

Examining the opinion of Ibn Sina and Khwaja Nasir al-Din Tusi in “Science and Purpose of Natural Forces”

Seyyed Mohsen Hosseini * Adbollah Salavati **
Seyyed Amin Mosavi Khoo***

Abstract

Applying the phrase *kind of consciousness* to natural forces in peripatetic philosophy is reserved for Tusi and is not found in Ibn Sina's works. Ibn Sina does not have a single opinion on this issue (consciousness and the purpose of natural forces). In the *Ilahiat al-Shifa*, he considers physical agents to be devoid of perception and will, which have a uniform action. However, in the eighth chapter of *Isharat*, he refers to the existence of natural or voluntary passion and love for physical objects. In *Tabiiat al-Shifa*, although the totality of nature is considered to have some purposes, it rejects the *HYLE* passion for the Form. In the treatise *on love*, he proves instinctive and natural love for *HYLE*, Forma, and Accident. Even though Tusi accepts some purposes for the whole of Nature, it does not explain the existence of some kind of consciousness for natural forces. According to our inference and based on the method of statistical analysis of related data and their comparison and evaluation, it can be said that what these two philosophers have proposed as the purpose of natural forces is more similar to the end of the movement than to the cause of the movement, as well The purpose can be attributed to the higher principles of natural forces rather than physical actors; According to Ibn Sina, the journey towards the true lover is inherent in all beings, even without consciousness and will.

Keywords: Ibn Sina, Khwaja Nasiruddin Tusi, natural forces, perception of natural agents, goal of natural forces.

* PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). hosseini.mohsen.s.1362@gmail.com

** Professor, Department of Theology and Islamic studies, Faculty of Humanities, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. a.salavati@sru.ac.ir

*** PhD student of Islamic Philosophy and Theology, Shahid Rajaei Teacher Training University, Tehran, Iran. mosavi3947@gmail.com

<https://doi.org/10.22099/jrt.2023.48426.2929>

Date of Receive: 2023/09/24

Date of Accept: 2023/11/04

بررسی رأی ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین توسی در «علم و غایت قوای طبیعی»

سیدمحسن حسینی* عبدالله صلواتی**

سیدامین موسوی خو***

چکیده

به‌کاربردن تعبیر شعوراً برای قوای طبیعی در حکمت مشاء اختصاص به خواجه نصیر دارد و در آثار ابن‌سینا یافت نمی‌شود. ابن‌سینا در مسئله‌ی علم و غایت قوای طبیعی سخن واحدی ندارد. او در *الهیات شفا*، فاعل‌های جسمانی را فاقد ادراک و اراده می‌داند که فعل یک‌نواخت دارند. اما در *نمط هشتم اشارات* به وجود شوق و عشق طبیعی یا ارادی برای اشیاء جسمانی قائل است. در *طبیعیات شفا* اگرچه مجموع طبیعت را غایتمند خوانده، اما شوق هیولی به صورت را رد می‌کند. در رساله‌ی *درباره‌ی عشق برای هیولی*، صورت و اعراض، عشق غریزی و فطری ثابت می‌کند. خواجه‌ی توسی نیز اگرچه غایتمندبودن مجموعه‌ی طبیعت را پذیرفته است، درباره‌ی وجود شعوراً برای قوای طبیعی توضیحی ارائه نمی‌کند. برطبق استنباط ما و بر اساس روش احصا و تحلیل داده‌های مربوط و مقایسه و ارزیابی آن‌ها می‌توان گفت آنچه ابن‌دو فیلسوف غایت قوای طبیعی نامیده‌اند به مابنتهی الیه‌الحرکه شبیه‌تر است تا مابه‌الحرکه، همچنین می‌توان غایت را به مبادی عالی‌ه قوای طبیعی نسبت داد تا فاعل‌های جسمانی. سیر به سوی معشوق حقیقی، از نگاه ابن‌سینا، ذاتی همه‌ی موجودات ولو بدون علم و اراده است.

واژگان کلیدی: ابن‌سینا، خواجه نصیرالدین توسی، قوای طبیعی، علم فاعل‌های طبیعی، غایت قوای طبیعی.

* دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران (نویسنده مسؤول).

hosseini.mohsen.s.1362@gmail.com

** استاد گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.

a.salavati@sru.ac.ir

*** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی، تهران، ایران.

mosavi3947@gmail.com

<https://doi.org/10.22099/jrt.2023.48426.2929>

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۸/۱۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۰۲

۱. بیان مسئله

خواجه نصیرالدین توسی در شرح نمط چهارم الإشارات و التنبیهات، در پاسخ به فخر رازی که فاعل‌های طبیعی را فاقد شعور و به تبع آن فاقد غایت می‌داند، پس از آنکه به توضیح رأی حکمت‌مشاء در این مسئله می‌پردازد، عبارتی را اضافه می‌کند به این مضمون که فاعل‌های طبیعی دارای شعورمایی نسبت به غایت خود هستند که این شعورمًا علت غائی برای فعل این فاعل‌های طبیعی است (خواجه نصیر، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۷).

تفصیل مسئله از این قرار است که فخر رازی در شرح خود بر الإشارات و التنبیهات، در نمط چهارم ذیل این عبارت ابن‌سینا: «و العلة الغائية التي لأجلها الشيء، علةً به ماهيتها و معناها لعلیة العلة الفاعلیة و معلولة لها فی وجودها»، این سخن را دارای اشکال می‌داند و می‌گوید: شما برای فعل‌های طبیعی علت غائی اثبات می‌کنید در حالی که قوای طبیعی هیچ اندیشه‌ای در انجام امور ندارند؛ پس در این صورت نمی‌توان گفت که ماهیت علت غائی در ذهن قوای طبیعی است، چراکه ذهنی در کار نیست. غایت در خارج نیز موجود نیست، زیرا وجودش معلول علت فاعلی است. پس در این صورت، غایت معدوم صرف است و معدوم نمی‌تواند علت امر موجود باشد. در نتیجه فخر رازی راه نجات در این مسئله را این می‌داند که بگوییم افعال طبیعی غایت ندارند (فخر رازی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۹۴) چکیده‌ی حرف فخر رازی این است که قوای طبیعی فاقد شعورند، هیچ فاقد شعوری غایت ندارد. در نتیجه قوای طبیعی غایت ندارند.

این تحقیق به منظور یافتن پاسخ برای این دو پرسش محوری صورت گرفته است. اول، آیا فرض شعورمًا برای قوای طبیعی به خواجه نصیر اختصاص دارد یا در آراء ابن‌سینا وجود داشته است؟ دوم، پاسخ‌های ابن‌سینا و خواجه نصیر در مسئله‌ی غایت و علم قوای طبیعی چیست و چگونه ارزیابی می‌شود؟

۲. قوای طبیعی

در طبیعت، نیروهای شناخته‌شده و ناشناخته‌ای وجود دارد. در جهان‌شناسی قدما آنچه می‌توان مشترک دانست، نظریه‌ی وحدت عالم طبیعت است که البته بازتابی از وحدت مبدأ است. هدف ایشان از این رأی، نمایان ساختن وحدت جمیع کائنات و رابطه‌ی بین عوالم وجود بوده است (نصر، ۱۳۴۵، ص ۶). اما در علوم جدید، دگرگونی‌هایی در طبیعت‌شناسی روی داد. در فیزیک و کیهان‌شناسی جدید، ایجاد عالم طبیعت را حاصل از انفجار بزرگ دانسته، طبیعت را در حال انبساط می‌دانند (دانش شهرکی و همکاران، ۱۴۰۰) پس از قرون وسطی نیز طبیعت را صرفاً به‌عنوان آفریده‌ی خدا تلقی نمی‌کردند (هایزنبرگ، ۱۴۰۰، صص ۵-۶).

اما در این تحقیق، منظور از قوای طبیعی نیروهایی با سرشت طبیعی موجود در طبیعت است که دارای اثر و فعل در طبیعت‌اند. طبیعت، میل، کیفیات فعلی و انفعالی عناصر و مزاج از جمله‌ی این قوا محسوب می‌شوند. این بخش به بررسی و معرفی اجمالی این قوا می‌گذرد. برای ورود به این مسئله بهترین راهی که به نظر ما رسید روشن کردن مفاهیم محوری است که در این بحث با آن‌ها سروکار داریم. بخش‌های این مقاله به مانند مقدماتی در پی یکدیگر ارائه می‌شود تا در انتها بتوان برای سؤال‌های این تحقیق پاسخ فراهم کرد و موضع این دو فیلسوف درباره‌ی علم و غایت قوای طبیعی را دریافت.

ابن‌سینا بعد از اشاره به دو معنا برای طبیعت، حد طبیعت را این‌گونه معرفی می‌کند که «مبدأ اول برای حرکت و سکون است [برای جسمی] که طبیعت در اوست بالذات نه بالعرض». معنی آن این است که طبیعت مبدأ هر امری است که از ذات آن جسم صادر شده باشد. بر اساس این تعریف و به تصریح ابن‌سینا طبیعت مبدأ حرکت کمی و کیفی و مکانی نیز محسوب می‌شود. برای تکمیل این تعریف شاید بتوان عبارت قوه‌ای که اجسام بی‌اراده را بدون سبب خارجی و بدون رویه و اختیار، حرکت می‌دهد را به آن افزود. ابن‌سینا چند بار از اصطلاح حد طبیعت در مقاله‌ی اول از فن نخست طبیعیات شفا استفاده می‌کند. ظاهراً هر بار از ارائه‌ی تعریف رضایت نداشته یا آن را کامل نمی‌دیده یا مصادیق گسترده‌تری برای آن به ذهنش رسیده است. حد دیگری که برای طبیعت ارائه می‌کند این است که «کل آنچه از او فعل‌های مختلف سر می‌زند به هر نحو که باشد با شرطهایی که در طبیعت مشروط است یا بدون شرط.» (ابن‌سینا، ۱۳۹۷، صص ۴۰، ۴۱، ۴۴ و ۴۷).

