

«طبیعت» از منظر فیلسوفان یونانی و حکیمان مسلمان

داود محمدیانی*

چکیده

تردیدی نیست که «طبیعت» بعنوان محل پیدایش و رشد موجودات طبیعی و قوانین جاری در آن، همواره مورد توجه دانشمندان و فیلسوفان بوده است. دانشمندان علوم تجربی بیش از هر چیز، در پی شناخت موجودات طبیعی و قوانین موجود در طبیعت بوده و فیلسوفان بیشتر به شناخت خود طبیعت و ساختار آن پرداخته و درصدد پاسخ به این پرسش بوده‌اند که طبیعت به چه معناست؟ ساختار آن چیست؟ چه ارتباطی بین موجودات و طبیعت می‌تواند وجود داشته باشد؟ آیا طبیعت منشأ اولیه پیدایش موجودات در جهان است؟ یا اینکه طبیعت بعنوان ماده و صورت، بستری برای پیدایش گونه‌های مختلف موجودات است؟ فیلسوفان یونانی و پس از آنها حکیمان مسلمان، پاسخهایی متفاوت به این پرسشها داده‌اند. در اندیشه یونانیان باستان، «فوزیس» یا طبیعت بمعنای رویدن و زندگی کردن و حیات بود. این معنا که محور اصلی اندیشه پیش‌سقراطیان را شکل داده بود، در فلسفه رواقی به معنای «محتوای جهان» و «موجد اشیاء» تغییر یافت و نزد افلاطون بعنوان منشأ پیدایش همه چیز بکار رفت. او واژه تخنه (هنر) و آرخه (اصل) را برای توضیح پیدایش جهان بکار برده و خلقت جهان را ابداع هنری دانسته است. ارسطو نیز که جهان را مترادف با

۷۱

* استادیار دانشگاه پیام نور، تهران، ایران؛ da.mohamadiany@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۲/۲۱ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۸/۱۵ نوع مقاله: پژوهشی



DOR: 20.1001.1.20089589.1400.12.2.7.5

سال ۱۲، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۰
صفحات ۹۰-۷۱

کل طبیعت میدانست، معتقد بود طبیعت مبدأ حرکت و دگرگونی در اشیاء است. اما اندیشمندان مسلمان آرائی متفاوت درباره طبیعت ارائه کرده‌اند. اخوان الصفا طبیعت را پنجمین مرتبه از مراتب هستی و جنبه «فعال» جهان، و ماده را جنبه «منفعل» آن، تلقی کرده‌اند. ابن سینا طبیعت و همه فعل و انفعالات آن را فعل خداوند دانسته و معتقد بود طبیعت با ترکیب ماده و صورت، موجب پیدایش جوهر جسمانی میشود. سهروردی بر خلاف مشائین که صورت نوعیه را طبیعت اشیاء میدانستند، با نفی صورت نوعیه، طبیعت نوری را جایگزین آن کرد و ملاصدرا عالم طبیعت را عین تجدد و دگرگونی دانسته و طبیعت جوهر را دارای حرکت و سیلان دائمی معرفی نمود.

کلیدواژگان: طبیعت، فوزیس، تخنه، آرخه، پیش‌سقراطیان، رواقیان، ارسطو، افلاطون، حکمای مسلمان.

* * *

مقدمه

در تاریخ اندیشه فلسفی طبیعت به معانی مختلفی بکار رفته و هر فیلسوفی بر اساس مبانی فلسفه خود معنایی خاص از طبیعت را مراد کرده است که متناسب با سایر آراء اوست. برخی از فیلسوفان که در تاریخ فلسفه به فیلسوفان مادی مشهورند، تفسیری مادی از طبیعت ارائه کرده‌اند و از آنجا که بدنال علت نخستین اشیاء بودند، طبیعت را تنها در عرصه موجودات طبیعی جستجو نموده و آن را جوهر اولیه اشیاء دانستند که ازلی و ابدی بوده و پیدایش همه جهان و رشد تمام موجودات را به آن نسبت دادند. بعضی دیگر نیز که مشربی الهی داشتند، طبیعت را امری معنوی و الهی دانسته و معتقد بودند طبیعت مصنوع و فعل صانع و خالق جهان هستی است. آنها طبیعت بمعنای عناصر چهارگانه مادی را نه تنها خالق جهان مادی نمیدانستند بلکه آن را نازلترین مراتب جهان هستی و آفرینش هنرمندانه خداوند بشمار می‌آوردند. عده‌ی دیگر نیز طبیعت را بعنوان کل اشیاء مادی دانسته‌اند که منشأ حرکت و تغییر در خود آنهاست.

در این میان، فیلسوفان و حکیمان مسلمان نیز آراء مختلفی درباره طبیعت ارائه کرده‌اند؛ گروهی از آنان تحت تأثیر آموزه‌های یونانیان، طبیعت را علت همه تغییرات و

تحولات در جهان دانسته‌اند، برخی دیگر بر اساس تعالیم دینی، در تعریف یونانیان از طبیعت بازنگری کرده و بر اساس مبانی فلسفه دینی خود، تعریفی متناسب با مجموعه آراء فلسفی و دینی خود عرضه کرده‌اند و بجای طبیعت مادی، نفس کلی را فاعل حرکت در اشیاء دانسته‌اند. بعضی دیگر نیز با انکار صورت نوعیه در اشیاء مادی، طبیعت نوری را جایگزین طبیعت مادی نمودند.

این مقاله بدنبال پاسخ به این پرسش است که طبیعت در اندیشه فیلسوفان یونانی و حکیمان مسلمان به چه معناست؟ و در طول تاریخ فلسفه چه تغییراتی در تعریف طبیعت رخ داده است؟ بهمین دلیل از یکسو، به بررسی اندیشه‌های فیلسوفان پیش و پس از سقراط همچون افلاطون و ارسطو در یونان باستان پرداخته و از سوی دیگر، اندیشه‌های فیلسوفان مسلمان مانند اخوان الصفا، ابن‌سینا، سهروردی و ملاصدرا را درباره طبیعت مطرح کرده است.

طبیعت در اندیشه پیش‌سقراطیان

بنا به قول رایج، سرآغاز فلسفه با اندیشه فیلسوفان پیش از سقراط درباره طبیعت و تأملات آنها پیرامون منشأ یا ماده اولیه و تجزیه‌نشدنی موجودات طبیعی بوده است. این نوع نگرش آنها به طبیعت و پیدایش جهان، در نهایت منجر به ماده‌گرایی دیمقراطیس (۴۶۰-۳۶۰ ق.م) شده است. دیمقراطیس میگوید: «در حقیقت چیزی جز اجزاء لایتجزا و فضا وجود ندارد» (دورانت، ۱۳۷۱: ۶).

واژه فوزیس (phusis) بمعنای طبیعت، مشتق از مصدر فوئین (phuein) یونانی بمعنای نشو و نمو و زندگی کردن است و بهمین دلیل طبیعت از نظر یونانیان مترادف با حیات بود. این معنا از طبیعت محور اصلی اندیشه پیش‌سقراطیان بوده و از آنجا به اندیشه فلاسفه یونانی همچون افلاطون، ارسطو، رواقیون و حکمای مسلمان راه یافته است. از نظر اندیشمندان یونانی طبیعت نوعی وجود است که لذاته و خود بخود متحرک بوده و در زمانهای معین اشیاء را ایجاد میکند. سیسرون میگوید: طبیعت از نظر رواقیون بمثابة آتش فعال یا نفخه آتشین و خلاق بوده است. از دیدگاه رواقیون طبیعت، خدا و آتش، واژگانی با معنایی واحد هستند. بهمین دلیل کلمه فیزیک (طبیعت) در نظر آنها بهیچ وجه بمعنای یک نظام عقلانی درخور شناخت علم و معرفت‌شناسی نبوده بلکه شناخت طبیعت به معنی خداشناسی و در عین حال جهان‌شناسی بوده است (برن، ۱۳۶۲: ۷۲-۷۰).

