأ و معاد خود به شناخت خداوند دست می‌یابد و با کسب معرفت به تعالی نفس نائل می‌شود. افلوپین انسان با فضیلت را کسی می‌داند که با بهترین جزء نفس عمل می‌کند و این کار وابسته به خودشناسی و شناخت اجزای نفس است (افلوپین، ۱۳۸۹، ص. ۳۵۴).

تأملات باعث می‌شود نفس حقایق را از راه تعقل و تجرد و بدون واسطه مشاهده کند، اما همراهی نفس با بدن، او را نیازمند و محدود می‌نماید. نفس تلاش می‌کند حقایق را با کمک علم و استدلال به شکل حصولی به دست آورد، در حالی که در عالم معقولات نفس از استغنا برخوردار است (پورجوادی، ۱۳۷۸، ص. ۵۵).

نفس با دیالکتیک عقلی از حوزه انفعال رها می‌شود، از طبیعت فارغ و به اصل برتر لوگوس دست می‌یابد که در نتیجه آن نفس با تعقل و شهود، موجودات عالم را به هم متحد می‌سازد. دیالکتیک از نظر افلوپین به‌مثابه فن اندیشیدن و بالاترین دانش است. به‌طوری که افلاطون نیز علوم مقدماتی مانند حساب هندسه و موسیقی را مقدمه ورود به دیالکتیک می‌داند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۱۰۸۵) افلوپین تعقل را حاضر کردن صورت‌های عقلی در ذهن فارغ از محسوسات می‌داند. «فعالیت و اثربخشی متفاوت نیروهای مختلف در نفوس به این دلیل است که برخی نفوس با عقل یگانه و برخی به عقل نزدیک و بصیرت می‌یابد و تفاوت دیگر از آنجا ناشی

می‌شود نفس به هر چیز نظاره کند همان می‌شود و از این رو همه نفوس از حیث تکامل به یک درجه نیستند» (همان، ۴۹). بنابراین با توجه به مطالب پیشگفته، مقدمات قیاس عملی ۴ به شرح زیر تدوین می‌گردد:

مقدمه اول قیاس عملی ۴: تربیت عقلانی باید متریبان را به سوی حیات معقول و زندگی کامل راهنمایی کند. (گزاره هنجارین ۱)

مقدمه دوم قیاس عملی ۴: خودشناسی و تعقل از شأن شناختی حیات عقلانی و زندگی کامل عقلی است. (گزاره واقع‌نگر)

نتیجه قیاس عملی ۴: برای تحقق حیات عقلی باید قابلیت‌های خودشناسی و عقل‌ورزی را در متریبان پرورش داد. (گزاره هنجاری)

انسان با شناخت حقیقت نفس و نیازها و استعدادهای خود زندگی دنیوی و اخروی خود را تأمین خواهد کرد و از این طریق به همه اهداف زندگی نایل می‌گردد و مسیر تکاملی را به صورت بهتری طی می‌کند. «در نفس همه چیز وجود دارد در ادراک او طبیعت در اندیشیدن او عقل و در تعالی دیالکتیکی او همه اندیشه‌ها و در جذب و تجارب عرفانی او واحد نخستین وجود دارد» (یاسپرس، مترجم لطفی ۱۳۸۹، ص. ۲۰).

معقولیت معلول داشتن تفکر و تعقل است در بعد عقل نظری، نفس با خودآگاهی و شناخت مبدأ و معاد خود از سنخیت با عالم معقول آگاه می‌شود و درمی‌یابد که با خودشناسی و علم به قابلیت‌های خود و تلاش در جهت آنان به مقام عقل اعتلا می‌یابد. افلوپین خودشناسی را عامل ارزشمندی و شرافت نفس و آن را تکلیف و اطاعت از فرمان خدا می‌داند (افلوپین ۱۳۸۹، ص. ۴۸۱). او نفس را موجودی ارجمند می‌داند که با شناخت آن می‌توان قدم در راه صعود گذاشت. از دیگر تأثیرات خودشناسی، آزادی نفس است. روی آوری نفس به خود، او را از هرگونه جذب و تعلق آزاد می‌کند و خود را با موضوع اندیشه‌اش واحد می‌گرداند و از طریق خودشناسی نفس اصالت و زیبایی خود را درمی‌یابد؛ به همین دلیل خودیابی و خودآگاهی جوهره وجودی انسان معنوی است. افلوپین حیات عقلی انسان را با دو قوس نزول و صعود و با یک زمینه وحدت وجودی تبیین می‌کند. در قوس نزول، نفس عوالم معقول و جسمانی را درک می‌کند. در قوس صعود نفس به وسیله خودشناسی و تعقل‌ورزی و تزکیه و فضیلت به مقام شهود و وحدت عرفانی دست می‌یابد. بنابراین در سطح تعقل ورزی نفس، با خردورزی مراتب شناخت را از قبیل: ادراک حسی و پندار و عقل استدلالی را طی می‌کند و به معرفت حضوری دست می‌یابد؛ زیرا مراتب نفس با مراتب و سطح اندیشه هماهنگی دارد. بالاترین سطح اندیشه نفس هماهنگ با بالاترین سطح زندگی و پایین‌ترین درجه اندیشه ناظر به نازل‌ترین سطح زندگی اوست (افلوپین، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۸۱).