درباره‌ی فعل طبیعت نیز می‌توان گفت حرکات اجسام یا از سبب بیرونی (قسری) یا از ذات خود اجسام است. حرکاتی که سبب بیرونی ندارند به سبب قوایی است که در خود اجسام‌اند. اما جسم از جهت جسم بودن محرک نمی‌شود و باید قوه‌ای در او موجود باشد. از این رو آنچه موجب حرکت جسم است قوه‌ای درونی به نام طبیعت است که مبدأ قریب جسم محسوب می‌شود (طارمی، ۱۳۹۹، ص ۴۴).

ابن‌سینا طبیعت در اجسام بسیط را همان صورت می‌داند. چنان‌که طبیعت آب همان ماهیتی است که آب به واسطه‌ی آن آب است، اگر به ملاحظه‌ی حرکت‌ها و آثاری که از آب سر می‌زند در نظر گرفته شود. اما طبیعت در اجسام مرکب عین صورت نیست، بلکه به منزله‌ی جزئی از صورت است (ابن‌سینا، ۱۳۹۷، ص ۴۶) منظور از جسم بسیط، عناصر اولیه یا همان آتش، هوا، آب و زمین (خاک) است، در مقابل جسم مرکب که از چند عنصر تشکیل شده و دارای یک قوه و یک طبیعت است (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳، ص ۷۹).

همانند مفهوم طبیعت، ابن‌سینا برای مفهوم قوه نیز تعریف‌هایی ذکر می‌کند. قوه آن است که به وسیله‌ی آن صدور فعلی یا انفعالی از چیزی ممکن می‌شود، یا چیزی مقوم دیگری می‌شود. در عبارت اول، قوه بر مبدأ محرک و در عبارت بعدی، بر اشیاء منفعل اطلاق شده

بررسی رأی ابن سینا و خواجه نصیرالدین توسی در «علم و غایت قوای طبیعی» ۲۹

است. با این توضیح، حتی هیولی که قابلیت محض نامیده می‌شود، در واقع قوه است (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۷۵) زیرا اگر معنای اثرگذاری را موسّع در نظر بگیریم این قابلیت هیولی نوعی فاعلیت و اثرگذاری محسوب می‌شود.

ابن سینا قوا را مبدأ و منشأ تغییرات معرفی می‌کند. این قوا به لحاظ ماهیت خود گاهی از قبیل صورت‌اند. مانند صورت خاک، آب، هوا و نار که بر اساس اعتبارهای گوناگون به آن صورت عنصری و گاه طبیعت و گاهی صورت و گاهی قوه می‌گویند و گاهی این قوا از قبیل کیفیات مانند حرارت نار و برودت ماء است (ابن سینا، ۱۳۸۱، ص ۱۹۷) این عبارت ابن سینا نشان از آن دارد که فاعلیت قوای طبیعی را به رسمیت شناخته است و برای آن‌ها آثار مترتب می‌داند.

این قوای موجود در اجسام آماده کننده به سوی فعل‌اند؛ یعنی چون خودشان عرض‌اند و نیاز به موضوع دارند موضوعشان را که جسم باشد آماده می‌کنند. بنابراین قوه‌ای که مهیاکننده‌ی فعل است کیفیتی است موجود در جسم که موجب می‌گردد موضوع او بتواند تأثیر در دیگری داشته باشد و قوه‌ی مهیا کننده برای انفعال کیفیتی است که موجب می‌گردد موضوع او بتواند متأثر از دیگری قرار گیرد. پس دور نیست اگر بگوییم اجسام از این قوای عارضی منفعل می‌شوند (درحالی‌که در مشاهده‌ی ظاهری، این اجسام‌اند که فاعل به نظر می‌رسند). قوایی که منشأ تأثیر در غیرند، مانند کیفیات اربعه: حرارت، برودت، یبوست و رطوبت، موجب می‌شوند جسم تأثیر داشته باشد (ابن سینا، ۱۳۸۱، صص ۲۲۲-۲۲۳). ابن سینا در یک تقسیم، اجسام را به لحاظ قوایی که دارند به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. جسم یکی است و یک قوه دارد؛ ۲. جسم یکی است و دو قوه دارد؛ ۳. جسم مرکب است و هر کدام قوه‌ی مخصوصی دارند و قسم دوم را نیز به دو قسم تقسیم می‌کند (ابن سینا، ۱۳۹۷، ص ۴۶۰).

اما نیروی دیگر به نام میل را می‌توان از جمله قوای طبیعی دانست. کیفیتی است که به وسیله‌ی آن جسمی معین آنچه را مانع حرکتش به هر سمتی باشد از خویش دفع کند (ابن سینا، ۱۳۸۸، ص ۶۴۵). در تعریف میل گفته شده که میل همان حرکت و طبیعت نیست، بلکه این‌ها سه امر مختلف‌اند به طوری که در تحلیل و بررسی نظریه‌ی میل روشن خواهد شد. میل شدت و ضعف دارد درحالی‌که طبیعت اشتداد ندارد. میل تنها در جهتی حرکت می‌کند که طبیعت خواهان است (طارمی، ۱۳۹۹، ص ۳۱). اگر حرکت جسم قسری باشد، میل واسطه‌ی در عروض حرکت است و اگر حرکت جسم طبیعی بوده باشد، وجود میل واسطه‌ی در ثبوت حرکت خواهد بود (توسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۸).

همچنین از ترکیب عناصر و تأثیر در یکدیگر به شکل فعل و انفعال (یعنی فاعل بودن هر یک از عناصر در دیگری به لحاظ صورت نوعیه و منفعل بودنش به لحاظ کیفیت آن است. درواقع کار صورت نوعیه شکستن سورت و حدت کیفیات عنصر دیگر است و کار کیفیت

پذیرش این شکسته شدن است). حالت متوسطی پیدا می‌شود که در نتیجه سورت و حدت عناصر شکسته می‌شود. به این کیفیت متوسط پدید آمده مزاج می‌گویند که آن را نیز می‌توان از نیروهای مؤثر در طبیعت دانست (ابن سینا، ۱۳۸۱، صص ۲۲۶ - ۲۲۷).

اکنون که تصویری از قوای طبیعت ترسیم شد، آنچه بحث ما را به پیش می‌برد پرسش از فاعل‌های جسمانی است. از آنجایی که این قوا عارض بر اجسام‌اند پس باید از علم و غایت در فاعل‌های جسمانی موجود در طبیعت پرسید. در توضیح می‌توان گفت ابن سینا فاعل افعال طبیعی را بدون اراده و ادراک می‌داند، در حالی که فعلی یک‌نواخت دارند. باین حال اگر فعلی را به یک فاعل طبیعی نسبت دهیم این نسبت صحیح خواهد بود. او در یک تقسیم‌بندی، قوای فاعلی را به دو قسم همراه با نطق و تخیل و غیر همراه با آن دو تقسیم می‌کند. منظور از فاعل‌های بدون نطق و تخیل همان فاعل‌های جسمانی است که با اوصاف مذکورند [فاقد علم و بدون شعور و اراده با فعل یک‌نواخت] (مصباح، ۱۳۹۹، ۳/ ۲۳۷؛ ابن سینا، ۱۴۰۴، ص: ۱۷۳)

فعل فاعل‌های طبیعی به این صورت است که هرگاه با قوه‌ی منفعله تلاقی پیدا کنند و شرایط انجام فعل حاصل باشد، اثر خود را می‌گذارند. مگر آنکه در انتظار طبع حادثی باشند که به تنهایی یا به انضمام به طبیعت موجود منشأ اثر واقع شود. بنابراین چنین قوایی در هنگام تلاقی با قوه‌ی منفعله ناگزیر فعل خود را نشان می‌دهند. از این توصیف می‌توان دریافت که علم و اراده مدخلیتی در فعل این فاعل‌های جسمانی ندارد. (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۷۴). البته گفتنی است معمولاً فعل طبیعی را صرفاً به معنای مبدأ حرکت (اعم از قسری یا طبیعی) می‌دانند. به رغم آنکه فاعل‌های طبیعی از علم و اراده و به تبع آن غایت بی‌بهره هستند، می‌توان پرسش از غایت برای آن‌ها را متوجه مبادی یا همان علل این نوع فاعل‌ها ساخت. در هر حال می‌توان برای این قوای طبیعی مبادی و علل قریب و بعید در نظر گرفت که قبل از آن‌ها و به عنوان علل و مبدأ این قوای طبیعی حضور دارند. در بخش بعدی به جست‌وجو درباره‌ی این مبادی و علل می‌پردازیم.

۳. مبادی قوای طبیعی

در بادی امر، می‌توان نیروهایی که در طبیعت اثر دارند و سرشت طبیعی نیز دارند به عنوان مبادی قوای طبیعی در نظر آورد و یا از اجرام آسمانی که به نوعی در اشیاء طبیعی زمین فاعلیت دارند یاد کرد. همچنین نیروهایی را که سرشت طبیعی ندارند (مفارقات) اما در عالم طبیعت منشأ اثرند به عنوان فاعل و مبدأ برای قوای طبیعی مورد توجه قرار داد. برای تمام این موارد در فلسفه‌ی ابن سینا شواهدی وجود دارد. ابتدا از مبادی طبیعی با سرشت طبیعی آغاز می‌کنیم.

