

## بررسی تطبیقی فلسفه تربیتی عطار نیشابوری و افلوطین

دکتر حکیمه السادات شریف زاده<sup>۱</sup>

دکتر غلامرضا پیروز<sup>۲</sup>

دکتر مهدی نوروز<sup>۳</sup>

سیده فاطمه صغری باقری<sup>۴</sup>

### چکیده

عطار، از بزرگان عرفان و تصوف اسلامی و افلوطین، از فیلسوفان عارف مسلک نوافلاطونی می‌باشند. در این مقاله به شیوه توصیفی-تحلیلی دیدگاه‌های فلسفی عطار و افلوطین در زمینه جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی مطرح و دلالت‌های تربیتی آن استنباط و استخراج می‌گردد، سپس شباهتها و تفاوت‌های دو دیدگاه در زمینه‌های فوق مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. نتایج به دست آمده حاکی از آن است که در هر دو دیدگاه جهان، فرع و خداوند اصل می‌باشد و انسان باید برای رسیدن به این اصل تلاش کند. از نظر هر دو اندیشمند کمالات و فضیلت روحی در انسان موجب برتری و امتیاز او بر دیگر موجودات است، لذا تلاش عمده آدمی باید در جهت کسب فضایل روحی باشد. در زمینه معرفت‌شناسی، عطار معرفت‌شهودی و علم‌حضور را مقدم بر علوم دیگر می‌داند، در حالی که در دیدگاه افلوطین، معرفت عقلانی و استدلالی جایگاهی والا دارد، اگرچه او نیز در نهایت برای وصول و یگانگی با احد به راه شهودی و حضور قلب متوسل می‌شود. هدف تربیت در دو دیدگاه، رسیدن آدمی به قرب الهی و کمال نفس و متخلق شدن به اخلاق الهی است. مربی خودساخته و آراسته به فضائل اخلاقی باید مرتبی را در طی مراحل تربیت جهت رسیدن به هدف غایی تربیت، یاری رساند. اصل اعتدال به عنوان اصل مهم تربیتی مشترک و روش تزکیه نفس از روش‌های مشابه تربیتی در دو دیدگاه به شمار می‌رود. تفاوت مهم دو دیدگاه، در وابستگی و عدم وابستگی به دین و شریعت است. از نظر عطار، مرتبی باید برای رسیدن به کمال نهایی با راهنمایی مربی و در جهت دین و شریعت مراحل سلوک را طی کند ولی در دیدگاه افلوطین این سلوک بدون وابستگی به دین و با هدایت فیلسوف می‌باشد.

واژگان کلیدی: عطار، افلوطین، عرفان، معرفت‌شهودی، فلسفه تربیتی.

۱- استادیار دانشگاه مازندران Hakimehsharifzadeh@gmail.com

۲- دانشیار دانشگاه مازندران

۳- استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد نیشابور Mahdinovrooz@yahoo.com

۴- دانشجوی کارشناسی ارشد دانشگاه مازندران

## مقدمه

خلقت و آفرینش انسان به گونه ای است که سعادت و کمال او از طریق تربیت ساخته و پرداخته می شود که لازم‌اش شناخت خویشتن و شناخت جهان هستی است و این که آدمی به دنبال چه هدفی باید باشد و از چه شیوه‌ای برای دستیابی به هدف استفاده نماید. همه اینها در پرتو تعلیم و تربیت درست تحقق می یابد.

چنین به نظر می آید که در نظامهای تربیتی جدید، افراد برای کسب اطلاعات و دانشهای بیشتر و به دست آوردن شرایط اقتصادی مناسب از روشهای نوین یادگیری بهره می جویند. توجه به آموزش در جهت کسب علوم و پیشرفت امری لازم است اما فراموش نمودن ابعاد معنوی متریان موجب خدشه در تربیت آنان می شود که در نتیجه منجر به از خودبیگانگی و دور شدن از اصل خود می شود. (شریف‌زاده، ۱۳۸۵ ش: ۱ ص) برای پرورش جنبه‌های معنوی و بازگشت انسان به خویشتن، مراجعه به دیدگاههای تربیتی عرفا به عنوان یکی از گنجینه‌های تربیتی ارزشمند ضروری می نماید. به ویژه آن که بسیاری از آموزه‌ها و آداب عرفان برگرفته از تعالیم و دستورهای منابع دینی علی‌الخصوص قرآن و سنت می باشد. عطار و افلوطین در جایگاه عارف و فیلسوف در زمان حیات خود همواره راه صعود به قلّه معنویت را به انسانها نشان داده و آثار پر بار اخلاقی و تربیتی از خود بر جای گذاشتند. با توجه به این مهم، در این مقاله فلسفه تربیتی عطار نیشابوری و افلوطین مورد بررسی تطبیقی قرار می گیرد.

عطار از بزرگان مشایخ تصوف ایران در قرن ششم و اوایل قرن هفتم هجری قمری به شمار می آید و بسیاری از محققان او را عارفی آسمان پرواز و عالمی چیره بر علوم و فنون زمان خود و سخنرانی توانا می دانند که در سراسر عمر خود جز راهنمایی مردم همت نگماشته است و لذا عنوان صوفی پند آموز مخصوص او است. (قاضی، ۱۳۵۰ ش: ص ۱۴۰) افلوطین از یونانیان مصر در سال ۲۰۳ میلادی در لیکوپولیس (یکی از شهرهای مصر) به دنیا آمد و در سن بیست و هفت سالگی برای فراگیری فلسفه به اسکندریه رفت. وی ده سال نزد آمونیوس ساکاس استاد فلسفه به تحصیل فلسفه و فراگیری حکمت پرداخت تا در این فن متبحر و استاد شد. (رحمانی، ۱۳۷۸ ش: ص ۴) وی اگرچه در نوشتار نثری دشوار داشت، اما سخنوری توانا بود و مردم را به فضایل اخلاقی و روحانی دعوت می کرد و به سبب یاری و نصیحتی که به مردم می کرد مورد مراجعه بود و به این نحو نوعی نقش مدیر و رهبر روحانی را ایفا می کرد. (کاپلستون، ۱۳۶۲ ش: ص ۶۴۴) به نظر افلوطین، نخستین وظیفه فلسفه این است که روح را به یاد سرچشمه ایزدش بیندازد. روح در حقیقت از اصل خود جدا و از خدا دور شده است؛ پس باید اصل و قدر شایستگی

روح را به وی نمود و این باور را در او پدید آورد که برتر از چیزهای محسوس و جسمانی است و مقدر وی روی کردن به خداوند است. (ورنر، ۱۳۷۳ ش:ص ۲۱۸) افلوطین بیش از آن اندازه که می‌کوشید به شاگردان خود حقایق تازه‌ای بیاموزد، کوشش می‌کرد تا آن‌ها را برای وصول به سعادت آماده کند از این رو او هم فیلسوف است و هم صوفی زیرا همچنان که برای درک حقیقت تلاش می‌کند، برای رهایی از قیود این جهان مادی و پاک شدن و وصول به حقیقت الهیه نیز در تلاش است. (حنالفاخوری، ۱۳۳۵ ش:ص ۸۴)

### ۱- دیدگاه عطار درباره جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و معرفت‌شناسی

#### ۱-۱: جهان‌شناسی از دیدگاه عطار

در زمینه جهان‌شناسی، عطار چون دیگر عرفا، عالم و هستی را تجلی ذات خداوند و عالم را سایه خدا می‌داند، لذا سایه را فرع و خداوند را اصل و وجود حقیقی به شمار می‌آورد:

سایه خود کرده بر عالم نثار گشت چندین فرع هر دم آشکار  
صورت مرغان عالم سر به سر سایه سیمرخ دان ای بی خبر  
(عطار، ۱۳۷۲ ش:ص ۶۱)

«از دیدگاه عطار جهان محسوس یا دنیای مادی کفی بر روی دریای اصل وجود است. ما کف روی دریا را دریا می‌پنداریم، حال آن که خیالی بیش نیست.» (عطار، ۱۳۶۸ ش:ص ۳۱) و تأکید می‌کند «که چرخ گردون آن‌چنان که هست به چشم تو در نمی‌آید، زیرا عظمت آن بیرون از حد دید تو است و هر ذره‌ای که در عالم هستی می‌بینی آن طور که هست به دیده تو در نمی‌آید پس آنچه تو می‌بینی و به چشم تو می‌رسد، جز مثالی بیش نیست.» (شجعی، ۱۳۶۳ ش:ص ۲۴۶)

عطار عالم وجود را به دریایی تشبیه می‌کند که خدا چون گوهری در قعر آن است که معرفت ساحل‌نشینان را به او ممکن نمی‌داند مگر آن که در این دریا غرق شوند و به قعر آن برسند «اگر عالم وجود را به دریایی مانند کنیم، خدا چون گوهری یگانه و منفرد از همه گوهرها است که در قعر این دریا نهفته است بی شک آن که در ساحل دریا به سر می‌برد از قعر آن آگاهی ندارد و معرفتی به وجود لایزالش نخواهد یافت. اما چون در این دریا غرق شود و به قعر آن برسد از آن گوهر یکتا آگاه می‌شود، لیکن ورود به این دریا با وجود گرداب جسمانی به سادگی میسر نیست.» (محمدی، ۱۳۶۸ ش:ص ۲۰۱)

عطار را وحدت وجودی می‌دانند از جهت آن که به نظر وی آنچه که حقیقت است ذات حضرت حق است و هر دو عالم هیچ «از دیدگاه عطار عرش و فرش و کرسی و هر دو عالم هیچ نیست جز ذات حضرت حق که در حقیقت همه یک ذات است اما متصف. او شاهی است که هر دم به لباسی تجلی می‌کند و حرفی است با عبارات گوناگون. مرد باید که چشم حقیقت بین داشته باشد و شاه را در همه لباسی بشناسد.» (صارمی، ۱۳۷۳ ش: ص ۶۴۸)

عرش و عالم جز طلسمی بیش نیست	اوست و بس این جمله اسمی بیش نیست
جمله یک ذات است اما متصف	جمله یک حرف است عبارت مختلف
مرد می باید که باشد شه شناس	گر ببیند شاه را در صد لباس

(عطار، همان: ص ۸)

چنان که گفته شد عطار عالم را تجلی ذات حق و به عبارتی دیگر سایه‌ای از خورشید می‌داند و اعتقاد دارد «این دو جهان عکس العمل اوست هر چه در این جهان بینی جز صورتی از تجلی او نیست و در هر ذره قدرت او هست. چنان که گویی هر ذره فریاد می‌زند که من ذره نیستم اگر در عالم هر چیز مظهری از مظاهر خدا است، پس در عالم صغیر و کبیری نیست. درون ذره، خورشید است و درون قطره، دریا و اگر ذره‌ای را بشکافی در او جهانی بینی.» (حنا الفاخوری، ۱۳۵۵ ش: ص ۲۷۸)

«عطار با تعلیم از روایات اسلامی، اولین صادر از مصدر وجود را نور محمدی می‌داند که سایر موجودات از آن نور خلق شده و طفیل وجود اوی هستند و انسان با وجود بهره‌ای که از روح الهی دارد وطن حقیقی او در عالم ملکوت باید باشد.» (محمدی، ۱۳۶۸ ش: ص ۴۱)

دنیا در نظر عطار به عنوان عارف مسلمان به دو معنی است: در معنی اول به عنوان مظهر و تجلی ذات حق و در دومین معنی به عنوان زندگی دنیایی و نحوه ارتباط آدمی با آن می‌باشد که در آن صورت، حالت مذموم و ممدوح پیدا می‌کند، از این رو توصیه می‌نماید که از مظاهر دنیایی بگذرد تا به عالم باقی و ذوق جاودانی واصل شوی.

