



## تبیین غایی عالم از نگاه ارسطو و ابن سینا

پدیدآورده (ها) : ملایوسفی، مجید؛ عبداللهی، منصور  
فلسفه و کلام :: تاریخ فلسفه :: پاییز 1391، سال سوم - شماره 10 (علمی-پژوهشی)  
از 149 تا 172

آدرس ثابت : <http://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1048379>

دانلود شده توسط : مجید ملایوسفی  
تاریخ دانلود : 26/08/1395

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

[www.noormags.ir](http://www.noormags.ir)

# تبیین غایی عالم از نگاه ارسطو و ابن سینا

مجید ملایوسفی<sup>۱</sup>، منصور عبداللہی<sup>۲</sup>

## چکیده

در میان فیلسوفان باستان، ارسطو نخستین کسی است که بطور جدی به بحث از علت غایی پرداخته است. رویکرد ارسطو در بحث از علت غایی را میتوان رویکردی معرفت‌شناختی نامید. وی برخلاف فیلسوفان پیش از خود در تبیین عالم هستی و رویدادهای آن، چه عالم تحت‌القمر و چه عالم فوق‌القمر، غایت را مقدم بر علل دیگر در نظر میگیرد. با این حال از نظر ارسطو، غایت عالم هستی غایتی خودبنیاد است و ناشی از طرحی الهی نیست، زیرا محرک اول ارسطو علت هستی‌بخش عالم نیست. ابن‌سینا نیز در آثار متعدّدش از علت غایی بحث کرده است. تأثیر ارسطو بر ابن‌سینا را در بحث علل چهارگانه و از جمله علت غایی نمیتوان منکر شد. با اینهمه رویکرد ابن‌سینا در بحث از علت غایی رویکردی وجودشناختی است تا معرفت‌شناختی. وی در تبیین عالم هستی برخلاف ارسطو، غایت عالم را ناشی از طرحی الهی میدانند نه غایتی خودبنیاد. دلیل این امر آن است که نزد ابن‌سینا عالم هستی مخلوق و مصنوع خداوند تلقی میشود؛ از اینرو خداوند از آن جهت که فاعل است از همان جهت هم غایت است.

۱۴۹

۱. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (نویسنده مسئول)؛ mollayousefi@yahoo.com

۲. کارشناس ارشد فلسفه و حکمت اسلامی دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

تاریخ دریافت: ۹۱/۳/۳۰ تاریخ تأیید: جلسه هیئت تحریریه ۹۱/۷/۲۵



## مقدمه

علت غایی اولین بار در آموزه‌های آناکساگوراس (۵۰۰ - ۴۲۸ ق.م) مورد بحث قرار گرفت. او بمنظور تبیین طرح و هدفی که در جهان نمایان بود، آموزه «نوس»<sup>۱</sup> را مطرح ساخت، اما با گسترش نظام خود این مطلب را فراموش کرده و از نوس تنها برای تبیین حرکت سود جست و در نتیجه آن را تا حد یک علت فاعلی صرف تنزل داد. افلاطون نیز از جمله فیلسوفانی است که به غایت توجه کرده است. تلقی افلاطون از علت غایی این بود که همه چیز بخاطر «خیر مطلق» وجود دارد. از نظر او خیر مطلق غایت وجود بوده و همه هستی در سیر خود رو بسوی آن داشته و آن قبله همه و غایت کل است. با این حال او از این مفهوم هیچ استفاده‌یی نکرده و آن را بسط نداده است.<sup>(۱)</sup>

ارسطو اولین فیلسوفی است که بصورت مدون به بحث از علل چهارگانه و از جمله علت غایی پرداخت. او در کتاب *متافیزیک* مدعی شد که «فیلسوفان پیشین کمابیش به علل سه‌گانه دیگر پرداخته‌اند. ولی هیچکدام علت غایی را دقیقاً مورد توجه قرار نداده‌اند.»<sup>(۲)</sup> از نظر ارسطو، علت غایی سرآمد همه علت‌هاست، چرا که علت غایی است که تکلیف علت فاعلی را مشخص کرده و او را به انتخاب ماده و صورت سوق میدهد. از این حیث علت غایی بر سه علت دیگر تقدم دارد.<sup>(۳)</sup> از اینرو نظام‌مندی عالم هستی در جهت وصول به غایتی مشخص یکی از مؤلفه‌های اصلی تفکر ارسطو قلمداد میشود. از نظر هارتمان از فلسفه آناکساگوراس تا فلسفه افلاطون و از افلاطون<sup>(۴)</sup> تا فلسفه ارسطو، دامنه و نفوذ مقوله غایت رفته رفته گسترش یافته است.<sup>(۵)</sup>

آراء ارسطو تا قرون متمادی اساس علوم طبیعی تلقی میشد. بعد از کشف ۱۵۰ ارسطو در اوایل قرون وسطی، نه تنها فلسفه بلکه علم کلام و علم طبیعی نیز در چارچوب مفروضات ارسطویی هدایت میشد.<sup>(۶)</sup> در فلسفه مدرسی بر علت غایی تأکید خاصی میگردید و پاسخ همه چراییها از راه قصد و هدف خالق داده میشد. از آنجا که محرک نخستین ارسطو و خدای مسیحیت در این فلسفه با هم یکی پنداشته میشد، در نتیجه خداوند هم مبدأالمبادی بود و هم غایت‌الغایات. در این فلسفه،

1. Nous

نظامی طولی از فعلیتهای ارسطویی تصور میشد که خدا یا فعلیت محض در رأس آن قرار داشت و انسان در مرتبه‌ی مابین خدا و عالم عناصر قرار میگرفت. از اینرو علت غایی اشیاء و حوادث، عالم عناصر را از راه فایده‌یی که برای آدمی داشت و علت غایی کوششها و افعال آدمی را از راه طلب و عطش بیپایان وی برای رسیدن به حق و یکی شدن با او، تبیین میکردند.<sup>(۷)</sup>

با آغاز رنسانس، بشر در نتیجه پیشرفت علم، به علل صوری و فاعلی توجه بیشتری پیدا کرده و علل مادی و غایی را در درجه دوم اهمیت قرار داد. از نظر متجددان، تصویری که ارسطو از طبیعت و علم طبیعی ارائه داده بود، کاملاً بیفایده و دانش‌ستیز بود و راه ترقی را سد میکرد. بعقیده گالیله و سایر متجددان، این مشکل ناشی از اعتماد غیرنقدانه آنها به حواس بشری و در نتیجه تمایل آنها به فرافکنی احساساتشان بر روی اشیاء طبیعی بود.<sup>(۸)</sup> اما از دیدگاه دانشمندان جدید، چیزی که در علم طبیعی باید مورد مطالعه قرار گیرد، تبیین دقیق چگونگی است، نه تبیین مبهم چرایی؛ چیزی که لازم است تحلیل ریاضی است نه تبیین غایی. عقل جدید، دیگر جهان را تحت مقولاتی چون ماهیت، قوه و فعل، جوهر و عرض نمیشناخت و در عوض، برای فهم جهان از مقولاتی چون حرکت، انرژی، جرم، فضا و زمان مدد می‌جست.<sup>(۹)</sup> در واقع خصیصه مهم نگرش نوین که آن را وامدار علم است، این است که جهان‌بینیش تقریباً ماشینوار است و نگرش غایی به جهان ندارد. اغلب زیست‌شناسان ماشین انگارند و حتی بر تبیینات مبتنی بر هدف غایی رفتار موجودات زنده روی خوش نشان نمیدهند. در روانشناسی تنفر از غایت‌شناسی عمومیت دارد و گنجاندن مفهوم هدف غالباً غیرعلمی تلقی میشود. تبیینهای غایی به مخیله هیچ فیزیکدانی خطور نمیکند، اما معنای این امر ضرورتاً این نیست که فیزیکدان هدف را در رویدادها انکار میکند، بلکه آنها بیرون از علم او قرار میگیرند و کار او تبیین علی یا ماشینوار است.<sup>(۱۰)</sup>

استیسی نیز تبیینهای غایی را در علم جدید منسوخ تلقی کرده و بر این باور است:

پیش از پیدایش علم جدید، مردم معمولاً اعتقاد داشتند که نه تنها حرکتهای انسان و حیوان بلکه همه رویدادها و تحولات طبیعت را میتوان تبیین هدف شناختی کرد... اما این نگرش در دنیای جدید جز در اذهان عده‌ی مردم متدین، تأثیرات خود را از دست داده است. این معتقدات نادیده انگاشته میشوند، حتی اگر عملاً آنها را انکار نکنند و شاید منطقی باشد گفته شود که



این دگرگونیها در افکار مردم یکی از نتایج تأثیر علم بوده است.<sup>(۱)</sup>

پس از آنکه توسل به علت غایی از رواج افتاد، بجای تعریف و تصور خداوند بعنوان «خیر اعلی» که سیر همه چیز بسوی او بود، تعریف دیگری از خداوند ارائه شد که عبارت بود از نخستین حلقه از سلسله علت فاعلی. گالیله کوشید این نظریه را پیرواند که خداوند صرفاً آفریننده اصلی اتمهایی است که با یکدیگر هم‌کنشی دارند و همه علتها و معلولهای بعدی در آنها جا دارند.<sup>(۲)</sup> به این ترتیب با پیدایش نظریه‌های جدید، فرضیه‌های خاصی درباره آفرینش جهان، زمین، حیات و انسان مطرح گشت و این تلقی بوجود آمد که لزومی ندارد در خلقت جهان طرح و نقشه قبلی فرض شود و اصولی که این فرضیه‌ها بدان متکی است، برای توجیه خلقت کافی است.