۷۳



داود محمدیانی؛ «طبیعت» از منظر فیلسوفان یونانی و حکیمان مسلمان

سال ۱۲، شماره ۲
پاییز ۱۴۰۰
صفحات ۹۰-۷۱

فلسفه اولیه یونانی اگرچه محصول کار افراد بود، دستاورد مدینه و تا حدی بازتاب حکومت قانون نیز بود که فیلسوفان پیش از سقراط در جهان‌شناسی‌های خود آن را نسبت به کل جهان بسط دادند. زمانیکه زندگی اجتماعی یونانیان ثبات پیدا کرد، آنها به تفکر عقلی روی آورده و در آغاز اندیشه فلسفی، «طبیعت» را بعنوان یک کل برای اولین بار مورد توجه قرار دادند. در واقع فلسفه یا جهان‌شناسی ایونی برای تعیین عنصر اولی یا ماده‌المواد و خمیرمایه همه اشیاء شکل گرفت و هر فیلسوفی یکی از عناصر چهارگانه را بعنوان ماده‌المواد تشکیل‌دهنده طبیعت معرفی کرد. آنها اگرچه در تشخیص ماده‌المواد با یکدیگر اختلاف داشتند ولی در ماده بودن آن همنظر بودند (کاپلستون، ۱۳۷۵: ۱/۳۰-۳۱).

در تاریخ فلسفه، فیلسوفان پیش‌سقراطی معمولاً به فیلسوفان مادی و طبیعت‌گرا شهرت یافته‌اند، زیرا بیش از همه به طبیعت و حوادث طبیعی توجه داشتند. آنها ناظر تغییرات و حوادث گوناگون در عرصه طبیعت و موجودات طبیعی بودند و این پرسش در ذهنشان بوجد آمده بود که علت این تغییرات چیست؟ چگونه یک ماده به ماده دیگر تبدیل می‌شود؟ علت نخستین پیدایش موجودات طبیعی چیست؟ این فیلسوفان بر خلاف اسطوره‌های یونانی که علت حوادث طبیعی را به خدایان نسبت می‌دادند، علت حوادث و تغییرات موجودات طبیعی را در خود طبیعت جستجو می‌کردند.

در نظر یونانیان باستان موجود بمنزله پدیدار و نتیجه ظهور وجود بود. آنها فرایند پدید آوردن و ایجاد موجودات را پوئیسس (poiesis) مینامیدند. پوئیسس از نظر آنها به دو شکل پدیدارها را ایجاد می‌کرد؛ گاهی بمثابه طبیعت و گاهی بمثابه تخته، یعنی موجودات گاهی در طبیعت همچون شکفتن یک گل و رویش گیاهان پدیدار میشوند و گاهی بواسطه تولیدات هنری و صنایع انسانی پدید می‌آیند (هایدگر، ۱۳۹۴: ۵۹).

در عباراتی که آناکساگوراس از آناکسیمندر نقل کرده است، از طبیعت بعنوان جوهر اولیه سخن گفته شده که از صفاتی همچون ازلیت و نامیرایی برخوردار است و بمثابه جوهری ازلی و نامیرا تلقی می‌شده که همه جهان از آن تشکیل شده است. بنابراین پیش‌سقراطیان بدنبال چیزی ازلی و فناپذیر بودند تا پیدایش همه اشیاء را به آن نسبت دهند. برخی از این فیلسوفان منشأ همه اشیاء را یک شیء نخستین و یک ماده اولیه میدانستند؛ مانند تالس و آناکسیمندر و هراکلیتوس، بعضی نیز مانند امپدوکلس، طبیعت اولیه اشیاء را چهار چیز و عده‌بی مانند اتمیان، معتقد بودند جهان از بینهایت اتم ساخته

شده است (Burnet, 1920: p.7).

به اعتقاد برنت اصطلاح آرچه (arche) در فلسفه ارسطو و شاگردان و شارحان او بهمان معنایی بوده که در فلسفه پیش‌سقراطیان (مانند آناکسیمندر) وجود داشته است، اگرچه افلاطون این اصطلاح را به این معنا بکار نبرده است (همان: ۹).

در واژه‌شناسی کلمه فوزیس گفته شده کلمه‌ی است که نزد یونانیان با پسوند sis بکار می‌رود، اسم مصدر بوده و حاصل مصدر آن بمعنای عینیت داشتن آن چیز است؛ بدین معنی که آن شیء خارج از ذهن موجود بوده و عینیت و تحقق عینی دارد. بنابراین فوزیس بمعنای تحقق یافتن و صیوروت شیء است و در نتیجه طبیعت یک چیز بمعنای تحقق یافتن آن چیز با تمام خواص و صفاتش است. ریشه لغوی phusis در زبان یونانی واژه phuo-phuomai بوده که از واژه bhū اشتقاق یافته که بمعنای رشد کردن، تولید کردن، توسعه یافتن، ثمر دادن و ایجاد کردن است (Fawcett, 2011: p.16).

در عباراتی که از فلاسفه پیش‌سقراطی باقی مانده، بدون تردید طبیعت هر چیز همان چیزی است که با تمام خواص و خصوصیاتش از آغاز تا پایان حیاتش تحقق یافته است؛ یا کل فرایند رشد یک چیز از آغاز پیدایش تا رسیدن به کمال. هراکلیتوس معتقد است برای آشکار کردن و توضیح دادن حالت حضور یک شیء لازم است «طبیعت» آن را تحلیل کنیم، یعنی تحلیلی از چگونگی پیدایش و رشد آن ارائه دهیم. بنابراین اصطلاح فوزیس بطور خاص بر ویژگی اساسی یک شیء و همچنین فرایندهایی که آن شیء از آن ناشی می‌شود، دلالت دارد. بهمین دلیل، شناختن ساختار واقعی یک شیء ما را بسوی معرفت فرایندهایی که طبیعت آن را شکل می‌دهد، یعنی به فرایندهایی که در وراء منشأ نظم موجود در شیء هستند، یعنی به لوگوس (Logos) یا نظم کیهانی (Kosmos) هدایت می‌کند.

بنابراین از نظر پیش‌سقراطیان طبیعت بشکلی پویا به ساختار واقعی یک شیء از آغاز تحقق آن با تمام خواص و خصوصیاتش تا پایان وجودش، اشاره داشته و هرگز بمعنای چیزی ثابت و غیرپویا بکار نرفته است. در نتیجه طبیعت از نظر پیش‌سقراطیان شامل سه معنای «منشأ»، «فرایند» و «برآیند» است. بعبارت دیگر، طبیعت بمعنای ماده نخستین موجودات، فرایند شدن و رشد کردن موجودات و نتیجه و اثر فرایند است (Naddaf, 2005: pp. 11-17).