این جهان را ترک کن تا چون گذشتی زین جهان	این جهان را گر نباشد آن جهانی باشدت
گر به ترک عالم فانی بگویی مردوار	عالم باقی و ذوق جاودانی باشدت

(عطار، ۱۳۶۸ ش: ص ۱۳)

آخرت، عالمی دیگر غیر از جهان کنونی است که بعد از به پایان رسیدن عمر این جهان، دوران جهان آخرت

شروع خواهد شد و نحوه زندگی انسان در آن دنیا وابسته به نحوه زندگی وی در این دنیا است. (فاضلی، ۱۳۷۴ش: ص ۲۷۴)

#### ۱-۲: انسان‌شناسی از دیدگاه عطار

به نظر عطار، انسان موجودی ترکیب یافته از روح و جسم می‌باشد که برتری انسان بر سایر موجودات به واسطه عظمت روح او است و به همین جهت، روح قدیسان فرع او شدند و فرشتگان بر او سجده کردند «عطار در توصیف انسان او را حامل بار امانت الهی و مستحق کلام و رؤیت خداوندی و مظهر صفات ربوبی می‌داند، که کسی را جز انسان شایستگی این مقام نیست.» (شجعی، همان: ص ۱۵) «وی مانند دیگر عرفای بزرگ، جهان را فرع وجود انسان می‌داند و مقام انسان را به جهت عظمت جان او به قدری می‌داند که همه ارزشهای جهان را شامل است.» (فاضلی، ۱۳۷۴ش: ص ۱۶۷)

این جهان و آن جهان در جان گم است      تن ز جان و جان ز تن پنهان گم است  
چون برون رفتی از این گم در گمی      هست آنجا جای خاص آدمی  
(عطار، ۱۳۷۲ ش: ص ۱۹۶)

عطار در آثار خود درباره نفس تعبیری داشته و آن را مسئول ارتکاب بدیها و پلیدیها می‌داند وی به نفس اماره و مطمئنه نیز اشاره داشته و وظیفه سالک را شکستن بت نفس و سرکوبی نفس اماره و رسیدن به نفس مطمئنه می‌داند و می‌گوید:

نفس کافر را بکش مؤمن بباش      چون بکشتی نفس را ایمن بباش  
(عطار، همان: ص ۳۴)

پری گفتش اگر اماره باشد      بتر از خوک و سگ صدباره باشم  
ولی وقتی که کردم مطمئنه      مبادا هیچ کس را این مظنه  
ولی چون مطمئنه گشتم آنگاه      خطاب ارجعیم آید ز درگاه  
(عطار، ۱۳۸۷ ش: ص ۱۶۸)

وی همچنین روح را الهی و می‌داند که فرشتگان به واسطه همین جنبه بر آدم سجده نمودند و «به نظر وی روح متعلق به عالم اندیشه است و بنابراین آنچه را که روح الهی می‌نامند که در انسان به ودیعه نهاده شده و میان آدمیان مشترک و یگانه و ازلی است باید همان اندیشه باشد که آدمی به آن از سایر مخلوقات متمایز شده است.» (محمدی، ۱۳۶۸ش: ص ۵۵)

به اعتقاد عطار، دل وقتی مصفا باشد هم چون چراغی فرا راه آدمی و مخزن اسرار الهی خواهد بود، البته به این شرط که از وسوسه‌های نفسانی در امان باشد و مهم‌ترین سرمایه دل که همان صدق و صفا و کشف و شهود است از طریق همین وسوسه‌ها از وی زایل نشود و در آن صورت است که عطار «دل را خانه خدا، محل نمود و ظهور حضرت حق و آینه‌ای خدا نما دانسته که اگر عقل با دل همراه شود و در اختیار او باشد، می‌شود ابدیت را با ازلت شهود کرده و وحدت وجودی آن دو را دریافت.» (فاضلی، ۱۳۷۴ش: ص ۱۹۱)

عطار جان و تن را به یکدیگر وابسته می‌داند که در صورت نورانیت باطن و جان تأثیر آن در ظاهر و تن نیز آشکار شده و به واسطه کمالات باطنی تن از آن تأثیر می‌گیرد و از نورانیت جان منور می‌شود. عطار تأکید دارد که برای رسیدن به کمال و وصال جان به جانان باید هر دو را به اسرار حق آگاه کرد:

تن و جان را منور کن به اسرار و گرنه جان و تن گردد گرفتار  
چون می‌بینی به هم پیاری هر دو به هم باشد گرفتاری هر دو  
مثال جان و تن خواهی زمن خواه مثال کور و مفلوجست در راه  
(عطار، ۱۳۸۶ش: ص ۱۲۱)

تکامل و رسیدن به کمال به نظر عطار یعنی، طی مراحل سیر و سلوک و رسیدن به مرحله فنا و بقا و «نظریه تکاملی عطار در مصیبت‌نامه به این صورت خلاصه می‌شود که همه عالم، جوایب خدا هستند و از میان مخلوق، میل آدمی به پیشرفت و ترقی است و این تمایل نمودار بلندی نفس اوست و هم جنس بودنش با عالم الوهیت. لذا انسان خواهان کمال و کمالش در عروج به آن جا است که از نخست بوده است. روش عطار هم چون دیگر عارفان در تبیین این تکامل روش استدلالی نیست بلکه درک این مسایل به نظر او از راه ذوق میسر است. لذا او معتقد است که فنا یعنی تغییر و دگرگونی و این تغییر یا مردن تباهی نیست بلکه گذشتن از مرحله‌ای پست‌تر و رسیدن به مرحله عالی‌تر است و این دگرگونی آن قدر باید ادامه یابد تا به کمال برسد.» (محمدی، ۱۳۶۸ش: ص ۱۸۳-۸۷)

عطار عشق را تنها وسیله نیل به کمال و معرفت می‌داند، لذا سالک عاشق با سلوک طریقت یا سیر و سیاحت نفس به مقام کمال واصل می‌شود:

تونا کرده سفر گوه‌رنگردی چو خاکستر شدی اخگر نگردی  
نخستین قطره باران سفر کرد وز آن پس قعر دریا پر گهر کرد  
چو برگ توداز موضع سفر کرد ز دیبا و ز اطلس سر به در کرد  
(عطار، همان: ص ۱۰۶)

عطار شایستگی سالک را در این می داند که اختیار دوست را بر اختیار خویش برگزیند و از وصل و هجر آنچه را او اختیار کند، برمی گزیند:

من نه آن کسَم جانا کز وصل تو شادم      یا ز بیم هجرانت هیچ گونه غم دارم  
 هجر و وصل زان تست هر چه خواهیم آن ده      لایق من آن باشد کا اختیار بگذارم  
 (عطار، ۱۳۶۸: ص ۴۳۲)

«در سراسر آثار عطار نوعی اعتقاد به جبر به چشم می خورد و او قدرت و علم و ارادت را از آن حق می داند و در برابر حکم الهی اظهار عجز و حیرت می کند و حکم ازلی و رقم تقدیر را برگشت ناپذیر می داند و بودن را بودن و حتی بیم دوزخ را نیز بی حاصل می شمارد زیرا بر آن است که کار به اختیار بنده نیست و از پس اختیار بنده اختیار حق را می بیند.» (صارمی، ۱۳۷۳: ص ۲۲)

در میانم چون کشیدی از کنار      در میانم بر کنار از اختیار  
 (عطار، ۱۳۸۷: ص ۱۹)

با وجود این به اعتقاد عطار زمانی که حضرت آدم بندگانگی و عشق خدا را بر بهشت ترجیح داد و آن را اختیار کرد دلیل بر مختار بودن آدمی است.

چون بلای قرب دید آدم ز دور      سوی ظلمت آشیان آمد ز نور  
 دید دنیا کشتزار خویشتن      لاجرم کرد اختیار خویشتن  
 (همان: ۲۵۲)

### ۱-۳: معرفت شناسی از دیدگاه عطار

در بحث معرفت شناسی، عطار بر دانشی تأکید دارد که نتیجه اش تهذیب اخلاق باشد چرا که «علمی که نتیجه اش صفای باطن و تهذیب اخلاق نباشد و به منصه عمل و ظهور در نیاید و دیگران را برخوردار نکند، علم نیست و سالک طالب را به جایی نمی رساند.» (شجیعی، همان: ص ۲۵)

«عطار شناخت کامل الهی را بر احدی میسر نمی داند، البته نحوه دیگر شناخت یعنی شناخت اسماء و صفات را ممکن می داند.» (فاضلی، همان: ص ۲۳) و «انسان به عنوان خلیفه الله تنها مخلوقی است که در زمین ظرفیت طی کردن مقامات سلوک را دارا است و وصول به حقیقت و معرفت الهی جز در مقام نیستی او دست نخواهد داد. و این فنا و نیستی از خود، مصادف با شناخت خداوند است.» (اسفندیار، ۱۳۸۹: ص ۱۹۸)

به اعتقاد عطار عقل و معرفت عقلی، انسان را به کمال نمی رساند و عقل در صورتی که از شرع فرمان

ببرد قادر به رهبری سالک خواهد بود:

عقل را قل باید و امر خدای      تا شود هم رهبر و هم راهنمای  
 عین عقل خویش را کن محو امر      تا نگردد عین غفلت محو خمر  
 (عطار، ۱۳۸۷ش: ص ۵۱)

و نصیحت شیخ عطار این است که عقل را در راه شریعت پاک بباز تا شوق حق روی دهد. آن گاه که عقل و شوق پدید آمد سالک به مدد ذوق به آنچه طالب است دست می یابد. «شجیعی، همان: ص ۱۳۴» چنان که گفته شد به عقیده عطار، معرفت عقلی، آدمی را به کمال نمی رساند و برای وصول به حق باید بر معرفت قلبی و شهودی تکیه کرد که «این راه در مقابل معرفت عقلی که معرفت سطحی است، مرد کار را به راه می آورد. و وی این راه پر بیم و خطر را با شوق و امید تمام طی می کند و این طریقت که از جاده شریعت جدا نیست، تنها راهی است که از میان کثرت به وحدت می انجامد و به حقیقت می پیوندد. (زرین کوب، ۱۳۵۳ش: ص ۱۴۵) از همین رو به نظر عطار «رسیدن به جانان، جز از طریق جان میسر نیست، زیرا راه میان عاشق و معشوق نه طریق ظاهری که طریق معنوی است و جانها بیننده وجود یکتای حق هستند.» (اسفندیار، ۱۳۸۹ش: ص ۲۱۰)

بنابراین عطار نیز چون دیگر عرفا «تنها وسیله معرفت را شوق و عشق می داند و معتقد است که علم ظاهر راهبر انسان به حقیقت نیست. علم در این راه به غلط می افتد. این دانش دل و علم باطن و ذوق است که انسان را به حقیقت راهبری می کند و به عین الیقین می رساند.» (محمدی، ۱۳۶۸ش: ص ۸۲)

## ۲- دیدگاه افلوپتین در باره جهان شناسی، انسان شناسی و معرفت شناسی

### ۱-۲: هستی شناسی از دیدگاه افلوپتین

افلوپتین در بحث هستی شناسی به سه مفهوم: احدیت، عقل و نفس می پردازد و آنها را اقانیم سه گانه می داند «و در قول به اقانیم سه گانه جمع میان افلاطون و ارسطو و رواقیان کرده است. آنچه را که افلوپتین مصدر اول خوانده، در نظر افلاطون خیر مطلق و عقل را که ارسطو منتهای کل یا مبدأ می داند، افلوپتین آن را صادر اول و نفس را که رواقیان، پروردگار عالم می دانستند، اقنوم سوم شمرده است.» (سجادی، ۱۳۴۱ش: ص ۵۹۴)

برای شرح نظام فلسفی افلوپتین، اقانیم سه گانه، به طور خلاصه مورد بررسی قرار می گیرد:

افلوطین اقوم اول را در فلسفه خود را به نام واحد، نیک و نخستین می‌خواند که مصدر همه چیز است و هستی همه چیزها را در هستی او می‌داند. «درباره‌اش حتی نمی‌توان گفت هست و گرنه صفتی به او نسبت داده ایم، در حقیقت نامی هم نمی‌توان به او داد ولی اگر ناچار شویم اشاره ای به او بکنیم، سزاوارترین کلمه‌ای که به زبان می‌توان آورد «واحد» است و اگر به نام واحدش می‌خوانیم تنها برای این است که مجبور هستیم در اثنای سخن اشاره‌ای به او بکنیم و تصویری را که از آن ذات تقسیم‌ناپذیر داریم به یکدیگر ابلاغ کنیم و روح را به سوی وحدت رهبری نماییم.» (فلوطین، ۱۳۶۶ش:ص ۱۰۸۵)

