

فصلنامه فلسفه و کلام اسلامی آینه معرفت

دانشگاه شهید بهشتی، تابستان ۹۴

Research Journal of Islamic Philosophy and
Theology of Shahid Beheshti University

کد مقاله: ۵۴۴۶

تبیین جایگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی علیت از دیدگاه ارسطو و

ابن‌سینا

مریم سالم*

چکیده

در مواجهه با نظام فکری ارسطو و ابن‌سینا که تا حدود زیادی هم‌مشرک هستند و به اصطلاح رایج در تاریخ فلسفه، در سنت مشایی می‌اندیشند، این سؤال به ذهن می‌رسد که اصل علیت چه نقشی در شکل‌گیری نظام فکری و نظریات آنها دارد؟ آیا با حذف علیت می‌توان به تبیین عقلانی پیدایش، تغییر، حرکت و معرفت رسید؟ با بررسی آثار ارسطو و ابن‌سینا به خوبی درمی‌یابیم که علل در نظام فلسفی آنها نقش مهمی در ایجاد و تحقق اشیا در خارج و شناخت آنها دارند و به عبارت دیگر جایگاه وجودشناختی و معرفت‌شناختی علل از اهمیت به‌سزایی برخوردار است. از نظر ارسطو هرچهار قسم از علل اربعه برای تحقق و تبیین پیدایش از طریق حرکت لازم است و در قیاس و استقرا نیز نقش مهمی ایفا می‌کنند. نزد ابن‌سینا علیت نه تنها در بحث خلقت و آفرینش نقش مهمی دارد، بلکه عامل پیونددهنده تمام موجودات و خالق آنها است و باعث می‌شود که جهان از نظم به هم پیوسته و ضروری بهره‌مند شود. بنابراین علیت فقط در حرکت و از قوه به فعل رسیدن اشیا مؤثر نیست، بلکه چیزی فراتر از حرکت در پیدایش موجودات نقش دارد و علت فاعلی موجودات را از امکان ذاتی خارج کرده و آنها را واجب کرده و موجود می‌کند. علاوه بر آن علیت در شناخت موجودات از طریق حد و برهان نقش اساسی ایفا می‌کند. این دو فیلسوف مشایی با وجود آنکه به اهمیت علیت در ایجاد پدیده‌ها و

شناخت جهان رسیده‌اند، اما در برخی جزئیات با هم تفاوت‌هایی دارند.
کلیدواژه‌ها: علیت، علل اربعه، ایجاد، حرکت، معرفت، ارسطو، ابن سینا.

طرح مسئله

ارسطو و ابن سینا به مسئله علیت اهتمام ویژه‌ای داشتند و در جای جای آثار خویش یا مستقیماً به این مسئله پرداخته‌اند یا از نتایج آن استفاده کرده‌اند. علیت و یافتن علل و مبادی برای ارسطو آنقدر مهم است که او خود را موظف به پژوهش در آثار پیشینیان نمود تا نکات لازم را از آن‌ها استخراج کند و کار خود را از ادامه فعالیت‌های آن‌ها شروع کند. او با وجود الهام گرفتن از آراء آن‌ها، رأیشان را نپذیرفت و خود سعی کرد به آشفته بازاری که در زمینه علل وجود داشت، سروسامانی دهد (Aristotle, 983a25-993a22).

ارسطو معتقد است که شناخت ما از اشیا منوط به شناخت علل نخستین است، بنابراین گام اول در شناخت یک شیء شناخت مبادی آن است (ibid, 983a24; 993b23; 194b18) این اصول و مبادی مقدمات صادق و ضروری هستند که در تبیین و اثبات یک شیء به کار می‌روند (ibid, 75b37-76a14). از نظر ارسطو آن چیزی حقیقی‌ترین است که علت حقیقی بودن چیزهای دیگر باشد. پس اصل‌های موجودات همیشگی، ضرورتاً حقیقی‌ترینند، زیرا این‌ها گاه به گاه حقیقی نیستند و هیچ چیز هم علت به وجود آمدن آن‌ها نیست، بلکه آن‌ها علت چیزهای دیگر هستند (ibid, 993b26).^۱

او اصل حقیقی اشیا را چیزی نمی‌داند که با حس درک شود، در واقع بی‌اعتمادی خود را به حس نشان می‌دهد و از حس ابزاری می‌سازد تا بتواند به امر ثابت و ضروری که در عمق اشیا است و جز به واسطه عقل درک نمی‌شود و همان است که واقعیت و حقیقت اشیا را تشکیل می‌دهد. بنابراین علل در شناخت اشیا مهم‌اند، اما این نقش مهم معرفت‌شناختی علل قطعاً مبتنی است بر نقشی که آن‌ها در وجود و هستی اشیا دارند.

ارسطو حقیقت و هستی را یکی می‌داند و معتقد است که هر چیزی به اندازه هستی که دارد، از حقیقت برخوردار است (ibid, 993b30). اصول اولیه در خارج هستند و مبدأ حرکت و پیدایشند (ibid, 994a1-10)، همچنانکه مبدأ حقیقی بودن اشیا هستند. بنابراین علل نزد ارسطو هم اصل ایجاد و تکون اشیا و هم تنها منبع شناخت ما از اشیا هستند. پس

فیلسوف موظف است که خود را با بحث علل درگیر نماید، همچنانکه خود ارسطو در دو کتاب آلفای بزرگ و کوچک (از متافیزیک) و ابتدای مباحث سماع طبیعی (*ibid*, 184b15-189a10) به طور مفصل به بحث علیت و شرح، نقد و اصلاح آراء پیشینیان می‌پردازد.

ابن‌سینا راه ارسطو را ادامه می‌دهد و ضمن پذیرش اصل علیت و علل اربعه، در بسط آن‌ها و سازگار کردنشان با مبحث خلقت و آفرینش موجودات می‌کوشد و به جایگاه وجودشناختی علل، اهمیت بسزایی می‌دهد، اگرچه از جایگاه معرفت‌شناختی علل نیز غافل نمی‌ماند. ما در این مقاله درصددیم تا این نقش‌ها را با ارائه مستندات از آراء آن دو فیلسوف برجسته نماییم و نشان دهیم که آراء فلسفی این دو فیلسوف در دو حوزه وجودشناختی و معرفت‌شناختی، کاملاً مبتنی بر قبول اصل علیت و نظریه علل اربعه است.

جایگاه بحث علیت نزد ارسطو و ابن‌سینا

ارسطو فلسفه یا حکمت را تنها علمی می‌داند که شایستگی بحث از علل اولیه و اصول را دارد. زیرا غایت شناخت نظری شناخت حقیقت است (خراسانی، ص ۴۸، Aristotle, 993b20-30) و در این علم، علت به معنای اصول و مبادی که باعث حقیقی بودن چیزهای دیگر است و از این رو که حقیقی‌ترین است، به دلیل خود علت بررسی می‌شود، نه به خاطر فواید عملی آن، آنچنان‌که در علوم عملی بررسی می‌شود. بنابراین حکمت، علمی است که موضوع آن علل و مبادی معینی است (Aristotle, 981b-983a).

اما ارسطو فیزیک یا علم طبیعت را نیز محل بحث علت می‌داند. زیرا عالم طبیعی تا علت موضوعات طبیعی را نشاناسد، نمی‌تواند به نحو صحیح، مسائل مربوط به آن را حل و فصل نماید (*ibid*, 198a22 & 28). پس فیلسوف طبیعی هم به ماده توجه دارد و هم به غایت و صورت و علت محرکه را نیز در صورتی که اصول حرکت را داشته باشد بررسی می‌کند، چرا که محرک اول به دو صورت قابل لحاظ است: متحرک و نامتحرک. محرکی که نامتحرک باشد فاقد ماده و استعداد است و اصول حرکت را در خود ندارد، پس طبیعی نیست و در نتیجه در طبیعیات هم بررسی نمی‌شود (*ibid*, 198a28; Aquinas, 1999, 243/121 & 245/122).