حیات معقول دارای مطلوبیت ذاتی و همراه با زیبایی و جاودانگی است. درک زیبایی معنوی وابسته و قائم به ادراک کننده آن است. در قرآن کریم نیز خلقت هر چیزی احسن نامیده شده است (سجده: ۷). حقایق معنوی به واسطه زیبایی شوق‌انگیز هستند و انگیزشی برای رسیدن و منزل گزیدن در آنها در نفس انسانی به وجود می‌آورند. این امور معنوی به علت جذابیت و زیبایی ذاتی متعلق عشق و حیات بخش هستند و از آنها به جان جهان تعبیر شده است. امور معنوی محدودیت نمی‌پذیرند ساختارگریز، سیال و پویا هستند. معنویت در عین اینکه در همه موقعیت‌ها وجود دارد به نوعی مغفول واقع می‌شود. امور معنوی چون دارای تعیین و صورت مادی نیستند، موضوع تخیل و هنر قرار می‌گیرند و تلاش برای دستیابی به آنها پایان‌ناپذیر است؛ بنابراین وقتی چیزی اشتیاق نفس را برمی‌انگیزد و نفس هیچ‌گونه شکل و صورتی در او نمی‌یابد، عشقی خارق‌العاده او را فرامی‌گیرد و چون معشوق حد و مرزی ندارد، از این رو عشق به او نیز بی‌نهایت است (افلوپین ۱۳۸۹، ص. ۱۰۲۸).

از دیگر ابعاد حیات عقلانی، شأن عاطفی و زیبایی‌خواهی است. هنر بستری برای گسترش معنویت و زیبادوستی و گسترش ایده‌های عقلانی است. افلوپین زیبایی و هنر را در حواس بصری و شنوایی مورد توجه قرار می‌دهد. «زیبایی غالباً در دیدنی‌ها و شنیدنی‌ها می‌باشد مثلاً در ترکیب و نظم واژه‌ها و در انواع موسیقی‌ها؛ زیرا نواها و مقام‌ها و آهنگ‌ها نیز زیبا هستند» (میلز، ۱۹۹۹، ص. ۳۵).

افلوپین نسبت به عشق و زیبایی نگاه هستی‌شناسی دارد که نفس با فراموشی جایگاه اصلی خویش اشتیاق بازگشت به اصل خود را دارد. او عشق را نیرو و عاطفه‌ای می‌داند که در نفس ایجاد می‌شود و روشنایی پرحرارتی است که از مبدأ خیر و زیبایی به نفس تابیده