افلوطین را می‌توان نخستین کسی دانست که به الاهیات تنزیهی یا کلام سلبی عقیده دارد که در زبان عرفان نیز اهمیتی والا برخوردار است. وصف حقیقت متعالی را با اوصاف ثبوتی ممکن نمی‌داند، بنابراین از چنین وصفی اکیداً خودداری می‌کند، چون آن اوصاف توانایی معرفی او را ندارند و اگر هم وصف (کسانی) کرده‌اند بی‌درنگ بارها گفته‌اند که او این نیست که ما گفته‌ایم. (جبریلی، ۱۳۸۴ش:ص ۸۱) به طور یقین، وقتی افلوطین صحبت از فوق وجود می‌کند و وجود را به احد نسبت نمی‌دهد، به این معنا نیست که او سعی دارد نقیض وجود یعنی عدم را به احد نسبت دهد. (Bussanich, 1996, p39)

افلوطین عقیده دارد: «محسوسات صاحب وجود حقیقی نیستند و عالم جز سایه‌ای از خدا و انعکاسی از او نیست.» (حنالفاخوری، همان:ص ۲۷۵) فروغی او را وحدت وجود می‌خواند یعنی «حقیقت را واحد می‌داند و احدیت را اصل و منشاء کل وجودی می‌شمارد موجودات را جمیعاً تراوش و فیضانی از مبدأ نخستین و مصدر کل می‌انگارد و غایت وجود را هم بازگشت به سوی همان مبدأ می‌پندارد که در قوس نزول عوالم روحانی و جسمانی را ادراک می‌کند و در قوس صعود به حس و تعقل و اشراق و کشف و شهود نایل می‌شود.» (فروغی، ۱۳۸۷ش:ص ۷۹)

دومین اقوم و صادر اول از مبدأ کل در فلسفه افلوطین عقل و عالم معقولات می‌باشد. «افلوطین به پیروی از افلاطون بر آن است که هر یک از موجودات دیدنی و نادیدنی دارای صورت اصلی و هستی حقیقی در عالم معقول می‌باشند. موجودات حقیقی و هستیهای راستینی که مثال و اصل همه موجودات و اشیای عالم محسوس هستند و موجودات عالم محسوس سایه‌ها و تصاویر آنها می‌باشند و در عین حال هر یک از آنها از مثال و ایده خاص خود بهره‌مند هستند.» (رحمانی، ۱۳۸۶ش:ص ۱۵۱)

نفس از عقل صادر می‌شود و فیضانی از عقل است و روشنایی خود را از عقل می‌گیرد. به عقیده افلوطین روح تصویر عقل است و همانند فرزند نسبت به پدر آن را ناقص‌تر و ضعیف‌تر می‌داند و می‌گوید:

«روح تصویری از عقل است به عبارتی روح اندیشه به زبان آمده عقل است و طبیعتی همانند عقل دارد و کمال خود را نیز از عقل کسب می کند و عقل آن را تربیت می کند و به بار می آورد. هم چون پدری که فرزند خود را که در مقام مقایسه با او ناقص و ضعیف است تربیت می کند و رشد می دهد.» (افلوطین، همان:ص ۶۶۵)

در زمینه پیدایی نفوس جزئییه، افلوطین عقیده دارد: «نفس کل، منشاء نفوس جزئییه می باشد و نفوس جزئییه هر چند که در مرتبه وجود استقلال دارند ولی با نفس کل نیز متحد هستند. به عبارت دیگر نفس، مایه حیات و حرکت می باشد و هر چه در عالم متحرک است دارای نفس است. نفس کل در اجسام و ابدان حلول نموده و هر بدنی به قدر استعداد خود از آن بهره مند گردیده است و به این ترتیب نفوس جزئییه پیدا شده اند. (فروغی، همان:ص ۸۱)

افلوطین آخرین درجه تنزل و وجود و ضعیف ترین پرتو ذات احدیت را عالم جسمانی می داند «حقیقت اجسام همان صورت است که مایه وجود آنهاست و ماده (هیولی) همان قوه غیر متعینی است که پذیرنده صورت است، صورت جنبه وجودی جسم است و ماده، جنبه عدمی آن است. و این است که دائم در تغییر و تبدیل می باشد.» (همان:ص ۸۱)

افلوطین از ماده نیز توصیف سلبی می کند و لاوجودش می نامد: «ماده از این حیث که فاقد جسم است و غیر از جسم همانند موجود حقیقی است ولی ماده نه روح است، نه عقل، نه زندگی، نه شکل و نه صورت، نه حد (چون نامحدود است) نه نیرو، از همه آنها دور است و حتی نمی توان موجودش نامید بلکه حق این است که لاوجود نامیده شود.» (افلوطین، همان:ص ۳۹۰)

## ۲-۲: انسان شناسی از دیدگاه افلوطین

افلوطین، انسان را ترکیبی از روح و بدن می داند و روح را عامل هماهنگی و اداره کننده بدن می داند که با ورود خود در بدن عناصر مختلف آن را هماهنگی می بخشد. به نظر او گرچه برای روح بهتر است که در جهان معقول بماند اما روح به اقتضای طبیعتش باید به جهان محسوس فرود آید و به اعماق تن راه یابد و بر آن حکومت کند.

«از طرفی، ارواح نیز، مجبور هستند بدنهایی ناقص تر از جهان را اداره کنند. ناچار هستند به اعماق تن راه یابند و بر آن حکومت کنند و گرنه عناصر تشکیل دهنده تن از هم می پاشد و هریک به جایی که

خاص آن است باز می‌گردد. به علاوه تنهای ما به مراقبتی دقیق‌تر و پرزحمت‌تر احتیاج دارند زیرا در معرض آثار و عوامل بیرونی هستند.» (همان:ص ۶۴۱)

افلوطین، تن را همانند گور و زنجیری بر دست و پای روح و جهان جسمانی را غار و زندانی برای روح می‌داند. به عقیده وی «روح با ورود خود در کالبد جسمانی خود را اسیر زندان دنیوی و گرفتار نفس بدنی و مادی می‌کند. و انواع مصایب و بدبختیهای تن را تحمل می‌نماید و در بندهای میل و ترس و شهوت گرفتار است و جهان برایش غار و زندان است.» (رحمانی، همان:ص ۲۵۵)

افلوطین، سعادت و نیک‌بختی انسان را در داشتن زندگی کامل و حقیقی می‌داند که در حوزه عقل و خرد قابل تحقق است. به عقیده افلوطین «کسی که خود عین زندگی کامل شد امور پیرامون او اعم از تن و مال و منال، جاه و مقام، زن و فرزند و غیره هرگز جزو حقیقت روح او محسوب نمی‌گردند بلکه آنها به سان جامه‌ای هستند که بر تن او پوشیده شده‌اند و به راحتی می‌تواند از آنها جدا شود و چنین انسانی نیک بخت نامیده می‌شود.» (همان:ص ۲۸۱)

افلوطین، سعادت و خوشبختی را در همان وحدت حضوری و شهودی با یگانه نخستین و مطلق نیک می‌داند و به نظر او «خوشبخت کسی است که از این دیدار بی‌نصیب نمانده. بدبخت آن نیست که توانایی دیدن رنگها و اجسام زیبا را ندارد یا به قدرت و شهرت و تاج و تختی نرسیده است بلکه کسی است که از این یک دیدار- که آدمی به خاطر آن تاج و تخت فرمانروایی بر سراسر زمین و دریا و آسمان را باید فدا کند و از هرچه زمینی و این جهانی است دامن بیفشاند- بی‌بهره مانده است.» (فلوطین، ۱۳۶۶ش:ص ۱۱۹)

افلوطین غایت فلسفه خود را بازگشت و صعود نفس انسان به عالم معقول و عروج به سوی خداوند می‌داند و می‌گوید: «چون روح چیزی ارجمند و خدایی است پس یقین بدان که به یاری چنین چیزی به خدا توانی رسید و بی‌واهمه و تردید پای در راه صعود بنه و بدان که راهی دراز در پیش نداری زیرا مراحل میان تو و او بسیار نیستند.» (همان:ص ۶۶۴)

افلوطین این صعود را وابسته به دو کار می‌داند: «یکی این که بی‌قدری اشیا را که نفس برای آنها ارج می‌نهد، به او نشان دهیم و دیگر حقیقت وجودی‌اش را به او بشناسانیم و نفس برای این کار باید به تعلیم و موعظه روی آورد. و نیز این بازگشت منوط به ریاضت و تزکیه نفس و کسب فضایل اخلاقی می‌باشد.» (باقری خلیلی، ۱۳۸۵ش:ص ۶۵)

البته افلوطین در فلسفه خود این صعود را شامل همه افراد نمی‌داند و به نظر وی «از میان انسانها صرفاً

افرادی موفق به صعود خواهند شد که فیلسوف، موسیقیدان یا عاشق باشند به عبارت دیگر روشهای نیل به مقصد منحصرأ در فلسفه، موسیقی و عشق است و اگر روحی غیر از این طریق را انتخاب نماید هرگز موفق به صدور نخواهد شد.» (رحمانی، همان:ص ۳۱۳)

در خصوص پیوند روح و تن افلوطین عقیده دارد که روح پس از ورود در تن به آن پیوند و ارتباط برقرار می‌کند و تن را محاط نیروی خویش درمی‌آورد و با احاطه بر آن نیازهای بدن مادی را برطرف می‌کند و در پرتو روح هر عضوی توانایی لازم برای انجام فعالیت را به دست می‌آورد. لذا از دیدگاه وی «قالب و تن آدمی در پرتو نور روح روشن می‌شود و اعضای آن نیز قدرت و توانایی لازم را در پرتو نور و نیروی روح فردی کسب خواهند کرد.» (همان:ص ۲۷۴)

افلوطین روح فردی را هستی و جوهر راستین می‌داند که طبیعت خدایی و ابدی دارد که هرگز فناپذیر نبوده و از میان نمی‌رود بلکه برای همیشه باقی است. «از این رو چنین جوهر و طبیعتی هرگز فنا و فساد نمی‌پذیرد و برای همیشه در عالم معقول باقی خواهد ماند، لذا از دیدگاه وی روح، طبیعتی خدایی و ابدی است که هرگز گرد زوال و فنا به دامان طبیعت الهی و ابدی آن نمی‌نشیند.» (همان:ص ۳۵۴)

سرنوشت ارواح فردی بعد از مرگ از دیدگاه افلوطین بستگی به شیوه زندگی آدمیان و خصوصیات ارواح فردی دارد. اگر روحی مهذب باشد و اسیر آلودگیهای دنیایی نشده باشد، قادر به عروج و صعود به عالم معقول بوده اما در صورت آلودگی به امور دنیایی قادر به صعود نبوده مگر آن که به تهذیب نفس بپردازد تا توانایی عروج به عالم بالا را پیدا کند.