بررسی رأی ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین توسی در «علم و غایت قوای طبیعی» ۳۱

گفته شد که قوای طبیعی عارض بر جسم‌اند. جسم طبیعی از آن جهت که طبیعی است، بعضی مبادی دارد و از آن‌رو که کون و فساد و تغییر دارد، بعضی مبادی دیگر بر آن اضافه می‌شود. مبادی حقیقی جسم طبیعی هیولی و صورت است. این دو مبدأ داخل در قوام جسم‌اند که مبادی قریب و علل داخلی نیز خوانده می‌شوند. البته جسم مبدأ فاعلی و غائی هم دارد. در نسبت میان فاعل و غایت باید این عبارت معروف را به یاد آورد که از طرفی علت غایی موجب ایجاد فاعلیت علت فاعلی می‌شود و علت فاعلی نیز علت وجودیافتن ماهیت غایت در خارج است (ابن‌سینا، ۱۳۹۷، ص ۷۲).

اهمیت هیولی به‌عنوان یکی از مبادی جسم در بحث علل جسم از این جهت است که اساساً ایجاد و تأثیر در امور مادی و جسمانی مشروط به وجود ماده است (مصطفوی، ۱۳۹۵، ص ۲۱۵). برهان در این فصل بر وجود مبدئی دلالت دارد که مبدأ کائنات است. این مبدأ هیولی و صورت نیست، بلکه موجودی مفارق (مجرد) است که وجود هیولی به کمک و مشارکت صورت، از آن موجود اضافه می‌گردد. هیولی از سوی عقل فعال و به کمک بدل که همان صورت باشد قوام پیدا می‌کند. همچنین عقل فعال که جایگزین‌کننده‌ی صورت‌هاست در این میان، یعنی در فاصله‌هایی که صورت‌ها می‌روند و می‌آیند، هیولی را نگه می‌دارد و سبب بقای هیولی می‌شود (همان، صص ۲۸۹ و ۳۰۶ - ۳۰۹).

در نسبت بین هیولی و صورت، ابن‌سینا سخنی را نقل و رد می‌کند به این مضمون که «می‌گویند هیولی به صورت شوق دارد» و در این سخن، هیولی را به زن و صورت را به مرد تشبیه می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۹۷، ص ۲۳). او در رد این مطلب چنین استدلال می‌آورد که اگر منظور، شوق نفسانی یا شوق طبیعی تسخیری باشد این سخن نادرست خواهد بود، زیرا هر دوی این موارد نادرست و بعید است. ابن‌سینا تنها فرض قبول اشتیاق هیولی به صورت را در حالی می‌داند که هیولی از همه‌ی صورت‌ها خالی باشد یا از صورتی ملول بشود یا از وجود صورتی قانع نباشد و خود هیولی قوه‌ی محرکه داشته باشد و برای کسب صورت حرکت کند. اما همه این فرض‌ها در حق هیولی باطل است (همان).

او در ادامه اظهار می‌دارد اگر به جای هیولای مطلق، هیولایی را در نظر بگیریم که به واسطه‌ی صورت طبیعی استکمال می‌یابد این سخن وجهی خواهد داشت، هرچند که آن شوق هم به صورت فاعله باز می‌گردد. در مجموع، ابن‌سینا این سخن را کلامی صوفیانه و غیرفلسفی ارزیابی می‌کند و می‌گوید آن را نمی‌فهمم! (ابن‌سینا، ۱۳۹۷، صص ۲۳ - ۲۴).

بیان مطلب فوق در حالی است که ابن‌سینا در اثر دیگرش، رساله دربارہ‌ی عشق، موضعی دقیقاً در تقابل با این نظر خود که در *طبیعیات شفا* اظهار داشته می‌گیرد. او در این رساله برای جواهر بسیطه‌ی غیرحیه سه قسم برمی‌شمارد (هیولای حقیقی، صورتی که به‌تنهایی قائم به ذات نیست و اعراض) و برای آن‌ها از تعابیر عشق غریزی و عشق فطری استفاده می‌کند و این دو (عشق غریزی و عشق فطری) را سبب بقاء وجود آن‌ها می‌داند (ابن‌سینا،

۱۳۸۸، ص ۴۰۹). عباراتی که ابن‌سینا برای توصیف عشق فطری در نسبت بین هیولی و صورت به کار می‌برد، بیشتر شبیه صنعت تشخیص در ادبیات است.

«هیولی نظر به آن حرص و آزی که نسبت به صورت دارد همیشه اوقات مقارن و ملازم اوست و اگر وقتی مفارقت و جدایی میان او و صورت دست دهد، از ترس نیستی، فوراً به صورت دیگر متمسک و متشبث می‌شود؛ و هیولا چون زن زشت‌صورت قبیح المنظری است که هرگاه بخواهند حجاب آن را برطرف نمایند از خوف آنکه زشتی صورتش نمایان نشود با آستین روی خود را می‌پوشاند تا قبح منظرش نمایان نشود. آن عشق فطری هیولا همین است» (همان، صص ۴۰۹ - ۴۱۰).

قبل از طرح ادامه‌ی بحث باید پرسید منظور از واژه‌ی غریزی و فطری در تعبیر عشق غریزی و فطری چیست؟ آیا ابن‌سینا برای همه‌ی موجودات به غریزه قائل است حتی جمادات؟ درباره‌ی فطرت نیز می‌توان همین سؤال را پرسید. در پاسخ می‌توان گفت ظاهراً پاسخ مثبت است. ابن‌سینا دایره‌ی فطرت و غریزه را به مساحت همه‌ی موجودات در نظر گرفته است طوری که حتی موجودات بدون علم و اراده را دربرگرفته است.

ابن‌سینا با دو دلیل سعی در اثبات وجود عشق غریزی در صورت دارد. اول اینکه صورت همیشه ملازم با موضوع و مقارن با اوست و هیچ وقت انفکاک و جدائی برای آن وجود ندارد. دوم به دلیل ملازم بودن با کمالات و مواضع طبیعی خود اگر در مکان اصلی برقرار باشد و اشتیاق طلب کردن آن مکان اگر به عنف و قهر از آن خارج شود. درباره‌ی اعراض نیز ملازم و مقارن بودن با موضوع را دلیلی بر وجود عشق در آن‌ها می‌داند. در نهایت نتیجه می‌گیرد که بسایط از عشق غریزی فطری خالی نیستند (همان، ص ۴۱۰).

بعد از بیان وجود سریان عشق در همه‌ی موجودات عالم، غایت این عشق را خیر مطلق معرفی می‌کند و معتقد است که همه‌ی این موجودات برای تحصیل کمال خود، که همان خیر مطلق است، عشق غریزی دارند. از سوی دیگر، خیر مطلق نیز مایل است کلیه‌ی موجودات از تجلیات او برخوردار شوند. پس در اینجا یک رابطه‌ی دوطرفه را شاهد هستیم. هم علت اولی، که ابن‌سینا از آن به معشوق حقیقی تام و خیر مطلق تعبیر می‌کند، تمایل به برخوردار شدن موجودات از تجلی او دارد، و هم موجودات برای رسیدن به کمال خویش نیازمند او هستند که خیر مطلق است (همان، صص ۴۲۴ - ۴۲۶).

اما نکته‌ی ظریفی که ابن‌سینا شاید به عنوان تکمله به تفسیر خود از این رابطه اضافه کرده این است که اگر بعضی موجودات هم از شناسایی او محروم باشند این عدم عرفان، سلب عشق غریزی از موجودات نمی‌کند؛ زیرا خیر مطلق همان علت اولی است (همان، ص ۴۲۶). برداشت ما از این عبارت ابن‌سینا آن است که احتمالاً منظور از موجوداتی که «ز شناسایی

بررسی رأی ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین توسی در «علم و غایت قوای طبیعی» ۳۳

«و» محروم باشند جمادات باشد و محروم‌بودن از شناسایی هم شاید به معنای فقدان علم در جمادات است.

با این استنباط می‌توان گفت اول اینکه در بیان ابن‌سینا خالق همان غایت است. دوم، فقدان علم در فاعل‌های طبیعی لطمه‌ای به سیر غریزی این موجودات به سوی خیر که غایت آن‌هاست نمی‌زند. سوم، وقتی قائل باشیم فقدان علم اثری در کشش عشق غریزی ندارد و مانع نیست می‌توان به این فکر کرد که این کشش اختیاری هم نیست؛ یعنی این موجودات خاص که علم به غایت ندارند، اختیار هم ندارند. چهارم، با این تفسیر، این عشق فطری غریزی به صورت تنظیمات اولیه در این موجودات (جمادات) قرار داده شده است؛ یعنی در ذات آن‌هاست. پس فقدان علم و اختیار نافی حرکت غریزی آن‌ها به سوی غایت نیست و همه‌ی موجودات به سوی معشوق حقیقی (علت اولی) به عنوان کمال خویش در حرکت‌اند.

به جز رساله‌ی *در باره‌ی عشق*، ابن‌سینا در *نمط هشتم/اشارات* نیز به وجود عشق ارادی یا طبیعی و شوق ارادی و طبیعی در همه‌ی موجودات برای دستیابی به کمال ویژه‌ی خود اشاره اجمالی می‌کند و تفصیل بیشتر در این موضوع را به علوم مفصل مربوط، حواله می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۳۵۲).