می‌شود و او را بیدار نموده و توجه او را به سوی مبدأ خیر و زیبایی جلب نموده است. مقصد عشق رسیدن به نیکی و زیبایی است. زیبایی برای نفس شگفت‌انگیز و تحریک‌کننده است و احساسی همراه با درد و لذت به او می‌بخشد. (افلوپین، ۱۳۸۹، ص. ۷۳۵). از نظر افلوپین صورت‌های موجود در عالم حس از عالم معقول صادر شده‌اند و در نتیجه صدور از اصل خود دور شده‌اند و به همین دلیل در ذات آنها اشتیاقی هست که به اصل خود عالم معقول بازمی‌گردند. (پورجوادی، ۱۳۷۸، ص. ۱۱) نفس در آرزوی وصال به معشوق و زیبایی است. علم و آگاهی نفس نسبت به خود و جایگاه حقیقی خود برای نفس محبت‌آفرین می‌باشد. نسبت به معشوق راستین احساس یگانگی می‌کند و زندگی تازه‌ای را به دست می‌آورد. شوق و محبت حقیقی زمانی برای نفس حاصل می‌شود که از جهان محسوس به نحو کامل بیرون رفته باشد. (افلوپین، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۹۲). نفوس فردی به وسیله عشق و به سوی خیر و امور والا سوق داده می‌شود. عشق و محبت به خیر و نیکی در تمام پدیده‌های عالم محسوس جریان دارد. عشق و نظر نفس هر اندازه متوجه مرتبه بالاتر و امر والاتر باشد، آفرینش و تولید نفس از اصالت و حقیقت بیشتری برخوردار است. انسان هر چه از تعالی بیشتری برخوردار شود، از عشق و زیبایی بیشتری بهره‌مند می‌شود. افلوپین موضوع و غایت و محرک عشق را مقام واحدیت می‌داند. نفس نیز به وسیله تجانسی معنوی که دارد مادام که آلوده نگردد، خواهان خداست و گرایش به او دارد. او چون به جهان معقول تعلق دارد، چیزی را که ببیند و خوشایند او باشد شادمان می‌شود و از درک آن لذت می‌برد (او، ۱۹۹۳، ص. ۱۰۲).

بنابر مطالب یادشده، مقدمات قیاس عملی ۵ به شرح زیر تدوین می‌گردد:

مقدمه اول قیاس عملی ۵: تربیت عقلانی باید متریبان را به سوی حیات معقول و زندگی کامل راهنمایی کند. (گزاره هنجارین)

مقدمه دوم قیاس عملی ۵: تخیل و عشق ورزی از شان عاطفی و زیباشناختی حیات معقول است. (گزاره واقع‌نگر توصیفی)

نتیجه قیاس عملی ۵: باید برای تربیت عقلانی به پرورش قابلیت‌های تخیل و عشق ورزی در فراگیران پرداخت. (گزاره هنجاری)

تخیل، نفس را از محسوسات به مراحل بالای وجودی ارتقا می‌دهد و زمینه دریافت صورت‌های عقلی راستین را در او ایجاد می‌کند. هنر تجلی زیبایی صورت‌های عقلانی است که نفس با درک زیبایی به منشاء زیبایی و معقولات دست می‌یابد و زیبایی‌های معنوی را در معقولات می‌جوید و آنها را به محسوسات و منفعت‌های مادی و ظاهری ترجیح می‌دهد و او را به سوی امور والا و متعالی سوق می‌دهد. نفس با عشق به دانایی علم را برای کشف حقیقت می‌خواهد و از توقف در ظاهر امور خود داری می‌کند. تعلیم و تربیت هنری، تربیتی تحول‌آفرین پویا و متعالی است. تخیل و هنرورزی ابزار همدلی معنوی نفس انسانی و وسیله بازگشت او به زیبایی نخستین است.

خداوند خیر بنیادین و بنیاد خیر است و امور معنوی نیز به مثابه خیر در نظر گرفته می‌شوند و این امور به دلیل خویشاوندی با بنیاد خیر والایی و شکوهمندی دارند. از طرف دیگر به علت خویشاوندی با عالم معقول در سطح بالای سلسله هستی و دارای درجات بالای خیر نیز هستند. و دستیابی هر چه بیشتر نفس انسان به مراتب خیر او را به خیر بنیادین نزدیکتر و در خوشبختی بیشتر نفس مؤثر است و به او آزادی حقیقی می‌بخشد. امر معنوی بدون صورت و بی‌کرانه و نامتناهی است، شکوهمندی صلابت و استواری دارد و نظاره آن حس تحسین و تکریم به همراه دارد. این امور برای هر فرد عادی قابل دستیابی نیست پیش‌نیاز دریافت امر والا پرورش روح و تزکیه نفس است و معنویت به‌مثابه تجربه و یک عمل زنده و یک مقصد در نظر گرفته می‌شود. تجربه امر معنوی با نوعی رهاسازی جان و اعجاب‌انگیزی همراه است و به‌عنوان غایت تربیت عقلانی از نظر افلوپین در نظر گرفته می‌شود. (افلوپین، ۱۳۸۹، ص. ۶۳۹)

از دیگر ابعاد حیات کامل عقلانی از منظر افلوپین، شأن ارادی و آزادی نفس است. اراده و آزادی واقعی در نفس انسان تجلی می‌یابد نفس با خیرخواهی و وحدت‌خواهی ساحت درونی خود را به حقیقت الهی پیوند می‌دهد. حقیقت‌های معنوی بیرونی مانند عشق و ایثار ناشی از تحقق و تجلی معنویت درونی است.