نقش طبیعت و هنر در پیدایش موجودات در تفکر افلاطون

مهمترین آثار برجای مانده از فیلسوفان یونانی پس از سقراط مربوط به افلاطون و ارسطوست که در ادامه به آنها میپردازیم. افلاطون در کتاب دهم قواذین میگوید: از نظر اندیشمندان ماده‌گرا و ملحد (یعنی فیلسوفان پیش از سقراط) بزرگترین و بهترین اشیاء در جهان، مخلوق طبیعت و تصادف هستند و هر آنچه از طریق هنر (یعنی فن و صنعت) ایجاد شده بیمقدار و ناچیز است، زیرا هنر همه چیزهایی را که در خلق اثر هنری لازم دارد، از طبیعت میگیرد. همچنین آنها معتقدند عناصر طبیعی آب و خاک و آتش و هوا، از طبیعت و تصادف بوجود آمده است نه از هنر. اجسام آسمانی - یعنی اجسام فلکی، مانند زمین و خورشید و ماه و ستارگان- نیز از همان عناصر بیجان پدید آمده‌اند. این عناصر در فضای نامتناهی سرگردان بودند و بر اثر تصادف و اتفاق اینسو و آنسو میرفتند و بواسطه تناسبی که با هم داشتند بهم پیوسته و بدین شکل همه جهان بوجود آمده و جانوران و گیاهان و فصول نیز در نتیجه همان آمیزش و پیوند ایجاد شده است. بنابراین در پیدایش جهان نه عقل و خردی در کار بوده و نه هنری و نه خدایی، بلکه همه چیز ساخته و پرداخته طبیعت و تصادف بوده و هر آنچه پس از اینها بوجود آمده، مانند هنر و آثار هنری، چیزی جز تصاویر و اشباح عاری از حقیقت نیست. اموری مانند نقاشی، موسیقی، پزشکی، ورزش، کشاورزی، سیاست و کشورداری از هنر بوجود آمده و از طبیعت بهره‌ی ندارند و حتی قانونگذاری نیز از هنر آفریده شده و از طبیعت بیبهره است و بهمین دلیل بر اساس حقیقت استوار نیست (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۱۹۰).

در این عبارات، افلاطون دیدگاه اندیشمندان پیش از سقراط درباره منشأ پیدایش موجودات طبیعی را بررسی و نقد کرده و میگوید: بر اساس دیدگاه آنان طبیعت که ماده اولیه و عناصر چهارگانه است، بعلاوه تصادف، علت پیدایش همه موجودات است و در واقع آثار هنری تصویری از موجودات طبیعی بوده و نمیتوانند ما را به حقیقت برسانند. افلاطون معتقد است آنچه موجب پیدایش موجودات طبیعی شده، روح (نفس) و هنر (تخنه) است، نه طبیعت بمعنای عناصر چهارگانه و تصادف، بلکه همه جهان حتی عناصر چهارگانه نیز بوسیله روح و خرد و هنر بوجود آمده‌اند. افلاطون تأکید میکند که طبیعت حقیقی همان نفس است نه عناصر چهارگانه مادی که ماده‌انگاران بیان میکردند (همان: ۲۱۹۴).

باید توجه داشت که افلاطون منشأ پیدایش جهان مادی و پدیدارهای طبیعی را عالم مُثُل میدانند و معتقد است دمیورژ یا صانع، جهان طبیعت را به تقلید از عالم مُثُل می‌آفریند.

او این نوع آفرینش هنری را تخنه (techne) مینامد. بهمین دلیل منشأ پیدایش جهان طبیعت و همه موجودات طبیعی را نه عناصر چهارگانه بلکه نفس کلی در جهان میداند (Plato, 1921: p. 341).

هایدگر میگوید: واژه یونانی tikto بمعنای ببار آوردن یا تولید کردن بوده و تخنه بمعنی فن و هنر است که از ریشه یونانی تخ گرفته شده است. تخنه در زبان یونانی بمعنای هنر و سبب ظهور چیزی شدن بوده، نه آفرینش و خلقت. یونانیها تخنه یا تولید را بمعنای اجازه ظهور میدانستند (هایدگر، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۲). این نگاه به علیت بمعنای ابداع و زایش هنری، در آثار افلاطون شکل گرفته و قبل از او تصور پیش سقراطیان از علیت در معنای طبیعت جستجو میشده که بوسیله افلاطون در معنای ابداع و زایش بکار رفته است (موسوی مهر، ۱۳۹۲: ۱۵۱-۱۳۳).

افلاطون همچنین از واژه پوئیسس (poiesis) به معنی ابداع، که نزد یونانیان بمعنای شعر بکار میرفت، در بیان طبیعت و آفرینش استفاده کرده است، زیرا شعر سرودی بالبداهه و ابداعی است و از جایی اخذ نشده است، همانطور که محرک اول بهمین معنا بینباز از محرک بوده و در عین حال علت حرکت در کائنات است. هایدگر میگوید: در واقع فوزیس (طبیعت) همان پوئیسس است و آنچه بواسطه فوزیس حضور می یابد، سر برآوردن و بیرون آمدن و تولید یافتن است که مانند سربرآوردن غنچه یی است که در خودش میشکند (هایدگر، ۱۳۷۵: ۲۸). بهمین دلیل طبیعت در فعالیت خود نیازمند فاعلی دیگر نیست و ابداع و زایش طبیعت، اشیاء را از عالم پوشیدگی، خفاء و غیب به عالم ظهور و پدیدارها می آورد که آن را میتوان انکشاف نامید.

واژه آرچه (arche) که در اندیشه افلاطون بمعنای علت یا سرآغاز جهان بکار رفته، نزد پیش سقراطیان قبل از اینکه بمعنای فلسفی استفاده شود، یک اصطلاح سیاسی بمعنای قدرت و تسلط بوده است؛ یعنی قبل از اینکه اصطلاحی فلسفی باشد معنایی سیاسی داشته است. بنابراین چه در زمان تالس و چه بعد از او کاربردی وسیع در این معنا حاصل شده و حتی در جهان اسطوره های هومر و هزیود (Hesiodos) نیز این کاربرد دیده میشود و بیش از هر چیز با جایگاه پدر در خانواده و قبیله (گنوس) ارتباط داشت. در حقیقت پدر در خانواده و قبیله بمعنای آرچه (اصل و مبدأ) بود، چون پدر در فرهنگ یونانی آغاز زایش کودکان محسوب میشود و در قبیله بعنوان تداوم و حضور نیای مشترک

شناخته میشد و به قبیله وحدت میبخشید و موجب اقتدار و تسلط در خانه و قبیله بود. بنابراین دو خصیصه سرآغاز بودن زایش و اقتدار و تسلط، بصورت پیوسته در مفهوم آرچه، ریشه در جهان اسطوره‌یی داشته است. تالس مفهوم آرچه را برای پیوند زدن وضع طبیعی با ساختار سیاسی بکار برد؛ بطوریکه آرچه نیز همانند فوزیس (طبیعت) هم در ساختار سیاسی و اصل پولیس (شهر) نقش داشته و هم چگونگی تسلط سیاسی در حکومت را تبیین میکند (عبدالرحیم‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۷-۱).

علیت طبیعت در اشیاء طبیعی در اندیشه ارسطو

ارسطو نیز در برخی از آثار خود درباره طبیعت اظهار نظر کرده است. او در بخشی از کتاب درباره حیوانات میگوید: فیلسوفان پیش‌سقراطی علت و اصل مادی را بررسی میکردند تا از طریق آن طبیعت و خواص آن را بشناسند، یعنی اینکه چگونه جهان از آن علت و اصل مادی ایجاد شده است و عناصر موجود مانند آتش و خاک و آب و هوا چه خواصی در طبیعت دارند و از این راه میخواستند پیدایش و تکوین جهان را تبیین نمایند. ارسطو جهان را مترادف با کل طبیعت دانسته و اذعان میکند که پیشینیان او نقطه آغازین زمانی و مکانی موجودات را همین اصل و علت مادی میدانستند که در واقع اصل و علت فاعلی حرکت در جهان نیز بود. او تأکید میکند که پیش‌سقراطیان بین علت فاعلی و علت مادی تفکیک قائل نبودند و اصل مادی را خود طبیعت و ویژگیهای آن میدانستند که منشأ همه چیز است و همه چیز را از آغاز تا پایان دربرمیگیرد (Naddaf, 2005: p.32).