در میان فلاسفه مسلمان، علت غایی از اهمیت خاصی برخوردار بوده و هست. ابن‌سینا در مسئله علل چهارگانه و از جمله علت غایی همانند بسیاری از مسائل فلسفی دیگر، تا حد زیادی از ارسطو متأثر است، با این حال در این خصوص صددرصد ارسطویی باقی نمانده است. ابن‌سینا با بیان اینکه علیت مستلزم نوعی نفوذ در هستی معلول است به تبیین غایت هستی میپردازد. علت غایی در فلسفه وی بعنوان افضل اجزاء حکمت و یکی از مباحث مابعدالطبیعه و در ارتباط با احکام وجود مطرح میشود. علاوه بر این، عالم هستی از نظر وی دارای طرح و هدفی الهی بوده و خودبسنده نیست. از این حیث میتوان مدعی شد که دیدگاه ابن‌سینا در باب علت غایی تفاوت‌های عمده‌یی با دیدگاه ارسطو در این خصوص دارد. در نوشتار حاضر سعی شده است به مهمترین وجوه افتراق و نیز اشتراک این دو فیلسوف و نوآوریهای ابن‌سینا در این خصوص پرداخته شود.

## ارسطو و اقسام تبیینهای غایی

در نوشته‌های ارسطو میتوان میان دوگونه غایت‌شناسی تمایز قائل شد؛ ۱۵۲ غایت‌شناسی فاعل محور<sup>۱</sup> و غایت‌شناسی مرتبط با موجودات زنده طبیعی<sup>۲</sup> غایت‌شناسی فاعل محور خود به دو قسم تقسیم میشود، یکی غایت‌شناسی رفتاری و دیگری غایت‌شناسی ناظر به مصنوعات. در غایت‌شناسی رفتاری بحث از فعالیت‌هایی

1. (agency-centered teleology)

2. teleology pertaining to natural organisms



است که بمنظور رسیدن به فعل یا حالت دیگری صورت میگیرند، در حالی که در غایت‌شناسی ناظر به مصنوعات، از تلاشهایی بحث میشود که برای تولید نوع خاصی از مصنوعات انجام میپذیرند. غایت‌شناسی مربوط به موجودات زنده طبیعی<sup>(۱۳)</sup> نیز به دو قسم قابل تقسیم است؛ یکی غایت‌شناسی صوری که موضوع آن فرایند رشد زیستی جانداران جهت بقای نفس یا نوع است و دیگری غایت‌شناسی کارکردی که در آن از اعضا و بخشهای مختلف موجودات زنده بحث میشود.

غایت‌شناسی فاعل محور، هدفمند، عقلانی و تعمدی<sup>۱</sup> است و بیانگر نوعی ارزیابی بیرونی است که در آن میل یا گزینش فاعل مدنظر است. در غایت‌شناسی رفتاری، افعال انجام شده ناشی از میل فاعل به ایجاد یک هدفند؛ برای مثال، قدم زدن بمنظور دستیابی به تندرستی و سلامتی. در غایت‌شناسی ناظر به مصنوعات نیز شیء مصنوع برای رسیدن به هدفی ساخته میشود؛ برای مثال، شخص خانه میسازد تا در آن اسکان یابد. در اینجا فاعل از وسایط تحقق هدف مطلع و آگاه است. بنابراین برای تبیین فعل یا عمل او میبایست از هدف او پرسش شود.

اما غایت‌شناسی مربوط به موجودات زنده طبیعی غیرهدفمند، غیرعقلانی، غیرتعمدی و درونی است؛ یعنی اصل تغییرات در درون آن قرار دارد. در غایت‌شناسی صوری، غایت خاصه ذاتی فرایند پیشرفت موجود زنده تلقی میشود، برای مثال، گیاهان جهت شکوفایی صورت نوعیه خود نیازمند تغذیه‌اند. از این حیث ریشه‌ها متمایل بسمت پایینند تا بسمت بالا. در غایت‌شناسی کارکردی، غایت امری ذاتی برای ارتباط میان یک عضو یا بخش از موجود زنده و کل آن تلقی میشود، برای مثال، دندانهای پیشین موجودات زنده برای پاره کردن مواد غذایی تیز شده است. در غایت‌شناسی صوری و کارکردی، غایت، هدفی آگاهانه برای موجود زنده تلقی نمیشود. بنابراین ریشه‌ها از اینکه برای آنها خوب است بسمت پایین حرکت کنند، آگاه نیستند. غایت‌شناسی فاعل‌محور را میتوان در نوشته‌های افلاطون یافت ولی غایت‌شناسی مربوط به موجودات زنده از آن ارسطوست.<sup>(۱۴)</sup>

تبیین غایی ارسطو از عالم، ساختار دقیقی دارد. از دیدگاه ارسطو، عالم به دو بخش عمده قابل تقسیم است؛ جهان فوق‌القمر (جهان بالای سپهر ماه) و جهان تحت‌القمر (جهان زیر سپهر ماه). حواس ما نیز بر تمایز و اختلاف میان این دو عالم

1. (intentional)



صحه میگذارد.<sup>(۱۵)</sup> ارسطو در فراسوی همه اینها در آنسوی جهان، محرک نامتحرک را قرار میدهد که همان خدای اوست. نگاه کلی به فلسفه طبیعی ارسطو نشان میدهد که محور اصلی آن مقوله حرکت است.<sup>(۱۶)</sup> در واقع ارسطو ابتدا از علل اولیه عالم طبیعت و حرکت و تغییر بطور عام بحث میکند، سپس به عالم سماوی یا عالم فوق القمر میپردازد و بعد از آن عالم تحت القمر را مورد بحث قرار میدهد که شامل بحث از گیاهان و حیوانات نیز میشود.<sup>(۱۷)</sup>

## غایت در عالم فوق القمر

همچنانکه میدانیم محرک نامتحرک ارسطو علت حرکت عالم است. بنابراین سؤالی که مطرح میشود این است که چگونه محرک نخستین در افلاک و اجرام سماوی (سیارات و ستارگان) ایجاد حرکت میکند؟ روشن است که محرک اول بتنهایی علت کافی و وافی برای چرخش افلاک نیست، زیرا محرک اول نمیتواند چیزی را بطریق مادی بحرکت درآورد، چرا که محرک اول نه مادی است و نه میتواند مادی باشد. ازاینرو تنها یک راه باقی میماند و آن این است که علت حرکت باشد لکن خود حرکت نکند. ارسطو چگونگی حرکت دادن محرک نخستین را به نحوه حرکت دادن معقول و معشوق<sup>(۱۸)</sup> تشبیه کرده و مینویسد:

بحرکت آوردن او چنین است، چیزی ارزو شده و چیزی اندیشیده شده،  
بحرکت درمی آورند اما متحرک نیستند، نخستینهای اینها همانند، زیرا موضوع  
شوق پدیدار زیباست، اما نخستین خواسته شده موجود زیباست.<sup>(۱۹)</sup>

در کلمات ارسطو تشبیه و تمثیل در کار نیست بلکه عاشق بودن متحرکها و معشوق بودن محرک اول حقیقی است. در واقع عشقی که ارسطو در اینجا مطرح میسازد نیروی کیهانی<sup>۱</sup> است که در ماده افلاک<sup>(۲۰)</sup> موجود است.<sup>(۲۱)</sup> از نظر ارسطو اگر چنین میل و شوقی در متحرک نباشد، حرکات افلاک قسری یا طبیعی خواهد بود، در حالی که حرکت افلاک مستدیر<sup>(۲۲)</sup> و دایره وار است و این نشانگر اراده و شوق داشتن افلاک است. از نظر ارسطو هریک از افلاک تا حد امکان، تمایل دارند حیاتی مانند حیات مبدأ محرک خود داشته باشند، اما افلاک نمیتوانند حیات روحانی و

۱۵۴

1. cosmic force

لایتغیر را ایجاد کنند. از اینرو، بهترین کار را با اجرای حرکت فیزیکی مستمر، یعنی حرکت مستدیر انجام میدهند. بنابراین افلاک برای کسب کمالات و تشبه به محرک اول بطور شوقی حرکت میکنند.<sup>(۲۳)</sup> خدای ارسطو آسمان اول یا فلک الافلاک را مستقیماً بحرکت درمی‌آورد و از این طریق باعث گردش روزانه ستارگان به دور زمین میشود. همانطور که راس اشاره دارد، اینکه خدای ارسطو بواسطه میل و شوق حرکت را ایجاد میکند، بطور تلویحی بیان میدارد که آسمان اول دارای نفس است. بیان ارسطو مبنی بر اینکه اجرام آسمانی موجودات زنده‌یی هستند نیز این مطلب را تأیید میکند. ارسطو حرکت خورشید، ماه و سیارات را با فرض یک مجموعه تو در تو از افلاک هم‌مرکز تبیین میکند. با چنین تحلیلی هر فلکی حرکت خود را به فلک بعدی درون خود انتقال میدهد و در نهایت محرک اول با حرکت دادن بیرونیترین فلک، همه افلاک دیگر را بحرکت درمی‌آورد.<sup>(۲۴)</sup>

از دیدگاه ارسطو، حرکت از خواص موجود محسوس است که از ماده و صورت ترکیب شده است. در مقابل موجود نامحسوس، موجودی است دارای فعلیت تام که حرکت و زمان و مکان برای چنین موجودی بیمعناست. ارسطو چنین موجودی را محرک نامتحرک مینامد که علت غایی جهان است و جهان به عشق او یا برای تشبه به او حرکت میکند. از نظر وی تمایز میان خدا و جهان بدینگونه است که خدا فعلیت محض است، در حالی که جهان از ماده و صورت ترکیب یافته است.<sup>(۲۵)</sup> بدین منظور اصل (مبدأ) متعالی ارسطو یا خدای<sup>۱</sup> اغلب با دو صفت عمده «محرک لایتحرک» و «عقل عاقل» شناخته میشود؛ خدایی که شأن خالقیت ندارد و اراده نیز بدو انتساب نمییابد و قبل از هر چیز غایت‌الغایات، یعنی علت غایی است نه علت فاعلی. بنابراین ارتباط خدا با جهان تنها در بعد تحریک از راه هدف بودن تعریف میشود. از اینرو خدا در فلسفه ارسطو، آفریننده نیست بلکه محرک عالم است.