امیلسون وجود مراتب در هستی را شاخص فلسفه افلوپین می‌داند و واحد حقیقی را خیر و در رأس این سلسله می‌داند (امیلسون، ترجمه معظمی، ۱۳۹۲، ص. ۶۸۲). افلوپین احد را به‌عنوان خیر و غایت نهایی و عامل بازگشت موجودات می‌داند و معتقد به قوس نزول و صعود برای نفس است. در قوس نزول همه پله‌های تنزل غیرمادی هستند، اما در قوس صعود پله‌های شناسایی از عالم

محسوس به معقول ترسیم می‌شود و بالاترین مرتبه شناسایی معرفت شهودی نفس به واحد و مبدأ خیر می‌باشد (باسپرس، ترجمه لطفی ۱۳۶۳، ص. ۱۸).

بهره وجودی هر موجودی نشأت یافته از احد است و واحد، افزون بر آن که خیر و کمال محض است، منبع هر خیر و کمالی نیز هست. واحد برای نفس انسانی خیر بنیادین است چون او خاستگاه هر مطلوبی برای انسان است. نفس آدمی برای رهایی از شر و ظلمت و نیل به خیر و نور روشنایی چاره‌ای جز گریز از جهان جسمانی به سوی عالم برین ندارد. راه رهایی روح آدمی از شرور و بدی‌های عالم محسوس روی آوردن و تشبه به عالم معقول است «شر و بدی در میان ما جای دارد و به حکم ضرورت در این جهان به این سو و آن سو می‌رود و چون نفس می‌خواهد از بدی بگریزد پس ناچار باید از این جهان بگریزیم و طریق این کار کسب صفات خدایی و از روی بینش و در راه عدل گام نهادن و با فضیلت زندگی کردن است.» (افلوپین ۱۳۸۹، ص. ۵۹). افلوپین امکان همانندسازی و وحدت نفس انسانی را با مبدأ و خیر بنیادین را امکان‌پذیر می‌داند و می‌گوید خانه محسوس عین خانه معقول نیست ولی به آن شبیه است؛ عشق به خیر برتر در همه موجودات وجود دارد و آن را امری نهادی و فطری می‌داند. هر موجودی در جست‌وجوی خیر خود می‌باشد. فضیلت و عقل برای نفس خیر است. صورت‌ها برای ماده خیر هستند. خیر هر چیزی در مراتب هستی بالاتر است و این مراتب خیرخواهی در همه موجودات به خیر اعلا و خیر نخستین منتهی می‌شود که در خیر بودن خود مستقل می‌باشد. زیبایی و خیر از نظر افلوپین مساوی و در طول همدیگر می‌باشند و خداوند مبدأ و غایت زیبایی بوده و خیر اعلا خود مافوق زیبایی و خالق زیبایی است. خیرخواهی نفس در نهایت به اتحاد با خیر اعلا و فنا شدن نفس منجر می‌شود. رسیدن نفس به مقام اراده نیک نیازمند وحدت عقل نظری و عقل عملی و تحکیم عزم و اراده در انسان می‌باشد.

بنابراین با توجه به مطالب یادشده، مقدمات قیاس عملی ۶ به شرح زیر تدوین می‌گردد:

مقدمه اول قیاس عملی ۶: تربیت عقلانی باید متریبان را به سوی حیات معقول و زندگی کامل راهنمایی کند. (گزاره هنجارین)

مقدمه دوم قیاس عملی ۶: خیرخواهی و وحدت خواهی از شأن ارادی حیات معقول است. (گزاره توصیفی)