خواجه در شرح خود بر *اشارات*، ذیل مطلب مذکور از ابن‌سینا می‌نویسد که این مطلب تکمیل اثبات وجود عشق و شوق برای جواهر عاقل است. ابن‌سینا می‌خواهد این عشق را برای نفوس و قوای جسمانی نیز اثبات کند. خواجه‌ی توسی به وجود رساله‌ی *در باره‌ی عشق* ابن‌سینا تصریح می‌کند و مقصود او از علوم مفصل *در باره‌ی این موضوع* را اثبات کمال اولی و ثانی برای همه‌ی اجسام بسیط و مرکب و کیفیت حرکات آن‌ها از روی اراده یا طبیعت معرفی می‌کند و این مطلب دلالت دارد بر مؤثربودن این کمالات در اجسام بسیط و مرکب. این اجسام هرگاه از آن کمالات جدا شوند، عاشق و مشتاق آن‌ها هستند. در ابتدای *نمط نهم* نیز خواجه شرح می‌دهد که مطالب ابن‌سینا در *نمط هشتم* تمهیدی برای بیان احوال اهل کمال انسان در *نمط نهم* است. به‌علاوه ابن‌سینا در انتهای *نمط دوم اشارات* نیز از حکمت خداوند در آفرینش با شگفتی یاد می‌کند (توسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ۳۶۳؛ ابن‌سینا، ۱۳۸۱، ص ۲۲۹).

اما علت قریب اختلاف آثار در امور طبیعی و اجسام، صورت نوعیه است. خواجه در شرح خود بر *نمط اول/اشارات* عبارت *طبیعه قوه* را دال بر صورت نوعیه می‌داند؛ زیرا قوه به معنای مبدأ تغییر در چیزی است. پس منظور از *طبیعه قوه* در واقع ذات شیء است که تغییری در چیز دیگر به سبب آن حاصل می‌شود (توسی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۸۶). این صورت نوعیه از سوی عقل فعال و واهب الصور افزوده می‌شود و عقل به‌واسطه‌ی صورت نوعیه، صورت جسمیه را وجود می‌بخشد، به این ترتیب که صورت نوعیه را در هیولی پدید می‌آورد و در ضمن این ایجاد، صورت جسمیه هم برای هیولی تحقق می‌یابد. پس صورت نوعیه در نسبت با صورت

جسمیه مقام علت دارد. حرکت افلاک نیز باعث ایجاد استعدادها در هیولی می‌شود. در اثر این استعدادها اشکال و اندازه‌ها متعین می‌گردد و اجسامی مختلف پدید می‌آید. صورت نیز از مبادی جسم طبیعی به شمار می‌رود که آن را فعلیت می‌دهد (مصطفوی، ۱۳۹۵، صص ۲۵۳ - ۲۶۰).

در اثبات وجود صورت نوعیه، ابن‌سینا در نمط اول / اشارات به تفصیل بحث کرده است. او با این سؤال وارد این موضوع می‌شود که علت آثار گوناگون که از اجسام بروز می‌کند چیست؟ چه چیزی سبب اختلاف این امور شده است؟ در پاسخ می‌توان گفت صورت جسمیه در همه‌ی اجسام یکسان و مشترک است، پس باید به سراغ ذات و ذاتی شیء رفت. بدین ترتیب می‌بایست ضرورتاً جوهر و صورتی باشد که آثار و اختلاف آثار از سوی آن باشد.

از دیگر مبادی جسم طبیعی، غایت است که صورت به جهت او در ماده حاصل می‌شود و آن خیر حقیقی است یا گمانی، زیرا هر حرکتی که از فاعل بالذات نه بالعرض سر بزند از آن حرکت، خیر را منظور دارد، گاه به حقیقت گاه به گمان (ابن‌سینا، ۱۳۹۷، ص ۷۰). البته روشن است که ابتدا می‌بایست برای فاعل‌های طبیعی علم را اثبات کرد و سپس به داشتن غایت خیر یا گمان به خیر بودن آن غایت پرداخت. درحالی که خیر یا گمان به خیرداشتن در فاعل‌های جسمانی منتفی است، زیرا فاقد ذهن هستند و به اصطلاح فاعل‌های غیرعلمی یا به تعبیر ابن‌سینا «القوی التي فی غیر ذوات النطق و التخیل» هستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۱۷۴).

در پیدایش عناصر از مبدأ نخستین، باتوجه به اینکه اجسام عنصری در معرض کون و فسادند، باید مبادی قریب آن‌ها موجوداتی دارای حرکت و تغییر باشند. از این رو عقل محض نمی‌تواند سبب پیدایش اجسام عنصری باشد. به‌همین دلیل به تعبیر ابن‌سینا عقول مفارق، بلکه آخرین عقلی که پس از عالم ماست با مشارکت حرکات افلاک، مبدأ فیض برای این اجسام محسوب می‌شوند؛ از این قرار که صور موجود در عالم طبیعی از آن عقل مذکور به ماده افاضه می‌شود و این افاضه اگرچه از آن عقل مفارق صورت می‌گیرد، با دست یاری اجسام آسمانی ادامه می‌یابد. البته به گفته‌ی بعضی شارحان ابن‌سینا حتی در اثبات وجود صورت نوعیه می‌توان خداوند و اذن الهی را به‌عنوان فاعل بعید مطرح کرد (ابن‌سینا، ۱۳۸۵، صص ۲۹۷ - ۲۹۸؛ مصطفوی، ۱۳۹۵، ص ۲۵۱).

ابن‌سینا برای نقش مبادی عالیه مثالی ذکر می‌کند که طرح آن به روشن‌شدن مطلب کمک می‌کند. او می‌گوید وقتی آب بیش از حد گرم می‌شود آن گرمای غیرطبیعی با صورت آب در یک‌جا جمع می‌شود درحالی‌که آن گرما مناسبت بعیدی با آب و تناسب نزدیک با صورت آتش دارد. هرچه مناسبت یادشده شدت گیرد استعداد نیز افزایش می‌یابد، آنگاه صورت آتش این شایستگی را پیدا می‌کند که از مبادی عالیه افاضه شود و صورت آب این استحقاق را پیدا می‌کند تا از میان برود و چون ماده بی‌صورت باقی نمی‌ماند، قوام آن تنها

بررسی رأی ابن سینا و خواجه نصیرالدین توسی در «علم و غایت قوای طبیعی» ۳۵
به وسیله‌ی نسبتی که با مبدأ اول دارد نخواهد بود؛ بلکه این قوام از مبدأ اول و نیز از ناحیه‌ی
صورت است (ابن سینا، ۱۳۸۵، ص ۳۰۰).

درباره‌ی نقش افلاک در دستیاری مبادی عالی‌ه نیز طبایع ویژه و مشترک افلاک را مبادی
و زمینه‌ساز طبیعت‌های خاص و مشترک جهان ماده می‌داند. به علاوه امتزاج نسبت‌ها در
افلاک سبب‌ساز یا زمینه‌ساز امتزاج عناصر جهان مادی است. این اجرام آسمانی با سرایت‌دادن
کیفیت‌های خاص خود به این عالم در اجسام طبیعی اثر گذارند. اما طبایعی که مدبر اجسام
طبیعی محسوب می‌شوند همه از نفوس فلک یا به معاونت آن‌ها پدید می‌آید (همان). وجود
اختلاف بین حرکات افلاک از نظر اوضاع و نسبت‌های گوناگون اختلافاتی را ایجاد می‌کند که
موجب می‌شود ماده‌ی جهان عناصر مستعد پذیرش صور مختلف شود (ابن سینا، ۱۴۰۴، ص
۴۱۰). بنابراین حرکات افلاک در اختلاف آثار عناصر و اجسام طبیعی دخیل است.

درواقع مبادی جسم را می‌توان به ترتیب اذن الهی، عقل فعال، حرکت افلاک، صورت
نوعیه، صورت جسمیه و هیولی دانست؛ به بیان دیگر، این عوامل همه در طبیعت مؤثرند.
عقل فعال از عوامل مفارق مؤثر در طبیعت است. حرکت افلاک فاعلی از اجرام آسمانی
محسوب می‌شود. صورت نوعیه و جسمیه و هیولی هم قوای موجود در جسم‌اند.

۴. ابن سینا و غایت مجموعه‌ی طبیعت

ابن سینا در فصل چهاردهم از مقاله‌ی اول *طبیعیات شفا* سخنانی از انبازقلس در رد غایت
برای مجموعه‌ی طبیعت ذکر می‌کند و درصدد پاسخ‌گویی به آن‌ها برمی‌آید. این مطلب را تا
آنجا که به موضوع ما مربوط باشد بررسی می‌کنیم. می‌توان تردید و انکار انبازقلس را در
موارد زیر دسته‌بندی کرد.

۱. طبیعت رویه (اندیشه) ندارد پس چگونه کاری را برای غایت انجام می‌دهد؟ به علاوه
اگر طبیعت غایت می‌داشت زشتی، زوائد و مرگ در آن نمی‌بایست وجود داشته باشد. پس با
این اوصاف امور طبیعت از روی قصد (غایت) نیست.

۲. امور طبیعی از روی اتفاق و ضرورت طبیعی ماده روی می‌دهد، اما چون مصلحتی را
هم متضمن شده (یعنی فواید طبیعی هم داشته است) مردم گمان کرده‌اند مثلاً باران برای
مصلحتی (غایتی) شکل گرفته و از خسارت‌های آن چشم‌پوشی می‌کنند؛ درحالی‌که باران بر
اساس ضرورت طبیعی و در یک فرایند مشخص انجام می‌شود.