دارند، یعنی صورت و غایت شیء طبیعی هستند، از سوی عالم طبیعی بحث می‌شوند (Aquinas, 1999, 246/123).

به اعتقاد توماس آکوئیناس، بحث از علل از آن جهت که علت هستند کار فلسفه اولی است، زیرا علت از آن جهت که علت است نیازی به ماده ندارد تا موجود شود، زیرا طبیعت علت در چیزهایی که جدا از ماده هستند نیز یافت می‌شود. اما علل از آن جهت که علل تغییرات طبیعی هستند در طبیعیات یا فیزیک بحث می‌شوند (ibid, 176/94).

در نوشته‌های منطقی ارسطو نیز علت جایگاه خاص خود را دارد و بدون آن برهان و قیاس ناممکن خواهد بود (Aristotle, 75b37-76a14). پس تمام علوم با علت سروکار دارند، ولی فلسفه به دلیل ساختار خاصش بهترین جایگاه برای بحث علیت است و پس از اثبات و تبیین این قانون عقلی، سایر علوم می‌توانند به راحتی از ثمرات آن استفاده کنند. اهمیاتی که ابن سینا به بحث علیت دارد، بیشتر از ارسطو است، چرا که جهان ارسطویی که بر مبنای علیت استوار بود، نتوانسته بود به خوبی اتحاد، یکپارچگی و نظم موجودات و ارتباط آنها را با خالق هستی بخش توجیه کند. اما در نظام فکری ابن سینا خالق نقش اساسی دارد و در چهره واجب الوجود بالذات، هستی و وجود را به تمام موجودات اضافه می‌کند و در ابتدا و انتهای نظام هستی قرار دارد، هستی از او شروع می‌شود (قوس نزول) و به او بازمی‌گردد (قوس صعود) و او فاعل و غایت حقیقی تمام هستی است. پس علیت رابطه‌ای حقیقی است که بین موجودات عالم قرار دارد و آنها را به هم و در نهایت به موجود متعالی که در رأس سلسله علل قرار دارد، می‌پیوندد و مانع گسست و بی‌نظمی در جهان می‌شود. اهمیت بحث علیت و ارتباط آن با مسئله وجود به‌اندازه‌ای است که ابن سینا نمط چهارم کتاب *الاشارات و التنبيهات* را که در باب فلسفه اولی و الهیات است، با بحث وجود و علل وجود آغاز می‌کند و به اثبات وجود خدا می‌پردازد. از نظر ابن سینا این رابطه یک رابطه وجودی است و در حوزه وجود معنا پیدا می‌کند، نه در حوزه مفاهیم و ماهیات.

ابن سینا اصل علیت را از مسائل فلسفه اولی می‌داند، زیرا علت و معلول بودن از عوارض خاص موجود بما هو موجود است و موجود بدون آنکه به قید تعلیمی (ریاضی) یا طبیعی مقید شود، فی‌ذاته، متصف به علیت یا معلولیت می‌شود. از این رو وی این سخن

ارسطو را که موضوع فلسفه علل و مبادی است (*ibid*, 981b-983a) اصلاح می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ص ۷). او در کتاب *شفا* به‌طور مفصل‌تری نسبت به سایر آثارش به بحث علیت پرداخته است و همچون ارسطو هم در طبیعیات و هم در الهیات، فصولی را به بحث علیت اختصاص داده و در صدد تبیین مبانی است که ارسطو در بحث علیت به آنها پایبند بوده است و قصد دارد این مبانی را بر اساس اصول نظام فلسفی خویش توجیه و تبیین کند.

او حکمت الهی را علمی می‌داند که در آن از اسباب اولیه موجودات طبیعی و تعلیمی و از مسبب‌الاسباب و مبدأالمبادی که همان وجود مقدس الهی، تبارک و تعالی است، بحث می‌شود (همان، ص ۴ و ۵). اما بر این نکته تأکید می‌کند که موضوع این علم اسباب نیستند، زیرا اگر اسباب موضوع فلسفه اولی باشند، به سه شکل می‌توانند تصور شوند:

۱. از آن جهت که صرفاً سبب هستند؛
۲. از آن جهت که فاعل، قابل، صورت، غایت و یا مجموع این چهار سبب هستند؛
۳. از آن جهت که موجودند.

سبب بما هو سبب یا علت بما هی علت موضوع این علم نیست. زیرا در هر علمی، مسائل آن علم از عوارض ذاتی موضوع آن علم هستند و اگر موضوع فلسفه اولی، علت بما هی علت باشد، همه مسائل این علم باید از عوارض ذاتی و خاص علت باشند و حال آنکه مسائل زیادی وجود دارند که فقط باید در فلسفه اولی بحث شوند، اما از عوارض ذاتی علت نیستند، مثل قوه و فعل، کلی و جزئی، وجوب و امکان و ... این قبیل امور هم می‌توانند بر علل حمل شوند و هم بر معلول‌ها، پس از عوارض خاصه علل نیستند. از طرفی علم به اسباب بما هی اسباب بدیهی نیست و باید ابتدا علم به اسباب و خاص حاصل شود و بعد با استفاده از استدلال عقلی و برهان، علم به اسباب بما هی اسباب حاصل شود. پس اصل سببیت یا علیت از مسائل فلسفه اولی می‌شود، نه موضوع آن. علل چهارگانه به‌طور مجزا و یا مجموع هم نمی‌توانند موضوع فلسفه اولی باشند، زیرا هر یک از آنها از مسائل این علم هستند و وجود، ضرورت وجود و سببیتشان در این علم اثبات می‌شود. حکم مجموع نیز وابسته به حکم اجزا است و وقتی هر یک از اجزا نتوانستند موضوع باشند، مجموع این علل نیز نمی‌تواند موضوع این علم باشد.

تنها شقی که باقی می‌ماند این است که اسباب از جهت موجود بودنشان و از این حیث که از محمولات و عوارض موجود هستند در این علم بحث شوند که همان مورد مطلوب است. یعنی موضوع فلسفه اولی، موجود بما هو موجود (ضیاء شهابی، فصلنامه تخصصی برهان و عرفان، ۱۳۸۳، ص ۵۲-۳۷) است و سببیت، اسباب قصوی، وجود خدا و سایر علل، از مسائل و مطلوبات این علم هستند که بر موجود بدون هیچ واسطه‌های حمل می‌شوند، از این رو از خواص موجود بما هو موجود هستند (ابن سینا، ۱۳۸۰، الالهیات، ص ۷). بنابراین علیت رابطه مستقیم با بحث وجود دارد.

پس از نظر ابن سینا جایگاه واقعی مبحث علل، مابعد الطبیعه یا فلسفه اولی است، اما ابن سینا در طبیعیات هم به طور مفصل به بحث علل می‌پردازد. او می‌گوید اثبات وجود علل اربعه و اینکه هر کائن فاسدی یا هر چه که حرکت می‌کند یا هر چه که مرکب از ماده و صورت است، باید علت داشته باشد و اینکه علل منحصر در چهار تا هستند، در طبیعیات بحث نمی‌شود، بلکه در الهیات جای بحث دارد، ولی تحقیق ماهیت علل و احوال آن‌ها در عین‌اینکه وجودشان را به عنوان اصل موضوعه پذیرفته است، بر عهده طبیعیات و عالم طبیعی است (همو، ۱۳۸۰، السماع الطبیعی، ص ۴۸).