ارسطو در کتاب متافیزیک در باب تمایز علم طبیعی از الهیات و ریاضیات میگوید: موضوع علم طبیعت موجودات و اشیائی هستند که مبدأ حرکت در خودشان است (ارسطو، ۱۳۷۷: ۳۶۳). از نظر او طبیعت موجد و خاستگاه وجود جواهر طبیعی است، اما خود طبیعت را دیگر نمیتوان جواهر دانست بلکه طبیعت چیزی است که جواهر را در خود ایجاد میکند؛ عبارت دیگر، طبیعت اصل یا همان آرچه است که عنصر و جواهر طبیعی یعنی ماده و صورت اشیاء از آن تشکیل میشود (همان: ۲۶۰-۲۵۸).

ارسطو پدیده‌های مادی و متکونات را به چند دسته تقسیم کرده است: یک دسته از آنها مانند ماده (hyle)، علت مادی (ex hou) تحقق اشیاء مادی است و آنچه چیزی بواسطه آن و طبق آن بوجود می‌آید، یعنی «صورت»، بوسیله طبیعت ایجاد میشود. دسته دیگر موجوداتی هستند که بوسیله هنر (فن و صنعت) و یا بواسطه اندیشه ایجاد میشوند.

چیزهایی بواسطه فن و هنر بوجود می‌آیند که صورت آنها در نفس است و همین صورت است که منشأ پیدایش آثار هنری است (همان: ۲۲۵-۲۳۴). به اعتقاد ارسطو طبیعت همان جوهر و صورت اشیاء است و منظور از طبیعت شیء صورت نوعیه و جوهر آن شیء است (همان: ۳۸۹).

موجودات و پدیدارهای طبیعی در جهان طبیعی بطرق مختلف موجود میشوند؛ برخی از طریق طبیعت، بعضی از طریق هنر (فن و صنعت) و برخی نیز خود بخود. موجودات طبیعی موجوداتی هستند که از راه طبیعت موجود میشوند و دو چیز در طبیعت منشأ پیدایش آنهاست، اول، ماده که اشیاء از آن پدید می‌آیند و همه اشیاء طبیعی مانند انسان و حیوان و گیاه و اشیائی که از طریق هنر بوجود می‌آیند دارای ماده هستند، زیرا آنها ممکن‌الوجود بوده و امکان تحقیقشان در جهان مادی موجود است. دوم، جوهر یا همان صورت اشیاء که همه اشیاء طبیعی بوسیله آن ایجاد میشوند. بنابراین هم ماده یا آنچه اشیاء از آن بوجود می‌آیند (ex hou)، طبیعت است و هم آنچه چیزی که طبق آن پدید می‌آیند، یعنی «kat ho» و هم آنچه بوسیله آن اشیاء طبیعی بوجود می‌آیند، یعنی صورت (homo eides) (همان: ۲۲۵). ارسطو این امور را از آن جهت طبیعت مینامد که منشأ حرکت و سکون درون خود آنهاست نه بیرون از آنها (قوام صفری، ۱۳۸۷: ۱۰۷).

بنابراین از نظر ارسطو طبیعت هر چیزی جوهر یا صورت آن است که منشأ حرکت و سکون در آن میشود. در نتیجه، طبیعت علاوه بر اینکه علت صوری است، علت فاعلی بمعنای فاعل حرکت نیز هست و بهمین دلیل ارسطو صورت را که در پیدایشهای طبیعی وجود دارد، در دو معنای علت فاعلی و صوری بکار برده است (همان: ۱۰۹). اما در فلسفه اسلامی علت فاعلی از علت صوری تفکیک شده و علت فاعلی خارج از طبیعت شیء مادی دانسته شده است. فیلسوفان اسلامی، از جمله ابن‌سینا، چون بین فاعل الهی و فاعل طبیعی تمایز قائل بودند، علت فاعلی را فقط با علت در پیدایشهای هنری از نظر ارسطو تطبیق داده و آن را در پیدایش طبیعی انکار کردند، زیرا آن را با آموزه‌ها و تعالیم دینی خود ناسازگار میدیدند. فلاسفه اسلامی معتقد بودند علت فاعلی، علت وجوددهنده است و نمیتواند در ذات خود اشیاء طبیعی باشد، زیرا در این صورت دیگر نیازی به فاعلی غیر از طبیعت اشیاء، نخواهد بود (فلاطوری، ۱۳۶۳: ۲۱۸-۱۹۵).

بر همین اساس ابن‌سینا حرکت درونی و ذاتی اشیاء طبیعی را نفی نموده و آن را به

فاعل بیرونی و خارج از طبیعت اشیاء نسبت می‌دهد. در واقع او با این کار حرکت جوهری اشیاء طبیعی که ارسطو بیان کرده بود و ریشه در سخنان فیلسوفان پیش از سقراط داشت، را نیز رد نمود و جوهر اشیاء را ثابت و غیرمتغیر فرض کرده است.

در طول تاریخ فلسفه هیچکس به اندازه ارسطو بدنبال اثبات علت غایی در طبیعت نبود. او معتقد بود خیر و غایت در کارهای طبیعت بیشتر از کارهای هنری وجود دارد و تأکید میکرد که طبیعت در کارهای خود بدنبال غایت و هدفی مشخص است. او حتی خدا را که محرک نامتحرک میدانست بیشتر بعنوان علت غایی مطرح کرده است. از نظر ارسطو خداوند در موجودات شوق برمی‌انگیزد بی‌آنکه خود حرکتی داشته باشد و بدین ترتیب موجب حرکت در موجودات میشود و از آنجا که خیر و اندیشه و زیبایی است موجب شوق و آرزو در موجودات میگردد (ارسطو، ۱۳۷۷: ۳۹۹).

گرچه در نظر ارسطو منشأ حرکت در موجودات طبیعی، طبیعت بمعنی جوهر و صورت است، اما در اجرام سماوی و فلکی، عقول و نفوس آنها موجب حرکتشان میشود و بهمین دلیل طبیعت در اجرام سماوی بمعنای عقول و نفوس آنهاست. فیلسوفان مسلمان، همچون فارابی و دیگران نیز اجرام و افلاک سماوی را دارای نفس و عقل فلکی و حیات و عشق میدانند که همین عقل و نفس در آنها میل و شوق به حرکت ایجاد میکند. بنابراین طبیعت از نظر ارسطو دارای هدف و غایت است و همه اشیاء طبیعتاً چیزی الهی در خود دارند و البته طبیعت اجرام آسمانی از طبیعت آدمیان الهیتر است (Guthrie, 1981: pp. 106-119).

ارسطو معتقد است طبیعت همان «میل درونی به حرکت» در اشیاء طبیعی است. بعقیده او، برخی از متفکران، طبیعت را ماده بيشکل اجسام میدانند؛ مثلاً چوب را طبیعت تخت چوبی یا خاک را که چوب از آن ساخته شده، طبیعت تخت چوبی تلقی میکنند و بدین شکل آتش و هوا و آب و خاک را طبیعت اشیاء بشمار آوردند؛ عده‌یی از اندیشمندان نیز صورت اشیاء را طبیعت اشیاء دانسته‌اند. از نظر ارسطو صورت شایسته‌تر است که طبیعت اشیاء باشد تا ماده آنها، زیرا هر شیء طبیعی زمانیکه دارای صورت بالفعل است طبیعتش کاملتر از زمانی است که بالقوه است (همان: ۱۱۴).