چنانکه گفته شد در نظر افلوطین ارواح عاصی و گناهکار قبل از مجازات گناهکاری خود و تهذیب نفس قادر به صعود نخواهند بود. «عقیده افلوطین در مورد کیفر اعمال بر قاعده تناسخ استوار است و به اعتقاد او جهان تا ابد ادامه دارد و همه چیز بر پایه چرخه‌ای خاصی به پیش می‌رود. ارواح انسانی در صورتی که با تزکیه و کسب فضائل به لحاظ مرتبه وجودی ارتقا بیابند از چرخه خروج از بدنی و حلول در بدن دیگر رها می‌شوند و به موطن اصلی خود باز می‌گردند تا دوباره در بدنی تازه سیر نزولی داشته باشند و گرنه پیوسته این جریان حلول در بدن دیگر بعد از تمام شدن زندگی قبلی تا جایی ادامه می‌یابد که روح متوجه تطهیر و تهذیب خود شود.» (ریحانی، ۱۳۸۹:ص ۴۶)

البته کیفر ارواح عاصی از دیدگاه افلوطین دائمی نیست و پس از پایان عذاب و کیفر قادر به صعود نخواهند بود و بنا به گفته او «چون مدت کیفر به سر آید، روح از آن جا روی به بالا می‌رود و هماهنگی

و موزونی که بر تمام هستی حکمفرما است نیروی عروج به او می بخشد.» (فلوطين، ۱۳۶۶ش:ص ۵۱۱) و او را قادر و توانا می سازد که پس از اتمام عذاب و کیفر و با ترک کالبد جدید به سوی موطن اصلی و منزلگاه ابدی خویش یعنی عالم معقول باز گردد و در آنجا برای همیشه متوطن گردد و در کنار منشأ و مصدر خود یعنی روح جهان آرام گیرد. (رحمانی، همان: ص ۳۸۲)

افلوطين جهان را ناشی از تقدیر و برآمده و فیضان یافته از عقل کلی که از انقوام اول و نیک نخستین صادر شده می داند یعنی این که عقل کلی بدون آن بخواهد یا درباره آن بیندیشد جهان محسوس از ذات آن صادر شده است وی وجود تقدیر را به این معنی نمی داند که انسان در سرنوشت و رفتار و کردار خود تأثیری ندارد، از این جهت «تأثیر تقدیر نباید به نحوی باشد که ما خود هیچ نقشی نداشته باشیم و هیچ باشیم چه در آن صورت جز تقدیر چیزی باقی نخواهد ماند تا تقدیر در آن اثر بخشد تقدیر هست و در همه چیز اثر می بخشد ولی این به آن معنی نیست که همه چیز را از میان بردارد قانون تقدیر حکم می کند که انسانی که نیک شده است زندگی نیکی خواهد گذراند و در آینده نیز زندگی نیکی در انتظار او است در حالی که به آن زندگی بدی خواهند داشت.» (فلوطين، همان:ص ۳۱۷) بنابراین از دیدگاه افلوطين در جهان محسوس هم تقدیر وجود دارد و در همه چیز تأثیر می گذارد و هم انسان در اعمال و رفتار و سرنوشت خوب یا بد خود نقش مهم و سازنده ای را ایفا می کند. (رحمانی، همان:ص ۴۳۸)

## ۲-۳: معرفت شناسی افلوطين

در فلسفه افلوطين همانند افلاطون معرفت حقیقی، معرفت به امور کلی است چون اشیای محسوس دارای صورت هستند و صورت هم کلی است، پس به این صورت شناخت حاصل می شود. در جهان عقل نیز چون صورتها وجود دارند پس معرفت نیز وجود خواهد داشت و چون هر جایی که صورت هست معرفت نیز وجود دارد، پس وجود آنجا است که صورت و ادراک باشد، از این رو احد چون صورت ندارد، قابل شناخت نخواهد بود. (بوذری نژاد، ۱۳۸۷ش:ص ۴۹)

افلوطين علت دشواری شناخت واحد و تصویر او را از طرفی وحدت محض و مطلق او و از سوی دیگر از وحدت افتادن و از سنج کثیر بودن مفهوم و تصویر می داند، لذا راه شهود و حضور عرفانی را برای رسیدن به او درست می شمارد و می گوید: «تنها در حضوری که بسیار برتر از دانش است می توان به او رسید. روح، هنگامی که به چیزی شناسایی عملی می یابد از اوج وحدت فرو می افتد. از این رو درباره او نه

می توان سخن گفت و نه می توان چیزی نوشت. گفتن و نوشتن ما تنها به این منظور است که دیگری را به سوی او سوق دهیم. (علی پور، ۱۳۸۵ش: ص ۷۰)

به نظر افلوطین، دیالکتیک گرانباترین بخش فلسفه و ناب ترین بخش عقل و اندیشه است و توانایی اندیشیدن منظم درباره هر چیز و یافتن مفهوم متفاوت آن است، چون عالی ترین و پر بهاترین قابلیت به شمار می رود، به ضرورت باید با هستی حقیقی و پر بهاترین چیزها سروکار داشته باشد. به عنوان علم با وجود سروکار دارد و به عنوان عقل با آنچه برتر از وجود است. به عقیده افلوطین این دانش اصول خود را از عقل به دست می آورد و عقل اصول روشن و آشکاری را در دسترس هر روحی که توانایی اخذ آنها را دارد می نهد، آن گاه روح آن ها را به هم می پیوندد و با هم مرتبط می سازد تا به عقل کامل می رسد. (فلوطین، همان: ص ۷۴)

به نظر افلوطین، دیالکتیک فیلسوف را تنها تا ساحت عقل پیش می برد و این پایان راه نیست و باقی راه تا رسیدن به واحد از طریق عشق امکان پذیر است و به آنجا کسی می تواند راه یابد که بر حسب استعداد فطری، عشق به حرکتش در آورده باشد. از این رو فیلسوف راستین که با دیالکتیک توانسته تا نهایت جهان معقولات صعود کند، در جهان معقول نمی تواند توقف کند و تا مقصد، تنها با بالهای عشق می تواند به پیش برود. (ریحانی، همان: ص ۳۶) به گفته افلوطین «آدمی به هیچ روی نمی تواند واحد را از راه شناسایی علمی یا از راه اندیشیدن ناب دریابد بلکه در پرتو حضوری درمی یابد که بسیار والاتر از علم است.» (یاسپرس، ۱۳۶۳ش: ص ۴۶)

### ۳- دلالت های تربیتی در دیدگاه عطار و افلوطین

#### ۳-۱: هدف تربیت از دیدگاه عطار و افلوطین

هدف تربیت از دیدگاه عطار رسیدن آدمی به قرب الهی و مقام بندگی می باشد که وی در مصیبت نامه به شیوه سیر سالک فکرت و رسیدن به قرب الهی، در منطق الطیر به شکل اجتماع مرغان و رسیدن به سیمرغ و فنای در ذات او متجلی شده است. عطار تأکید می کند که آدمی برای سیر و سلوک در رسیدن به قرب خداوندی و کمال انسانی و هدف از تربیت همواره باید مقید به شریعت باشد و «راه تغییر حال را مواظبت شریعت و مقید ساختن اعضا به اوامر و نواهی می داند چنان که دیدن و شنیدن و گفتن همه به فرمان شرع باشد.» (فروزانفر، ۱۳۵۳ش: ص ۲۳۹)

در نظر افلوطین نیز هدف تربیت را می‌توان رسیدن به احد و یگانگی با نیک نخستین دانست که «وی غایت فلسفه خود را رستگاری از طریق بازگشت جان آدمی به مبدأ نخستین می‌داند.» (پورجوادی، ۱۳۶۴ش:ص ۱۳) به نظر افلوطین «انسان مسافر و جهان مادی مسافرخانه و نیک نخستین، مقصد اعلی و موطن اقصای سیر و سفر معنوی روح آدمی است.» (رحمانی، همان:ص ۳۱۱)

### ۳-۲: نقش مربی و راهبر در تربیت

عطار اهمیتی فراوان به نقش مربی و رهبر در تربیت و سیر سالک به سوی کمال خداوندی قائل است، چنان‌که در منطق الطیر هدهد را سمبل و نماد رهبر و معلم و مربی معرفی کرده که سالک بی حمایت و راهنمایی پیر و رهبر این راه را به پایان نمی‌رساند، زیرا عطار رهبر را کسی می‌داند که «در معرفت و فنا به آن مقام رسیده که هیچ یک از ارزشهای جهان خاکی را در او مؤثر نیست و خیال نار و نور و جشن و سرور در آن نامفهوم است.» (محمدی، همان:ص ۱۷۸) لذا سالک بدون دغدغه و با اطمینان کامل می‌تواند به راهنماییهای او امیدوار باشد و با هدایت او بر مشکلات خود فائق آید. بر این اساس عطار تأکید دارد که راه کمال باید به همراهی پیر طی شود:

گر تو بنشینی به تنهایی بسی	راه نتوانی بریدن بسی کسی
پیر باید راه را تنها مرو	از سر عمیاد این دنیا مرو
پیر ما لایبّد راه آمد تو را	در همه کاری پناه آمد تو را
تو که هرگز راه شناسی ز چاه	بی عصاکش کی توانی برد راه

(عطار، ۱۳۷۲ش:ص ۹۴)

در فلسفه افلوطین نیز چنان‌که گفته شد سه گروه از انسانها توانایی صعود به عالم بالا را دارند و فیلسوف به عنوان هادی و راهنما، گروههای دیگر را رهبری می‌کند. «فیلسوف بالطبع راه صعود خویش را پیش خواهد گرفت و موسیقیدان و عاشق را رهبری و آنها را در صعودشان یاری خواهد کرد.» (رحمانی، همان:ص ۳۱۲) و راهنمای فیلسوف وظیفه دارد ابتدا او را با علوم ریاضی آشنا سازد و پس از تعلیم ریاضیات، علم دیالکتیک را به او تعلیم دهد. «(همان:ص ۳۱۶) به این ترتیب با هدایت و راهنمایی رهبر و هادی امکان صعود برای گروههای صعود کننده وجود خواهد داشت.

### ۳-۳: مراحل تربیت در دیدگاه عطار و افلوطین

در هر نظام تربیتی رعایت مراحل تربیتی برای وصول به هدف از اهمیتی به سزا برخوردار است، به طوری که بدون در نظر گرفتن مراحل به کار بستن اصول و روشهای تربیت با مشکل مواجه می‌شود، لذا «با توجه به دیدگاه عرفا در خصوص مراحل و مقام تربیت می‌توان چنین گفت که مرید باید با راهنمایی شیخ و پیر، مراحل را در تربیت و تزکیه نفس خود طی کند تا به مقصود سلوک نایل شود.» (شریف زاده، ۱۳۸۵ش:ص ۲۱۶)

«عطار نیز مراحل سلوک را در آثار خود بیان داشته که سالک برای رسیدن به مقام کمال وصول باید این مراحل را طی کند. در منطق الطیر این مراحل، هفت وادی: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا است که پس از وادی فقر و فنا سلوک به پایان می‌رسد و کشش و جذب به در می‌رسد و روش و سلوک ناپدید می‌گردد.» (فروزانفر، همان:ص ۳۸۱) و در مراحل سلوک عرفانی عطار، در هر وادی سالک دچار حالتی خاص می‌شود که مربی می‌تواند او را در گذر از آن یاری کند. (صفری، ۱۳۸۶ش:ص ۱۰) بنابراین متربی با رعایت مراحل تربیت با حمایت مربی، می‌تواند به سوی هدف نهایی تربیت و کمال انسانی نایل شود.

افلوطین نیز سلوک معنوی را در سه مرحله: هنر، عشق و حکمت می‌داند که «هر سه در حقیقت در طول یکدیگر بوده و سه مرحله در یک راه می‌باشند و نیز هر یک راهی جداگانه به سوی خداوند است. هنرمند از راه صنعت جوایای حقیقت می‌شود و کسی که دارای عاطفه حقیقت دوستی است نظرش به زیبایی روح جلب می‌گردد و برای اهل معنی از مشاهده زیبایی عقلانی، وجد و شور به وجود می‌آید. و حکیم نیز حقیقت را در ذرات عالم جستجو می‌کند و غیر او را نمی‌خواهد نه به روح نظر دارد و نه به عقل، فوق آنها را می‌خواهد بلکه عاشق اتحاد با خدا است.» (تابنده گنابادی، ۱۳۶۰ش:ص ۵۷)

### ۳-۴: پاره‌ای از موانع و آفات تربیت در دیدگاه عطار و افلوطین

#### ۳-۴-۱: دنیاطلبی

در بررسی آثار عطار و افلوطین وان گفت که امور دنیوی و وابستگی به آن به عنوان آفت و مانع مهم تربیتی می‌باشد و فرد را از رسیدن به کمال دور می‌سازد، لذا عطار «راه تربیت را در گذشتن از دنیا می‌داند و آسودگی را از آن کسانی می‌داند که از دنیا گذشته‌اند و دنیا را پل و گذرا می‌داند و آخرت را

پایدار. از همین رو دنیا را باید صرف آخرت کرد و دنیا را مایه غفلت و دوری از حق قرار دارد که نباید به آن دل بست و باید به فکر آخرت بود.» (فروزانفر، همان:ص ۴۵۲-۴۵۶)  
عطار می گوید:

ترک دنیا کن برای آخرت      وز بدن برکش لبس فاختر  
دل در این دنیای دون بستن خطاست      دامن از وی گر تو درچینی رواست  
(عطار، ۱۳۸۷ش:ص ۱۰۴)

و افلوطین نیز کوچکترین اعتنایی به نیک بختی جامعه و آبادانی دنیا نداشته بلکه ویرانی و نابودی این دنیا را مایه سعادت خود می داند. (فلوطين، همان:ص ۲۸) و «تعالیم وی همه در جهت ترک دنیا و قطع علائق دنیوی بود.» (پورجوادی، ۱۳۶۶ش:ص ۶)