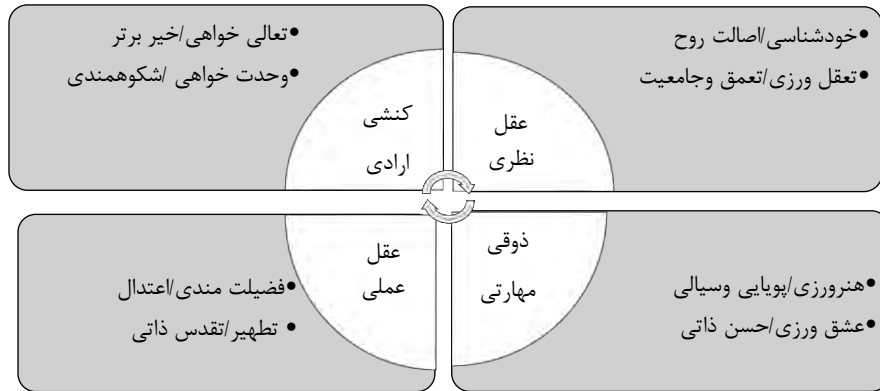
نتیجه قیاس عملی ۶: باید برای تربیت عقلانی به پرورش قابلیت خیرخواهی و اراده خیر در فراگیران پرداخت. (گزاره هنجاری)

دستیابی به خیر بنیادین، غایتی مطلق برای نفس است که همه ارزش‌های دیگر نسبت به او غایاتی مشروط هستند. تربیت عقلانی حقیقی و خیرخواهانه مانع از انتفاعی و ابزاری شدن تربیت می‌گردد؛ بلکه همه فعالیت‌ها در جهت کسب بالاترین مرتبه خیر و خیراندیشانه است. در تعریف تربیت به‌مثابه هدایت انسان‌ها به سوی ارزش‌ها، همسویی تربیت معنوی را با تربیت عقلانی می‌توان دریافت. (نقیب‌زاده، ۱۳۷۷). افلوپین همسو با افلاطون، اوج تربیت معنوی را در زیبایی و تجلی نفس و عقلانی شدن و آگاهی نفس به ایده خیر یا واحد نخستین می‌داند و تجربه‌های عرفانی را اوج وحدت و تربیت معنوی نفس می‌شمارد. او بر این باور است که نفس از طریق فضایل به سوی عقل عروج می‌کند و از طریق عقل به سوی خدا عروج می‌کند و این سیر تعالی پس از مجاهدت نظری و عملی با درک شهودی برای نفس ایجاد می‌شود. (افلوپین، ۱۳۸۹، ص. ۱۰۵۹) کرشن اشتاینر^۱ نیز هدف تعلیم و تربیت را تحقق وجود و هستی معنوی فرد می‌داند و تکامل انسان را وابسته به تکامل و استوار کردن ارزش‌ها و رسیدن انسان به مقام معنوی می‌داند. او ارزش‌ها را مراتبی و آنها را هسته مرکزی وجود انسان می‌داند و در تمام مراحل زندگی او حضور دارند و از مراحل بودن ارزش‌ها مانند ارزش‌های حسی و جسمانی و نفسانی و معنوی یاد می‌کند و این ارزش‌ها فصل تمایز انسان از حیوان و وجود روحانی او را تشکیل می‌دهند (شاتو، ترجمه شکوهی، ۱۳۸۸، ص. ۲۵۶).