### غایت در جهان تحت‌القمر

۱۵۵ مفهوم حرکت مستلزم دو عنصر اصلی در همه موجودات متحرک عالم، یعنی ماده و صورت است. بتعبیر گاتری: «پدیدارهایی که ارسطو تبیین آنها را دارای اهمیت اساسی میدانست، تغییر و حرکت بودند و بدینجهت توصیف پدیده‌های طبیعی با دو اصطلاح دونامیس (قوه) و انرگیا (فعل) بر نظام او غلبه داشت و ارسطو در صورتبندی نظریات

1. Theos



تبیین غایی عالم از نگاه ارسطو و این‌سینا



خود بیشترین استفاده را از آنها کرد.»<sup>(۲۶)</sup> بدین خاطر ارسطو در نهمین کتاب مابعدالطبیعه، از تمایز میان مفهوم قوه و فعل سخن بمیان می‌آورد و این تمایز را بی‌اندازه مهم می‌شمارد، زیرا تمایز قوه و فعل به نظریه سلسله مراتب یا نردبان هستی رهنمون میشود.<sup>(۲۷)</sup> در پایینترین مرتبه از سلسله مراتب موجودات، ماده غیرآلی یا بیجان قرار دارد. ارسطو مفهوم غایت را محدود به پدیده‌های زیستی یا آلی نمی‌کند بلکه آن را در مورد پدیده‌های طبیعی یا غیرآلی نیز بکار میبرد. از نظر ارسطو هر حرکت و تغییری در عالم غایتی دارد؛ یعنی بخاطر هدفی تحقق مییابد.<sup>(۲۸)</sup>

غایت ماده غیرآلی بیرون از آن است و فعالیتش میتواند حرکت مکانی بسوی غایت بیرونیش باشد. از نظر ارسطو هر عنصری حرکت طبیعی و خاص خود را دارد و چون به مکان طبیعی خود برسد از حرکت باز می‌ایستد. بنابراین، عنصرهای چهارگانه هر یک مکان طبیعی خود را دارند. حیز طبیعی خاک در مرکز جهان است. حیز طبیعی آب روی سطح زمین، جایگاه هوا در منطقه‌ی مستقیماً بالای سطح زمین و حیز آتش در بالای جو نزدیک کره ماه قرار دارد. از دیدگاه ارسطو تمام اجسام میل دارند در خطوط مستقیم، بطرف بالا و پایین بسوی حیز طبیعی خودشان حرکت کنند. بدین ترتیب سنگها حرکت طبیعی مستقیم رو به پایین و بطرف مرکز زمین دارند و شعله‌ها حرکت طبیعی مستقیم رو به بالا و دور از مرکز زمین دارند.<sup>(۲۹)</sup>

چنانکه اشاره شد، غایت موجود غیرآلی بیرونی است. در مقابل، غایت موجود آلی یا ارگانیسم درونی است که این درونی بودن غایت، ویژگی ذاتی موجود زنده است.<sup>(۳۰)</sup> ارسطو تبیین غایت‌مندی موجودات آلی را بواسطه نفس آنها مورد تحلیل قرار میدهد.<sup>(۳۱)</sup> در نباتات غایت طبیعت محدود به رشد و نمو و تولید مثل است. در نباتات غیر از میل به نمو و حرکت به فوق، هیچگونه میلی در کار نیست. نباتات، احساس و اندیشه هم ندارند، چرا که نفس آنها در ادنی مراتب نفوس قرار دارد. بنابراین غایت موجود زنده از عمل تغذی این نیست که زندگی فردی خود را حفظ کند چراکه این زندگی محکوم به زوال سریع است، بلکه غایت اصلی و نهایی تغذی حفظ حیات نوعی یعنی تحصیل و ابقای صورت نوعیه است. هر فردی از نبات یا حیوان که دستخوش فساد و فنا شود، میکوشد تا بوسیله تولید فردی از نوع خود، صورت خویشتن را محفوظ و باقی نگاه دارد و این تنها روشی است که موجودات زنده فناپذیر میتوانند سهمی از ابدیت بدست آورند، زیرا این امر مورد اشتیاق همه موجودات و غایت فعالیت طبیعی آنهاست.<sup>(۳۲)</sup>

بالتر از نفس نباتی، نفس حساسه است که عده‌یی از موجودات زنده مثل نباتات

فاقد آندند. این نفس متعلق به انواع حیوانات و مشترک در میان آنهاست. ارسطو علت فقدان آن را در بعضی از موجودات چنین بیان میکند که موجودات زنده بر دو قسمند: قسمی از آنها نباتات و برخی از انواع سافل حیواناتند که غذای خود را در همان جایی که هستند بدست می آورند، بی آنکه محتاج حرکت انتقالی باشند. قسم دیگر، موجودات متحرکند که برای تحصیل غذا بحرکت درمی آیند و با یافتن غذا محتاجند تا آن را بشناسند لکن چون احساس، نخستین مرحله شناسایی است این قسم از موجودات زنده بناچار دارای احساسند. در خود نفس حساسه نیز تدرج و ترتب وجود دارد، بطوری که لامسه حد اسفل احساس محسوب میشود. نفس حساسه علاوه بر جنبه ادراکی، جنبه انفعالی و تحریکی نیز دارد؛ یعنی حیوان که به قوه حساسه مشخص است از یک طرف لذت و الم و در نتیجه میل و رغبت دارد و از طرف دیگر، متحرک به حرکت مکانی است. از لحاظ ادراکی بعد از حواس خمسسه، حس مشترک واقع میشود و بعد از آن، قوه تخیل قرار میگیرد که آن نیز به قول ارسطو مشتق از احساس است. این دو مرحله معبری برای اتصال احساس به عقل، یعنی ارتباط نفس حساسه به نفس عاقله است که ممیز نوع انسانی است. بنابراین، عالیترین مدارج حیات متعلق به انسان است.

در نفس انسانی که مشتمل بر تمام قوای نفوس مادون خویش است، حواس اختصاصی بسوی حس مشترک میل میورزند و این حس بسوی تخیل میگراید و تخیل نیز بجانب تعقل اشتیاق دارد و درنهایت تعقل غایتی است که تمامی قوای ما بدان شوق میورزند و این قوا جملگی شرایط مقدماتی برای آن بشمار میروند. کارکرد ویژه انسان همان عقل اوست؛ عقل مقوم ذاتی فعالیت و غایت خاص انسان است.<sup>(۳۳)</sup> از دیدگاه ارسطو در طبیعت هر موجودی غایت خاصی نهفته است که عملکرد و کارکرد ویژه اش را شکل میدهد. بنابراین خیر هر موجود را باید در انجام مناسب کارکردش جستجو کرد. خیر انسان در لذتهای حسی نیست چون حس کارکرد ویژه حیوان است. از اینرو فعالیت صحیح و شایسته انسان تعقل است.

۱۵۷

لازم بذکر است که ارسطو در بررسی موجودات آلی نوعی رابطه غایت‌انگارانه نیز بین قوای حیوان تشخیص میدهد که حیوان بواسطه آن میتواند در دنیای پرمخاطره پیرامون خود زنده بماند و در محیط خویش واکنش نشان دهد و بدنبال غذایی برود که حافظ حیات اوست و از هر آنچه او را رنج میدهد پرهیز نماید. ازاینرو اگر جانوری توانایی تشخیص خطر احتمالی را داشته باشد، اما ابزار لازم برای پرهیز از آن را نداشته باشد، این امر عبث و در نتیجه غیرطبیعی خواهد بود و اگر حیوان دارای ابزار



حرکت آزادانه باشد، اما قدرت تشخیص خصوصیات محیط را نداشته باشد، این نیز عیب خواهد بود.<sup>(۳۴)</sup> همچنین ارسطو به تمییزهای غایی کارکردی در اعضای موجودات زنده نیز پرداخته است؛ برای مثال در کتاب *اجزاء حیوانات* دربارهٔ اعضای بدن انسان مثل موها، ابروان، مژگان، لبها و... نیز اعضای دیگر حیوانات سخن گفته است که مجال پرداختن بدانها نیست.