### ۳-۴-۲: حب مال و جاه

از موانع مهم دیگر که برخاسته از هوای نفس می باشد می توان به حب مال و جاه اشاره کرد که باعث گمراهی سالکان گردیده و بندگی غیر حق می باشد و عطار سالکان را از آن بر حذر می دارد و می گوید:

برون حق به چیزی زنده بودن      کی باشد دلیل بنده بودن  
به چیزی دون حق گرزنده باشی      به قطع آن چیز را تو بنده باشی  
(عطار، ۱۳۸۷ش:ص ۲۴۶)

### ۳-۴-۳: خودبینی

از دیدگاه عطار خودبینی از خصوصیات ابلیس و حرص و آز نیز که از نفس اماره سرچشمه می گیرد، از آفات مهم تربیت می باشد و همچون آتشی وجود انسان را به نابودی می کشاند و باعث هلاک سالکان و سبب دوری از حق می گردد. بنابراین باید از سر راه طریقت برداشته شود:

پیرگفتش هست آتش حرص و آز      کار کرده بر همه عالم دراز  
بس که ایمان بس که جان درباختند      تاجوی زر در میان انداختند  
زر، گرچه سرخ روی دلکش است      لیک تا در دست داری آتش است  
(عطار، ۱۳۸۷ش:ص ۱۵۸)

## ۳-۴-۴: تقلید کورکورانه

تقلید کورکورانه و عادت کردن به عمل و احکام به نظر عطار در مقابل حقیقت‌جویی قرار دارد که انسان را از تفکر آگاهانه باز می‌دارد و آفت مهم تربیت می‌باشد و به نظر عطار «عادت از خصیصه شیطان می‌باشد که سبب دوری از معرفت و خودبینی می‌گردد و لذا سالک را در وصال حق و از اهداف تربیت دور می‌سازد.» (اسفندیار، ۱۳۸۹ش:ص ۳۷) عطار در زمینه پرهیز از عادت توصیه می‌کند که:

ای تورا هر لحظه تلبیس دگر در بن هر مویت ابلیس دگر  
در حقیقت رو، ز عادت دور باش نی ز ابلیسی به خود مغرور باش  
(عطار، همان:ص ۱۱۳)

## ۴-۴-۴: اصول و روشهای تربیتی برگرفته از آثار عطار و افلوطین

با بررسی در آثار عطار و افلوطین برخی از اصول و روشهای تربیتی شامل: «دستورها و راهکارهایی کلی و جزئی برای رسیدن به اهداف تربیتی» را می‌توان استخراج نمود که جهت هدایت متریان توسط مربیان به کار گرفته شود.

## ۴-۱-۴: اصل اعتدال

اعتدال و میانه‌روی بهترین طریقه و اصل مهم تربیت خردمندانه می‌باشد و «تربیت خردمندانه، تربیتی است که بر اعتدال مبتنی باشد و در همه امور از افراط و تفریط به دور باشد، زیرا اقتضای خردورزی، اعتدال است و اقتضای نادانی افراط و تفریط.» (دلشاد تهرانی، ۱۳۷۹ش:ص ۲۷۹) «عطار اعتقاد دارد که در راه طلب، سالک پیوستگی ای معتدل باید داشته باشد.» (شجیعی، همان:ص ۲۷۷) و افراط و تفریط را باعث از هم گسستگی می‌داند و می‌گوید:

نه به نزدیک آی و نه می باش دور در وسط رو تا بود خیر الامور  
چون رسن را معتدل افتاد تاب گر بود صد رشته گردد یک طناب  
وردهی تابش ز اندازه به در بگسلد پیوند او از یکدیگر  
(مصیبت نامه، همان:ص ۲۰۱)

افلوطین نیز در رساله دوم از انثاد اول حفظ اعتدال را توصیه کرده و آن را موجب رهایی از گناه و مقدمه برای خدا شدن می‌داند و می‌گوید: «روح باید اصلاً از هر آلودگی پاک باشد و بکوشد جزء بی

خرد خود را پاک کند تا همه احساسهایی که به او روی می‌آورند همین که به او نزدیک شدند معتدل گردند. چنان کسی اگر به هیچ وجه در دام تمایلات و هوسها نیفتد صرفاً خدا می‌شود، آن هم خدایی در زمره پیروان خدای نخستین.» (فلوطين، ۱۳۶۶ش: ص ۶۵)

#### ۴-۲: اصل تعقل

تعقل و خردورزی از اصول مهم در امر تربیت به شمار می‌رود و بر اساس این اصل «باید پویش فکری انسان را از لغزشگاهها مصون داشت و آن را مساعدت نمود تا به حقیقت هستی هدایت یابد.» (باقری، ۱۳۸۵ش: ۲۰۲ص) با توجه به اینکه «عقل در مقامات عارفانه جایگاهی ندارد و از این رو همیشه مورد نقد عارفان و شعرای شعرهای عرفانی قرار می‌گیرد، اما جایگاه آن در مصیبت‌نامه و برخی آثار و اندیشه‌های عرفانی آشکار می‌گردد و این جایگاه درست در آستانه طریقت سالک قرار می‌گیرد. عطار معتقد است اگر عقل در خدمت امر خداوند باشد راهنمای سالک خواهد بود.» (اسفندیار، همان: ص ۲۳۲) در مصیبت‌نامه می‌گوید:

عقل را قیل باید و امر خدای      تا شود هم رهبر و هم راهنمای  
(عطار، ۱۳۸۷ش: ص ۵۰۱)

اصل تعقل و خردورزی در نظر افلوطین جایگاهی مهم دارد زیرا که وی «زندگی کامل را در زندگی عقلانی می‌داند و خوشبخت کسی را می‌داند که زندگی عقلانی داشته باشد.» (ورنر، ۱۳۷۳ش: ص ۲۴۲) و «کامل‌ترین زندگی را در اندیشیدن و فعالیت‌های اندیشه‌ای می‌داند.» (باقری خلیلی، ۱۳۸۵ش: ص ۲۲) و می‌گوید: «زندگی حقیقی و واقعی، تنها در حوزه خرد است و زندگیهای دیگر ناقص و تصاویر زندگی می‌باشند.» (فلوطين، همان: ص ۸۵)

#### ۴-۳: روش تزکیه نفس

از جمله روشهایی که در آن با هوای نفسانی به عنوان مهم‌ترین آفت و مانع تربیتی مبارزه می‌شود، روش تزکیه نفس می‌باشد که «در آن کنش‌ها و هواهای نفسانی که توازن عقل انسان را سلب می‌کند و عقل را هم در حیطه نظر و هم در حیطه عمل به خطا می‌اندازد، مهار می‌گردد.» (شریف زاده، ۱۳۸۵ش: ص ۱۹۳) عطار نیز همگان را به مبارزه و سرکوبی با نفس اماره دعوت می‌کند و می‌گوید «بر آن باش که

بی نفس یعنی پاک از دنیا روی. هرگاه نفس اماره را سرکوب کردی و پیش از مرگ، فانی شدی گوی از کسان می بری و با آرامش به ابدیت می پیوندی.» (شجیعی، همان: ص ۲۳۳)

خدا یا نفس سرکش را زبون کن      فضولی از دماغ ما برون کن  
سگ است این نفس در گلخن بمانده      ز بهر استخوان در تن بمانده  
(عطار، ۱۳۸۶ ش: ص ۱۰۵-۲۱۱)

و با کشتن نفس اماره است که راه کمال و قرب الهی برای سالک راه حقیقت هموار می شود و او را به حقیقت می رساند.

در فلسفه افلوپین نیز روش تزکیه نفس یکی از شیوه‌های رسیدن به کمال مطرح بوده و « تزکیه نفس و تشبه جستن به خدا از نظر افلوپین دارای دو مرحله است: یکی کسب فضایل شهری یا اجتماعی که آدمی را اصلاح می کند و امیال او را متعادل می سازد و دیگری کسب فضایل عالی که نفس انسان را مجرد می کند. فضایل عالی، نفس یا باطن و حقیقت فضایل شهری و اجتماعی است و مانند دستورات طریقت و آیین رندی است که همه روی در خرابی نفس از تعلقات و تعینات جسمانی دارند.» (پورجوادی، همان: ص ۸۸)

همچنین برخی اصول و روشهای تربیتی در دو دیدگاه قابل استنباط و استخراج می باشد که به ذکر عناوین آنها بسنده می گردد. این اصول و روشها عبارتند از: اصل مشورت جمعی، روش تربیتی ذکر، روش تلقین به نفس، روش تربیتی توبه، روش تربیتی رحمت یا عفو و شیوه تربیتی تمثیل و روش موعظه و اندرز در دیدگاه عطار و روش طرح سؤال و مباحثه و روش محبت در دیدگاه افلوپین.

## ۵- تفاوتها و شباهتهای دو دیدگاه عطار و افلوپین

### ۵-۱: مقایسه و تطبیق جهان‌شناسی در دو دیدگاه

در بحث هستی‌شناسی عطار و افلوپین عالم را تصویر و سایه‌ای از ذات خداوند می دانند و «عطار سایه بودن عالم را در تمثیل سیمرغ بیان کرد که سیمرغ وجود حقیقی محض و بقیه هر چه باشد سایه و ظل سیمرغ هستند و خیالی بیش نمی باشند.» (فاضلی، همان: ص ۶۵) و « افلوپین نیز در اولین رساله خود نظریه سایه و تصویر بودن عالم را مطرح می کند و متذکر می شود که زیباییهای جسمانی، سایه و تصویری بیش نیستند و ما باید سعی کنیم به سوی چیزی رویم که اصل زیباییهای جسمانی است.» (کهنوجی،

۱۳۸۷ش:ص ۲۲) بنابراین هر دو به اصل بودن ذات خداوند و فرعیت عالم عقیده دارند.

در زمینه خداشناسی، عطار و افلوطین خداوند را غیر قابل توصیف و شناخت و ورای هر وصف و حکمی می‌دانند. عطار خودشناسی را مقدمه خداشناسی به شمار می‌آورد. «اما اگر به حقیقت وجود خود پی‌بریم خدا بر ما آشکار می‌شود. (محمدی، ۱۳۶۸ش:ص ۲۱۲) و به عقیده افلوطین «هرگز نمی‌توان ذات او را با الفاظ و کلمات توصیف کرد یا چیزی درباره ذات مطلق و بسیط او گفت.» (رحمانی، همان:ص ۲۱) بنابراین ذاتی که نه محتاج شناخت و شناسایی ماسوا است و نه کسی می‌تواند به حقیقت و کنه ذات مطلق و محض او پی‌برد، با زبان قاصر آدمی قابل بیان نخواهد بود. اما تفاوت دیدگاهشان در مورد خدا، موضوع خلق یا آفرینش است که در دیدگاه افلوطین نظریه صدور یا فیضان است، اما عطار چنین دیدگاهی در آفرینش ندارد.