اگرچه در نظام فلسفی ارسطو اثری از اصطلاح علیت دیده نمی‌شود و رابطه علی بین موجودات مد نظر فیلسوف قرار نمی‌گیرد، اما علل اربعه از جایگاه برجسته‌ای در اندیشه ارسطو برخوردارند و در موارد متعددی در فیزیک، متافیزیک و سایر آثار وی مورد بحث و تحقیق قرار گرفته‌اند. علل ارسطویی همان موجودات خارجی هستند که به واسطه آن‌ها شیء از طریق حرکت ایجاد می‌شود، موجودات خارجی که تحت یکی از مقولات جوهری و عرضی قرار می‌گیرند و مفاهیم آن‌ها از سنخ معقولات اولی است. ارسطو فقط با همین موجودات خارجی سروکار دارد و به تبیین مفهومی و اثبات وجود آن‌ها می‌پردازد و کاری به رابطه علی که موجود به وجود مستقل خارجی نیست ندارد (سالم، ۱۳۸۹، ص ۱۱۸)، زیرا برای او فقط معقولات اولی مهم هستند.

اما از نظر ابن سینا معقولات ثانی نیز به اندازه معقولات اولی مهم هستند و بدون معقولات ثانی نمی‌توان شناخت کلی از موجودات عالم داشت و به قوانین کلی دست یافت. بنابراین ابن سینا هم به بررسی و تحقیق علل اربعه می‌پردازد و هم خود را درگیر

رابطه علی بین موجودات می‌کند و معتقد است رابطه علی در خارج در کنار علت و معلول وجود دارد و مفهوم آن از سنخ معقولات ثانی فلسفی است.

تبیین نقش وجودشناختی علیت نزد ارسطو

از نظر ارسطو، علل به طور کلی اموری هستند که در پاسخ به انواع "چرا" در باره شیء مطرح می‌شوند. این سؤالات و پاسخ‌ها که همگی در چهار نوع طبقه‌بندی می‌شوند، مجموعه علل اربعه را شکل می‌دهند و عبارت‌اند از علت مادی، صوری، فاعلی و غایی.

هر چهار نوع علت در دیدگاه ارسطو هم به تحقق خارجی شیء تعلق دارند و هم به شناخت شیء محقق در خارج کمک می‌کنند. به عبارت دیگر نزد ارسطو، علت، هم به معنای تبیین است و هم به معنای عامل پدیدآورنده شیء. یعنی هم باعث ایجاد شیء در خارج می‌شود و هستی شیء به آن مربوط است و هم در عالم ذهن و در مقام توضیح و تبیین، علت به کار می‌آید و انواع "چراها" را در مورد شیء پاسخ می‌دهد.

البته نباید از نظر دور داشت که علیت در فلسفه ارسطو با وجود و وجود بخشی یا اعطای وجود پیوندی ندارد. در هیچ‌کجای آثار ارسطو وجود را به شکل محمولی و امر مستقلی که بر ذات حمل شود و متمایز از ذات باشد نداریم. در فلسفه او فقط موجود مطرح است که یا جوهر است و یا یکی از مقولات نه‌گانه عرضی است (Aristotle, 1017a25). بنابراین ذاتی که نبوده باشد و نسبت به وجود و عدم علی السویه باشد و سپس وجود به آن تعلق گیرد و موجود شود، در فلسفه ارسطو مفهومی ندارد.

از این رو علت ارسطویی راهی برای توجیه خلقت نیست و علت (فاعلی) از نگاه او خالق نیست و چیزی را از نیستی به هستی نمی‌کشاند، حتی خدای ارسطویی نیز چنین ویژگی را ندارد و تنها خدای محرک است و محرک اول یا محرک نامتحرک نام دارد و وجودش هم بر اساس حرکت اثبات می‌شود (ibid, 250b11; 269b18; 1071b4). این چنین خدایی چیزی را از عدم به هستی نمی‌کشاند و خلق نمی‌کند، بلکه از طریق متعلق شوق واقع شدن، باعث حرکت دوری و ازلی فلک (آسمان اول) می‌شود (ibid).

موجود شدن از دیدگاه ارسطو از قوه به فعل درآمدن است، نه از عدم موجود شدن. زیرا بر اساس آنچه بر فضای فکری یونان باستان حاکم بود، چیزی از عدم به وجود

نمی‌آید و عالم قدیم است و سابقه نیستی ندارد، زیرا ماده و صورت قدیمند و از ازل تا ابد هستند و نابودی و نیستی ندارند، پس خالقیت و وجود بخشی در فلسفه او مطرح نمی‌شود و علت فاعلی، علت محرکه است نه علت‌ایجاد (ibid, 1033b6-15) و صورت را در ماده‌ایجاد می‌کند و به عبارت دیگر ماده را فعلیت می‌دهد و یک چیز خاص می‌کند (ibid, 1034a1-6). حتی نزد افلاطون نیز قدم ماده و صورت را می‌بینیم و صانع تیمائوس و خیر کتاب جمهوری، علت خالق و هستی بخش نیستند و چیزی را از عدم موجود نمی‌کنند، بلکه آنچه را که از ازل بوده است، شکل داده و به آن نظم می‌بخشند.

بنابراین تمام فلاسفه قبل از ارسطو که به دنبال اصل و مبدأ هستی می‌رفتند، در نهایت به مواد و صورتی می‌رسیدند که در عین قدم، مبدأ و منشأ تمام تغییرات بودند. ارسطو نیز وارث چنین فضای فکری است و خارج از این فضا نمی‌اندیشد. از این رو او نیز در سلسله علل، به دنبال علتی است که از یک سو علتی نداشته باشد و ثابت و لایتغیر باشد و از سوی دیگر بتواند تغییرات این عالم را توجیه کند (ibid, 994b5-9). او در تمامی علل اربعه این سلسله را جستجو می‌کند و ماده اولی و صورت را دو امر ازلی می‌داند که منشأ و نقطه آغازین حرکت و تغییرند، اما به تنهایی این امر از آنها بر نمی‌آید و باید به کمک علت فاعلی و غایی که در خود آنهاست و چیزی خارج از آنها نیست، حرکت را آغاز کنند (ibid, 994b30-994a1). بنابراین نظریه علت در فلسفه ارسطو، راهی است برای توجیه حرکت و تغییر، نه راهی برای تبیین خلقت. از این رو وی نظریه قوه و فعل و در نتیجه علت مادی و صورتی را مطرح می‌کند و به اثبات این دو مبدأ اولیه می‌پردازد (ibid, 189b1, 192a4-34).

علت فاعلی و غایی نیز در اشیای طبیعی، دو امر درونی هستند و از ذات شیء ناشی می‌شوند. فاعل در نقش محرک (که طبیعت شیء است) (ibid, 192b21) و غایت در نقش صورت محقق شده که ماده خواستار آن بود (ibid, 199a30)، همگی در ذات شیء مادی هستند. البته ارسطو از محرک‌های نامحرکی نام می‌برد که موضوع شوق و عامل حرکت افلاک هستند و آنها را علت‌های غایی می‌داند که در خارج از شیء وجود دارند. اما وی در صدد هماهنگ کردن وجود آنها با فضای کلی حاکم بر فلسفه‌اش که فاعل و

غایت را در اشیای طبیعی به صورت و طبیعت شیء برمی‌گرداند بر نمی‌آید، زیرا در خود افلاک نیز فاعل و غایت حقیقی در ذات فلک قرار دارد.

پس پیدایش ارسطویی از قوه به فعل درآمدن است که جز با علل اربعه امکان پذیر نیست. بنابراین علل ارسطویی هم پاسخ‌هایی هستند به انواع چرا در مورد شیء و هم پاسخ‌هایی هستند به انواع سؤال از چگونگی رخ دادن تغییرات. هم پیدایش اشیا را تبیین می‌کنند و هم چگونگی تبدیل صور به هم و پدید آمدن انواع تغییرات در شیء.