از دیدگاه صاحب‌نظرانی همچون راس و استیس، ارسطو مجبور شده است نواقص زیادی را در ساختار حیوانات بپذیرد، اما این نواقص همچون کارهای هنری نشان نقص سازنده نیست بلکه ناشی از ضعف ماده است، چون طبیعت اغلب مجبور است روی ماده‌یی کار کند که برای هدف مورد نظر مناسب نیست بلکه برای اهداف دیگری مناسب است. اما این سؤال مطرح است که اگر طبیعت در کامل ساختن بعضی از افراد یک نوع موفق است، چرا در کامل ساختن افراد دیگر موفق نباشد؟ پاسخ ارسطو این است که علت این عدم توفیق، گوناگونی ماده است. آسمانها از قانون ازلی تبعیت میکنند، زیرا از جوهر ناب عنصر پنجم ساخته شده‌اند، اما چیزهای زمینی در معرض تغییر هستند، زیرا ماده آنها هرگز خاک، آب، هوا یا آتش ناب نیست بلکه از ترکیبات نوعاً بیپایان این عناصر ساخته شده‌اند.<sup>(۳۵)</sup> بگفته راس، ارسطو در تبیین اعضای خارجی حیوانات باندازه تکامل‌گرایان جدید موفق بوده است، اما در مورد اعضای درونی جانوران بسبب فقدان تشریح دقیق و بسبب نبودن هرگونه تصورات تشریحی و فیزیولوژیکی درست توفیق چندانی نداشته است؛ برای مثال، ارسطو نتوانسته است سلسله اعصاب را درک کند و اهمیت بنیادین مغز را بفهمد و به اشتباه کارآیی مغز را تعدیل افزایش زیاد گرما دانسته است.<sup>(۳۶)</sup>

### ارسطو و غایت‌مندی پدیده‌های طبیعی

در ارسطو طبیعت<sup>۱</sup> دارای دو معنای متفاوت است؛ طبق یک معنا از آنجا که طبیعت به ذات<sup>۲</sup> هر چیزی اشاره دارد، به هر جوهری<sup>۳</sup> اطلاق طبیعت<sup>۴</sup> میشود. در معنای دوم، طبیعت به عالم عناصر طبیعی، تا جایی که مرتبط به خاصه‌ها، تغییرات

۱۵۸

1. nature
2. essence
3. substance
4. ens ut ens



سال سوم، شماره دوم  
پاییز ۱۳۹۱

یا حرکات آنهاست، اطلاق میشود<sup>۱</sup>، چراکه در این معنای دوم، طبیعت اصلی درونی تلقی میگردد که مسئولیت فعل و انفعالات اشیاء را برعهده دارد.<sup>(۳۷)</sup> ارسطو برخلاف مادی‌گرایان<sup>۲</sup> که معتقدند برای تبیین حوادث طبیعی عالم، علل مادی کفایت میکنند، بر تبیین غایی آنها تأکید می‌ورزد و در اینباره به اقامه استدلال می‌پردازد.<sup>(۳۸)</sup> گرچه کل عالم طبیعت از نظر ارسطو دارای غایت است، با این حال این پرسش مطرح است که آیا غایت داشتن طبیعت مستلزم آگاهی است؟ و آیا وجود امری در ماورای علل و عوامل طبیعی در پیدایش این نظام ضروری است؟ بعبارت دیگر، آیا نمیتوان عالم طبیعت را بعنوان مصنوع خداوند در نظر گرفته و غایتی را برای آن لحاظ کرد، آنچنانکه در غایت‌شناسی ناظر به مصنوعات مطرح است؟

در میان عبارات ارسطو مطالبی وجود دارد که در وهله اول چنین بنظر می‌آید که از نظر وی طبیعت ویژگی شخص‌وار دارد؛ با این حال نمیتوان در ارسطو این نوع انسان‌نگاری درباره طبیعت را واقعی و تعمدی دانست.<sup>(۳۹)</sup> در واقع اکثر ارسطوشناسان بزرگ به ناآگاهانه بودن غایت‌مندی در طبیعت از نظر ارسطو معتقدند. از دیدگاه راس

ارسطو رؤیاهای و پیش‌آگاهیها و غریزه جانوران را گواه بر موجودات الهی دانسته است اما در آثار موجودش که دیدگاههای دوران بلوغ فکریش را باز مینمایانند، بیشتر با غایت‌مندی ناآگاهانه طبیعت موافق است تا با در کار بودن طرح الهی.<sup>(۴۰)</sup>

راس در عبارتهای بعدی به تحلیل بیشتر این مطلب می‌پردازد، چنانکه میگوید: «چندان روشن نیست که این غایت‌نگاری را چگونه باید تفسیر کرد». وی سه نوع تفسیر از غایت‌مندی طبیعت از نظر ارسطو ارائه میدهد: یکی اینکه کل جهان را از نظر ارسطو سرشار از طرح الهی بدانیم، دوم اینکه معتقد شویم هریک از موجودات عالم آگاهانه در جهت غایت خویش در کارند و سوم اینکه در طبیعت کوشش و تقلایی ناآگاهانه بسوی غایت وجود دارد.<sup>(۴۱)</sup> راس بر این باور است که دیدگاه غالب در ذهن ارسطو غایت‌نگاری ناآگاهانه در طبیعت است، چرا که در مقابل یک فقره از سخنان ارسطو که در آن بیان میدارد خدا و طبیعت کار عبث نمیکند، فقرات بسیاری وجود دارد که در آنها بیان شده است طبیعت کار عبث نمیکند، البته از نظر

1. ens ut mobile
2. materialists



راس «غایت‌انگاری ناآگاهانه مستلزم هدفی است که هدف هیچ عقلی نیست و در نتیجه اصلاً هدف نیست، اما زبان ارسطو بگونه‌یی است که نشان می‌دهد او همچون بسیاری از متفکران جدید این مشکل را احساس نمی‌کند.»<sup>(۴۲)</sup>

از دیدگاه استیسی غایت‌مندی آگاهانه طبیعت یا تبیین غایت‌مندی موجودات بواسطه طرح الهی، در فلسفه ارسطو فرضی نامعقول است و از آن باید دوری جست. از دیدگاه وی فرض نخست، ذاتاً نامعقول است. فرض دوم نیز بدین‌خاطر نامعقول است که خدای ارسطو یک شخص و موجود آگاه نیست. طبیعت در فعالیت خود همانند هنرمند خلاق است که اشیاء زیبایی را از روی طبع و الهام درونی ایجاد میکند، بی‌آنکه برای رسیدن به غایت فاعده‌هایی را در ذهن خود ترسیم نماید.<sup>(۴۳)</sup>

نوسبوم نیز در تحلیل خود از غایت‌شناسی ارسطو بر این نکته تصریح دارد که غایت‌شناسی وی نوعی جهان‌شناسی دینی نیست. در غایت‌شناسی ارسطو هیچ چیز غیر تجربی و اسرارآمیزی وارد بحث نمی‌شود. کاری که تبیین غایت‌شناسانه میکند، باز نمودن فعالیت‌های به هم پیوسته ساختار پیچیده موجوداتی است که در خودشان دارای مبدأ تغییرند.<sup>(۴۴)</sup>

از دیدگاه کاپلستون نیز ارسطو در آثار متعددش لدی الاقتضا از خدا سخن گفته و هیچ بیان رضایت‌بخشی از رابطه خدا با طبیعت ارائه نداده است. از نگاه او دیدگاه ارسطو درباره‌ی خدا کافی و خرسندکننده نیست. خدای ارسطو از طریق علت غایی بودن، علت فاعلی است. او این عالم را نمیشناسد و هیچ طرح الهی در این عالم انجام نگرفته است. غایت‌انگاری طبیعت چیزی بیش از غایت‌انگاری ناآگاهانه نمیتواند باشد و این تنها نتیجه‌یی است که با تصویر خدا در مابعدالطبیعه‌ی ارسطو سازگار است.<sup>(۴۵)</sup>

از آنچه بیان شد، میتوان نتیجه گرفت که منطقی‌ترین برنامه‌یی که ارسطو میتوانست پیشنهاد کند، بدون شک برنامه الهی بوده است. اما سرشت خدای ارسطو چندان به او اجازه نمیدهد تا در کار جهان دخالت کند. ظاهراً ارسطو تقلای موجودات برای خویش را، تکامل طبیعی میپندارد و در همان حال آن را هدفمند نیز میداند. بنابراین جهان همچون موجود زنده‌یی است که خودش ذاتاً هدفمند است و به یک معنا میتوان گفت غایت‌انگاری طبیعت از نظر ارسطو خود بنیاد است.

### ابن سینا

ابن سینا نیز در آثار مختلفش از علت غایی بحث کرده است. ولی آنچه نظریه



وی را در اینباره از ارسطو متمایز میسازد، رویکردی است که او در این خصوص اتخاذ کرده است. ابن سینا در *الاشارات و التنبيهات* میگوید:

والعلة الغائية - التي لاجلها الشيء - علة بماهيتها و معناها لعلة العلة الفاعلية و معلولة لها في وجودها.<sup>(۴۶)</sup>

همچنین در *الهیات شفا* نیز چنین آورده است:

أما الغاية فهي مالاجلة يكون الشيء.<sup>(۴۷)</sup>

ابن سینا در اینجا علت غایی را با رویکردی هستی‌شناختی و مابعدالطبیعی تعریف میکند.<sup>(۴۸)</sup> در واقع از نظر شیخ علت غایی جزو علل وجودی است و وی آن را افضل اجزاء حکمت میداند، چراکه علت سایر علل بدان میباشد. در ابن سینا نیز همانند ارسطو میتوان بحث علت غایی را در دو جهان تحت‌القمر (زیر ماه) و فوق‌القمر (بالای ماه) مورد کنکاش قرار داد.