نتیجه‌گیری و بحث

هدف از این پژوهش تحلیل مفهوم و استخراج اهداف تربیت عقلانی افلوطین به منظور مقاومت در مقابل چالش عقلانیت ابزاری و اتخاذ جهت‌گیری معنوی افراد در تعلیم و تربیت امروز بود. کسب حیات معقول از نظر افلوطین لازمهٔ سعادت‌مندی انسان‌هاست. حیات معقول با ویژگی‌هایی مانند سوگردانی از عالم محسوس به عالم معقول و معنا داری زندگی و کسب معرفت شهودی برای نفس است، که این زندگی وابسته به تلاش نفس فردی در کسب حکمت عملی و نظری و فعلیت و تحقق امکانات نفس، و همچنین وحدت و هماهنگی و سرشاری نفس از آگاهی و آرامش و زیبایی است. بدیهی است که دستیابی به حیات معقول در همین جهان مادی برای انسان قابل تحقق است؛ زیرا انواع مختلف زندگی بر حسب درجات مختلف برخورداری از معرفت و آگاهی متفاوت است؛ بنابراین درجات تحقق آن نیز متفاوت است. حیات معقول پیش فرض سعادت‌مندی و خوشبختی و آرامش پایدار و سلامت معنوی برای نفس انسانی می‌باشد. گزارهٔ آغازین و هنجاری این پژوهش ضرورت سعادت‌مندی و غایت‌مندی نفس بشری است که در پاسخ به سؤال اول پژوهش نتیجه گرفته شد که هدف غایی تربیت عقلانی از منظر افلوطین آگاهی شهودی و عقلانی نفس با واحد نخستین است. خوشبختی انسان در نیل به این هدف متعالی است که از طریق کسب حیات عقلانی برای نفس انسانی امکان‌پذیر می‌شود و دستیابی نفس به حیات عقلانی و زندگی معنوی وابسته به حصول قابلیت‌ها و نگرش‌ها و معرفتی است که باید در زندگی انسانی تحقق یابد و از آنها به عنوان اهداف واسطی زندگانی عقلانی یاد می‌شود. در پاسخ به سؤال دوم پژوهش افلوطین حیات عقلانی را دارای ابعاد معرفتی، جسمانی، عاطفی، هستی‌شناسانه و زیبایی‌شناسانه می‌داند و بیان گردید که اهداف واسطی تربیت عقلانی افلوطین در حیطهٔ عقل نظری قابلیت خودشناسی و تعقل ورزی نفس می‌باشد که همسو با روحانی و اصیل بودن و تعمق و جامعیت امر معنوی است و اهداف واسطی در حیطهٔ عقل عملی کسب فضیلت‌مندی نفس و تطهیر نفس می‌باشد که همسو با قدسی بودن و اعتدال و اخلاقی بودن امر معنوی بوده و اهداف واسطی در حیطهٔ ذوقی و مهارتی، هنرورزی و فعالیت‌های زیبایی‌شناسی و عشق ورزی نفس می‌باشد که همسو با پویایی و جذب زیبایی در امر معنوی می‌باشد و اهداف واسطی در حیطهٔ اراده و کنشگری نفس فعالیت خیرخواهانه و وحدت خواهی است که همسو با ویژگی خیر بنیادین و شکوهمندی و الایی امر معنوی می‌باشد. هدف‌مندی و داشتن جهت‌گیری معنوی می‌تواند در زندگی افراد تحقق یابد و آنها را به خوشبختی و حیات عقلانی راهنمون کند. این نتیجه با پژوهش چناری (۱۳۸۹) و صدری و رحمانی (۱۳۹۰) همسو می‌باشد.

بنابراین می‌توان نتیجه گرفت جهت‌گیری زندگی عقلانی از منظر افلوطین یک جهت‌گیری معنوی و بازگشت نفس به سوی امور معقول و امور والا است که مستلزم همکاری تمامی ابعاد زندگی عقلانی او مانند عقل نظری و عقل عملی که در پرتو کنشگری عقلانی بعد ارادی نفس که به عنوان یک کل واحد و منسجم در نظر گرفته می‌شود و جنبه‌های گوناگون یک زندگانی عقلانی قلمداد می‌شود که رو به سوی عالم معقول یا والا دارد. دستیابی به خوشبختی نفس و کسب حیات عقلانی وابسته به وحدت این ابعاد می‌باشد. توجه به عالم والای عقلانی و سرچشمه حقیقی انسان تربیت‌کننده و اعتلادهندهٔ نفس می‌باشد و افراد عادی هم وقتی در این جهت می‌کوشند، زندگی آنان معنوی و عقلانی می‌شود و در مسیر سعادت‌مندی قرار می‌گیرند. نتایج این بخش از پژوهش با پژوهش منوچهری مقدم و ریخته‌گران (۱۳۹۹) و پژوهش باقری و باقری (۱۳۹۱) همسو می‌باشد؛ لذا تعلیم و تربیت مورد نظر افلوطین همراه با عقلانیت هدفی و حقیقی بوده و تحقق آن در مراکز تربیتی متریبان را در مقابل عقلانیت ابزاری مقاوم و مصونیت می‌بخشد، و می‌تواند زندگی آنها را معنادار و معنوی کند؛ زیرا تحقق ذاتیاتی مانند تعالی نفس خودشناسی و هنرمندی و عشق‌ورزی ملازم با تغییر در درون و جان آدمی است و این تحولات هیچ‌وقت بدیل ابزاری و مادی ندارند و تربیت معنوی مورد نظر افلوطین با عقلانیت ابزاری سازگاری ندارد. پیشنهاد می‌شود در بعد روش‌های تربیت عقلانی از منظر افلوطین پژوهشی جداگانه انجام شود.