خدای عطار به عنوان عارف مسلمان صبیغه دینی دارد و به گفته نیکلسون «تصوف تمام صوفیه دوره نخستین به طور برجسته‌ای صبیغه دینی دارد.» (نیکلسون، ۱۳۷۴ش:ص ۹۹) «اما واحد افلوطین ریشه در گرایشهای غیر دینی دارد.» (باقری خلیلی، همان:ص ۱۹)

در زمینه عقل، افلوطین عقل کلی یا خرد را نخستین صدور از احد می‌داند که «با این نشأت است که هستی و حیات آغاز می‌شود و کثرت به وجود می‌آید.» (پورجوادی، همان:ص ۲۴) «افلوطین عقل کلی را برترین و کامل‌ترین و زیباترین صادر از احد می‌داند و کارش را معرفت و شناخت احد بیان می‌کند.» (باقری، همان:ص ۷۲). در حالی که در دیدگاه عطار عقل به دو صورت ممدوح و مذموم مطرح است «عقل زمانی که خاضع و تسلیم دین و مطیع شرع و تابع امر قل باشد، ممدوح و زمانی که در جستجوی حل مسائل مربوط به ماوراء الطبیعه برآید مذموم است.» (پورنامداریان، ۱۳۸۲ش:ص ۱۸۳) توصیف عطار از عقل چنین است:

عقل اگر جاهل بود جانت برد      ورتکبر آرد ایمانت برد  
عقل آن بهتر که فرمان بر شود      ورنه گر کامل شود کافر شود  
(عطار، ۱۳۸۷ش:ص ۳۲۱)

در زمینه نفس یا روح، افلوطین آن را صادر از عقل و «واسطه میان عالم روحانی و عالم جسمانی می‌داند. وی نفس را دو گونه می‌داند یکی نفس یا روح عالی جهان و دیگری نفس یا روح دانی جهان که از روح برتر صادر شده و طبیعت نامیده می‌شود.» (رحمانی، همان:ص ۱۷۸) و طریقه پیدایی نفوس جزئییه

به این ترتیب است که «نفس کل در اجسام و ابدان حلول نموده و هر بدنی به قدر استعداد خود از آن بهره‌مند گردیده و نفوس جزیه پیدا شده‌اند.» (فروغی، ۱۳۸۷ش:ص ۸۱)

توصیف عطار نیز از روح چنین است که «روح امری الهی و متعلق به عالم اندیشه بوده و باعث تمایز آدمی از سایر مخلوقات می‌باشد.» (محمدی، همان:ص ۵۵)

در زمینه عالم جسمانی به نظر افلوطین «آخرین درجه تنزل وجود عالم جسمانی است که ضعیف‌ترین پرتو ذات احدیت می‌باشد.» (تابنده گنابادی، همان:ص ۴۶) عطار دو معنی از دنیا ارائه می‌دهد که «یکی عالم یا جهان که مظهر تجلی اسماء و صفات حضرت حق است و موجوداتش محترم می‌باشند و دوم زندگی دنیایی و نحوه ارتباط انسان با موجودات دنیا است و همین نحوه ارتباط انسان با دنیا باعث ممدوح و مذموم بودن آن می‌شود.» (فاضلی، ۱۳۷۴ش:ص ۲۷۴) افلوطین نیز دنیا را سزاوار سرزنش نمی‌داند و زیباییها و هماهنگیهای موجود در آن را می‌ستاید «مرا خدایی آفریده است و من از سرچشمه او می‌آیم، حاوی همه موجودات زنده‌ام همه ذواتی که در من حضور دارند در کوشش برای رسیدن به نیک می‌باشند و هر یک تا آن حد که بتوانند به آن می‌رسند و نباید چشم داشت که چیزهای نابرابر قابلیت برابر داشته باشند.» (فلوطين، ۱۳۶۶: ۳۰۹) اما عطار در زمینه آخرت مطابق بینش اسلامی، عقیده دارد که عالمی دیگر غیر از جهان کنونی است که بعد از پایان رسیدن عمر این جهان، دوران آن شروع خواهد شد و نحوه زندگی انسان در آن دنیا به نحوه زندگی وی در این دنیا بسته است.» (فاضلی، همان:ص ۲۷۴) اما در دیدگاه افلوطین چنین برداشتی از آخرت دیده نمی‌شود.

#### ۲-۵: مقایسه و تطبیق انسان‌شناسی در دو دیدگاه

در دیدگاه عطار و افلوطین، انسان ترکیبی از جسم و روح بوده که روح دارای عظمت است و با تعالی روح آدمی از عالم کثرت به وحدت می‌رسد و به کمال انسانی نایل می‌آید، لذا انسان باید در پرورش و تعالی روح کوشا باشد. عطار «تعالی روح آدمی را باعث فرعیت قدیسان از انسان می‌داند و آنچه که انسان را شایسته مقام حامل بار امانت الهی می‌کند، همین تعالی روح می‌داند.» (شجیعی، همان:ص ۳۴) و به نظر فلوطين نیز «روح باعث روشنایی تن می‌شود و عامل اداره‌کننده و مراقبت‌کننده و عامل انسجام تن و بدن با روح است.» (فلوطين، همان:ص ۶۴۱) او روح را خدایی و قادر به صعود می‌داند «چون روح چیزی ارجمند و خدایی است پس یقین بدان که به یاری چنین چیزی به خدا می‌توانی رسید.» (همان:ص ۶۶۴)

هر دو اندیشمند برای جسم و تن اعتبار چندانی قایل نیستند و افلوطین «تن را به منزله گور برای روح و اتحاد روح با بدن را یک سقوط برای روح می‌داند.» (همان: ص ۶۴۲) و عطار نیز «در بعضی از تمثیل جان را محبوس تن دانسته، آن گونه که پرنده‌ای در قفس محبوس می‌گردد.» (فاضلی، همان: ص ۱۶۱) در زمینه تکامل و سعادت، به عقیده عطار تکامل یعنی رسیدن به مرحله فنا و بقا یعنی رسیدن به آخرین مرحله سلوک و به نظر وی «انسان خواهان کمال است و کمالش در عروج به جایی است که از نخست بوده است.» (محمدی، همان: ص ۸۷) و افلوطین نیز سعادت و کمال را در زندگی حقیقی یعنی زندگی در حوزه عقل و خرد و بالاتر از زندگی عقلانی اوج سعادت بشری را اتحاد و یگانگی با احد و نخستین می‌داند «خوشبخت کسی است که چشم به دیدار نیک بخت‌ترین دیدنیها گشوده و بدخت آن که از این دیدار بی‌نصیب مانده است.» (افلوطین، همان: ص ۱۱۹)

درباره رسیدن به سعادت، عطار این عمل را نه از طریق استدلال بلکه از راه ذوق و شوق میسر می‌داند و در این راستا بر سیر انفس و خودشناسی را تأکید می‌کند که آدمی با درک مقام واقعی خویش به خداشناسی خواهد رسید و قدیسان فرع او خواهند شد. و این سعادت شامل کسانی است که از دو جهان بگذرند و نفس سرکش را مهار کنند. اما افلوطین از طریق استدلال عقلانی و دیالکتیک تا عالم معقول پیش رفته و باقی راه - یعنی یکی شدن با عشق اعلا و یگانگی و اتحاد با احد- را شهودی و در گرو مراقبه و حضور قلب می‌داند و این صعود و سعادت را شامل: فیلسوف، موسیقی‌دان و عاشق می‌گرداند یعنی، روشهای نیل به صعود در فلسفه و موسیقی و عشق نهفته است.

در نظر عطار به عنوان عارف مسلمان ارواح گناهکار، مجازات و کیفر خود را در عالم آخرت خواهند دید. در دیدگاه افلوطین مجازات کیفر ارواح گناهکار به صورت خروج از بدنی و حلول در کالدهای دیگر یعنی بر قاعده تناسخ استوار است و این حلول به خاطر مجازات گناهکاری آن است تا اینکه روح متوجه تطهیر و تهذیب شود. در زمینه نفس، عطار آن را کانون اخلاق و خوی ناپسند و آن را مسئول ارتکاب بدیها و زشتیها می‌داند و در آثار خود نفس‌پروری را محکوم می‌کند و نفس را سدی مهم در راه رسیدن به کمال به شمار می‌آورد و سالکان را به مبارزه با آن فرا می‌خواند:

نفس کافر را بکش مؤمن بباش      چون بکشتی نفس را ایمن بباش

(عطار، ۱۳۷۲ ش: ص ۳۴)

او به نفس اماره و مطمئنه اشاره می‌کند و شرط رسیدن به آرامش را، سرکوبی نفس اماره و رسیدن به نفس مطمئنه می‌داند:

پری گفتش اگر اماره باشم      بتر از خوک و سگ صد باره باشم  
 ولی وقتی که کردم مطمئنه      مبادا هیچ کس را این مظنه  
 ولی چون مطمئنه گشتم آنگاه      خطاب ارجعیم آید ز درگاه  
 (عطار، ۱۳۸۷ ش:ص ۱۶۸)

افلوپین نیز برای کمال نفس، به سه مرحله: تصفیه، تجلیه و تحلیه قایل می‌باشد که پس از دور کردن اخلاق رذیله از خویش و صیقلی کردن و جلا دادن در مرحله تصفیه و تجلیه سرانجام به مرحله تحلیه یعنی متصف شدن به اخلاق حسنه می‌رسد.

اما تفاوت دو دیدگاه از جهت وابستگی آنها بر اصول دینی می‌باشد که بینش عطار و مباحث اخلاقی وی سرچشمه دینی دارد و مبتنی بر وحی می‌باشد، اما فلسفه افلوپین یک نظام غیردینی و غیر مبتنی بر وحی است. و «اساس و منشاء اخلاق در خود انسان به دلیل پیوند ذاتی او با احد است و لذا او مکلف است که از دستورات اخلاقی پیروی کند.» (پورجوادی، همان:ص ۸۴)

در زمینه تقدیر و جبر و اختیار نیز عطار و افلوپین ضمن اعتقاد به جبر و تقدیر، آدمی را در برابر اعمال و کردار خود مختار و مسئول اعمال آن می‌دانند و وجود اختیار علت مجازات کردار و اعمال انسان است. عطار می‌گوید:

چون بلائی قرب دید آدم ز دور      سوی ظلمت آشیان آمد ز نور  
 دید دنیا کشتزار خویشتن      لاجرم کرد اختیار خویشتن  
 (عطار، ۱۳۸۷ ش:ص ۲۵۲)

و افلوپین نیز می‌گوید: «در جهان محسوس هم تقدیر وجود دارد و هم انسان در اعمال و رفتار و سرنوشت خوب یا بد خود نقش مهم و سازنده‌ای را ایفا می‌کند.» (رحمانی، همان:ص ۴۳۸)

### ۳-۵: مقایسه و تطبیق معرفت‌شناسی در دو دیدگاه

در خصوص معرفت‌شناسی، هر دو اندیشمند از دشواری شناخت خداوند و اظهار حیرت در برابر معرفت حق سخن می‌گویند. عطار «تنها وسیله معرفت حق را شوق و عشق می‌داند که علم باطن است و انسان را به حقیقت رهبری می‌کند و به عین‌الیقین می‌رساند.» (محمدی، همان:ص ۸۲) و افلوپین نیز

«بالا‌ترین مرحله معرفت را دریافت شهودی یا همان دریافت بی‌واسطه می‌داند که در آن شناسانده و موضوع شناسایی یگانه می‌شوند.» (نقیب زاده، همان:ص ۱۵۶) بنابراین معرفت شهودی، کامل‌ترین مرتبه معرفتی در دیدگاه هر دو اندیشمند برای رسیدن به حقیقت و توفیق و عنایت الهی است که شامل تعدادی از انسانها می‌شود، در زمینه معرفت عقلی، در دیدگاه افلوطین از طریق استدلال عقلی می‌توان تا معرفت عالم معقولات پیش رفت در حالی که در نظر عطار از مرحله طبیعت و عالم محسوسات تجاوز نمی‌کند. « زیرا که به نظر عطار عقل قادر به درک حقایق امور ما بعدالطبیعه و تبیین آنها نیست.» (پورنامدایان، همان:ص ۱۹۴) همچنین در نظر افلوطین، طریق دیالکتیک که منشأ آن عقل و توانایی اندیشیدن منظم درباره هر چیز است مهم‌ترین وسیله در راه شناخت است که البته با فن دیالکتیک تا عالم معقول پیش می‌رود و باقی راه یعنی نیل به وحدت از طریق شهودی و دریافت بی‌واسطه است. (نقیب زاده، همان:ص ۱۵۶) عطار نیز همین اعتقاد را دارد. از دیدگاه او، در صورتی که عقل از شرع فرمان برد و تابع امر قل باشد ممدوح است و گرنه اگر از حد خود بگذرد، مذموم می‌باشد « هرگاه عقل و شرع و شوق پدید آید سالک به مدد ذوق به معرفت دست پیدا می‌کند.» (شجعی، همان:ص ۱۳۴) اختلاف مهم عطار با افلوطین در معرفت عاشقانه به خدا، این است که در فلسفه افلوطین عشق به احد یک طرفه است یعنی فقط آفریده به آفریننده عشق دارد: « خدای افلوطین موضوع عشق بی‌نهایت است ولی خود او عشق به آفریدگان ندارد.» (یاسپرس، ۱۳۶۳:ص ۴۰) « و این با تعالیم قرآنی ما در تضاد است زیرا قرآن کریم بر عشق و محبت خدا به بندگانش تأکید دارد و حتی محبت حق را مقدم بر محبت عبد بیان می‌فرماید. فسوف یاتی الله بقوم یُحِبُّهم و یحبونه (مائده / ۵۳).» (باقری خلیلی، همان:ص ۱۹)