تبیین نقش وجودشناختی علیت نزد ابن‌سینا

نقش علیت در نظام وجودشناختی سینوی بسیار مهم و برجسته است و علیت حلقه رابط بین خدا و موجودات از یک سو و موجودات با هم از سوی دیگر است.

در فلسفه ابن‌سینا علیت نه تنها در بحث خلقت و آفرینش نقش مهمی دارد، بلکه اساساً بدون وجود، علیت بی معنا است. علیت سینوی بر مدار وجود است، وجودی که متمایز از ماهیت، خارج از آن و عارض بر آن است. در جای جای سخنان ابن‌سینا در آثار مختلفش، رابطه وجودی بین علت و معلول ملحوظ و غیر قابل انکار است (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، البرهان، المقالة الاولى، الفصل الخامس؛ الالهيات، المقالة الرابعة، الفصل الاول؛ الاشارات، ص ۱۲۰-۱۰۹؛ ۱۴۰۰، عیون الحکمة، بخش طبیعیات، ص ۶۵؛ ۱۴۰۰، کتاب الحدود، ص ۱۱۷؛ دانش‌نامه‌ی علائی، الهیات، ص ۵۳). به خصوص وقتی که ابن‌سینا بر خلاف قول ارسطو سبب و اسباب را از جمله موضوعات فلسفه‌ی اولی نمی‌داند. او اگر چه حکمت الهی یا فلسفه‌ی اولی را علمی می‌داند که در آن از اسباب اولیه موجودات طبیعی و تعلیمی و از مسبب‌الاسباب و مبدأالمبادی که همان وجود مقدس الهی، تبارک و تعالی است، بحث می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، الالهيات، ص ۴ و ۵)، ولی این قبیل موضوعات را از جمله مسائل حکمت الهی می‌داند نه موضوع آن و موضوع فلسفه‌ی اولی یا حکمت الهی را موجود بما هو موجود می‌داند و سببیت و علیت را از عوارض ذاتی وجود در نظر می‌گیرد که بدون هیچ واسطه‌ای بر وجود حمل می‌شود (همو، ۱۳۸۰، الالهيات، مقالة اول، فصل اول). بنابراین علیتی در فلسفه‌ی ابن‌سینا نقش مؤثر و کارساز دارد که بر مدار وجود و از عوارض ذاتی آن باشد. مطلبی که به حق باید ابن‌سینا را مبدع آن دانست.

در نظر ابن سینا در رابطه علی که بین علت و معلول برقرار است، علاوه بر وجود و ماهیت علت و معلول، رابطه علت هم داریم (همو، ۱۳۷۹، ص ۱۵۹)، یعنی به تحلیل پنج جزئی از علیت می‌رسیم؛ علت و معلول با حس درک می‌شوند، اما رابطه علیت بین آنها چیزی نیست که با حس درک شود. زیرا حس فقط تعاقب را درک می‌کند نه علیت و وابستگی وجودی را و حال آنکه نزد ارسطو علیت همان علت است، نه رابطه بین علت و معلول و چون بحث تمایز متافیزیکی وجود و ماهیت را مطرح نمی‌کند، در تحلیل علیت به دو جزء علت و معلول می‌رسیم که وجود و ماهیتشان یکی است.

ابن سینا از لیسیت ذاتی نام می‌برد که در مقام ماهیت و ذات شیء شکل می‌گیرد (همو، ۱۳۸۰، الهیات، ۳۴۲؛ ۱۳۷۵، نمط پنجم، ۱۱۳) و این گمان به ذهن می‌رسد که علیت سینوی بر مدار ماهیت است، نه وجود. اما باید توجه داشت که اولاً تمایز وجود و ماهیت در ذهن است و نه در خارج و احکام این دو در خارج قابل تسری به هم هستند. در ثانی، ابن سینا از نیازمندی ذاتی و عدم در ذات، نیازمندی در وجود را مطرح می‌کند. یعنی ماهیت معدومه که لیسیت در ذات دارد و نسبت به وجود و عدم علی السویه است، برای موجود شدن و تعلق وجود به آن، نیازمند علت است و علت وجود می‌بخشد و ماهیت را موجود می‌کند (همو، ۱۳۷۵، نمط ۴، ۱۴). از این رو حتی علل ماهوی و قوام بخش به ذات شیء که علت مادی و صوری هستند، با وجود معنا می‌یابند و اگر علت وجود ندهد، ماده و صورتی هم نخواهد بود.

تبیین نقش معرفت‌شناختی علیت نزد ارسطو

علل ارسطویی نه تنها راهی برای تبیین وجود و تحقق اشیا خارجی هستند، بلکه تنها وسیله شناخت دقیق ما از اشیا خارجی هستند.^۲ پس بدون علیت و بدون شناخت علل نه می‌توان شناختی از شیء داشت - (Aristotle, 1984, 983a24; 993b23, 194b18, 75b37 - 76a14) و نه می‌توان امری را اثبات کرد، زیرا قیاس بدون علیت معنا ندارد.

ارسطو علاوه بر آنکه در انواع قیاس، مقدمات را علت (مادی) نتیجه می‌داند (ibid, 195a17)، در قیاس برهانی، از علل اربعه در حد وسط استفاده می‌کند تا نتیجه‌ای یقینی و ضروری بدست آورد (ibid, 1984, 94a23).

از این رو علل اربعه ارسطویی در کنار هم می‌توانند شناخت دقیق و متقنی از اشیا ارائه دهند. اما این مطلب که آیا می‌توان به علل اولیه و اصلی اشیا رسید یا نه، مسئله‌ای است که بعد از ارسطو و در دوره جدید و معاصر تفکر غربی مکرر مطرح شد و مثبتین و منکرین علیت، هر یک نظری دادند.

آنچه از نظر ارسطو مهم بود، تلاش انسان در یافتن علل حقیقی شیء است. انسان هر چقدر در این تلاش موفق‌تر باشد، شناختش از شیء کامل‌تر و بی‌نقص‌تر خواهد بود. اما اگر این تلاش ناقص و یا ناممکن باشد، شناخت شیء نیز ناقص یا ناممکن خواهد بود. ناتوانی انسان در دسترسی به علل اولیه و حقیقی مانع تلاش او در یافتن درک صحیحی از اشیا پیرامونش نمی‌شود. پس ارسطو طریق صحیح شناخت اشیا را به ما نشان می‌دهد. این طریق قطعاً با داشتن مقدمات لازم و کافی ما را به مقصود می‌رساند و باید تلاش کنیم تا هم مقدمات را به خوبی و درستی گردآوری نماییم (به علل حقیقی دست یابیم) و هم از آنها به درستی استفاده نماییم (صورت قیاس را به طور صحیح طراحی نماییم).

نکته مهمی که شایان تذکر است این است که در فلسفه ارسطو، فقط علل مادی و صوری در معرفت شیء دخیل نیستند، بلکه تمامی علل دست در دست هم می‌دهند و شناخت شیء را ممکن می‌سازند. زمانی فرد به شناخت دقیقی از شیء دست می‌یابد که هر چهار علت را بشناسد و به هر چهار نوع سؤال "چرا" که از شیء می‌شود، پاسخ دهد.