شکل شماره ۱. الگوی اهداف تربیت عقلانی و تناظر آن با حیات معقول در اندیشه افلوطین

References

- Abasi Hosain Abadi. H (2022). The Position of Dialectic and Analogy in the Theology of Plotinus. *The Journal of Philosophical Theological Research* 24(2) 95-114 <https://doi.org/10.22091/jptr.2022.7681.2651> (Text Persian)
- Al-Fakhouri, H. & Alger, K. (2007). *History of philosophy in Islamic world*. (A. Ayati, Translator). Tehran: Scientific Cultural Publication. (Text in Persian).
- Al-Himsi, I. N. (2017). *Translation of enneads of Plotinus*. (H. Malekshahi, Translator). Tehran: Soroush Publication. (Text in Persian)
- Andrade, B. P. (2020). Freedom and Praxis in Plotinus's Ennead 6.8. - *Revista Archai*, e03031.
- Adelzadeh Naeini, F., Norouzi, R. A., & Rahmani, J. (2022). Farabi's rational education model on practical reasoning. *The Journal of New Thoughts on Education*, 18(3), 119-141. <https://doi.org/10.22051/jontoe.2021.35487.3295> (Text in Persian)
- Armstrong, A. Hilary (1973). Elements in the thought of Plotinus at variance with classical intellectualism. *Journal of Hellenic Studies* 93:13-22 <https://doi.org/10.2307/631449>
- Barati, M., & Norozy, R. (2021). Purpose of Rational Training in Heraclitus' Logos-Centered Philosophy. *History of Philosophy*, 45(1), 121. <https://dori.net/dor/20.1001.1.20089589.1400.12.1.2.8> (Text in Persian)
- Bagheri.k., Sajadie, N., & Taybe, T. (2010). *Research approaches and method in philosophy of education*. Theran: Institute of Cultural and Social Studies. (Text in Persian)
- Best, R. (2008). In defence of the concept of siritual education: A reply to Roger Marples. *International Journal of Children's Spirituality*, 13(4), 321-329. <http://dx.doi.org/10.1080/13644360802439466>
- Bigger, S. (2008). Secular spiritual education. *E-journal of the British Education Studies Association*, 1(1), 60- 70 <https://dori.net/dor/20.1001.1.20089589.1400.12.1.2.8> (Text Persian)
- Chenari, M. (2010). Phronesis and research in education. *New Educational Ideas*, 6(1), 9-30. <https://doi.org/10.22051/jonto.2010.195> (Text in Persian)
- Chateau, J. (2005). *Great coaches*. (G.H. Shokouhi, Trans). Tehran: University of Tehran Press. (Text in Persian)
- Emilson, I. (2013). *Neoplatonic philosophy, history of Routledge philosophy*, Vol. 2, from Aristotle to Augustine, (A. Moazami, Trans). Tehran: Gisa. (Text in persian).
- Fakhry, M. (1994). *A history of Islamic philosophy*. (N. Pourjavadi, Translator) .Tehran: Academic Publication .(Text in Persian).
- Gerson, L.P. (2012). Plotinus on happiness. *Journal of Ancient Philosophy*, 6(1), 1-20. <https://doi.org/10.11606/issn.1981-9471.v6i1p1-20>
- Gotek, G.L. (2018). *Philosophical schools and educational opinions*, (M. J. Pakseresht, Translator). Tehran: SAMT Publications. (Text in Persian)
- Haghi, A., & Hagnazari, E. (2023). Study and explanation of the goals and principles of moral education based on the moral theories of Allameh Tabatabai. *Journal of Islamic Education Research*, 9(1), 38-62. <https://www.doi.org/10.22103/jir.2022.16248.1376> (Text in Persian)
- Hand, M. (2003). The meaning of spiritual education. *Oxford Review of Education*, 29(3), 1-10. <http://dx.doi.org/10.1080/03054980307446>
- Haig, A. R. (2022). Dialectic as ostension towards the transcendent: Language and mystical intersubjectivity in Plotinus' Enneads. *The International Journal of the Platonic Tradition*, 17(1), 19-40. <https://doi.org/10.1163/18725473-bja10016>
- Jafari Tabrizi, M.T. (2022). *A reasonable life*. Tehran: Institute for Compiling and Pupliching the Works of Allameh Jafari. (Text in Persian)
- Jaspers, K. (2010). *Plotinus*. (M.H. Lotfi, Translator). Tehran: Kharazmi Publication. (Text in Persian)