## ۶- مقایسه و تطبیق دلالت‌های تربیتی در دو دیدگاه

### ۶-۱: هدف تربیت

به نظر عطار هدف تربیت رسیدن آدمی به قرب الهی و مقام بندگی می‌باشد که آن را در مصیبت‌نامه به شیوه سیر سالک فکرت و در منطق الطیر به شکل اجتماع مرغان و رسیدن به سیمرغ و قرب الهی و فنای در ذات او متجلی ساخته است. در نظر افلوطین نیز هدف غایی تربیت، رسیدن به احد و یگانگی با او می‌باشد زیرا برای افلوطین آنجا مقصد نهایی و هدف بازپسین است و « تنها در آنجا است که روح می‌تواند در او و در خود بنگرد و در پرتو او روشن شود و از روشنایی معقول آکنده گردد.» (فلوطین، همان:ص ۲۶)

اما عطار این تغییر حال و تربیت شدن را در مواظبت شریعت و مقید ساختن اعضا به اوامر و نواهی می‌داند چنان‌که دیدن و شنیدن و گفتن، همه به فرمان شرع باشد. اما فلسفه اخلاق افلوطین بر اساس نسبتی است که نفس آدمی با مبدأ خود دارد و به حکم این پیوند ذاتی و فطری، نفس آدمی مکلف است که از احکام اخلاقی پیروی نماید. (فروزانفر، همان:ص ۲۳۹، پورجوادی، همان:ص ۸۶) بنابراین در دیدگاه تربیتی عطار، به عنوان عارف مسلمان مواظبت بر اساس شریعت تا انتهای راه سلوک ضروری است اما در نظام تربیتی افلوطین، اینمواظبت به دلیل غیردینی بودن عرفان و نظام فلسفی او دیده نمی‌شود.

#### ۶-۲: پیر، راهنما و مربی

عطار از این جهت که سالک بر نقص خود واقف نمی‌گردد وجود پیر و راهنما را تا انتهای راه سلوک ضروری می‌داند که سالک بدون داشتن پیر این راه را به پایان نمی‌رساند (صفری، همان:ص ۹) و در دیدگاه افلوطین نیز راهنما و هادی جایگاهی ویژه دارد و در نظر وی فیلسوف نقش هادی و راهنما برای دیگر گروه‌های صعودکننده دارد و آنها را رهبری می‌کند. (رحمانی، همان:ص ۳۱۴) اما در فلسفه افلوطین، راهنما با استدلال‌ات عقلی فلسفی، دیگر گروه‌ها را هدایت می‌کند. همچنین راهنمای فیلسوف، جهت تفکر پیرامون موجودات غیر مادی باید او را با علوم ریاضی آشنا کند و برای گذر از جهان محسوسات به عالم معقولات باید علم دیالکتیک را به او بیاموزد. (همان:ص ۳۱۶) اما در عرفان دینی عطار، پیر در مرتبه انسان کامل است که دیده باطنش به هر دو جهان، معرفت یافته و به اسرار نادیدنیها پی برده است. حضوری غایب دارد و وجودش متصف به زمان و مکان نیست در عین حال که وجودش از این دنیا غایب است نزد سالک حضور دارد و او را رهبری می‌کند. (اسفندیار، همان:ص ۳۲)

#### ۶-۳: مراحل تربیت و سلوک

در هر دو دیدگاه برای رسیدن به هدف تربیت که همان قرب الهی و یگانگی با خداوند می‌باشد مراحل ذکر شده است که «در منطق الطیر این مراحل، هفت وادی: طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت و فقر و فنا است که در گذر از هر مرحله مربی، سالک را یاری می‌کند.» (فروزانفر، همان:ص ۳۸۱) و افلوطین نیز این صعود و کمال را در دو مرحله می‌داند، اول صعود از عالم محسوسات به سوی جهان معقول و در مرحله دوم به بلندترین نقطه جهان معقول، یعنی جایی که سفر روح سالک به پایان

می‌رسد.» (رحمانی، همان:ص ۳۱۳) بنابراین طی مراحل تربیت برای رسیدن به هدف در هر دو دیدگاه جایگاهی مهم دارد.

#### ۴-۶: تزکیه نفس و تربیت اخلاقی

در این باره هر دو متفکر، مراحل را قایل هستند که «عطار آن را در سه مرحله: شریعت، طریقت و حقیقت می‌داند و افلوطین آن را در دو مرحله: مرحله اول کسب فضائل شهری و اجتماعی و در مرحله بعد کسب فضایل عالی تر که به تجرد نفس می‌انجامد.» (گوهرین، ۱۳۴۲ ش:ص ۳۰۶؛ پورجوادی، همان:ص ۸۸) اما تفاوت دو دیدگاه در این است که افلوطین سیر مراحل به سوی معنویت تا مرحله معقول و عالم معقولات را استدلالی و با استفاده از شیوه عقلانی و فراگیری ریاضیات و دیالکتیک و باقی راه را از طریق عشق می‌داند اما در دیدگاه عطار سیر مراحل، عاشقانه و مبتنی بر ذوق است. همچنین اختلاف دیگر پای بندی عطار به شریعت در تهذیب اخلاق و تربیت اخلاقی در همه مراحل سیر سالک است اما در دیدگاه افلوطین این پای بندی دیده نمی‌شود.

#### ۵-۶: موانع و آفات تربیتی

یکی از مهمترین آفات تربیت در هر دو دیدگاه دنیا طلبی و وابستگی به امور دنیایی میباشد که مورد مذمت واقع شده است. عطار، «دنیا را گذران میداند و آخرت را پایدار و معتقد است دنیا را باید صرف آخرت کرد.» (فروزانفر، همان:ص ۴۵۶) و افلوطین هر عملی را در جهان محسوسات حقیر می‌شمارد و «معنی و فایده فلسفه به نظر او پاک شدن روح از علایق دنیوی و عروج به عالم معقول و یگانه شدن با احد است.» (فلوطین، همان:ص ۲۷) نکته این است که آنچه در دو دیدگاه مذمت شده، وابستگی به امور دنیایی است که مانع کمال می‌باشد و لذا لازم نیست که انسان دست از کار و تلاش بکشد و چون رهبانان زندگی کند هم چنان که هیچ کدام از دو اندیشمند نیز این گونه زندگی نمی‌کردند و بر عکس افرادی مهربان و اجتماعی و کوشا در جهت رفع مشکلات و گرفتاری مردم زمان خود بودند.

#### ۶-۶: اصول و روشهای تربیتی

در زمینه اصول و روشهای تربیتی در دو دیدگاه می‌توان گفت اصل اعتدال، اصل مهم تربیتی است

که در هر دو دیدگاه به آن اشاره شده، عطار در راه طلب پیوستگی معتدل را توصیه کرده و می‌گوید:  
 نه به نزدیک آی و نه می باش دور در وسط رو تا بود خیر الامور  
 (عطار، ۱۳۸۳ ش:ص ۲۰۱)

و افلوطین نیز حفظ اعتدال را موجب رهایی از گناه و مقدمه برای خدا شدن می‌داند و می‌گوید: «روح باید اصلاً از هر آلودگی پاک شود و بکوشد جزء بی‌خرد خود را پاک کند تا همه احساسهایی که به او روی می‌آورند همین که به او نزدیک شدند، معتدل گردند.» (فلوطین، همان:ص ۶۴)

اصل تعقل در آثار افلوطین جایگاهی ویژه دارد «وی زندگی حقیقی و کامل را در زندگی عقلانی و خوشبخت را کسی می‌داند که زندگی عقلانی داشته باشد. (ورنر، همان:ص ۲۴۲) و «زندگی حقیقی و واقعی را تنها در حوزه خرد ممکن می‌داند و زندگیهای دیگر را ناقص و تصاویری از زندگی.» (فلوطین، ۱۳۶۶: ۸۵) در حالی که در اندیشه عطار تأکید می‌شود عقل باید با شرع همراه باشد. و در این صورت راهنمای سالک خواهد بود. «عطار در خدمت شرع بودن عقل را سبب پدید آمدن شوقی در سالک می‌داند که وی را به معرفت ذوقی می‌رساند.» (اسفندیار، همان:ص ۲۳۲)

یکی از روشهای مهم تربیتی که در هر دو دیدگاه به آن پرداخته شده، روش تزکیه نفس است که مبتنی بر اصل تعقل می‌باشد و عطار «انسان را به مبارزه و سرکوبی با نفس اماره دعوت می‌کند و می‌گوید بر آن باش که بی‌نفس یعنی پاک از دنیا روی، هرگاه نفس اماره را سرکوب کردی و پیش از مرگ فانی شدی، گوی از کسان می‌بری و با آرامش به ابدیت می‌پیوندی.» (شجیعی، همان:ص ۲۳۳) در فلسفه افلوطین نیز برای این که شناسایی و معرفت حاصل شود «نفس باید ارتقای وجودی یابد و برای رسیدن به کمال، باید خود را تزکیه و سپس به فضایل اخلاقی آراسته کند و با این تخلیه و تخلیه است که نفس، صفت الهی پیدا می‌کند.» (پورجوادی، همان:ص ۸۷) بنابراین تزکیه نفس به عنوان یکی از روشهای مهم تربیتی در هر دو دیدگاه مطرح بوده و با تزکیه نفس رسیدن به هدف عالی تربیتی یعنی رسیدن به قرب الهی قابل تحقق خواهد بود.

## نتیجه‌گیری

در بحث هستی‌شناسی عطار و افلوطین عالم را تصویر و سایه‌ای از ذات خداوندی می‌دانند که عطار این تمثیل را در داستان سیمرغ آورده و افلوطین آن را از غار افلاطونی گرفته است. و هر دو بر این باور که خداوند غیر قابل شناخت است و شبه و مثل و مانندی ندارد و به گفته افلوطین او ورای هر گونه اسم و تعین، و فراسوی همه چیزها است. در هر دو دیدگاه خداوند هیچ نیازی به شناخت و ادراک حس ندارد و نسبت دادن امور جزئی به او محض پندار ماست.

اما تفاوت دو دیدگاه در موضوع خلق یا آفرینش است که در دیدگاه عطار آفرینش موجودات از نور خداوندی سرچشمه می‌گیرد و افلوطین نظریه فیضان و صدور و لبریز شدن را مطرح می‌کند. تفاوت دیگر آن که خدای عطار مبنایی دینی دارد در حالی که واحد افلوطین ریشه در گرایشهای غیر دینی.

افلوطین عقل را نخستین صدور از احد و آغاز هستی و حیات می‌داند و همانند ذات نخستین ازلی و ابدی است اما احد مقدم بر ذات عقل است و مبدأ او و عقل صادر از او. در حالی که در دیدگاه عطار از عقل ممدوح و مذموم ذکر می‌شود که در صورت خضوع و تسلیم عقل در برابر شرع ممدوح است و رهبر و راهنمای سالک می‌گردد و در غیر این صورت مذموم.

نفس در دیدگاه افلوطین، دومین صدور و سومین اقوم می‌باشد و شامل دو قسمت روح عالی جهان و دیگری روح دانی جهان یا طبیعت می‌باشد و پیدایی نفوس جزئی با حلول نفس کل در اجسام و ابدان می‌باشد. در دیدگاه عطار نیز روح مربوط به عالم اندیشه است و باعث امتیاز آدمی از سایر مخلوقات، و فرعیت قدیسان از آدمی می‌باشد.

در بحث انسان‌شناسی، عطار و افلوطین هر دو انسان را مرکب از جسم و روح می‌دانند و برای جنبه روحی آن اهمیت بیشتری قایل بوده و به جسم اعتبار چندانی نمی‌دهند. عطار سعادت و کمال را در عروج به سوی خداوند

می‌داند از طریق شوق و عشق و شهود باشد و افلوطین نیز سعادت را برابر زندگی عقلانی و بالاتر از آن یکی شدن با عشق اعلا و رسیدن به احد را اوج زندگی بشر می‌داند که مراقبه و حضور قلب را شرط رسیدن به آن می‌داند. این صعود و سعادت از نظر عطار مخصوص انسانهایی است که از نفس سرکش و اماره گذشته و موفق به طی طریقت گشته‌اند و از نظر افلوطین راه صعود در فلسفه و موسیقی و عشق است. عطار و افلوطین معتقد به سرکوبی و مبارزه با نفس اماره هستند و کمال نفس را در رسیدن به مرحله

نفس مطمئنه و مرحله تحلیه یعنی متصف شدن انسان به اخلاق حسنه می‌دانند. در زمینه جبر و اختیار و تقدیر هر دو ضمن اعتقاد به تقدیر ازلی، آدمیان را مختار و مسئول اعمال و کردار خویش می‌دانند، اما تفاوت مهم آنها در تناسخ ارواح است.