۳. اگر طبیعت کاری را برای غایتی انجام می‌دهد، این سؤال باقی است که آن غایت برای
چه غایتی انجام می‌شود و این پرسش را پایانی نیست.

۴. چگونه می‌توان قبول کرد طبیعت کاری را برای غایتی انجام می‌دهد درحالی‌که طبیعت
واحد (یک فاعل طبیعی) در موارد مختلف، فعل‌های گوناگون دارد؛ مثلاً حرارت بعضی چیزها
(موم) را حل می‌کند و بعضی چیزها را منعقد می‌سازد (سفیده‌ی تخم مرغ). با این حال، چرا

باید گفت حرارت از سوزاندن مقصدی دارد؟ چرا نگوییم سوزاندن لازمه‌ی ضروری حرارت است؟

ابن‌سینا در ابتدای ورود به پاسخ‌گویی می‌پذیرد که در موارد جزئی، اتفاق در طبیعت وجود دارد. سپس بحث را به سوی اموری مانند رشد خوشه‌ی گندم به کمک ماده از زمین می‌برد و می‌گوید این فرایند اتفاقی نیست، بلکه امری است که طبیعت آن را ایجاد کرده و قوه‌ای از قوای طبیعت آن را اقتضا نموده است. در پاسخ به ابن‌سینا می‌توان گفت مورد سؤال وجود غایت بوده نه ضرورت مادی؛ زیرا می‌توان فرایند رشد گندم از زمین را امری طبیعی و بر اساس ضرورت طبیعی دانست (ابن‌سینا، ۱۳۹۷، صص ۹۲ - ۹۶).

در ادامه ابن‌سینا می‌پذیرد که ماده‌ی ثنایا (دندان‌های جلو) غیر از این صورت را نمی‌پذیرند و مثال می‌زند به اینکه اگر در یک مکان واحد، دانه‌ی گندم بیافتد گندم می‌دهد و اگر دانه‌ی جو بیافتد خوشه‌ی جو می‌دهد. سپس وارد توضیح مطلبی می‌شود تا ضرورت مادی طبیعی را در فرایند رشد دانه‌ی گندم از خاک و آب مورد تردید قرار دهد. او می‌نویسد نمی‌توان گفت اجزای آبی و خاکی به ذات خود حرکت کرده و در جوهر گندم داخل شده و موجب رشد آن گردیده است؛ زیرا حرکات آن‌ها (آب و خاک) از مواضع خود به ذاتشان نیست. بلکه حرکت آن‌ها (عوامل طبیعی دخیل در رشد گندم) به واسطه‌ی جذب قوایی است که در دانه‌ی گندم پنهان شده است. ابن‌سینا امر را دایره بر دو شق می‌داند که یا در مکان خاص، اجزائی است که برای رشد گندم مناسب است یا همان اجزای مکان خاص برای رشد جو و گندم شایستگی دارد و نتیجه می‌گیرد که در این صورت اخیر، دیگر موضوع ضرورت طبیعی که به ماده نسبت داده می‌شود منتفی است (همان).

شاید بتوان در این نتیجه‌ی ابن‌سینا تردید ایجاد کرد. اینکه زمین یک مکان است و برای رشد گندم و جو و همه‌ی دانه‌های طبیعی قابل رشد، شایستگی دارد و اینکه هر دانه‌ی قابل رشدی در هر زمین قابل رویاندنی رشد کند همان ضرورت طبیعی است و در این مثال و توضیح ابن‌سینا رفع ضرورت مادی که قصد بیان آن را دارد استفاده نمی‌شود. احتمالاً ابن‌سینا می‌خواسته ابتدا نسبت‌دادن فرایند رشد به ضرورت طبیعی در مطلب بالا را رد کند و سپس به سوی اثبات غایت حرکت نماید که بعید است به هدف خود رسیده باشد.

او از این بحث نتیجه می‌گیرد که در موارد این چنین، (مثال گندم و زمین) فعل از ذات امر صادر می‌شود و متوجه به سوی اوست. اگر عائقی نداشته باشد دائمی و اگر عائق باشد اکثری خواهد بود و اظهار می‌دارد ما از غایت در امور طبیعی همین است. باید گفت اضافه کردن این مطلب اخیر که فرایند طبیعی در صورت وجود مانع، اکثری و در صورت نبود آن، دائمی است چیزی به مطلب قبل در جهت اثبات غایت اضافه نمی‌کند و تمامی این فرایند را می‌توان به ضرورت طبیعی ماده نسبت داد و اگر واقعاً مراد ابن‌سینا از غایت در طبیعت،

بررسی رأی ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین توسی در «علم و غایت قوای طبیعی» ۳۷

همین است می‌توان آن را با ضرورت طبیعی یکی دانست، درحالی‌که او اصرار دارد بگوید چنین نیست.

وی در مثالی دیگر می‌نویسد که اگر در نظر بگیریم طبع یک ماده صلاحیت یک صورت را دارد، باز نمی‌توان گفت از ضرورت بوده، بلکه باید گفت به سببی دیگر بوده است که آن سبب ماده را به سوی آن صورت حرکت داده است. ای کاش فیلسوف ما می‌گفت «آن سبب چیست؟ زیرا چندین صفحه توضیح داده که این امور از ضرورت طبیعی نیست و از روی غایت داشتن طبیعت است، اما اسمی از آن غایت نمی‌برد و در اینجا هم صرفاً به ذکر آن سبب اکتفا می‌کند و نتیجه می‌گیرد که طبیعت موارد را از روی قصدی طبیعی که دارد حرکت می‌دهد. البته این عبارت قصدی طبیعی به ضرورت طبیعی نزدیک است ولی هنوز این ابهام باقی است که تفاوت آن با ضرورت طبیعی چیست؟

ابن‌سینا در تلاش دیگر خود، سؤال را با سؤال پاسخ می‌دهد و در مقابل سؤال از غایت فاعل‌های طبیعی می‌پرسد اگر جریان امور برحسب اتفاق است چرا از گندم جو نمی‌روید؟ دلیل دیگر که برای اثبات غایت برای امور طبیعی می‌آورد این است که هرگاه معارض یا قصوری در طبیعت دیده شود به رفع آن معارض کمک می‌شود. احتمالاً او قصد داشته این معنا را منتقل کند که همه پذیرفته‌اند طبیعت رو به سوی خیر و کمال دارد (که غایت آن است) و هرگاه در اثر عاملی از این غایت منصرف شود سعی در رفع آن می‌شود. همچنین در پاسخ به اینکه طبیعت رویه (اندیشه) ندارد پس غایت هم ندارد می‌گوید رویه برای این نیست که کار را غایتمند کند؛ بلکه برای این است که از میان امور اختیاری یکی را انتخاب نماید، پس رویه برای تخصیص فعل است نه غایتمند کردن آن (همان).

درباره‌ی مسئله‌ی وجود زوائد و انحرافات و زشتی‌ها در طبیعت، با ذکر اینکه بعضی از آن‌ها نقص و قبح و کوتاهی از مجرای طبیعی است و بعضی اضافه است، اولاً وجود این موارد در طبیعت را می‌پذیرد و در توجیه آن می‌نویسد قائل نیستیم که طبیعت می‌تواند هر ماده را به سوی هر غایتی حرکت دهد. از نظر او این نقص و قبح عدم فعل است به دلیل امتناع ماده. ابن‌سینا صرفاً ادعای خود را درباره‌ی غایت محدود می‌کند روی مواردی که مطیع طبیعت‌اند. سپس فعل حرارت را مثال می‌زند که یکی است و غایت آن تحلیل رطوبت است. اما این فعل همواره منجر به یک نتیجه نمی‌شود. می‌توان از عبارت او این‌طور فهمید که کاهش رطوبت غایت بالذات حرارت است، اما این فعل در همه‌ی موارد یک نتیجه نمی‌دهد و شاید منجر به از بین رفتن شود که غایت بالعرض محسوب می‌شود.

درباره‌ی مواد اضافی هم طبیعت آن‌ها را معطل نمی‌گذارد و بر اساس استعداد حرکت می‌دهد. این مطلب نشان دهنده‌ی این است که مواد اضافی که بعضاً در طبیعت دیده می‌شوند، نتیجه‌ی همین حرکت طبیعی است که در موارد خاص به صورت زیادات دیده می‌شود. اما درباره‌ی فرایند شکل‌گیری باران، ابن‌سینا بالاخره از «آن سبب» پرده‌برداری

می‌کند و می‌گوید در مراحل تشکیل باران ضرورت مادی کفایت نمی‌کند و سبب آن (باران) فعل الهی است که در ماده به کار می‌رود و منتهی به ضرورت می‌شود؛ یعنی فعل الهی فاعل ضرورت مادی در طبیعت است. اما این پرده‌برداری پرسش‌برانگیز است. آیا فعل الهی فاعل قریب باران است یا فاعل بعید؟ اگر فاعل بعید است، فاعل یا فاعل‌های قریب کدام‌اند؟ وجود غایت‌های متعدد نیز در نوشتار ابن‌سینا به این صورت پاسخ داده شده که غایت داشتن حرکت و فعل به معنای این نیست که هر غایتی نیز الی غیر نهاییه غایتی داشته باشد و با تقسیم غایت به بالذات و بالعرض پاسخ خود را تکمیل می‌کند؛ یعنی مثلاً فلان فعل طبیعی غایت بالذاتی (حقیقی) دارد که بعد از رسیدن به آن یا در مسیر به آن غایت بالذات، غایات بالعرض احتمالاً رخ می‌دهد که خارج از غایت حقیقی (بالذات) محسوب می‌شود. در مجموع می‌توان گفت ابن‌سینا در مطلب مذکور که در پاسخ به انبازقلس گفته شد اولاً از طبیعت به‌عنوان یک مجموعه سخن می‌گوید و برای آن غایت در نظر می‌گیرد، ثانیاً وجود اتفاق در موارد جزئی طبیعت را می‌پذیرد. ثالثاً سعی در نفی سخن کسانی دارد که فرایند طبیعی را صرفاً برآمده از ضرورت طبیعی می‌دانند، اگرچه بر اساس توضیحات ارائه شده به‌نظر می‌رسد در این هدف خویش چندان موفق نبوده است. رابعاً با بیان فعل الهی به عنوان فاعل سعی در نشان دادن یک غایت برای مجموعه‌ی طبیعت دارد که در این بحث مذکور صرفاً به‌صورت همین بیان و بدون روشن شدن ابعاد آن باقی می‌ماند.