۸۰

طبیعت بعنوان قوه نفس کلی در نظر اخوان الصفا

از نظر اخوان الصفا هستی و وجود دارای نه مرتبه است که از خالق باریتعالی شروع شده و به موجودات ارضی و طبیعی میرسد. «طبیعت» مرتبه پنجم هستی است که پنج



نوع است؛ طبیعت فلک و چهار طبع که با عناصر عالم تحت القمر پیوسته‌اند. چهار مرتبه اول از مراتب هستی، موجوداتی کلی و بسیط هستند و باقی مراتب موجوداتی مرکبند (اخوان الصفا، ۱۹۲۸: ۱/۹۹).

در اندیشه اخوان الصفا عقل و نفس کلی مصدر همه فعل و انفعالات عالم بوده و حرکت و انبساط حقیقتی الهی است که دارای دو جنبه «فعال» و «منفعل» است؛ جنبه فعال آن منشأ همه فعالیت‌های جهان است که آن را طبیعت گویند و جنبه منفعل آن را که پذیرای همه این فعالیت‌هاست ماده مینامند. نفس کلی نیز نسبت به عقل کلی منفعل و قابل است و صور اشیاء را از عقل کسب کرده و به عالم ماده افاضه میکند یا در واقع بمنزله روح عالم است که بر جمیع مراتب جهان - از فلک محیط تا قعر زمین - حکمفرماست و همچون روح انسان بر بدن او سلطه دارد و همچون محرک اول افلاک بوده و به فلک اول حرکت شبانه‌روزی میبخشد (همان: ۳/۲۳۵-۲۳۳).

اخوان الصفا نفس کلی را فاعل تمام افعال عالم دانسته و هر تغییری را که در جهان طبیعی رخ میدهد به این نفس نسبت داده‌اند و بنابراین طبیعت را فعل این نفس میدانند که همچون روحی است که همه افلاک و کواکب مانند اعضای بدن آن بوده و موجب حرکت در جمادات و نباتات و حیوانات میگردد (نصر، ۱۳۴۲: ۷۹).

در رساله الجامعه آمده است: طبیعت نزد اهل علم یکی از قوای نفس کلی افلاک است که در تمام اجسام منطقه تحت القمر از کره اثير تا مرکز زمین ساری است. این قوه (یعنی طبیعت) همه اجسام بسیط و مرکب تحت القمر را از آب و خاک و آتش و هوا گرفته تا جمادات و نباتات و حیوانات، حرکت و سکون میبخشد و بر آنان حکمفرماست و آنها را بسوی تکامل سوق داده و در مکان طبیعی خود قرار میدهد (اخوان الصفا، ۱۹۴۹: ۱/۳۱۱).

از این سخن اخوان الصفا میتوان نتیجه گرفت که دیدگاه متفکران یونان باستان و ارسطو که معتقد بودند طبیعت موجود در اشیاء موجب حرکت و سکون اشیاء طبیعی است، دقیق نیست چرا که طبیعت کلیه که یکی از قوای نفس کلی است، موجب حرکت و سکون یا تغییر و دگرگونی در موجودات طبیعی است. اخوان الصفا در جایی دیگر توضیح داده‌اند که طبیعت که یکی از قوای نفس کلی است، در زبان شریعت، یکی از ملائکه موکل است که وظیفه حفظ و تدبیر جهان خلقت را بر عهده دارد. بنابراین به اصطلاح فلسفی نیروی طبیعی همان ملائکه‌اند که به اذن خداوند متعال و با مشیت باری تعالی

فاعل حرکت و دگرگونی در اجسام هستند (همو، ۱۹۲۸: ۵۵/۲ و ۱۱۳-۱۱۲). آنچه اخوان الصفا درباره طبیعت گفته‌اند با سخنان ارسطو و مشائیان مسلمان تفاوت‌هایی دارد، از جمله اینکه ارسطو و پیروان او عالم را به دو بخش افلاک و تحت‌القمر تقسیم کرده و معتقدند عالم افلاک از ماده‌ای ساخته شده ولی عالم تحت‌القمر از عناصر چهارگانه آب و خاک و هوا و آتش بوجود آمده و دارای طبایع چهارگانه حرارت، برودت، رطوبت و یبوست است، درحالی‌که عالم افلاک فاقد این طبایع است. این در حالیست که از نظر اخوان الصفا عالم پیوسته و متحد است و جوهر افلاک نیز دارای طبایع چهارگانه‌اند، همانطور که بروج و سیارات دارای طبایع چهارگانه هستند (نصر، ۱۳۴۲: ۸۶).

«طبیعت» بمثابه فاعل حرکت در اندیشه ابن‌سینا

از نظر ابن‌سینا طبیعت قوه‌ی ساری در اجسام است که بوسیله آن اجسام به کمال طبیعی خود میرسند. بعبارت دیگر، طبیعت قوه‌ی است که بشکل یکسان در همه اجسام بدون آگاهی و اراده، مبدأ افعال و آثاری خاص است (ابن‌سینا، بی‌تا: ۱۶). شیخ‌الرئیس چند معنای دیگر نیز برای طبیعت بیان کرده است، از جمله اینکه طبیعت مبدأ حرکت، عنصر، صورت ذاتی، حرکت ناشی از طبیعت، مزاج، حرکت غریزی و نفس نباتی است؛ سپس میگوید: معنای مشهور طبیعت همان مبدأ حرکت و سکون بودن است که آن را به صورت نوعیه نسبت میدهند (مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ۱/۱۸۷).

ابن‌سینا همچون ارسطو، طبیعت اشیاء مادی را منشأ پیدایش و علت حرکت و سکون آنها و قوه‌ی میداند که در ذات اجسام مادی نهفته است و موجب تحول و تکامل آنها میشود. او در تعریف طبیعت ابتدا آراء پیشینیان خود را نقد کرده و معتقد است وجود طبیعت در اشیاء مادی امری بدیهی نبوده بلکه نیازمند اثبات است (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۱/۲۹-۳۴).

ابن‌سینا نیز همچون ارسطو، طبیعت را مبدأ و اصل حرکت و سکون در اشیاء طبیعی میداند، به این معنا که طبیعت در بطن وجود اشیاء طبیعی موجب حرکت و دگرگونی آنها میگردد و آنها از این جهت نیاز به محرک بیرونی نداشته بلکه متحرک بالذات هستند. البته فاعلیت طبیعت برای حرکت اشیاء اختیاری نبوده بلکه طبیعت فاعل بالتسخیر در حرکت اشیاء و خروج از قوه به فعل است، بدین معنا که حرکت حادث اشیاء طبیعی بواسطه حرکت قدیم افلاک بوجود آمده و در واقع حرکت افلاک علت و فاعل حقیقی

حرکت در طبیعت اشیاء مادی است. ابن سینا آن قوه حرکت نخستین را غیرمادی میداند (همو، ۱۳۸۵: ۲۰۲).