افلوپین معتقد است ارواح گناهکار بعد از مرگ در ابدانی دیگر حلول می‌کنند و این حلول به خاطر گناهکاری‌شان است درحالی که در دیدگاه عطار گناهکاران در روز رستاخیز مجازات گناهکاری خود را خواهند دید.

در بحث معرفت‌شناسی، عطار به معرفت‌شهودی قائل است و اصالت را در علم حضوری می‌داند که حدود عمل آن علاوه بر این جهان، بر حقایق و جهان جان نیز خواهد بود. و تنها وسیله معرفت را شوق و عشق می‌داند که علم باطن است و انسان را به حقیقت رهبری می‌کند. معرفت عقلی در دیدگاه او مربوط به عالم محسوسات است و هرگاه عقل از شرع فرمان برد و به مدد عقل و شرع، شوقی در سالک پدید آید، سالک به مدد ذوق به معرفت دست پیدا می‌کند. افلوپین نیز فن دیالکتیک و معرفت عقلی را تا رسیدن به عالم معقول می‌پذیرد اما فراتر از آن برای یگانگی با واحد نخستین معرفت‌شهودی و حضور قلب را شرط می‌داند. بنابراین می‌توان گفت در هر دو دیدگاه معرفت‌شهودی کامل‌ترین مرتبه معرفتی برای رسیدن به حقیقت است که توفیق و عنایت الهی است که شامل برخی از افراد می‌شود.

نکته افتراق این دو، آن است که در دیدگاه افلوپین عشق به احد یک طرفه است، یعنی فقط آفریده به آفریننده عشق دارد ولی او خود به آفریدگان عشق ندارد، در حالی که در تعالیم دینی ما محبت حق مقدم بر محبت بندگان و دوسویه می‌باشد.

در زمینه دلالت‌های تربیتی دو دیدگاه، می‌توان گفت هر دو رسیدن به قرب الهی و رسیدن به احد و یگانگی با او را هدف نهایی تربیت می‌دانند. با توجه به این شباهت در هدف نهایی تربیت، تفاوت دو دیدگاه در این است که در دیدگاه عطار این تربیت و تغییر رفتار باید بر اساس مواظبت شریعت تا انتهای راه سلوک باشد اما در دیدگاه افلوپین، فلسفه اخلاق غیر دینی و بر اساس پیوند ذاتی آدمی با منشأ خیر است و مواظبت شریعت در فلسفه او دیده نمی‌شود.

عطار سیر سالک را بدون داشتن پیر و راهنما که در مرتبه انسان کامل است، میسر نمی‌داند که رهبر با شیوه ذوقی و مبتنی بر عشق سالک را هدایت می‌کند و از همین جاست که می‌توان به نقش مهم و ضروری معلم و مربی خود ساخته و آراسته به فضایل اخلاقی در تعلیم و تربیت واقف شد. و در دیدگاه افلوپین،

فیلسوف نقش راهنما را دارد که با استدلالات فلسفی و شیوه‌های عقلایی دیگر گروه‌های صعودکننده را هدایت می‌کند.

در باره مراحل تربیت، در هر دو دیدگاه به سیر مراحل هم برای رسیدن به کمال و هم زمینه تربیت اخلاقی توجه شده و مهم‌ترین نکته شباهت آنها همان آخرین نقطه یعنی فنا و یگانگی با حقیقت است، اما تفاوت در شیوه سیر معنوی است که در نظر عطار سیر مراحل عاشقانه و مبتنی بر ذوق و در نظر افلوطین به کمک استدلالات فلسفی و عقلانی و دیالکتیک سالک است که جهان معقول را به یاری آن می‌پیماید و باقی راه را شهودی طی می‌کند. و اختلاف دیگر در پای‌بندی عطار بر شریعت در تمامی مراحل سیر معنوی و عدم وابستگی به شریعت در نظر افلوطین با توجه به نوع عرفان او می‌باشد.

در زمینه موانع و آفات تربیتی در هر دو دیدگاه دنیاطلبی و علائق به امور دنیوی از مهم‌ترین آفات تربیتی است که همگان را به پرهیز و حذر کردن از آن فرا می‌خواندند. مهم‌ترین اصل تربیتی، اصل اعتدال در دو دیدگاه می‌باشد که آن را موجب نزدیکی به خداوند می‌دانند.

اصل تعقل در دیدگاه افلوطین پر رنگ‌تر از عطار دیده شده، زیرا افلوطین زندگی کامل و سعادت واقعی را در حیات عقلانی می‌داند و عطار عقیده دارد که زمانی که عقل در خدمت امر خداوند و شرع باشد راهنمای او خواهد بود و دل و جان در حق‌شناسی کامل‌تر از عقل است و عقل در صورت عدم همراهی با شرع موجب گمراهی آدمی خواهد شد.

از روشهای مهم دیگر که در هر دو دیدگاه به آن پرداخته شده روش تزکیه نفس است که مبتنی بر اصل تعقل می‌باشد. مربی در این روش با راهنمایی مربی خود ساخته و آراسته به فضایل اخلاقی که خود به دشواریهای راه سلوک واقف است، با هوای نفسانی مبارزه می‌کند تا به این ترتیب رسیدن به هدفهای والای تربیتی و حقیقت و کمال برای وی امکان پذیر گردد.

اصول و روشهای مهم دیگر از جمله، اصل مشورت جمعی، روش تربیتی ذکر، روش تلقین به نفس، روش تربیتی توبه، روش تربیتی رحمت یا بخشش، روش سیر و سفر و روش تربیتی موعظه و پند و اندرز در دیدگاه عطار و روش تربیتی طرح سؤال و مباحثه و روش تربیتی محبت در دیدگاه افلوطین می‌باشد. به کارگیری این روشها به شیوه درست توسط مربی، می‌تواند مربیان را در رسیدن به تربیت درست و کمال و حقیقت یاری رساند.

## منابع و مآخذ

## منابع فاسی

## ۱. قرآن کریم

۲. اسفندیار، سببکه (۱۳۸۹ش)، *سیر تکاملی انسان در مصیبت‌نامه عطار*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم انسانی دانشگاه مازندران.
۳. باقری، خسرو (۱۳۸۵ش)، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، انتشارات مدرسه، تهران.
۴. باقری خلیلی، علی اکبر (۱۳۸۵ش)، *هماندیه‌های فلسفه ی نو افلاطونی و عرفان مولوی*، پژوهش‌نامه علوم انسانی، شماره ۵۴، صص ۷۴-۵۱، تهران.
۵. بوذری نژاد، یحیی (۱۳۸۷ش)، *هنر و معرفت نزد افلوپین*، نامه حکمت، شماره اول، صص ۳۵-۵۱، تهران.
۶. پور جوادی، نصرالله (۱۳۶۴ش)، *درآمدی به فلسفه افلوپین*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۷. پور نامداریان، تقی (۱۳۸۲ش)، *دیدار با سیمرخ*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۸. تابنده گنابادی، سلطان حسین (۱۳۶۰ش)، *فلسفه فلوطین*، چاپ سوم، بی‌نا، بی‌جا.
۹. جبرئیلی، محمد صفر (۱۳۸۴ش)، *دین و فلسفه در مکتب نو افلاطونی*، مجله قبسات، شماره ۳۵، صص ۷۱-۹۶، تهران.
۱۰. دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۷۹ش)، *سیری در تربیت اسلامی*، مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر، تهران.
۱۱. رحمانی، غلام‌رضا (۱۳۸۶ش)، *فلسفه عرفانی افلوپین*، نشر سفینه، تهران.
۱۲. زرین کوب، عبدالحسین (۱۳۵۳ش)، *ارزش میراث صوفیه*، امیرکبیر، تهران.
۱۳. سالاری، محمد (۱۳۷۹ش)، *اخلاق و تربیت در دیوان عطار نیشابوری*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج، کرج.
۱۴. سجادی، سید جعفر (۱۳۴۱ش)، *فرهنگ علوم عقلی*، انتشارات کتابخانه ابن‌سینا، تهران.
۱۵. شریف زاده، حکیمه السادات (۱۳۸۵ش)، *فلسفه تربیتی نجم‌الدین رازی و مولوی*، انتشارات افلاک، خرم‌آباد.
۱۶. شجیعی، پوران (۱۳۶۳ش)، *مسافر سرگشته*، انتشارات نشر هنر، تهران.
۱۷. صارمی، سهیلا (۱۳۷۳ش)، *مطلحات عرفانی و مفاهیم برجسته در زبان عطار*، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران.
۱۸. صفری، محمود (۱۳۸۶ش)، *جایگاه تعلیم و تربیت در منطق الطیر*، مقاله همایش ملی زبان و ادب فارسی سند هویت ملی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد فسا، فسا.
۱۹. عطار، فریدالدین محمد، (۱۳۷۲ش)، *منطق الطیر*، به اهتمام و تصحیح سید صادق گوهرین، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۳ش) *پندنامه*، به تصحیح سیل وستر دوساسی، انتشارات اساطیر، تهران.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۵ش)، *منطق الطیر*، مقابله و تصحیح احمد خاتمی، انتشارات سروش، تهران.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ش)، *الهی‌نامه*، تصحیح و تعلیمات شفیع‌کدکنی، انتشارات سخن، تهران.
۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶ش)، *اسرارنامه*، با مقدمه و تصحیح محمدرضا شفیع‌کدکنی، انتشارات سخن، تهران.
۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۴۵ش)، *دیوان*، تصحیح تقی تفضلی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.

۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۴ش)، مصیبت‌نامه، به اهتمام و تصحیح وصال نورانی، انتشارات زوار، تهران.
۲۶. علی‌پور، مهدی (۱۳۸۵ش)، سیری در اندیشه خدا، خردنامه صدرا، شماره ۴۳، صص ۶۷-۸۳، تهران.
۲۷. حنا الفاخوری، خلیل الجر (۱۳۳۵ش)، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالمحمد آیتی، انتشارات فرانکلین، تهران.
۲۸. فاضلی، قادر (۱۳۷۴ش)، اندیشه عطار، انتشارات طلایه، تهران.
۲۹. فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۵۳ش)، شرح احوال و تقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین عطار نیشابوری، بی‌نا، تهران.
۳۰. فروغی، محمدعلی (۱۳۸۷ش)، سیر حکمت در اروپا، انتشارات زوار، تهران.
۳۱. فلوطین (۱۳۶۶ش)، دوره آثار فلوطین، ترجمه محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران.
۳۲. کهنوجی، مهدی (۱۳۸۷ش)، توحید از منظر افلوطین و عارفان مسلمان با تأکید بر آراء صدرالدین قونوی، مجله معرفت، شماره ۱۳۳، صص ۶۰-۳۹، بی‌جا.
۳۳. نقیب زاده، میر عبدالحسین (۱۳۷۵ش)، درآمدی بر فلسفه، کتابخانه طهوری، تهران.
۳۴. نیکلسون، رینولد آلن (۱۳۶۶ش)، عرفای اسلام، ترجمه ماهدخت بانو همایی، مؤسسه نشر هما، تهران.
۳۵. محمدی، احمد (۱۳۶۸ش)، اندیشه عرفانی عطار، انتشارات ادیب، تهران.
۳۶. ورنر، شارل (۱۳۷۳ش)، سیر حکمت در یونان، ترجمه بزرگ نادرزاد، انتشارات زوار، تهران.
۳۷. یاسپرس، کارل (۱۳۶۳ش)، فلوطین، ترجمه محمد حسن لطفی، انتشارات خوارزمی، تهران.

#### منابع لاتین

1. Bussanich, John(1996), Plotinus» meta physics of the one , Citin, The Cambridge to companion Plotinus, London.