۵. رأی خواجه نصیرالدین توسی

خواجه نصیر در منطق، کلام و نجوم، صاحب آثار ممتازی است. اما در فلسفه (مگر رساله‌هایی در موضوعات محدود و معدود) کتابی ننوشته است، یعنی مانند ابن‌سینا و سهروردی به بیان آرای اختصاصی خود اقدام نکرده است. بنابراین یافتن آرای اختصاصی فلسفی وی کار دشواری است، اگرچه شرح/اشارات او نشان‌گر اشراف وی بر مسائل فلسفی است. به‌علاوه گفتنی است بعضی معاصران، شرح قطب‌الدین شیرازی بر حکمت/الاشراق را درس‌های خواجه نصیر می‌دانند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۹۳، ص ۱۵۹). در این صورت، معلوم می‌شود او تسلط خوبی بر آرای مکاتب پیش از خود داشته است. اما اینکه چرا توسی اثری مانند اسلاف خویش (ابن‌سینا و سهروردی) در فلسفه تحریر نکرده است خود موضوعی مستقل محسوب می‌شود. ما برای یافتن نظر خواجه درباره‌ی مسئله‌ی غایت و علت غایی و اختصاص آن به قوای طبیعی، در آثار وی به جست‌وجو پرداختیم. آنچه در ذیل می‌آید حاصل این جست‌وجو است:

خواجه در مبحث علت و معلول تجرید الاعتقاد در مسئله‌ی علت غایی، همان عبارت معروف در نسبت بین علت غایی و علت فاعلی را می‌نویسد «و الغایة علّة به ماهيتها لعلیة الفاعلیة و معلولها فی وجودها العینی للمعلول و هی ثابتة لكل قاصد» و در ادامه نیز جمله‌ی

بررسی رأی ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین توسی در «علم و غایت قوای طبیعی» ۳۹

«و اثبتوا للطبیعیات غایات» را ذکر می‌کند (توسی، ۱۴۰۷، صص ۱۳۷ - ۱۳۸). برای بسط معنای موجود در عبارات خواجه، به دو تن از شارحان او مراجعه می‌کنیم. علامه حلی در کشف المراد و عبدالرزاق لاهیجی در شوارق/الالهام به شرح تجرید پرداخته‌اند. ظاهر کلام خواجه دلالت بر این دارد که او ابتدا وجود علت غائی را به فاعل‌های دارای اراده نسبت می‌دهد و سپس برای طبیعت نیز غایت را ثابت شده می‌داند. البته در اینجا معلوم نکرده که آیا مقصودش غایتمندی مجموع طبیعت است یا تک‌تک فاعل‌های طبیعی را نیز غایتمند می‌داند؟ با دقت به‌نظر می‌رسد استفاده از فعل/اثبتوا/ توسط خواجه شاید بیانگر این باشد که پیش از وی نیز این مطلب، یعنی قول به غایتمندی مجموعه‌ی طبیعت یا فاعل‌های طبیعی، اثبات شده بوده است.

علامه حلی در شرح عبارت «هی ثابتة لكل قاصد» می‌نویسد که اگر فاعل بالقصد و اراده غایت نداشته باشد، فعل آن عبث خواهد بود. درباره‌ی حرکات عناصر نیز بر این باور است که فیلسوفان متقدم برای عناصر (استقصات) هم غایت را اثبات می‌کردند و فرایند رشد دانه‌ی گندم از زمین با همکاری عناصر طبیعی را مثال می‌آورد. بدین‌وسیله طبیعت را غایتمند معرفی می‌کند. البته بلافاصله رأی مخالفین را پیش می‌کشد؛ گروهی که این مطلب یعنی غایتمندی طبیعت را به دلیل عدم شعور و تعقل در طبیعت و قوای طبیعی رد کرده‌اند. او اضافه می‌کند که این جماعت مخالف پاسخ داده شده که داشتن شعور برای فاعل‌های طبیعی به منظور تعیین (انتخاب) غایت و نه برای کسب آن است. درباره‌ی این سخن اخیر می‌توان گفت همان کلام ابن‌سینا است که در پاسخ به انبازقلس گفته است. به‌علاوه به منظور روشن‌تر شدن بحث می‌توان پرسید اگر بر اساس قول مذکور، انتخاب و اراده در غایتمندی قوای طبیعی یا مجموع طبیعت نقش ندارند، آیا این سخن به غایت در معنای عام خود برای فاعل‌های طبیعی، یعنی ماینتهی الیه‌الحرکه اشاره ندارد؟ (شایان ذکر است فاعل بودن قوای طبیعی به معنای مبدأ حرکت بودن است.) این‌طور به‌نظر می‌رسد که حداقل در بحث مذکور اگر فاعل طبیعی را فاقد اراده و انتخاب و شعور بدانیم آنچه با این اوصاف هماهنگ است همان «معنای ماینتهی الیه‌الحرکه» و نه غایت در معنای «ما به‌الحرکه» خواهد بود.

درباره‌ی جمله «و اثبتوا للطبیعیات غایات» مؤلف کشف المراد به آنچه ذیل عبارت «و هی ثابتة لكل قاصد» مطرح کرده بود ارجاع می‌دهد و حرف تازه‌ای اضافه نمی‌کند. اما یکی از معاصران در تعلیقه‌ی خود بر این مبحث می‌نویسد حق آن است که طبیعت غایت دارد و غایت آن را حُب به بقا و رسیدن به کمال خویش معرفی می‌کند. به بیان وی، همه‌ی قوای طبیعی رو به سوی غایت‌الغایات یعنی الله دارند و در حرکت‌اند. او در ادامه هر آنچه اتفاقی می‌انگارند را بر اساس اینکه حق وجود آن را واجب کرده در نظر می‌گیرد. در موارد نادرالوجود نیز علت برای انسان مجهول بوده است. این محقق معاصر به نقل از حکیم سبزواری، ضرورت مادی دانستن فرآیند تشکیل باران را رد می‌کند و قائل به این مطلب را نادان می‌خواند و نقل

سخن از حکیم سبزواری را ادامه می‌دهد به این مضمون که هیچ امری بدون علم و اراده و قدرت الله صورت نمی‌پذیرد. همچنین یادآور می‌شود که تمامی عناصر دخیل در باران تحت مشیت او هستند. از توحید مفضل نیز نقلی را به میان می‌آورد که طبیعت را بر اساس تقدیر خالق حکیم دانسته است (توسی، ۱۴۴۲، ۲۰۲ - ۲۰۵).

شارح دیگر کتاب تجرید، عبدالرزاق لاهیجی در *شوارق/اللاهام*، ذیل عبارت «و هی ثابتة لکل قاصد» صرفاً می‌نویسد منظور همه‌ی فاعل‌های مختار است و وارد موضوع معلول‌بودن افعال الهی می‌شود که محل بحث ما نیست. اما درباره‌ی جمله‌ی «و اثبتوا للطبیعیات غایات» به تفصیل می‌پردازد (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۴۳۸) و ارجاع‌های متعددی به الهیات و طبیعیات شفا به میان می‌آورد. لاهیجی با بیان مشاهدات آغاز می‌کند، به این بیان که ما در طبیعت، حرکات و آثاری می‌بینیم که مانند غایت و فعل صاحب غایت است. از این رو عقل حکم قطعی می‌کند به اینکه آن حرکات صادر از قوای طبیعی به منظور رسیدن به اموری است که بر آن‌ها مترتب می‌شود و می‌افزاید که مقصود از غایت چیزی نیست مگر آنچه شیء برای آن حرکت می‌کند (لاهیجی، ۱۴۲۵، ج ۲، ص ۴۵۸). در این عبارت، درواقع لاهیجی نسبت بین حرکات و آثار طبیعی را با اموری که به آن‌ها ختم می‌شود نسبت غایت و شیء صاحب غایت در نظر گرفته است و مثال‌هایی برای اثبات وجود غایت در طبیعت می‌زند مانند گندم از گندم بروید جو ز جو و در ادامه به بیان نقدهایی که درباره‌ی وجود غایت در طبیعت وجود دارد می‌پردازد و به آن‌ها پاسخ می‌گوید. ضمناً معنای مورد نظر خود از غایت را «ما لأجله تحرک الشیء» اظهار معرفی می‌کند (همان).