هر یک از اشیاء طبیعی دارای میل طبیعی به جایگاه و موضع طبیعی خویش بوده و این میل طبیعی موجب میشود اشیائی که بواسطه قوا و نیروهای قسری از جایگاه طبیعی خود خارج شده و به مکانی دیگر حرکت کرده‌اند، بار دیگر به جایگاه و موضع طبیعی خویش بازگردند (همو، ۱۳۸۷: ۲۱۷-۲۱۶). گرچه ابن سینا اثبات میکند که طبیعت مبدأ و فاعل حرکت و سکون در اشیاء طبیعی و مادی است، اما این سخن به این معنا نیست که اجسام و اشیاء طبیعی خود علت و فاعل مباشر حرکت خویش هستند، زیرا اگر حرکت ذاتی اجسام طبیعی باشد لازم می‌آید اجسام در حرکت دائمی باشند درحالیکه اجسام گاهی ساکن و بدون حرکتند؛ همچنین لازم می‌آید اجسام هم فاعل حرکت باشند و هم قابل حرکت، یعنی در آن واحد هم بالقوه باشند و هم بالفعل و این ممکن نیست (همو، ۱۴۰۴: ۸۸-۸۷).

فاعلیت طبیعت برای حرکت اشیاء و اجسام طبیعی به چند طریق است: حرکت قسری، مثل گرم شدن آب؛ حرکت عرضی (بالعرض)، مانند حرکت کشتیان بواسطه حرکت کشتی؛ حرکت طبیعی مانند حرکت سنگ از بالا به پایین که بر اثر میل طبیعی سنگ به موضع طبیعی خود رخ میدهد. فقط مبدأ و فاعل حرکت طبیعی است که در درون و ذات اشیاء است و فاعل باقی حرکات قسری و عرضی بیرون از متحرک است (همو، ۱۳۸۷: ۲۱۷).

از نظر ابن سینا «طبیعت» فاعل حرکت در اعراض اشیاء طبیعی - مانند کم، کیف، این وضع - است و فاعل حرکت در جوهر اشیاء نیست و جوهر همواره در همه حرکات طبیعی ثابت است و تغییری نمیکند. نقطه تمایز سخن ملاصدرا با ابن سینا در همینجاست، زیرا ملاصدرا اعراض را بتبع حرکت در جوهر متحرک میداند و حرکت اعراض عرضی و تبعی است درحالیکه حرکت جوهر ذاتی است (همو، ۱۳۸۳: ۷).

این در حالیست که ابن سینا همچون ارسطو طبیعت را جوهر ماده و صورت بحساب آورده و بنابراین اگر جوهر ثابت و نامتغیر باشد؛ در نتیجه باید گفت طبیعت اشیاء مادی که علت حرکت اعراض در اشیاء است، خود ثابت و غیرمتحرک است.

«طبیعت نوری» در اندیشه سهروردی

بیروی از ارسطو، این اندیشه در میان مشائیان رواج داشت که صورت منطبق در ماده و حقیقت جسم، مبدأ آثار و افعال است. شیخ اشراق از این دیدگاه مشائیان درباره طبیعت و صورت نوعیه انتقاد کرده و اساساً ضرورت وجود صورت نوعیه در موجودات را نفی میکند درحالیکه صورت جسمیه را در اجسام میپذیرد. او با نفی صورت نوعیه در موجودات طبیعی، «طبیعت نوری» را جایگزین آن نموده است. ارسطو و پیروانش، از جمله ابن سینا، صورت نوعیه اشیاء را طبیعت اشیاء طبیعی دانسته‌اند، با این تفاوت که ارسطو جوهر را ذاتاً سیال و متحرک و منشأ دگرگونی میدانست ولی ابن سینا جوهر اشیاء را ثابت و غیرمتغیر دانسته و حرکت آن را بوسیلهٔ اعراض تبیین میکرد (همو، ۱۴۰۴: ۳۰/۱).

اما سهروردی در حکمة الانشراق دلایلی را که فلاسفهٔ مشاء برای اثبات صورتهای نوعیه اقامه کرده‌اند را نپذیرفته و معتقد است انواع موجودات طبیعی در تحقق وجود خود به صورتهای نوعیه نیاز ندارند. فلاسفهٔ مشاء بر این باور بودند که تقدم وجودی جوهر فقط به جوهر است و عرض نمیتواند مقوم جوهر باشد (همو، ۱۳۷۶: ۸۵).

از سوی دیگر، ذاتیات هر جوهر تنها به حمل متواظی بر ذات خود حمل میشوند، نه به حمل تشکیکی. یعنی سهروردی بر خلاف مشائین معتقد است تشکیک در ذات ماهیات ممکن است درحالیکه مشائین صورت نوعیه را علت حرکت و سکون در اشیاء و علت تنوع و تمایز ماهیات و صور نوعیه را عقل فعال میدانستند. اما سهروردی بیروی از افلاطون، علت تنوع و گوناگونی ماهیات را عقول یا انوار متکافی میداند که در عرض یکدیگرند (و نه انوار طولی) و بر اساس انوار قاهره‌یی که دارند، شامل ویژگیهای مختلفی بوده و همین موجب تفاوت و تمایز در اصنام یا همان اجسام میشود. بنابراین از نظر سهروردی نور مدبر و رب‌النوع هر شیئی حقیقت آن شیء است و هر نوع طبیعی یا جسمانی در مرتبهٔ مثالی و عالم مثل، عین همان نور مدبری است که تحت تدبیر آن قرار دارد؛ با این تفاوت که مثال هر شیئی مفارق از ماده و در عالم مفارقات بوده و ممثل آن شیء که همان نوع طبیعی است، حال در ماده و عالم طبیعت است. اگر تشکیک در ماهیات را بپذیریم میتوانیم بگوییم نوع مثالی شیء در مرتبهٔ عالیت و شدیدتری از هستی قرار دارد ولی نوع طبیعی آن در مرتبهٔ ضعیفتر و ناقصتر. از دیدگاه مشائین طبیعت همان صورت جوهری اشیاء طبیعی است، یعنی صورتهای حال در ماده و صورتهای جسمانی. چون آنها قوام ماده را به صورت نوعیه آن میدانند، طبیعت از نظر آنها یا صورت نوعیه

حال در ماده است یا جسم مرکب از ماده و صورت؛ در نتیجه، ماده جزئی از طبیعت شیء محسوب می‌گردد (همو، ۱۴۰۴: ۱ / ۲۱). همین صورت جوهری بالقوه مبدأ حرکت و سکون در اجسام بوده و از نظر مشهور حکمای مشائین، طبیعت بهمین معنای اخیر، یعنی مبدأ اول برای حرکت و سکون اجسام است (همان: ۳۱).

از آنجا که از نظر سهروردی علت و مبدأ آثار موجود در اجسام طبیعی، هیئات نوری یا مُثُل و مدبرات نوری هستند، میتوان آنها را طبیعت و مبدأ فاعلی پیدایش آثار در اجسام طبیعی دانست و بهمین دلیل او تأکید میکند که اگر بتوان طبیعت هر شیء را بدون کیفیات و اعراض آن در نظر گرفت، این همان نوری است که این شیء صنم آن است (سهروردی، ۱۳۹۳: ۳۴۵).

در هر حال، از آنجا که شیخ اشراق کیفیت و اعراض را جایگزین صورت نوعیه در اشیاء و اجسام طبیعی میدانند، نمیتواند بپذیرد که طبیعت امری جوهری و مستقل از موضوع باشد بلکه طبیعت را مبدأ بعید حرکت و سکون همان امر مجرد و نورانی در عالم مُثُل و رب‌النوع تلقی میکند (دیباجی و ناسخیان، ۱۳۹۹: ۱۲۷).