نقش علیت در استقراء ارسطویی

ارسطو اولین قدم در کسب معرفت را ادراک حسی می‌داند، از نظر ارسطو با وجود آنکه علم یا از طریق استقراء کسب می‌شود و یا از طریق قیاس برهانی، اما بدون استقراء، برهان امکان‌پذیر نیست و چون استقراء بر پایه ادراک حسی است، بدون حس استقراء ممکن نیست. بنابراین به اعتقاد ارسطو دانش و علم در نهایت به حس منتهی می‌شود (ibid, 81a38-81b9). وی بر خلاف افلاطون که به اصل تذکر^۳ اعتقاد داشت و ادراک حسی را ادراک واقعی نمی‌دانست و برای صور معقوله، وجود بالفعل در عالم مثال قائل بود، معتقد بود که ادراکات در همین عالم و توسط نفس با ادراک حسی صورت می‌گیرد و معقولات و صور ادراکی، وجود مستقلی ندارند، بلکه باید از ماده محسوسات

و متخیلات تجرید شوند (داودی، ص ۸۴). ارسطو همچون افلاطون دانش علمی و یقینی^۴ را علم به کلیات می‌دانست (Aristotle, 1140b31; 417b23; 87b29-34)، با این تفاوت که برای کلیات وجودی مستقل در عالم مثل قائل نبود و کلیات را اموری منتزع از جزئیات ادراک شده از طریق حواس می‌دانست. بنابراین ارسطو استدلال استقرایی را نقطه آغاز هرگونه تلاش علمی می‌داند و استقرا را "گذر از جزئیات به کلیات" می‌داند (ibid, 105a13). زیرا استقرا و شمارش جزئیات، حتی اگر به صورت تام و کامل باشد، معرفت یقینی حاصل نمی‌کند. معرفت یقینی زمانی حاصل می‌شود که بعد از استقراء جزئیات، با تشکیل قیاس و استفاده از داده‌های استقرائی، به دانش کلی برسیم، یعنی از شناخت جزئیات به شناخت کلیات برسیم (ibid, 71b33; 87b28-35; 91b35; 67a5-7; 1018b32; 1029b4).

از نظر ارسطو کلی، مجموع‌های از جزئیات نیست تا بتوان با استقرا به آن دست یافت، بلکه منظور صورت جوهری است که در پس ظواهر مادی اشیا قرار دارد و با استقراء به تنهایی نمی‌توان به آن دست یافت. علم به چنین صورتی، کلی، ضروری و یقینی خواهد بود و این علم جز از طریق قیاس برهانی و برقراری رابطه علی بین مقدمات و رسیدن به نتیجه امکان پذیر نخواهد بود. اما انسان در کلیات باقی نمی‌ماند و از آن‌ها استفاده می‌کند برای درک جزئیات. بنابراین در هر ادراکی گذر از حس (جزئیات) به عقل (کلیات) و از عقل (کلیات) به حس (جزئیات) لازم است (ibid, 184a10- 184b14). بنابراین معرفت ارسطو در تجربه و حس نمی‌ماند، اگرچه از آن‌ها شروع می‌شود، بلکه به معرفت عقلی و ادراک کلیات می‌رسد و به واسطه ادراک کلیات است که قادر به ادراک جزئیات می‌شود.

استقراء جزئیات و مشاهده اموری با احکام مشابه به طور اکثری یا همیشگی، ارسطو را به این سمت سوق می‌دهد که باید امر دائمی و همیشگی، به حکم عقل، منتسب به علتی باشد. زیرا چیزی که دائمی یا اکثری باشد، اتفاقی و بدون سبب نخواهد بود (ibid, 87b19-26). از این رو با مشاهده جزئیات و تعمیم آنها به علل و اسباب که متعلق دانش حقیقی هستند می‌رسد.

تبیین نقش معرفت‌شناختی علیت نزد ابن سینا

با بررسی آراء ابن سینا می‌توان گفت که در نظام فکری او نیز همانند ارسطو، علیت است

که سبب برقراری ارتباط ذهن با عین شده و انسان را قادر می‌سازد که بعد از درک محسوسات از طریق قوای حس و خیال، به ادراک کلیات و تعقل نایل شود و بتواند کلیات منتزع از خارج را بسازد و آن‌ها را پایه معرفت خویش از شیء محسوس خارجی قرار دهد.

از طرفی در نظام ابن‌سینا علیت در تمام عالم جاری نیست و ما چیزی داریم که علت است و معلول نیست یا معلول است و علت نیست. لذا در جایی که شیء واجد علت باشد، شناخت آن از طریق علل خواهد بود (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، البرهان، ص ۶۸).^۵ چنین شناختی یقینی خواهد بود. زیرا رابطه علت تامه با معلولش ایجابی است و هر چه علت تامه باشد، معلول نیز ضرورتاً خواهد بود. از این رو علم به علت، علم به معلول را به همراه دارد و تنها همین قسم علم است که یقینی است، زیرا بر اساس رابطه‌های ضروری و لایتغیر شکل گرفته است (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، البرهان، ص ۶۸). در ادامه نقش علت در کسب معرفت یقینی بیشتر روشن خواهد شد.

ابن‌سینا همچون ارسطو به ادراک حسی و تجربه بسیار بها می‌دهد و اولین قدم در شناخت پیرامون را ادراک حسی می‌داند. اما او نیز همچون ارسطو معتقد است که نتیجه استقراء (ناقص) امر جزئی است و حال آنکه متعلق دانش یقینی کلی است (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، المنطق (القیاس)، ص ۵۶۴). از این رو ادراک حسی و استقراء زمانی واجد علم یقینی خواهند بود که مبدل به قیاس شوند و روابط علی ملحوظ در قیاس مراعات شوند (همان، ص ۵۶۴ و ۵۵۷). در واقع باید به استقراء تام تبدیل شوند که خود نوعی قیاس است.^۶

به اعتقاد ابن‌سینا بین استقراء و تجربه تفاوت وجود دارد. تجربه می‌تواند مفید علم یقینی باشد، ولی استقراء نمی‌تواند منتج به یقین شود. زیرا تجربه که از ادراک حسی و استقراء استفاده می‌کند، همراه برهان لمی خفی و پوشیده است که یک مقدمه‌اش چیزی است که از حس ناشی شده و مقدمه دیگر آن قاعده اتفاقی است (آنچه که اتفاقی است نه دائمی است و نه اکثری) (همو، ۱۳۸۰، البرهان، ص ۹۵). بنابراین استقراء و تجربه جز به واسطه قیاس و روابط علی مفید دانش یقینی نخواهد بود.

علیت و علم حضوری و حصولی

ابن سینا تعاریف گوناگونی از علم ارائه می‌دهد^۷ که همگی حاکی از آن است که وی علم به اشیای خارجی را عارض بر نفس و حصولی می‌دانسته است و معتقد بوده است که هنگام ادراک، شیء خارجی (مدرک)، نزد مدرک حاضر نمی‌شود. بنابراین از نظر ابن سینا علم و ادراک از طریق صورت‌های معقول حاصل می‌شود، اما این صور معقول به دو گونه‌اند: گاهی از اشیای موجود در خارج از طریق تقشیر و تجرید، منتزع می‌شوند و گاهی اشیای خارجی و صور موجود در عالم خارج از آن‌ها ایجاد می‌شوند. نوع اول علم، علم تابع و انفعالی نام دارد که علم ما به همه اشیای پیرامونمان که ابتدا از ادراک حسی شروع می‌شود اینگونه است (همو، ۱۳۸۰، *الالهیات*، ص ۳۶۳؛ ۱۳۶۳، ص ۱۹). از این رو می‌توان گفت که رابطه علیت بین صور معقوله و صور خارجی نقش مستقیم در علم حصولی دارد و بدون وجود چنین رابطه‌ای بین خدا و موجودات و بین خود موجودات، علم ممکن نخواهد بود. زمانی که خدا به ذات خویش علم پیدا می‌کند^۸ (همان، ص ۳۵۶)، به واسطه آنکه ذاتش علت ماسوای خود است و ادراک علت، ادراک معلول را نیز به همراه دارد، ماسوای خود را درک می‌کند (همو، ۱۳۷۹، ص ۲۱؛ ۱۳۸۰، *الهیات*، ص ۳۵۹). بنابراین ادراک و علم خدا نسبت به تمام موجودات عالم، از طریق رابطه علیت است.