- Javadi Amoli, A. (2008). *Theologian, series of discussions on the philosophy of religion*. Qom: Publishing Center. (Text in Persian)
- Javadi Amoli, A. (2014). *The Real human life in Quran*. Qom: Esra Publishing Center. (Text in Persian)
- Klini, M.I. Y. (1429 AH). *Al-Kafi* (vol.1, 2). Qom: Dar al-Hadith. (Text in Persian)
- Kord, M., Zarghami, S., & Barkhordari, R. (2020). Analyzing the concept of good life in a eudemonic approach. *Research Journal of Education Principles*, 10(1), 96-115. <https://doi.org/10.22067/fedu.v10i1.84555> (Text in Persian)
- Lyotard, F. (2017). *Postmodern condition: a report on knowledge*. Tehran: Game-no. (Text in Persian)
- Malekian, M. (2006). *Moshtaghi and mahjouri*. Tehran: Contemporary View. (Text in Persian)
- Miles, M. R. (1999). *Plotinus on body and beauty*. Massachusetts Publisher: Wiley Blackwell.
- Miller, J. P. (2001). *Education and spirit*. (N.G. Ghorchian, Trans). Tehran: Andisheh Publishing (Text in Persian)
- Movahedi Najafabadi, M. R. (2016). Comparison of Plotinus's opinions regarding the first issue with narrations and verses. *Journal of Religious Thought*, 58, 27-50. (Text in Persian)
- Naghibzadeh, M. A. (1998). *Take a look at the philosophy of education*. Tehran: Tahoori Publication. (Text in Persian)
- Nasr, S. H. (2008). *Beloved of spirituality*. (M. Dinparast, Trans). Tehran: Kavir Publications. (Text in Persian)
- Omeara, D.J. (2023). *An introduction to the enneads*. London: Oxford University Press. Translator Sayyed Mohammad Naqeb. (Text in Persian).
- Plato. (2001). *Collected works*. (M. H. Lotfi, Trans). Vol. (1-4). Tehran: Kharazmi. (Text in Persian)
- Plotinus. (2010). *Collected works*. (M. H. Lotfi, Trans). Vol. (1, 2) Tehran: Kharazmi. (Text in Persian)
- Pourjavadi, N. (2000). *An introduction to Plotinus philosophy*. Tehran: Community of Philosophy. (Text in Persian)
- Rahimi, A. & Hosieni, F. (2020). The analysis of the dimensions and principles of rationality based Imams' sayings. *Journal of Social Studies*, 11(21), 69-88. (Text in Persian)
- Rahmani, G. (2011). *The philosophy of Plotinus*. Qom: Book Garden of Islamic Propaganda. (Text in Persian)
- Regnier, D. (2021). Plotinus on Care of Self and Soul. *Plato Journal*, 21, 149-164. https://doi.org/10.14195/2183-4105_21_10
- Rezaei, M. J., Nowroozi, R. A., & Sepahi, M. (2018). Functions of spiritual training from Ayatollah Javadi Amoli's viewpoint. *Research in Islamic Education Issues*, 26(38), 29-53. (Text in Persian)
- Salhshouri, A. (2011). The limits of moral, spiritual, and religious education: A new approach. *Quarterly Journal of Educational Management*, 2, 41-56. (Text in Persian)
- Shirazi, S. (1981). *Hikmat al-muta'aliya fi-l-afsar al- aqliyya al- arba'a* (Four Journeys), Vol. (8). Beirut: Dar Al-ahya
- Stróżyński, M. (2020). The Ascent of the Soul as Spiritual Exercise in Plotinus' Enneads. *Mnemosyne*, 74(3), 448-477. <https://doi.org/10.1163/1568525X-12342768>
- Tomer, J. (2008). Beyond the rationality of economic man toward the true rationality of human. *The Journal of Socioeconomics*, 37(5), 1703-1712. <https://doi.org/10.1016/j.socec.2008.05.001>



This article is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0) (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>).