وجود و ماهیت طبیعت در فلسفه ملاصدرا

ملاصدرا سه معنا برای طبیعت بیان کرده است: طبیعت بمعنای عام که به ذات اشیاء اطلاق میشود، طبیعت بمعنای خاص که مقوم ذات اشیاء است و طبیعت بمعنای اخص که به مبدأ اول حرکت و سکون در اشیاء گفته میشود. او درباره تفاوت طبیعت با صورت میگوید: صورت آن جزء از شیء است که به آن فعلیت میبخشد که در اشیاء بسیط بر حسب ذات، خود طبیعت بوده و بر حسب اعتبار، غیر از طبیعت است. بعنوان مثال، جزء صوری در عنصر بسیطی مانند آب، از آن جهت که قوامبخش نوع آب است صورت نامیده میشود و از آن جهت که مبدأ آثاری مانند برودت و رطوبت است، طبیعت بر آن اطلاق میگردد؛ یعنی صورت و طبیعت در اشیاء بسیط یک حقیقت هستند، از دو جهت. اما صورت در اشیاء مرکب، از جهت مبدأ آثار بودن، عین طبیعت نیست بلکه مرکبات صورت دیگری را از مبدأ فیاض دریافت کرده و بواسطه آن صورت دوم فعلیت می‌یابند و بهمین دلیل صورت ترکیبی آنها مغایر با وجود طبیعت آنهاست (ملاصدرا، ۱۳۸۰: ۲۶۷).

ملاصدرا نیز در تعریف طبیعت - همچون ابن‌سینا و فلاسفه مشاء - معتقد است: طبیعت همان مبدئی است که مباشر حرکات و استحالات اشیاء مادی است، یعنی مقوم

جوهر و حقیقت و ذات هر شیء است (همو، ۱۳۸۱: ۴۳۲).

او بر اساس مبانی فلسفی خود، طبیعت را آخرین مرتبهٔ نزول وجود دانسته و بر این باور است که حقیقت هر موجودی با نزول به عالم طبیعت بار دیگر در سیر استکمالی خود حرکت کرده و از عالم طبیعت به عالم مثال صعود میکند.

از نظر ملاصدرا وجود عالم طبیعت و ماده که همان عالم خلق است، عین تجدد و تغییر است، یعنی ذات عالم طبیعت متحرک و سیال است؛ بتعبیر دیگر، صدرالمتألهین حرکت و دگرگونی را در ذات عالم طبیعت و موجودات طبیعی میدانند؛ در ذات جواهر مادی و جسمانی که مرکب از وجود ماده و صورت نوعیه هستند. طبیعت جوهر از نظر ملاصدرا دارای حرکت است درحالیکه ابن سینا حرکت در جوهر را نپذیرفته بود. همچنین ملاصدرا معتقد است فاعل مباشر حرکت و تغییر در عالم طبیعت و فاعلی که هر موجود طبیعی را از حالت بالقوه به حالت فعلیت و کمال خارج میکند، موجودی فراطبیعی است؛ حق تعالی یا وجهی از وجوه او. این در حالیست که حکمای مشاء و اشراق از این مطلب غفلت نموده و حرکت در جوهر را نفی کرده‌اند (همو، ۱۳۹۱: ۱۰۵).

طبیعت از نظر ملاصدرا مرکب از وجود ماده و صورت است. وجود ماده در هر شیئی حرکت صورت نوعیه آن و خروج آن از قوه به فعلیت را ممکن میسازد و بهمین دلیل موجودات غیرمادی که از فعلیت تام وجودی برخوردارند، ثابت بوده و حرکتی ندارند. به این ترتیب صدرالمتألهین برای حرکات طبیعی در عالم مادی مبادی مختلفی را بیان کرده است که برخی از آنها از عالم نفس و تدبیرند، بعضی از عالم طبیعت و تسخیر، و برخی نیز از عالم عقل و تأثیر (همان: ۲۳۰).

از نظر او طبیعت تجلیگاه وجود و محل حضور اوصاف وجود، جمله شعور و آگاهی است و آنچه اصالت دارد وجود اشیاء است نه ماهیت آنها. در نتیجه، ملاصدرا وجود طبیعت را که بستر پیدایش موجودات طبیعی است، دارای تجدد، حرکت و سیلان دانسته و معتقد است وجود طبیعت عین تجدد و انقضاست، اگرچه ماهیت آن ثابت و غیرمتحرک است. از آنجا که وجود طبیعت از نظر او از سیلان و تجدد برخوردار است، وجود جوهر نیز - بر خلاف نظر مشائین - در بستر طبیعت دارای تجدد، حرکت و سیلان است. او برای این ادعای خود از آیات قرآن شواهدی ارائه کرده است، مانند آیهٔ شریفهٔ «و تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرّ مرّ السحاب» (نمل / ۸۸) و آیات دیگری که به تبدل و سیلان وجود طبیعت و جوهر اشاره دارند (همو، ۱۳۸۳: ۱۱۹-۱۱۸).

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

چنانکه میدانیم طبیعت در حوزه علم و فلسفه معنایی گسترده داشته است، بطوریکه طبیعت بعنوان موضوع تحقیقات دانشمندان علوم تجربی، به خود موجودات و قوانین طبیعی در جهان اطلاق میشود درحالیکه در فلسفه طبیعت معنا و مفهومی دیگر دارد. تلاش ما در این مقاله کوتاه این بود که معنا و مفهوم طبیعت را در اندیشه فلسفی بررسی کنیم و ببینیم طبیعت در نظر فیلسوفان به چه مفهومی بکار رفته است؛ بطورخاص، این پرسش برای ما مطرح بود که طبیعت در اندیشه فیلسوفان یونان باستان و حکیمان مسلمان به چه معنایی بکار رفته و در سیر تاریخی این مفهوم چه تحولاتی رخ داده است؟ آیا مبانی فکری این فیلسوفان در نگرش آنان به این مفهوم تأثیری داشته است یا خیر؟ از این رهگذر با بررسی ریشه لغوی طبیعت نزد یونانیان باستان معلوم شد که طبیعت نزد متفکران پیش‌سقراتی اهمیتی خاص داشته و در واقع محور اصلی اندیشه‌های آنها را شکل داده و در نگرش افرادی چون افلاطون، ارسطو، رواقیون و حتی حکیمان مسلمان، بسیار تأثیرگذار بوده است. بررسی آراء اندیشمندان پیش از سقراط نشان داد که طبیعت از نظر آنان اصل مادی اولیه پیدایش همه موجودات و علت همه تغییرات و تحولات موجودات طبیعی است. آنها بر خلاف اسطوره‌های یونانی که پیدایش و تحولات طبیعی را به خدایان نسبت میدادند، طبیعت را مصدر و موجد همه حوادث طبیعی میدانستند؛ همانطور که رواقیون خدا را بمثابه طبیعت دانسته و شناخت طبیعت را بمعنای خداشناسی بکار میبردند.

اما طبیعت در اندیشه افلاطون و ارسطو که از فیلسوفان الهی یونان بشمار میروند، معنایی متفاوت پیدا کرد، بطوریکه افلاطون پیدایش موجودات طبیعی را به طبیعت و تضاد نسبت نداده بلکه فعل عقل و روح (نفس) و هنر الهی تلقی کرده و طبیعت را همان نفس یا روح کلی در جهان دانسته است؛ به بیان دیگر، ایجاد موجودات و حتی خود طبیعت را به صانع الهی نسبت داده که به تقلید از عالم مثل آنها را پدید می‌آورد. ارسطو نیز با انتقاد از پیش‌سقراطیان که فقط علت مادی را علت پیدایش موجودات بحساب می‌آوردند، به نقش علت فاعلی و صورت اشیاء در تحولات جهان مادی اشاره کرده و بر خلاف افلاطون که عالم مُثل را واسطه پیدایش پدیده‌ها میدانست، بر اهمیت و نقش علل چهارگانه مادی، صوری، غایی و فاعلی در درون اشیاء و طبیعت تأکید داشت.