اولین نقدی که به وجود غایت در فاعل‌های طبیعی ذکر می‌کند همان اشکال موجود در بیان فخر رازی است که در شرح/شارات نیز آمده است؛ یعنی اینکه قوای طبیعی فاقد شعورند، هیچ فاعل فاقد شعوری غایت ندارد؛ زیرا غایت‌داشتن نیازمند ذهن است. لاهیجی در پاسخ خویش وجود غایت را به مبدأ برتر از طبیعت برمی‌گرداند و توضیح می‌دهد که اگر آن مبدأ، فاعل مستقیم حرکت قوای طبیعی هم باشد به جهت این است که توسط مبدأ بالاتر مسخر شده است. لاهیجی در این پاسخ درواقع پذیرفته که قوای طبیعی ذهن ندارند و غایت آن‌ها غایت فاعل برتر از خود ایشان است (همان، صص ۴۵۹-۴۶۰). اما اگر مبدأ در حقیقت مسخر نباشد، کافی است صورت ذهنی از غایت نزد فاعل مسخر حضور داشته باشد؛ زیرا آن مبدأ فاعل مباشر را طوری قرار داده که حرکت آن به سوی غایت منتهی می‌شود. به‌علاوه لازم نیست غایت نزد فاعل به شکل شعور نفسانی باشد بلکه کافی است بر اساس شوق و اقتضای فطری جبلی باشد (همان، ص ۴۶۰).

لاهیجی در ادامه تقریباً همان مطالب مذکور در فصل طبیعیات شفا را نقل می‌کند و پاسخ‌های ابن‌سینا به انبأقلس را می‌آورد که به دلیل ذکر و بررسی آن از ارائه‌ی مجدد خودداری می‌کنیم. از مطالب و شروح و تعلیقه بر تجرید می‌توان چنین دریافت که اولاً

بررسی رأی ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین توسی در «علم و غایت قوای طبیعی» ۴۱

طبیعت و حتی عناصر طبیعی غایت دارند. غایت طبیعت حُب به بقا و رسیدن به کمال است. ثانیاً نداشتن شعور و اختیار و اراده برای فاعل‌های طبیعی لطمه‌ای به غایت‌مندی آن‌ها وارد نمی‌آورد (البته به نظر می‌رسد با این تصور از غایت باید معنای غایت را ما «پنتهی الیه الحركة» در نظر گرفت و نه «ما به الحركة» ثالثاً داشتن صورت ذهنی از غایت به فاعل‌های برتر از طبیعت ارجاع داده می‌شود. به علاوه اینکه اساساً برای فاعل‌های طبیعی، شعور نفسانی لازم نیست و همان شوق جبلی و اقتضای غریزی کفایت می‌کند.

در انتها گفتنی است که خواجه رساله‌ای مختصر و تقریباً یک صفحه‌ای به نام طبیعت دارد و در آن به تعریف طبیعت و بیان وجود شدت و ضعف در طبیعت می‌پردازد [طبیعت به اشتراک اسم، گاهی بر مبدأ حرکت و سکون بالذات اطلاق می‌شود]. و این شدت و ضعف را ذیل جنس واحد می‌داند و کیفیات فعلیه مانند سرما و گرما را مثال می‌زند که دو حد حرارت محسوب می‌شوند (توسی، ۱۴۰۵، ص ۵۱۸).

۶. ارزیابی

اکنون در فرجام این جست‌وجو برای ارزیابی پاسخ‌ها به مسئله‌ی تحقیق، خوب است به اصل مسئله بازگردیم. مسئله‌ی غایت قوای طبیعی در آرای این دو فیلسوف یکی از موارد بحث‌انگیز بوده است. فخررازی به کلام ابن‌سینا واکنش نشان داده و آن را نمی‌پذیرد. فخررازی گفته است قوای طبیعی ذهن ندارند درحالی‌که تصور غایت نیازمند ذهن است؛ پس این قوا غایت ندارند. اما ابن‌سینا و خواجه سعی در اثبات غایت‌مندی طبیعت دارند. البته هیچ‌یک نگفته‌اند قوای طبیعی ذهن دارند و غایت را تصور می‌کنند، اما از طرق دیگر مبادرت به اثبات غایت برای مجموعه طبیعت و حتی همین قوا کرده‌اند؛ به این صورت که یا غایت را به مبادی عالیه طبیعت ارجاع دادند یا وجود ذهن برای تصور غایت را ضروری ندانسته‌اند؛ به‌ویژه آنجا که ابن‌سینا در رساله‌ی *درباره‌ی عشق* وجود این غایت را در همه‌ی موجودات عالم قرار می‌دهد ولو بدون علم و اراده.

نبود وحدت در آرای ابن‌سینا در این مسئله، چطور توجیه می‌شود؟ در متن مقاله اشاره کردیم که او در *شفا* رأی به فقدان علم و اراده‌ی فاعل‌های طبیعی داده است. شوق هیولی به صورت را بر نمی‌تابد و آن را سخنی صوفیانه می‌نامد. شاید بتوان گفت این بازتابی از حکمت مشاء ارسطویی است و ابن‌سینای موجود در آن هنوز به بیان نظر خود نپرداخته یا در نظام مشائی ارسطویی غیر از این نمی‌تواند گفت؛ یعنی او رعایت مبانی فلسفی آن را کرده است. در نتیجه یا بر اساس مبانی مشائی ارسطویی سخن گفته یا خود هنوز ابن‌سینای *اشارات* و *رساله‌ی درباره‌ی عشق* نیست. آنچه در دو اثر اخیر مطرح کرده نیز ابن‌سینای فیلسوف الهی است که همه‌ی ملک وجود را روی به سوی کمال حقیقی خود می‌داند و به‌جای علت اولی

از معشوق حقیقی سخن می‌گوید. در هر دو صورت این اختلاف نظر موجود در آثار وی توجیه‌پذیر است.

اما درباره‌ی خواجه نصیر اگرچه ما با یک مسئله‌ی دیگر نیز روبه‌رو هستیم و آن اینکه او در اثری به بیان آرای اختصاصی خویش نپرداخته است تا به سهولت به ارزیابی آن بپردازیم؛ پس ناگزیر هستیم از خلال شروح یا مطالب وی در آثار کلامی و... او، نظر وی را کشف کنیم. در هر حال، سخن خواجه‌ی توسی نیز آنجا که برای قوای طبیعی شعوراً فرض کرده با سنجه‌های مشاء ارسطویی متفاوت است. آنچه از آرای او استفاده می‌شود قول به غایتمندی مجموعه‌ی طبیعت و استفاده از تعبیر وجود شعوراً برای قوای طبیعی است، که تعبیر اخیر ویژه‌ی اوست و در آثار ابن‌سینا یافت نشد. البته خواجه در این مورد نیز وارد اثبات و استدلال نشده است.

در پاسخ‌هایی که ابن‌سینا به انبازقلس ارائه می‌دهد سعی فراوانی دارد تا آنچه فرایند طبیعی امور جسمانی نامیده می‌شود به‌عنوان غایتمندی قوای طبیعی نشان دهد و با این که این فرایند را ضرورت مادی بنامند مخالفت می‌کند. اما فروتنانه باید گفت به‌زعم ما از عهده‌ی این کار برنیامده و حتی نمی‌توان چیزی بیش از اقتضای طبیعی امور از آن فهمید. شاید از این رو باشد که در نهایت، هم در آن موضع در *طبیعیات شفا* و هم در *انتهای نمط دوم/ اشارات* برای توجیه غایتمندی فاعل‌های جسمانی، به *صنع الهی* تمسک می‌کند، هرچند توضیح بیشتری نمی‌دهد. این بیان ظاهراً به معنای استفاده از غایتمندی فعل مبادی عالی طبیعت (فعل الهی، عقول مفارق، از طریق دست‌یاری افلاک) برای غایتمند نشان‌دادن طبیعت است. اما تفسیر ابن‌سینا در *رساله‌ی درباره‌ی عشق* تصویر موجه‌تری از توجیه غایتمندی در فاعل‌های طبیعی و به‌تبع آن مجموع طبیعت ارائه کرده است.

عبدالرزاق لاهیجی شارح تجرید نیز که تقریباً از تمام مواردی که ابن‌سینا در پاسخ به انبازقلس مطرح کرده استفاده می‌کند و درباره‌ی نقش علم فاعل طبیعی در غایتمندی آن، پاسخ ابن‌سینا را تکرار می‌کند؛ یعنی «علم فاعل در انتخاب و تعیین غایت نقش دارد نه در کسب آن». در این صورت، آیا نمی‌توان این را برای همه‌ی فاعل‌ها در نظر گرفت؟ آیا این بیان از غایت به معنای «ما الیه الحركة» نیست که با غایت نزد فاعل‌های علمی تفاوت دارد؟

۷. نتیجه‌گیری

منظور از قوای طبیعی فاعل‌های جسمانی است که سرشت طبیعی دارند و در طبیعت منشأ اثرند؛ مانند طبیعت، کیفیات فعلیه (حرارت، برودت، یبوست و رطوبت) و انفعالیه‌ی عناصر چهارگانه، میل و مزاج که از جمله موارد مطرح در فلسفه‌ی ابن‌سینا است. اگرچه می‌توان به فاعل‌های جسمانی، فعل نسبت داد، آن‌ها در واقع مبدأ حرکت‌اند و اراده و علم ندارند و فعل واحد و یکنواخت دارند.