### غایت در عالم فوق‌القمر

عبارات ابن سینا در تبیین غایی افلاک و عقول تا حد زیادی برگرفته از اندیشه‌های ارسطوست و تأثیر ارسطو در اینباره بخوبی آشکار است. با این حال، ابن سینا برخلاف ارسطو که خدایش تنها محرک فلک اول است، بر این باور است که خدا همه افلاک را با هم بحرکت درمی‌آورد. بنابراین افلاک هم دارای حرکت بسیطند و هم دارای حرکت مرکب؛ حرکت بسیط خود را از محرک اول دریافت میدارند و حرکت مرکب خویش را از عقول و نفوس. افلاک بخاطر شدت و شرف وجودی نقصی در خود ندارند و تنها یک امر است که افلاک بالفعل واجد آن نیستند و آن وضع است. آنها یک وضع خاص ندارند که از وضعهای دیگر برای آنها مناسبتر باشد و چون نمیتوانند همه وضعها را در عین حال داشته باشند، از یک وضع به وضع دیگر حرکت میکنند.

کیهان‌شناسی ابن سینا ناظر به نظام بطلمیوسی است که برای تبیین تقویم اعتدالین، فلک آسمانی دیگری را بالای ستارگان ثابت در نظر میگیرد. ابن سینا تعداد عقول را تابع تغییراتی میداند که در نظریه کیهان‌شناسی آن‌زمان مطرح بود. وی ده

عقل را برای تعیین نظام صدوری عالم فرض میگیرد. در واقع ابن‌سینا با این طرح میکوشد تا رابطه عقول سماوی را با خدا که در نظام ارسطویی ناشناخته بود بطور دقیقتری معین کند. براساس نظریه وی عقول سماوی وجودشان را از خدا میگیرند و متناسب قرب و منزلتشان نسبت به خداوند در یک نظام تشکیکی وجودی قرار میگیرند. عقول سماوی گرچه وجودشان را از خدا دریافت میکنند، ولی بنوبه خود علت موجودات دیگرند و نقش علل غایی را ایفا میکنند.

دو ویژگی عمده خدا در ارسطو یعنی تحریک و تعقل، در نظام ابن‌سینا به دو مرتبه پایینتر از واجب یعنی عقل (جنبه ادراکی) و نفس (جنبه تحریکی) نسبت داده میشود. از نظر شیخ‌الرئیس خداوند نه تنها غایت نهایی، بلکه فاعل موجد، مبدع، مخترع و مفیض نیز میباشد. مبنای این وصف که مبین ارتباط بین خلق و خالق و واجب و ممکن است، نظریه امکان و وجوب است. عالم نزد واجب‌الوجود امری ممکن‌الوجود است که از پیش خود اقتضای وجود ندارد و در اتصافش بوجود محتاج علت است تا پس از احراز وجوب بالغیر، موجود شود. بنابراین فاعلیت الهی نه تنها در سطح تحریک و اعطاء حرکت به عالم متحرک، بلکه در سطح هستی یعنی اصل وجود، هویت و تجوهر اشیاء نیز مطرح است. ابن‌سینا سعی دارد تا این دو جنبه از فاعلیت الهی و طبیعی خداوند را مدنظر قرار دهد. وی در این خصوص در شفا میگوید:

الفلاسفة الالهیین لیسوا یعنون بالفاعل مبدأ التحریک فقط کما یعنیه  
الطبیعیون. بل مبدأ الوجود و مفیده مثل الباری للعالم و أمّا العلة الفاعلیة  
الطبیعیة فلا تفید وجوداً، غیر التحریک بأحد أنحاء التحریکات.<sup>(۴۹)</sup>

او حتی در کتاب الانصاف، وصول به خداوند از راه حرکت را نشانه عجز و سطحی‌نگری دانسته و توسل به برهان محرک لایتحرك ارسطو را تنها در حد توجیه ربط عوارض متغیر و صفات متبدل عالم با خدا، آن هم در ساحتی غیروجودی و نه در قالب آفرینش، ارزیابی میکند. وی ضمن پذیرش تلویحی قبح وصول به حق از راه تشویق و تحریک مدعی میشود که مقصود ارسطو اساساً چنین نبوده است، بلکه نظر وی در مورد ربط خدا و خلق در قالب اصطلاحات فیض و افاضه قابل تبیین است. بنابراین، خداوند نزد ابن‌سینا معطی‌الوجود، فاعل الهی و هستی‌بخش عالم است. وی این نوع فاعلیت را «فیض» نامیده و آن را مختص به حق تعالی و عقول کلی میداند:



الفيض يستعمل في الباري والعقول لاغير، لأنه كما كان صدور الموجودات عنه على سبيل اللزوم لا لإرادة تابعة لغرض، بل لذاته وكان صدورها عنه دائماً بلا منع ولا كلفة تلحقه في ذلك كان الأولى به أن يسمّى فيضاً.<sup>(۵۰)</sup>

بنابراین دلیل اعطاء وجود، فعلیت و کمال محض بودن است. این اعطاء هستی تنها در حین احداث و آغاز آفرینش نیست، بلکه پدیده‌ها لوازم ذات حقند و حق نیز رافع احتیاج آنها و حافظ و نگهدارنده همگان و مقوم آنهاست. باریتعالی بدلیل کمال مطلق بودنش سبب و علت هر کمال و فضیلتی است و گاه از این مطلب به فیضان پس از ملئان (ریزش پس از پری) در عالم مشهود و مادون تعبیر میشود. قاعده ملئان (پری) و فیضان (سرریز شدن بواسطه پری) با این مفاد که هر چه از حد گذشت به دیگری کمال میبخشد، سنگ بنای اولیه نظریه فیض است؛ یعنی وجود و کمالات هستی اشیاء بحسب درجات و مراتب خود یعنی قابلیت فیضیابی آنها از باریتعالی حاصل فیض اوست. پس حق تعالی معطی انبیت و هرگونه فضیلتی است، چرا که هر فضیلتی خود از سنخ وجود و انبیت است. با این حال، این ابداع و فیض و انبجاس همه، با فعل تحریکی یا افعال مشاهده ما متفاوت است، چرا که در این فعل ایجادیه نه تقسیم و کاهش‌پذیری راه دارد و نه حرکت یا سکون، زیرا موضوع کاهش و افزایش و موطن حرکت و سکون، جسم است و باریتعالی مجرد محض است. این‌سینا به دفعات بر این نکته تأکید کرده است که غرضی برای باریتعالی از صدور و فیضان نمیتوان تصور کرد، چنانکه در *الاشارات و التنبیها* بیان میدارد:

فما أقبح ما يقال: من أن الأمور العالیة يحاول أن يفعل شيئاً لماتحتها...<sup>(۵۱)</sup>

وی با اشاره به قاعده «اتحاد ما هو و لم هو» در مجردات، بیان میدارد که اگر کسی واحد محض یا عقل را بشناسد، لمیت صدور اشیاء را درک کرده است. چنانکه در *المباحث* میگوید:

للمیة لفعل الباری فإن فعله لذاته لا لداع داعه إلی ذلك.<sup>(۵۲)</sup>

بدینسان باریتعالی نیازی به تفکر و تروی و قصد کردن چیزی را ندارد بلکه نفس ذات و وجود او هم سمت فعلیت و هم سمت غائیت را دارد. از اینرو خداوند از آن جهت





که فاعل است از همان جهت هم غایت است، چنانکه در *التعلیقات* آمده است:

هو الأول والا آخر لآنه هو الفاعل وهو الغایة، فغایته ذاته ولأن مصدر کل شیء عنه ومرجهه إليه. (۵۳)

از اینرو اگر واجب‌الوجود بخواهد چیزی را از حالت بالقوه به حالت بالفعل درآورد تنها به خویش مینگرد (نه به فعل و موجود سافل) و نه به خارج از خود. او همواره در جریان فعلیت‌بخشی در حالت واحد و دائمی قرار دارد و تبدل احوال در او راه ندارد، چرا که غنی محض است و نیازی به صیوروت و تحول به چیز دیگری ندارد بلکه فعل او فرع بر نظر به ذات خویش است. بنابراین انیت وجود حق تعالی هم علت فاعلی عالم است و هم علت‌غایی آن؛ یعنی علت‌فاعلی و علت‌غایی از همه جهات اتحاد وجودی داشته و هیچگونه تغایر و تفاوتی از نظر ذات و هویت ندارند و فقط باعتبار مفهوم است که دو عنوان هستند، نه به اعتبار وجود و مصداق.