اگرچه ارسطو طبیعت بمعنای جوهر و صورت اشیاء طبیعی را منشأ تحولات در جهان طبیعی قلمداد میکرد اما در عالم سماوی و اجرام فلکی، عقول و نفوس را همچون طبیعت آن عالم دانسته و منشأ حرکات افلاک میشمرد.

مفهوم طبیعت در فلسفه اسلامی با توجه به تعهد حکیمان مسلمان به تعالیم دینی، خود معنا و مفهوم تازه‌یی بخود گرفت. از آنجا که آنان خداوند را فاعل حقیقی ایجاد همه موجودات میدانستند، فاعل الهی را در پیدایشهای طبیعی از فاعل طبیعی که درون طبیعت بود تفکیک کرده و خداوند را بعنوان تنها فاعل وجودبخش معرفی کردند.

گرچه ابن‌سینا تحت‌تأثیر فلسفه ارسطو طبیعت را بعنوان جوهر و صورت، منشأ پیدایش و علت حرکت و سکون در اشیاء طبیعی میدانست، اما طبیعت را فاعل مختار تحولات در اشیاء طبیعی ندانسته بلکه فاعل بالتسخیر میشناخت، به این معنا که طبیعت بواسطه حرکت قدیم افلاک، موجب حرکت در اشیاء مادی میشود. او همچنین طبیعت را فقط فاعل حرکت در اعراض دانسته و حرکت در جوهر را نپذیرفته است.

سهروردی که بر خلاف ابن‌سینا، تحت‌تأثیر تفکر اشراقی افلاطون بود، منکر وجود صورتهای نوعیه در اشیاء طبیعی شده و طبیعت را برتر از صورت مادی اشیاء میدانست. او علت حرکت و تحولات اشیاء را نور مدبّر و ربّ‌النوع هر شیء شناخته و هر نوع طبیعی را تحت تدبیر نوری میدانست که در مرتبه مثالی و عالم مثل قرار داشت که در عالم ماده تحقق یافته و آثار خاصی پیدا میکند.

ملاصدرا نیز اگرچه همچون ابن‌سینا طبیعت را مبدأ تحولات و حرکات در اشیاء طبیعی قلمداد میکرد، اما وجود عالم طبیعت و از جمله ذات جوهر طبیعی را دارای سیلان و تغییر و تحول دائمی میدانست؛ برخلاف ابن‌سینا که منکر حرکت جوهر بود و حقیقت جوهر را امری ثابت میشمرد. از سوی دیگر، ملاصدرا نیز همچون افلاطون معتقد بود فاعل مباشر حرکت و تغییر در عالم طبیعت، موجودی فراطبیعی یعنی حق تعالی یا یکی از وجوه او همچون عقل و نفس کلی، است.

منابع

- ابن‌سینا (۱۳۷۶) الیهیات من کتاب الشفاء، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۳) طبیعیات دانشنامه علایی، همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
- _____ (۱۳۸۵) الیهیات نجات، ترجمه و شرح یحیی یثربی، تهران: بوستان کتاب.



- _____ (۱۳۸۷) الاشارات و التنبيهات قم: بوستان كتاب.
- _____ (۱۴۰۴ق) الشفاء، ج ۱، الطبيعيات، قم: كتابخانه آيت الله مرعشى نجفى.
- _____ (بى تا) الهيئات شفا، تحقيق ابراهيم مدكور، (بى جا).
- اخوان الصفا (۱۹۲۸م) رسائل، قاهره: مطبعة العربية.
- _____ (۱۹۴۹م) رسالة الجامعة، ج ۱، تصحيح جميل صليبا، دمشق: مطبعة الترقى.
- ارسطو (۱۳۷۷) متافيزيك (مابعدالطبيعه)، ترجمه شرف الدين خراسانى، تهران: حكمت.
- افلاطون (۱۳۸۰) دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفى و رضا كاويانى، تهران: خوارزمى.
- برن، ژان (۱۳۶۲) فلسفه رواقى، ترجمه سيد ابوالقاسم پورحسينى، تهران: اميركبير.
- دورانت، ويل (۱۳۷۱) تاريخ فلسفه، ترجمه عباس زرياب، تهران: انتشارات انقلاب اسلامى.
- ديباچى، سيدمحمدعلى؛ ناسخيان، على اكبر (۱۳۹۹) «بازشناسى مفهوم طبيعت در فلسفه سهروردى در پرتو نقد صورت نوعيه»، آموزه هاى فلسفه اسلامى، سال ۱۵، شماره ۲۶، ص ۱۱۱-۱۳۲.
- سهروردى، شهاب الدين (۱۳۹۳) حكمة الاشراف، تصحيح محمد ملكى، تهران: پژوهشگاه علوم انسانى و مطالعات فرهنگى و دانشگاه اديان و مذاهب.
- عبدالرحيم زاده، سيد نعمت الله (۱۳۹۶) «نظر و عمل در آغاز فلسفه»، غرب شناسى بنيادى، سال ۸، شماره ۲، ص ۱-۲۸.
- فلاطورى، عبدالجواد (۱۳۶۳) «تحول بنيادى فلسفه يونان در پرتو اندیشه اسلامى»، دومين يادنامه علامه طباطبايى، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى.
- قوام صفرى، مهدي (۱۳۸۷) نظريه صورت در فلسفه ارسطو، تهران: حكمت.
- كابلستون، فردريك (۱۳۷۵) تاريخ فلسفه ج ۱: يونان و روم، ترجمه سيدجلال الدين مجتبوى، تهران: علمى و فرهنگى و سروش.
- مصباح يزدى، محمدتقى (۱۳۸۳) شرح الهيئات شفا، ج ۱، قم: مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى.
- ملاصدرا (۱۳۸۰) الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۲، تصحيح و تحقيق مقصود محمدى، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۸۱) الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۵، تصحيح و تحقيق رضا محمدزاده، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۸۳) الحكمة المتعالية فى الأسفار الأربعة، ج ۳، تصحيح و تحقيق مقصود محمدى، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.
- _____ (۱۳۹۱) الشواهد الربوبية فى مناهج السلوكية، تصحيح و تحقيق سيد مصطفى محقق داماد، تهران: بنياد حكمت اسلامى صدرا.

موسوی مهر، سیدمهدی (۱۳۹۲) «وساطت علیت به معنای یونانی در درک هایدگر از تکنولوژی»،
دوفصلنامه فلسفی شناخت، شماره ۶۸، ص ۱۵۱-۱۳۳.

نصر، سیدحسین (۱۳۴۲) نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: دانشگاه تهران.
هایدگر، مارتین (۱۳۷۵) پرسشی در باب تکنولوژی، ترجمه محمدرضا اسدی، تهران: مؤسسه
فرهنگی اندیشه.

_____ (۱۳۸۹) عمارت، سکونت، فکرت در شعر، زبان و اندیشه رهایی، ترجمه عباس منوچهری،
تهران: مولی.

_____ (۱۳۹۴) سرآغاز کار هنری، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران: هرمس.

Burnet, John (1920). *Early Greek Philosophy*. 3rd edition. London: A & C Black.

Fawcett, Nicholas (2011). *Aristotle's Concept of Nature: Three Tensions*. Electronic
Thesis and Dissertation Repository. The University of Western Ontario,
Ontario, Canada.

Guthrie, W. K. C. (1981). *A History of Greek philosophy*. Vol. VI: *Aristotle: an Encounter*.
Cambridge University Press.

Naddaf, Gerard (2005). *The Greek Concept of Nature*. Albany: State University of New
York press.

Plato (1921). *The Laws*. translated by Benjamin Jowett Longmans. London: Green
and Co.