بررسی رأی ابن‌سینا و خواجه نصیرالدین توسی در «علم و غایت قوای طبیعی» ۴۳

علل قوای طبیعی را می‌توان به بعید و قریب تقسیم کرد. از آنجایی که این قوا عارض بر اجسام‌اند، هیولی و صورت (علل داخلی) مبادی قریب آن‌ها و فاعل و غایت (علل خارجی) مبدأ بعید آن‌ها محسوب می‌شوند. فعل الهی، مفارقات (عقل فعال) با دست‌یاری حرکت افلاک نیز برای اجسام طبیعی از جمله علل بعید است.

ابن‌سینا مجموعه‌ی طبیعت را غایت‌مند می‌داند و می‌توان این غایت‌مندی را به دلیل غایت‌مندی بودن فعل علل عالی آن دانست. او دو موضع متفاوت درباره‌ی علم و شوق در اجسام طبیعی دارد. یکی مخالف وجود شوق بین هیولی و صورت و دیگری موافق آن و هماهنگ با سریان عشق غریزی و ذاتی در تمام موجودات است. او در موضع اخیر، حتی فقدان علم و اراده در اجسام را مُخل غایت‌مندی جمادات نمی‌بیند؛ زیرا عشق غریزی و ذاتی آن‌ها را به سوی خیرمطلق و معشوق حقیقی (علت اولی) می‌کشد. در مجموع اگر او قصد موافقت با غایت‌مندی مجموع طبیعت دارد، شاید بتوان گفت این رأی اخیر ابن‌سینا در رساله‌ی درباره‌ی عشق تفسیر بهتری نسبت به موضع مخالف وی از مسئله ارائه می‌دهد.

خواجه نصیرالدین توسی، به‌جز بعضی رساله‌های محدود و معدود، آثار فلسفی مانند ابن‌سینا و سهروردی ندارد. از این رو دست‌یابی به آرای اختصاصی وی دشوار است. اما به کارگیری تعبیر شعوراً درباره‌ی قوای طبیعی در حکمت مشاء جهان اسلام، مختص اوست. در تجرید نیز با غایت‌مندی مجموعه‌ی طبیعت موافق است، اگرچه در اثبات وجود این شعوراً توضیحاتی ارائه نمی‌کند.

یادداشت‌ها

نویسندگان هیچگونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

۱. «نمی‌فهمم» در استعمال ابن‌سینا به معنای نپذیرفتن و رد کردن است (ر. ک: سید احمد حسینی (۱۳۹۲). تحلیل معناشناختی روایت ابن‌سینا از فهم متافیزیک ارسطو. *دوفصلنامه‌ی حکمت سینوی*، (۵۰)، ۷۹-۹۰).

منابع

۱. ابن‌سینا (۱۳۹۷). *فن سماع طبیعی آسمان و جهان، کون و فساد*. (ترجمه محمدعلی فروغی). تهران: مولی.
۲. ابن‌سینا (۱۳۸۸). *مجموعه رسائل ابن‌سینا*. (تصحیح و توضیح سیدمحمود طاهری). قم: آیت اشراق.
۳. ابن‌سینا (۱۳۸۸). *الحدود* (مجموعه رسائل ابن‌سینا). (ترجمه محمدمهدی فولادوند). قم: آیت اشراق.
۴. ابن‌سینا (۱۳۸۵). *الهیات نجات*. (ترجمه و شرح دکتر سید یحیی یثربی). قم: بوستان کتاب.
۵. ابن‌سینا (۱۳۸۱). *الإشارات و التنبیها*. (تحقیق مجتبی زارعی). قم: بوستان کتاب.

- ۴۴ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۳، پاییز ۱۴۰۲، شماره ۸۸، صص: ۲۵-۴۶
۶. ابن سینا (۱۴۰۴ق). *الشفاه (الهیات)*. (تصحیح سعید زاید). قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
۷. توسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح اشارات و تنبیهات مع المحاکمات. قم: نشر البلاغه.
۸. توسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۴ق). شرح اشارات و تنبیهات مع المحاکمات. قم: البلاغه.
۹. توسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۷ق). *تجرید الاعتقاد*. (محقق محمدجواد حسینی جلالی). تهران: مرکز النشر التابع لمکتب الإسلامی.
۱۰. توسی، خواجه نصیرالدین (۱۴۰۵ق). *رسائل خواجه نصیر توسی*. بیروت: دار الأضواء.
۱۱. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۹۳). *دروس شرح اشارات و تنبیهات نمط دوم*. قم: آیت اشراق.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۴۲). *کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد*. قم: نشر اسلامی.
۱۳. دانش شهرکی، حبیب الله، رزمی، حبیب الله، و باغبانی، ایمان (۱۳۹۳). بررسی تناهی یا عدم تناهی عالم طبیعت از منظر فلسفه و کیهان شناسی جدید. *فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم*، ۶۲(۲)، ۳۱-۵۸. doi:10.22091/pfk.2014.30
۱۴. رازی (۱۴۰۴ق). *فخرالدین، شرح الفخر رازی علی الإشارات*. قم: مکتبه آیه الله مرعشی.
۱۵. طارمی، عباس (۱۳۹۹). *نظریه میل ابن سینا و تأثیر آن بر نظریه ایمپتوس جان بوریدان*. (مقدمه سید عبدالله انوار). تهران: مولی.
۱۶. لاهیجی، عبدالرزاق (۱۴۲۵ق). *شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام*. (مقدمه جعفر سبحانی، محقق اکبر اسد علیزاده). قم: مؤسسه ای امام صادق (ع).
۱۷. مصطفوی، سیدحسن (۱۳۹۵). *طبیعیات شرح نمط اول اشارات و تنبیهات*. تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۹). *شرح الهیات شفا*. (جلد سوم، تحقیق و نگارش عبدالجواد ابراهیمی فر). قم: مؤسسه انتشارات آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۱۹. نصر، سیدحسین (۱۳۴۵). *نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت*. تهران: دهخدا.
۲۰. هایزنبرگ، ورنر (۱۴۰۰). *فیزیک و طبیعت*. (ترجمه مزدااد موحّد). تهران: فرهنگ نشر نو.

References

1. Danesh Shahraki, H., Razmi, H., & Baghbani, I. (2014), Investigating the finitude or non-finitude of the natural world from the perspective of new philosophy and cosmology. *Qom University Scientific Research*. 62(2), 31-58. [in Persian] .doi: 10.22091/pfk.2014.30
2. Hali, H. B. Y. (2021). *Kashf al-Murad fi Sharh Tajrid al-Itqad*. Qom: Islamic Publishing House. [in Persian]

3. Hasanzadeh Amoli, H. (2015). *Dorus sharh Esharat Namat*. Qom: Ayat Ishraq. [in Persian]
4. Heisenberg, W. (2021). *Physics and Nature*. (Tr. by M. Mohed). Tehran: Farhang Nashrno. [in Persian]
5. Ibn Sina (1983). *al-Shafa (elahiāt)*. (Corr. by S. Zayed). Qom: School of Ayatollah Marashi. [in Arabic]
6. Ibn Sina (2002). *al-Esharat va al-Tnbihat*. (Re. by M. Zarei). Qom: Bostan Kitab. [in Persian]
7. Ibn Sina (2006). *Elahiāt Nejat*. (Tr. and Exp. by Dr. S. Yahya Yatharbi). Qom: Bostan Kitab. [in Persian]
8. Ibn Sina (2009). *Majmoe Rasael Ibn Sina*. Revised and Explained by Seyyed Mahmoud Taheri. Qom: Ayat Ashraq.[in Persian]
9. Ibn Sina (2010). *al-Hoodud* (Ibn sina's Epistle's collection). (Tr. by M. M. Foladvand). Qom: Ayat Ashraq Publishing House. [in Persian]
10. Ibn Sina (2018). *fane samae tabie asman va jahan, koun va fesad*. (Tr. by M. A. Foroughi). Tehran: Molly. [in Persian]
11. Lahiji, A. R. (2004). *Showarq al-Ilham fi Sharh Tajrid al-Kalam*. (Intr. by J. Sobhani, Res. by A. A. Alizadeh). Qom: Imam Sadiq Institute. [in Arabic]
12. Misbah Yazdi, M. T. (2019). *Sharh Elahiāt Shefa*. (Vol. 3). (Res. and writ. by Abdul Javad Ebrahimifar). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Publications Institute. [in Persian]
13. Mostafavi, S. H. (2015). *Tabieat* (Shaehe Eshraghe). Tehran: Imam Sadegh University. [in Persian]
14. Razi, F.D. (1984), *Sharh Fakhr Razi al-Isharat*, Qom: School of Ayallah Marashi. [in Arabic]
15. Taremi, A. (2019). *Ibn Sina's Theory of Desire and Its Effect on John Buridan's Theory of Impetus*. (Intr. by S. A. Anwar). Tehran: Molly Publications. [in Persian]
16. Tusi, K. N. D. (1997). *sharh esharat va tanbihat mae mohakemat*. Qom: Nash al-Balagha. [in Persian]
17. Tusi, K. N. D. (1987). *Tajrid al-Itqad*. (Res. by M. J. Hosseini Jalali). Tehran: al-Nashar al-Taba Center of the Islamic School. [in Arabic]

۴۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۲۳، سری ۳، پاییز ۱۴۰۲، شماره ۸۸، صص: ۲۵-۴۶

18. Tusi, K. N. D. (1985). *Rasael Khawje Nasir Tusi*. Beirut: Dar al-Azwa.
[in Arabic]