### غایت در عالم تحت‌القمر

جهان زیر ماه بر یک سلسله اصول و ارکانی همچون حرکت، زمان، مکان، ماده و صورت استوار است که پایه این عالم مادی را تشکیل میدهند. بررسی آثار ابن‌سینا نشان میدهد که وی مانند ارسطو حرکت را صیوروت شیء از قوه به فعل دانسته است. بنابراین مقوله حرکت، از جمله بحثهای نادری است که ابن‌سینا در آن از نحوه ورود گرفته، تا بیان تعریف و ذکر اقسام آن و مردود دانستن حرکت جوهری، از ارسطو پیروی کرده است و جز در پاره‌یی از موارد مانند حرکت قسری، وامدار اندیشه‌های ارسطوست. کتاب *فن سماع طبیعی* (۵۴) ابن‌سینا نمونه بارز و آینه تمام‌نمای اثرپذیری وی از ارسطوست. (۵۵)

در عالم کون و فساد، ماده و صورت بنحو انفکاک‌ناپذیری با یکدیگر ترکیب یافته‌اند. در چنین جهانی هیچ صورتی بدون ماده و هیچ ماده‌یی بدون صورت نیست و این لزوم ترکیب ماده و صورت است که باعث تحولات دائمی میشود، بدینمعنا که ماده یک صورت را رها میکند و صورت دیگری را پذیرا میشود و این جریان بی‌انتهای ادامه مییابد. همچنین این عالم بجهت کثرت حرکات از افلاک که فقط حرکت مستدیر دارند متمایز میشود. همه موجودات این عالم از چهار عنصر آتش، هوا، آب و

۱۶۴



سال سوم، شماره دوم  
پاییز ۱۳۹۱

خاک ترکیب یافته‌اند. چهار عنصر که اساس مرکبات این عالمند از یک ماده که پذیرای صور گوناگونند ترکیب یافته است. بهمین دلیل عناصر دائماً به یکدیگر تبدیل میشوند. اجسام زمینی در معرض تأثیرات سماویند، تا آنجا که اگر عقل دهم نباشد، عالم تحت‌القمر از هستی ساقط میگردد.<sup>(۵۶)</sup>

ابن‌سینا همانند ارسطو معتقد به حیز طبیعی است. از نظر او حرکت در عالم کون و فساد، معلول میل هر عنصر به بازگشت به مکان طبیعی است.<sup>(۵۷)</sup> از دیدگاه شیخ‌الرئیس وقتی عناصر اربعه گرد هم می‌آیند، طبع ترکیبات آنها تحت‌تأثیر نیروی سماوی تنوع میپذیرد و بر اثر این ترکیب، اولین موجود حاصل از عناصر چهارگانه یعنی عالم معدنیات و جمادات پدیدار میشود. ازاینرو بر اثر اعتدال نزدیکتر عناصر چهارگانه، عالیترین صورت جسم طبیعی تحقق پیدا میکند. بدینمعنا که با امتزاج کامل عناصر و اعتدال بیشتر، قوه جدیدی از نفس کلی برای این امتزاج عناصر دمیده میشود و نباتات را بوجود می‌آورد. نفس نباتی دارای قوه غذایی و نامیه و مولده است. ابن‌سینا همچون ارسطو کارکرد نفس نباتی را تغذیه، رشد و تولید مثل میداند. غایت مولود نباتی در سلسله مراتب وجود این است که عالم حیوان را به معدنیات پیوند بزند. گیاهان دارای اعضای هستند که وظیفه آنها حفظ حیات نبات است، مثل ریشه، ولی بعضی از جنبه‌های دیگر نبات، مانند زیبایی طرح و الوان، برای بهرمندی موجودات دیگر است.

حیوانات نیز مانند سایر موجودات از عناصر چهارگانه تشکیل یافته‌اند. اما حیوانات علاوه بر قوای نباتی و جمادی، دارای حس و حرکتند. جزء حساس نفس حیوانی از حواس بیرونی و درونی تشکیل میشود. حواس بیرونی برحسب ترتیب ضرورتشان برای حیوانات عبارتند از: بساویی، چشایی، بویایی، شنوایی و بینایی. حواس درونی نیز از حس مشترک، قوه مصوره، قوه خیال، قوه وهم و حافظه تشکیل میشود. حس مشترک قوه‌یی است که احساسهای بیرونی یا صورتهای خارجی اشیاء در آن جمع میشوند. کارکرد قوه مصوره این است که صورتهای حس مشترک را حفظ میکند. قوه وهم آندسته از مفاهیم حسی را نگه میدارد که با صورتهای حسی دریافت شده توسط حس مشترک، متفاوتند. برای اینگونه مفاهیم میتوان ترس بره از گرگ را مثال زد. حافظه مفاهیم قوه وهم را حفظ میکند، همانگونه که قوه مصوره صورتهای حسی را نگه میدارد. بالأخره قوه خیال بعضی از متعلقات قوه مصوره را با بعضی از متعلقات حافظه ترکیب میکند و بعضی را از

بعضی دیگر جدا میسازد. جزء محرکه نفس نیز مسئول حرکت ارادی اندامها توسط اعصاب و ماهیچه‌هاست. در بالاترین مراتب اینها قوه‌یی وجود دارد که مخصوص انسان است؛ در انسان قوه‌یی از نفس کلیه یا نفس عالم وارد میدان میشود که ابن‌سینا آن را «نفس ناطقه» یا «نفس انسانی» مینامد. این نفس دارای دو قوه عملی و نظری است که بر قوای نباتی و حیوانی افزوده میشود. قوه عملی منبع همه حرکات بدن است و انسان بکمک این قوه میتواند بین آنچه باید انجام دهد و آنچه باید از آن پرهیز کند و همچنین بین چیزهای خوب و بد تمایز قائل گردد. ولی آنچه مایه امتیاز آدمی است همان قوه نظری یا نفس ناطقه است. ابن‌سینا بتبعیت از کندی و فارابی، قوه نظری نفس ناطقه را به چهار حالت تقسیم میکند؛ پایینترین درجه آن، عقل هیولانی است که قدرت و امکان برای کسب علم است و همه افراد بشر آن را دارا هستند. پس از آن آدمی بر اثر آموختن اصول اساسی معرفت به درجه عقل بالملکه میرسد و در پی دریافت قابلیت و فعالیت عقلی به درجه عقل بالفعل دست مییابد و در آخرین مرحله به درجه عقل مستفاد پا مینهد. در این مرحله، جهان هستی در درون آدمی تحقق مییابد و انسان نسخه‌یی از جهان معقول میشود. در بالای این درجات و ترازهای عقل، عقل کلی یا عقل فعال قرار دارد که بواسطه آن هر معرفتی از طریق اشراق دریافت میگردد و عقل آدمی در درجه متعالی خود با آن متحد میشود. بنابراین، نفس ناطقه که بواسطه عقل فعال به انسان افزوده شده است علاوه بر قوای نفس حیوانی و نباتی، دارای قوه عملی و نظری نیز میباشد و عالم محسوسات را به عالم مجردات پیوند میزند.

انسان بین عالم مجردات و محسوسات قرار گرفته است. ازاینرو توسط حواس خارجی، صور عالم خارج را درک میکند و درنهایت از محسوسات گذشته و به مرحله تعقل و استدلال میرسد. ازاینرو انسان در طبیعت خود جمادات و نباتات و حیوانات را دارد، اما در عین حال دارای طبع ملکوتی نیز هست. روح انسان بین زمین و آسمان قرار گرفته و سعادت آن در اتحاد با عالم عقول و ترک جهان محسوسات است. درواقع این وصال، غایت زندگی انسان و معنی هستی او در این جهان میباشد.<sup>(۵۸)</sup> اتین ژیلسون در اینباره چنین میگوید: کمال نفس ناطقه آن است که عالمی عقلی شود؛ یعنی نظام کلی اشیاء معقول را در ضرورت عقلیش تعقل نماید. کسانی که تأمل فلسفی را در جریان زندگی کنونی آغاز میکنند، پس از مرگ بدنهایشان از جستجوی حقیقت باز نمی‌ایستند، بلکه کاری را که تا آنزمان انجام

۱۶۶



سال سوم، شماره دوم  
پاییز ۱۳۹۱

داده‌اند ادامه می‌دهند، فقط با این تفاوت که این کار را خیلی بهتر از زمانی که در قالب جسمانی حضور داشتند انجام می‌دهند. نفسی که از قید بدن آزاد گشته، همانند افلیجی که ناگهان بهبود یافته باشد، سرانجام به آنچه همیشه غایت آمالش بوده است، نایل می‌شود. غایت نهایی و سعادت متعالی آن، پیوستن به پایینترین عقل مفارق است که منشأ هرگونه نورانیت برای آدمی است.<sup>(۵۹)</sup>

## عالم طبیعت و غایت الهی

از دیدگاه ابن‌سینا طبیعت همه چیز را با یک قصد طبیعی حرکت می‌دهد و این قصد و هدف، رسانیدن موجودات به نیکی و کمال است به شرطی که مانعی در راه طبیعت قرار نگیرد. بنابراین، اگر قبحی در عالم دیده می‌شود، علت آن طبیعت نیست بلکه ماده و عدم توفیق در فعل صورت گرفته از سوی طبیعت بر روی ماده است. مرگ و فنا نیز که در همه جای طبیعت دیده می‌شود و بنظر انسان نوعی شر تلقی می‌گردد، در نظام کل لازم است؛ مثلاً مرگ انسان نفس او را آزاد می‌سازد تا بتواند به کمال خود برسد.<sup>(۶۰)</sup> از دیدگاه ابن‌سینا، در مواردی که طبیعت از رسیدن به هدف و آرمان خود بازماند چنانکه نهالی خشک می‌شود یا برگ گلی پژمرده شده یا جنینی نابهنگام سقط می‌گردد که این پیامدها برخلاف انتظار و منافی با سیر منظم و جهت‌دار طبیعت است، طبیعت از عوامل آن جویا شده و درصدد کشف و توجیه آن برمی‌آید. این مطلب بیانگر این حقیقت است که طبیعت در مسیر خود غایت و آرمانی دارد که هرگز از آن عدول نکرده و سیر خود را از نقطه‌یی آغاز کرده و به نقطه‌یی پایان می‌دهد. مشاهده نظم خاصی در پیدایش موالیذ طبیعی، گیاه، حیوان، انسان و محفوظ ماندن این نظام نشان می‌دهد که طبیعت در یک خط‌مشی جهت‌داری سیر کرده و از آن منحرف نمی‌شود، چنانکه همیشه گندم از گندم می‌روید و جو از جو. از همینرو، هرگاه بخاطر ماده یا علل دیگری بینظمی‌هایی پدید آید که بموجب آن در برخی از انواع، موجودی استثنایی و نادر پدیدار گردد، انگشت‌شمار بوده و طبیعت با تلاش فراوان ویژگی خود را حفظ کرده و عوامل اخلاک‌گر را محو و نابود می‌سازد.<sup>(۶۱)</sup> البته ممکن است با یک دید سطحی و محدود بینظمی‌هایی در پاره‌یی از مظاهر این عالم دیده شود، اما با یک دید کلی و همه‌جانبه این بینظمیها از بین می‌رود.