ادراک حصولی ما نسبت به اشیای پیرامونمان نیز بدون وجود رابطه علیت امکان‌پذیر نیست، زیرا اگرچه این نوع علم انفعالی است و صورت علمی تأثیری بر شیء خارجی ندارد، اما صورت خارجی نسبت به صورت علمی رابطه علی دارد و صورت علمی متأثر از صورت خارجی است. اگر چنین رابطه‌های وجود نداشت، هرگز نمی‌توانستیم ادعا کنیم که صورت علمی خاص، از آن صورت عینی خاص است و مطابقت با آن دارد. اهمیت علیت در علم خدا به ماسوای خویش، بسیار نمایان است. ابن سینا برای اثبات علم خدا به غیر و لایتغیر نبودن علم خدا به واسطه تغییر معلومات از علیت استفاده می‌کند و معتقد است علم خدا به ماسوای خویش به نحو کلی است، به این ترتیب که خداوند به واسطه علل به معلول‌های متغیر و جزئی علم پیدا می‌کند. چنین علمی نه جزئی است و نه

متغیر و خدش‌های به ذات عالم خدا وارد نمی‌کند (همو، ۱۳۸۰، الاهیات، ص ۳۶۰-۳۵۹؛ ۱۳۷۹، ۱۵؛ ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۹۶).

ابن‌سینا علم خدا به غیر را در مرتبه ذات می‌داند و این اشکال پیش می‌آید که خداوندی که ذاتش بسیط و لایتغیر است، چگونه می‌تواند در همان مقام ذات علم به ماسوا پیدا کند، چراکه این علم به بساطت و ثبات ذات خلل وارد می‌کند. وی با استفاده از رابطه علی این مشکل را حل می‌کند. به اعتقاد او انسان می‌تواند به دو صورت به کسوف علم پیدا کند، یک راه از طریق مشاهده مستقیم و لحظه به لحظه کسوف تا اتمام آن است و یک راه از طریق بررسی علل و عوامل ایجاد کسوف است. در هر دو صورت فرد عالم به طور کامل به پدیده کسوف علم پیدا می‌کند و تصویری از کسوف در ذهن او باقی می‌ماند، با این تفاوت که علم از طریق اول جزئی و متعیر است، ولی از طریق دوم کلی و ثابت است و با تغییر معلوم متغیر نمی‌شود. علم خدا به ماسوا نیز اینگونه است و تغییر در ذات را به همراه ندارد، ضمن آنکه جهل خدا نسبت به موجودات را نیز به همراه ندارد (همو، ۱۳۸۰، الاهیات، ص ۳۶۰). بنابراین لفظ کلی در علم خدا به جزئیات متغیر نمی‌تواند باعث این گمان باطل شود که از نظر ابن‌سینا خداوند به همه امور به نحو کلی طبیعی^۹ علم دارد و به نوع افراد علم دارد، نه به خود افراد جزئی. کلی در نگاه ابن‌سینا در مورد علم خدا به غیر، به معنای علم به معلول از طریق علم به علت و به معنای علم فعلی ذاتی در مقابل علم انفعالی است.

علیت و قیاس برهانی

از نظر ابن‌سینا مطلب "لم" دو گونه است. یا سؤال از قول و اعتقاد است که همان سؤال از حد وسط در قیاس است، زیرا حد وسط همواره علت اعتقاد و تصدیق به یک قول در قیاسی است که مطلوبی را نتیجه می‌دهد (همو، ۱۳۸۰، البرهان، ص ۶۸). در پاسخ به چنین سؤالی حد وسطی را که در استدلال برای اثبات محمولی برای موضوعی به کار رفته است، ذکر می‌شود. چنین لمیتی در مقام اثبات و استدلال است و لذا به حد وسط در هر برهانی، لم اثباتی می‌گویند (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۵۷).

مطلب "لم" می‌تواند سؤال از واقع و نفس الامر باشد و از علت وجود یک شیء در خارج و نفس الامر سؤال کند (ابن سینا، ۱۳۸۰، البرهان، ص ۶۸). در پاسخ به چنین سؤالی علت وجودی و سبب ثبوتیت شیء در عالم واقع آورده می‌شود و لذا به این "لم"، لم ثبوتی گفته می‌شود (مصباح یزدی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۵۷).

سؤال اول ناظر به بعد معرفت‌شناختی علت است و سؤال دوم ناظر به بعد وجودشناختی شیء است. بنابراین علل هم در شناخت شیء و اعتقاد جازم دخیلند و هم در تحقق و وجود خارجی شیء.

لم اثباتی و لم ثبوتی گاهی بر هم منطبقند و گاهی متفاوت. اگر بخواهیم وجود حرارت را در چیزی از طریق وجود آتش در آن چیز اثبات کنیم، علت اثبات یا حد وسط، آتش خواهد بود و حداکبر نیز حرارت است. از آنجا که حرارت در عالم واقع می‌تواند معلول آتش باشد و آتش علت ثبوت حرارت باشد، می‌توان گفت که آتش هم علت ثبوت حرارت است و هم علت اثبات آن.^{۱۱}

اما اگر وجود آتش را از راه وجود حرارت اثبات کنیم، حرارت که حد وسط است، معلول حداکبر، یعنی آتش خواهد بود و لم ثبوتی آتش نیست، اما لم و علت اثباتی آن است^{۱۲} (همانجا).

بنابراین در تحلیل قیاس برهانی به سه چیز می‌رسیم: حد اصغر، حد اکبر و حد وسط. از آنجا که در نتیجه فقط حداصغر و اکبر وجود دارند، پس حد وسط است که به وسیله آن نتیجه قیاس ثابت می‌شود؛ از این رو قوام برهان به حد وسط است و همواره حد وسط علت علم به نتیجه است. اما حد وسط علاوه بر اینکه واسطه در اثبات اکبر برای اصغر است، می‌تواند واسطه در ثبوت نفس الامری اکبر برای اصغر هم باشد. چنین برهانی را لمی می‌گویند که در آن از علت برای اثبات معلول استفاده می‌کنند (ابن سینا، ۱۳۸۰، البرهان، ص ۷۹).

علت در حد وسط نیز باید حقیقی و تامه باشد. زیرا تنها با وجود علت تامه است که وجود معلول ضروری می‌شود^{۱۳} (همان، ص ۸۲).

رابطه مقدمات با نتیجه در فلسفه ابن‌سینا

ابن‌سینا در *شفا* بر خلاف قول مشهور که مقدمات را ماده و نتیجه را صورت قیاس می‌داند،^{۱۴} بهتر آن می‌داند که صورت مقدمات، شکل مقدمات باشد و مقدمات با شکل خود به منزله علت فاعلی باشند برای نتیجه. وی معتقد است که نتیجه از حیث نتیجه بودنش خارج از مقدمات است (همو، *السماع الطبیعی*، ص ۵۱).

به نظر وی حضور حد اصغر و حداکبر در نتیجه باعث این گمان شده است که حدود قیاس و یا خود قیاس موضوع و ماده نتیجه هستند. در صورتی که حداکبر و حد اصغر طبیعت‌هایی هستند که می‌توانند موضوع (ماده) صورتی باشند، در عین اینکه می‌توانند موضوع (ماده) صورت نتیجه هم باشند، ولی باید توجه داشت که از آن حیث که حد اصغر یا حداکبر هستند، موضوع صورت نتیجه نیستند. پس یک موضوع نمی‌تواند هم موضوع حد اصغر و حداکبر باشد و هم موضوع نتیجه. علت این امر تفاوت نسبت‌هایی است که حد اصغر و حداکبر با هم و با حد وسط و با نتیجه دارند.