از نظر ابن‌سینا غایت‌مندی عالم طبیعت مستلزم گزینش آگاهانه نیست، زیرا فعل طبیعت به روال واحد صورت می‌پذیرد. درواقع گزینش آگاهانه در جایی معنا پیدا میکند

که تنوع افعال وجود داشته باشد، در حالی که در عالم طبیعت اینگونه نیست. بنابراین، تنها فرض معقول این است که برای عالم غایتی بیرون از آن در نظر گرفته شود. با توجه به اینکه عالم طبیعت از نظر شیخ‌الرئیس مخلوق و مصنوع خداوند است، میتوان گفت که غایت و نظم موجود در طبیعت ناشی و حاکی از طرحی الهی است. بعبارت دیگر، غایت‌مندی طبیعت از نظر ابن‌سینا برخلاف ارسطو خودبسنده نیست.

## نتیجه‌گیری

همانطور که بیان شد در تبیین غایی عالم از سوی ارسطو میتوان بین دو عالم فوق‌القمر و تحت‌القمر تمایز قائل شد. در عالم فوق‌القمر، افلاک و اجرام سماوی موجودات زنده‌یی تلقی میشوند که واجد نفسند. از این حیث حرکت آنها بواسطه میل و شوق آنها برای تشبه به خداوند یا محرک اول تبیین میشود. محرک اول بدلیل اینکه مادی نیست نمیتواند چیزی را به طریق مادی بحرکت درآورد. در نتیجه تنها تبیین ممکن این است که بگوییم محرک اول علت حرکت است ولی خود حرکت ندارد. در واقع با توجه به اینکه محرک اول شأن خالقیت ندارد، تنها چیزی که باقی میماند این است که گفته شود محرک اول بعنوان علت غایی در افلاک ایجاد حرکت میکند. در ارسطو، کارکرد اصلی محرک اول، ایجاد حرکت در فلک‌الافلاک یا فلک ستارگان ثابت است. از سوی دیگر، محرک اول یا خداوند علت هستی‌بخش نیست، بنابراین نمیتوان گفت که حرکات دیگر افلاک مستقیماً ناشی از خداوند است، بعلاوه نظم موجود در حرکات مختلف افلاک را نمیتوان بسادگی به محرک اول نسبت داد، چرا که از نظر ارسطو مداخله بیواسطه خداوند در جریان حوادث عالم منتفی است. با این حال، شاید بتوان گفت که حرکت افلاک دیگر بطور مکانیکی از طریق حرکت فلک‌الافلاک صورت میپذیرد و اینکه غایت حرکت افلاک و اجرام سماوی برای تحقق عالم تحت‌القمر است.

در جهان تحت‌القمر مسئله پیچیده‌تر است، چراکه در این عالم حرکت و تغییر در اشیاء طبیعی منحصر در حرکت مکانی نیست تا به طریق مکانیکی قابل تبیین بواسطه حرکت آخرین فلک یا آسمان باشد. نسبت دادن هرگونه تغییر یا حرکتی به طبیعت اشیاء در جمادات و نیز وجود حرکات و تغییرات مختلف (حرکت در کم، کیف، وضع، این و نیز کون و فساد) در تمامی موجودات عالم تحت‌القمر در یک سیستم منظم، مستلزم آن است که یا برای این عالم غایتی بیرون از آن لحاظ کنیم و یا غایتی را در درون آن

۱۶۸



سال سوم، شماره دوم  
پاییز ۱۳۹۱

فرض نماییم. چنانکه بیان شد با توجه به اینکه خداوند از نظر ارسطو علت هستی‌بخش عالم هستی نیست، نمیتوان غایتی را بیرون و خارج از عالم بدان نسبت داد. بنابراین، تنها این فرض باقی میماند که بگوییم غایت‌مندی عالم تحت‌القمر یا عالم کون و فساد خودبسنده است. بیان ارسطو در اینباره گاهی بگونه‌ی است که گویی به تأسی از الهیات رایج یونانیان بر این باور است که نیروی الهی در تمامی پدیده‌های عالم طبیعت اعم از عالم فوق‌القمر و عالم تحت‌القمر وجود دارد که عالم طبیعت را به پیش میبرد. اما با توجه به مبانی فلسفی خود ارسطو چنین چیزی پذیرفتنی نیست. بنابراین، تنها فرض معقول این است که به عالم طبیعت غایتی ناآگاهانه نسبت دهیم که چنین غایتی همچنانکه برخی بیان داشته‌اند، غایت نیست.

نزد ابن‌سینا برخلاف ارسطو در عالم فوق‌القمر نه تنها حرکت فلک اقصی ناشی از خداوند است بلکه حرکت دیگر افلاک نیز به خداوند نسبت داده میشود، چرا که خداوند از نظر او هم علت غایی و هم علت هستی‌بخش تلقی میشود. در باب عالم تحت‌القمر نیز فرض غایتی الهی یا بیرونی برای عالم تنها فرض ممکن و معقول است، چرا که عالم هستی معلول و مصنوع خداوند تلقی میشود. بنابراین غایت‌مندی عالم هستی از نظر شیخ‌الرئیس خود بسنده نیست؛ یعنی عالم هستی دارای طرحی الهی است.

### پی‌نوشتها:

۱. استیس، والتر ترنس، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ص ۲۵۶؛ فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، ص ۲۴.
۲. ارسطو، *متافیزیک*، ص ۵۱.
۳. کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ص ۲۵۸.
۴. تصور غایت نزد افلاطون نخستین بار در محاوره فیدون بصراحت مورد بحث قرار گرفت.
۵. وال، ژان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ص ۴۷۰.
۶. اروین، ترنس، *تاریخ فلسفه غرب*، ص ۱۹۸.
۷. برت، ادوین آرتور، *مبانی مابعدالطبیعه علوم نوین*، ص ۹۰.
۸. برنز، ویلیام اچ، *عناصر فلسفه جدید*، ترجمه حسین سلیمانی، ص ۲۲.
۹. *مبانی مابعدالطبیعه علوم نوین*، ص ۱.
۱۰. *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ص ۴۲.
۱۱. همان، ص ۱۳۶.
۱۲. باربور، ایان، *ارسطو عندالعرب*، ص ۳۷۰.
۱۳. از نظر ارسطو موجودات زمانی طبیعی تلقی میشوند که واجد اصل حرکت در درون خود باشند و این نقطه اختلاف میان اشیاء طبیعی و مصنوعات بشری است.

"Zeller, *Aristotel and Earlier Peripatetic*," P. 417.

14. Ariew, Andre, "Platonic and Aristotelian Roots of Teleological Arguments", in *Functions: New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology*, edited by Andre Ariew, Robert Cummins, and Mark Perlman, Oxford University Press, pp. 8-9.
15. Zeller, *ap.cit.*, P. 472.

۱۶. مقوله حرکت همچنین نقش مهمی در اخلاق و سیاست ارسطو دارد.

Hoffe, Otfried, *Aristotle*, translated by Christine Salazar, State University of New York Press, Albany, p. 72.

17. Falcon, Andrea, *Aristotle AND THE Science Of Nature: Unity without Uniformity*, Cambridge University Press, P. 4.

۱۸. عبدالرحمن بدوی در این خصوص میگوید: «تحریکه انما هو علی طریق انه معشوق و معقول» (بدوی، عبدالرحمن، *ارسطو عند العرب*، ص ۵).

۱۹. متافیزیک، ص ۳۹۹.

۲۰. مراد عنصر پنجم یعنی اتر است.

21. Abrahamov, Binyamin, *Divine Love in Islamic Mysticism*, Routledge Curzon, p. 4.

۲۲. ارسطو حرکت مستقیم را برای افلاک نمیپذیرد، چون از دیدگاه او این نوع حرکت مستلزم مکان نامتناهی است در حالی که مکان نامتناهی در اندیشه ارسطو جایگاهی ندارد.

۲۳. راس، دیوید، *ارسطو*، ص ۱۵۵.

۲۴. همان، ص ۲۷۵ و ۲۷۶.

۲۵. متافیزیک، ص ۳۹۵ و ۳۹۶.

۲۶. گاتری، دلیو. کی. سی، *فلاسفه یونان از طالس تا ارسطو*، ص ۱۵۵.

۲۷. متافیزیک، ص ۲۸۵.

28. Buller, David J. (ed.), "*Function, Selection, and Design*", p. 4.

۲۹. نظریات ارسطو در مورد مکان و حرکت طبیعی بعدها مورد نقد اندیشمندانی چون گالیله قرار گرفت. گالیله تأکید داشت که تفسیرهای ارسطویی در قالب حرکات طبیعی بسمت مکان طبیعی واجد شرایط تبیینهای علمی نیست. (لازی، جان، *درآمد تاریخی به فلسفه علم*، ص ۷۱)؛ *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ص ۲۷۷؛ چالمرز، آلن فرانسیس، *چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم‌شناسی فلسفی*، ص ۸۵).