حد اصغر و حداکبر هرگاه نسبت بالفعل خاصی با حد وسط داشته باشند و نسبت آن‌ها به نتیجه نسبت به امری بالقوه باشد، حد اصغر و حداکبر نامیده می‌شوند، اما اگر هر کدام از آن‌ها علاوه بر نسبت فوق، نسبت موضوع و محمولی یا مقدم و تالی با هم داشته باشند، بالفعل موضوع نتیجه خواهند بود. از طرفی عین آنچه در قیاس حداکبر یا حد اصغر است، بالقوه موضوع نتیجه نیست، بلکه چیز دیگری از نوع آن است و نمی‌توان گفت که یک چیز ممکن است هم به سبب حد اصغر و اکبر بودنش موضوع باشد و هم به سبب جزء نتیجه بودن. از این رو مقدمات موضوع یا ماده نتیجه نیستند (همانجا).

ابن‌سینا اضافه می‌کند که من نمی‌فهمم چرا این قبیل فلاسفه (مثل ارسطو)، مقدمات قیاس را ماده و موضوع نتیجه می‌دانند و حال آنکه آنها ماده را چیزی می‌دانند که شیء از آنجا حادث می‌شود و پدید می‌آید و آن را یا ماده‌ای می‌دانند که قبول کون (شدن) می‌کند، یا قبول استحاله (تغییر کیفی) می‌کند، یا قبول اجتماع و ترکیب می‌کند و یا قبول ترکیب و استحاله (با هم) می‌کند (همانجا) و موضوع نتیجه بودن هیچ یک از این موارد نیست. پس باید در مورد ماده بودن مقدمات نسبت به نتیجه بیشتر توضیح داده

این مطلب که چگونه از نظر ابن سینا مقدمات و شکل تألیف آنها، علت فاعلی نتیجه هستند، نیازمند به توضیح بیشتری است که ابن سینا به آن نپرداخته است. ابن سینا علت فاعلی را دو قسم می‌داند: علت فاعلی طبیعی و علت فاعلی ایجابی. علت فاعلی طبیعی سبب حرکت می‌شود و همان علت فاعلی ارسطویی است و علت فاعلی ایجابی سبب ایجاد یک شیء در خارج می‌شود. علت مقدمات نسبت به نتیجه اگر از سنخ علت فاعلی باشند، هیچ یک از این دو قسم علت فاعلی نیستند؛ نه سبب حرکت نتیجه‌اند و نه سبب تکوین و ایجاد نتیجه. زیرا از نظر ابن سینا تکوین و ایجاد در عقل فعال متوقف می‌شود. تنها چیزی که می‌توان گفت آن است که بگوئیم مقدمات و شکل قیاس شریک علت فاعلی هستند و زمینه را آماده می‌کنند تا علت فاعلی حقیقی (موجده)، نتیجه را که امری کلی است افاضه کند. از این رو علت فاعلی حقیقی عقل فعال است که در عالم عقول یا مجردات به سر می‌برد.

مشارکت حد و برهان

ابن سینا اجزای حد تام یک شیء را که باعث شناخت کامل ما از شیء می‌شود، علل ماهیت می‌داند که همان ماده و صورت هستند. به عبارت دیگر هرگاه برای شناخت یک شیء از علل قریب مادی و صورتی که باعث قوام ذات شیء می‌شوند، استفاده کنیم، تعریفی که حاصل می‌شود، حد تام خواهد بود (همو، البرهان، ص ۲۸۲ و ۲۹۹). اما گاه اتفاق می‌افتد که برای تعریف یک شیء از علل وجود شیء یعنی علت فاعلی و غایی و یا از هر چهار نوع علت استفاده می‌شود و یا در اثبات وجود یک شیء از علل قوام ذات استفاده می‌شود، در این صورت اجزا حد با اجزا برهان یکی خواهد شد، یعنی عللی که جزء حد شیء بودند، در مقام بیان علل وجود و تحقق شیء که با کلمه لم^{۱۶} از آن سؤال می‌شود، به عنوان حد وسط به کار گرفته می‌شوند و از این رو هم سبب شناخت شیء می‌شوند و هم چگونگی وجود و تحقق آن شیء را در خارج اثبات می‌کنند. چنین رویدادی از سوی منطق دانان، قاعده مشارکت حد و برهان نام گرفته است (همان، ص ۳۰۵-۲۷۹؛ ص ۱۳۴-۱۲۵؛ ۱۳۶۴، ص ۱۵۷؛ دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۹۵).

مثلاً در تعریف تیشه یا اره بگوییم که آن عبارت است از وسیله‌ای که از آهن به شکلی خاص ساخته شده است و برای بریدن یا تراشیدن چوب به کار می‌رود^{۱۷} یا در تعریف کسوف ماه بگوییم که کسوف عبارت است از ناپدید شدن نور ماه به علت اینکه گاهی کره زمین بین ماه و خورشید حائل می‌شود^{۱۸} و ... (همان، ص ۲۸۳، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۰ و ۳۰۰؛ ۱۳۶۴، ص ۱۵۷).

در قانون مشارکت حد و برهان، حد می‌تواند تمام برهان، مبدأ برهان یا نتیجه برهان باشد. هرگاه حد به صورت تام و کامل باشد و در آن هم علت ذکر شود و هم معلول (مثال کسوف)، در این صورت حد کامل، تمام برهان را تشکیل می‌دهد (همان، ص ۲۹۰-۲۸۹). اما اگر به جهت اختصار فقط یکی از اجزا حد ذکر شود، حد با برهان مطابقت کامل نخواهد شد. در این صورت اگر آنچه که در حد ذکر می‌شود جزء علت باشد، آن حد را مبدأ برهان می‌خوانند و اگر آنچه در حد می‌آید، جزء معلول باشد، آن حد نتیجه برهان خواهد بود (همان، ص ۲۹۰ و ۲۹۱؛ ۱۳۶۴، ص ۱۵۸).

طبق قانون مشارکت حد و برهان، هرگاه چیزی حد نداشته باشد، برهان هم نخواهد داشت (دینانی، ج ۲، ص ۶۹۹).

نتیجه

از نظر ارسطو موجود شدن یعنی از قوه به فعل در آمدن. خلق، خلقت و خدای خالق در نظام فلسفی ارسطو معنایی ندارد و ارسطو ماده و صورت را که حامل قوه و فعل هستند، ازلی و ابدی می‌داند که منشأ و نقطه آغازین حرکت و تغییرند.

علل فاعلی و غایی ارسطو درونی و ذاتی شیء هستند و با علل فاعلی و غایی سینوی که خارج از شیء هستند و سبب ایجاد شیء در خارج می‌شوند تفاوت دارد. نزد ابن سینا علیت نه تنها در بحث خلقت و آفرینش نقش مهمی دارد، بلکه علیت عامل پیوند دهنده تمام موجودات و خالق آنها است و باعث می‌شود که جهان از نظم به هم پیوسته و ضروری بهره‌مند شود.

علل نزد ارسطو تنها راه شناخت دقیق ما از اشیای پیرامونمان است. بدون علل، قیاس که پایه و اساس منطق ارسطو است و راهی است برای رسیدن به شناخت یقینی، ممکن

نخواهد بود. زیرا هم رابطه بین مقدمات و نتیجه قیاس علی است و مقدمات علت مادی نتیجه هستند و هم اینکه هر یک از علل می توانند در حد وسط قیاس به کار گرفته شوند. استقراء ارسطو نیز بدون رابطه علی منتج به دانش یقینی نمی شود. زیرا گرچه ارسطو شروع علم و دانش را حواس، تجربه و استقراء می داند ولی زمانی استقراء را واجد علم یقینی می داند که پشتوانه آن قیاس باشد و قیاس هم بدون رابطه علی منتج به نتیجه کلی و ضروری نمی شود.