۳۰. *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ص ۲۷۷.

۳۱. از این حیث در ارسطو به دلیل تلازم نفس و بدن و عینیت معنی حیات با معنی نفس نمیتوان زیست‌شناسی و روان‌شناسی را دو دانش مجزای از هم دانست. *ارسطو*، ص ۷۷.

۳۲. *ارسطو، درباره نفس*، ص ۱۰۱ و ۱۰۲؛ *ارسطو*، ص ۲۱۳.

۳۳. آگاهی انسان نیز دارای درجات پست و عالی است. ارسطو تلاش فراوان به خرج میدهد تا آنها را از مرتبه‌های پایین به بالا ترسیم نماید. این مراحل آگاهی قوای نفس نامیده میشوند، *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ص ۲۷۷ و ۲۷۸.

۱۷۰. ۳۴. آکریل، جی. ال، *ارسطوی فیلسوف*، ص ۱۵۸.

۳۵. *ارسطو*، ص ۱۹۷؛ *تاریخ انتقادی فلسفه یونان*، ص ۲۸۷.

۳۶. *ارسطو*، ص ۱۹۸.

37. Tanzella-Nitti, Giuseppe, "The Aristotelian-Thomistic Concept of Nature and Contemporary Debate on the Meaning of Natural Laws", p. 240.

۳۸. برخی بر این باورند که ارسطو از طریق استدلال از راه بهترین تبیین بر غایت‌مندی عالم طبیعت اقامه دلیل کرده است و در این خصوص سه برهان اقامه کرده است که عبارتند از: استدلال از راه شکوفندگی (flourishing)، استدلال از راه نظم و قاعده (regularity) و استدلال از راه الگو (pattern). برای اطلاع بیشتر رک:



سال سوم، شماره دوم،  
پاییز ۱۳۹۱

۴۰. ارسطو، ص ۲۳۷.  
۴۱. همان، ص ۲۸۱ و ۲۸۲.  
۴۲. همان، ص ۲۸۳.  
۴۳. تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ص ۲۸۱ و ۲۸۲.  
۴۴. نوسباوم، مارتا، ارسطو، ص ۷۳.  
۴۵. تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۶۴.  
۴۶. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ص ۹۷.  
۴۷. همو، الهیات شفا، ص ۲۸۳.  
۴۸. البته ابن سینا در برهان شفا به جنبه معرفت‌شناختی علت غایی اشاره دارد.  
۴۹. الشفاء، ص ۲۵۷.  
۵۰. ابن سینا، التعليقات، ص ۵۳.  
۵۱. در اتولوجیای افلوطن نیز داریم که «والعلة الأولى لاتفعل معلولاتها من أجل شيء ما... وإنما يختلف ما هو ولم هو في الأشياء الطبيعية.» بدوی، عبدالرحمن، اتولوجیا، افلوطنین عند العرب، ص ۶۹. در جای دیگری نیز بیان شده است: «فأما الفاعل الأول - وهو فعل محض - فإنه يفعل فعله وهو ينظر إلي ذاته لا إلي خارج منه لأنه ليس خارجا منه شيء آخر هو أعلى منه ولا أدنى.» (همان، ص ۵۲) (الاشارات والتنبیها، ص ۱۱۲).  
۵۲. ابن سینا، المباحثات، ص ۲۹۴.  
۵۳. التعليقات، ص ۸۰.  
۵۴. ابن سینا در آثار متعددی از جمله طبیعیات، اشارات، نجات و دانشنامه علایی به این مباحث پرداخته است.  
۵۵. نصر، سیدحسین، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۳۰۲.  
۵۶. همان، ص ۳۱۹ و ۳۲۰.  
۵۷. همان، ص ۳۲۲.  
۵۸. همان، ص ۳۴۶ و ۳۴۷.  
۵۹. ژیلسون، اتین، فلسفه اسلامی و یهودی به روایت ژیلسون، ص ۵۳.  
۶۰. نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، ص ۳۰۹ و ۳۱۰.  
۶۱. الشفاء، ص ۷۱ و ۷۲.

## منابع فارسی:

۱. ابن رشد، محمد ابن احمد، تفسیر مابعدالطبیعه، تهران، انتشارات حکمت، ج ۱، ۱۳۷۷.
۲. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، قم، نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۳. \_\_\_\_\_، التعليقات، بیروت، مکتبه الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۴. \_\_\_\_\_، الشفاء (الالهیات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۵. \_\_\_\_\_، الشفاء (الطبیعیات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۶. \_\_\_\_\_، المباحثات، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۱.
۷. ارسطو، درباره نفس، ترجمه علیمیراد داودی، تهران، انتشارات حکمت، ج ۳، ۱۳۶۹.
۸. \_\_\_\_\_، درکون و فساد، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷.
۹. \_\_\_\_\_، طبیعیات، ترجمه مهدی فرشاد، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، ۱۳۶۳.
۱۰. \_\_\_\_\_، منافیزیک، ترجمه شرف‌الدین خراسانی، تهران، نشر گفتار، ج ۱، ۱۳۶۶.
۱۱. اروین، ترنس، تاریخ فلسفه غرب (۱)، ترجمه سعید حنایی کاشانی، تهران، انتشارات قصیده، ۱۳۸۰.
۱۲. استیس، والتر ترنس، تاریخ انتقادی فلسفه یونان، ترجمه یوسف شاقول، قم، انتشارات دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.



۱۳. اکریل، جی.ال، *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه علیرضا آزادی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۰.
۱۴. باربور، ایان، *علم و دین*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، چ ۲، ۱۳۷۴.
۱۵. بدوی، عبدالرحمن، *ارسطو عند العرب*، کویت، وكالة المطبوعات، چ ۲، ۱۹۷۸ م.
۱۶. \_\_\_\_\_، *انولوجیا، افلوطنین عند العرب*، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ ق.
۱۷. برت، ادوین آرثور، *مبادی مابعدالطبیعه علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۹.
۱۸. برتر، ویلیام اچ، *عناصر فلسفه جدید*، ترجمه حسین سلیمانی تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۰.
۱۹. چالمرز، آلن فرانسیس، *چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی*، ترجمه سعید زیبا کلام، تهران، سازمان مطالعات و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها با همکاری شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۹.
۲۰. دورانت، ویل، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چ ۸، ۱۳۶۹.
۲۱. راس، دیوید، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۷.
۲۲. زیلسون، اتین، *فلسفه اسلامی و یهودی به روایت زیلسون*، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات حکمت، ۱۳۸۵.
۲۳. \_\_\_\_\_، *مبانی فلسفه مسیحیت*، ترجمه محمد محمد رضایی و سید محمود موسوی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۵.
۲۴. سروش، عبدالکریم، *تفرج صنع*، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۲.
۲۵. رازی، فخرالدین، *شرح عمون الحکمة*، تهران، مؤسسه الصادق، ۱۳۷۲.
۲۶. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلالالدین مجتوبی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی سروش، تهران، چ ۳، ۱۳۷۵.
۲۷. فروغی، محمدعلی، *سیر حکمت در اروپا*، تهران، انتشارات زوار، چ ۲، ۱۳۶۷.
۲۸. کابالدی، نیکالاس، *فلسفه علم*، ترجمه علی حقی، تهران، انتشارات صدا و سیما جمهوری اسلامی سروش، ۱۳۷۷.
۲۹. گاتزی، دبلیو.کی، *سی، فلاسفه یونان تا ارسطو*، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشارات فکر روز، ۱۳۷۵.
۳۰. لازی، جان، *درآمد تاریخی به فلسفه علم*، ترجمه علی پایا، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۱.
۳۱. مصباح یزدی، محمدتقی، «علت غایی»، *فصلنامه نور علم*، قم، اسفند ۱۳۶۴.
۳۲. نصر، سیدحسین، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، چ ۴، ۱۳۶۱.
۳۳. \_\_\_\_\_، *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*، تهران، چ ۲، ۱۳۴۵.
۳۴. نوسبام، مارتا، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو، ۱۳۷۴.
۳۵. وال، زان، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران، انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۰.

## منابع انگلیسی:

1. Abrahamov, Binyamin, *Divine Love in Islamic Mysticism*, Routledge Curzon, 2003.
2. Arieu, Andre, "Platonic and Aristotelian Roots of Teleological Arguments", in *Functions: New Essays in the Philosophy of Psychology and Biology*, edited by Andre Arieu, Robert Cummins, and Mark Perlman, Oxford University Press, 2002.
3. Buller, David J. (ed.), *Function, Selection, and Design*, Albany, NY: SUNY Press, Series in Philosophy and Biology, 1999.
4. Falcon, Andrea, *Aristotle and the science of nature: Unity without Uniformity*, Cambridge University Press, 2005.
5. Hoffe, Offried, *Aristotle*, translated by Christine Salazar, State University of New York Press, Albany, 2003.
6. Tanzella-Nitti, Giuseppe, "The Aristotelian-Thomistic Concept of Nature and Contemporary Debate on the Meaning of Natural Laws", *Acta Philosophica* 6, 1997.
7. Zeller, *Aristotle and The Earlier Peripatetics*, translated in two volumes by B.F.C. Costelloe and J.H. Muirhead, New York and Bombay, 1897.