نزد ابن سینا نیز علت نقش مهمی در کسب معرفت دارد و سبب برقراری ارتباط ذهن با عین و صورت ذهنی با صورت عینی می شود.

در فلسفه ابن سینا نقش علیت در علم خدا بسیار محرز است. زیرا خداوند به موجودات متغیر به واسطه نظام علی علم دارد و علمی که از طریق علل باشد کلی و لایتغیر است. از نظر ابن سینا قوام قیاس (به خصوص قیاس برهانی) به حد وسط است و حد وسط علت علم به نتیجه است. ابن سینا معتقد است که حد وسط می تواند هم علت اثبات اکبر برای اصغر باشد و هم علت ثبوت آن. اگر حد وسط چنین باشد برهانی که شکل می گیرد برهان لم است که نتیجه آن ضروری و یقینی خواهد بود.

ابن سینا معتقد است رابطه علی بین مقدمات و نتیجه به این شکل است که مقدمات و شکل تألیف آن‌ها علت فاعلی نتیجه هستند و نتیجه از حیث نتیجه بودنش خارج از قیاس است.

هرگاه در حد تام علت و معلول ذکر شود، حد تام منطبق بر برهان خواهد بود و آن چیزی که سبب شناخت ما از شیء می شود، همان خواهد بود که علل وجود و تحقق شیء را در خارج تحقق می بخشد. حد می تواند مبدأ برهان و یا نتیجه برهان نیز باشد و آن زمانی است که اجزاء حد یا فقط علت باشد و یا فقط معلول.

بنابراین در فلسفه ارسطو و ابن سینا علیت نقش مهمی در تبیین پیدایش عالم دارد و بدون آن شناخت اشیا از طریق حد و برهان و اسقراء ناممکن خواهد بود.

یادداشت‌ها

۱. از نظر توماس آکوئیناس، شارح آثار ارسطو در قرن ۱۳، منظور ارسطو از علت، در

اینجا، علت هستی چیزهای دیگر است (Aquinas, 1995, 298/113) و همان اجرام سماوی است که همیشه موجودند و علت وجود موجودات زمینی و طبیعی هستند و حقیقی‌تر از معلول‌هایشان هستند (توماس، شرح متافیزیک، ۲۹۵/۱۱۲). در نقد سخن توماس باید گفت که به هیچ عنوان برداشت ارسطو از علیت حتی نسبت به محرک‌های نامتحرک که توماس به اجرام سماوی تعبیر کرده است، علیت وجودی نیست و مفهوم علیت در اینجا، از حد محرک بودن، فراتر نمی‌رود تا بتوان مفهوم هستی بخشی به مادون را به آنها نسبت داد. در کی که ارسطو از علت فاعلی دارد، با برداشت توماس متفاوت است و توماس اگرچه خود به این موضوع آگاه است، ولی در شرحش متذکر این تفاوت عظیم نمی‌شود و اجازه نمی‌دهد بر چهره الهی ارسطو که به کوشش خود وی در مسیحیت شکل گرفته است، خدش‌های وارد شود و ارسطو به عنوان فیلسوفی ملحد، به کلی از سوی کلیسا کنار گذاشته شود. ذکر این نکته لازم است که نزد ارسطو علیت محرک‌های نامتحرک به صورت علت غایی است و آن‌ها معشوق و مشوق اجرام سماوی هستند.

۲. به اعتقاد اسکندر متعلق معرفت و اپیستمه نزد ارسطو علل اولیه است نه هر علتی. علل قریب و بی‌واسطه اشیا متعلق معرفت نیستند و اگر در شناخت شیء به این علل اکتفا شود، شناخت دقیقی حاصل نخواهد شد (Alexander, 1989, v.1, 36).

3. Reminiscence

4. episteme

۵. قاعده "ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها" یک قاعده فلسفی شده است (مصباح یزدی، ج ۱، ۱۵۷؛ ۱۴۰۵، ص ۳۹۸).

۶. استقراء زمانی می‌تواند واجد علم یقینی شود که تام باشد. با بررسی جزئیات به نحو ناقص، حکم مفید یقین حاصل نمی‌شود. عبارت شیخ این گونه است:

"فان الاستقراء من حیث هو استقراء انما یبین به ما هو بالحقیقة امر جزئی، الا ان ینقلب الاستقراء قیاساً مقسماً" (ابن سینا، ۱۳۸۰، قیاس، ص ۸). قیاس مقسم قیاسی است مرکب از منفصله و حملیه که مقدمات حملیه آن به تعداد اجزاء قضیه منفصله است. در این نوع قیاس قضیه منفصله به متصله بر نمی‌گردد، بلکه به حال خود باقی می‌ماند و

- می توان قیاس اولیه را به چند قیاس حملیه به تعداد اجزاء منفصله تبدیل کرد. (مظفر، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴، پاورقی).
۷. "أن العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها و هي صور جواهر و أعراض" (الشفاء، الالهيات، ص ۱۴۰)؛ "ويشبه أن يكون كل ادراك إنما هو أخذ صورة المدرک" (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص ۳۴۴)؛ "يشبه أن يكون كل ادراك إنما هو أخذ صورة المدرک بنحو من الانحاء" (همو، ۱۳۸۰، النفس، ص ۵۰)؛ و نیز ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۳۰۸؛ التعليقات، ۷۹ و ۹۵.
۸. به نظر می رسد که ابن سینا تنها این قسم از علت را علم حضوری می داند. زیرا ادراک ذات به واسطه نیاز ندارد و هر کسی ذات خویش را بدون وساطت چیز دیگر می یابد (الشفاء، الالهيات، ص ۳۵۸)، اما ادراک هر چه که غیر از ذات باشد، حتی ادراک علت نسبت به معلول یا معلول نسبت به علت، حصولی است.
۹. کلی طبیعی ماهیت نوعی افرادی است که واجد یک سری صفات مشترک هستند، صفاتی که آنها را از افراد دیگر موجود در جنس واحد جدا می کند. مثل انسان.
۱۰. "لم" از "ل+ما" به معنای "برای چه" گرفته شده است (مصباح یزدی، ۱۳۸۴ ج ۱، ص ۱۵۷).
۱۱. برهانی را که حد وسط در آن هم علت ثبوت باشد و هم علت اثبات، برهان لمی می گویند (الشفاء، البرهان، المقالة الاولى، الفصل السابع).
۱۲. برهانی که حد وسط در آن فقط علت اثبات، باشد برهان اینی نام دارد (الشفاء، البرهان، المقالة الاولى، الفصل السابع).
۱۳. فارابی معتقد است هر یک از علل می توانند در جایگاه حد وسط قرار گیرند و حد وسط هر یک از علل که باشد، برهان مورد نظر افاده علم در همان سبب را می کند (فارابی، ۱۴۰۸، ج ۱، ص ۲۷۳). ابن سینا نیز همین اعتقاد را دارد. اما متذکر می شود که زمانی برهان یقین آور است که حد وسط علت حقیقی و کامل باشد.
- خواجه طوسی در کتاب اساس الاقتباس می گوید چون هر یک از علل به تنهایی کاملند و به طور ضمنی سایر علل را نیز به همراه دارند، حد وسط می تواند هر یک از

علل چهارگانه باشد. فاعل بی‌قابل فاعل تام نخواهد بود و قابل بی‌فاعل، قابل تام نخواهد بود. فعل بدون غایت فاعلی هم نخواهد داشت و حصول غایت نشان‌دهنده حصول سایر علل است. بنابراین هر یک از علل قائم مقام باقی علل هستند و هر یک از علل می‌توانند از طرف سایر علل در حد وسط قرار گیرند و براهین با توجه به نوع علیت در حد وسط مختلف می‌شوند (خواجه طوسی، ص ۳۶۷).

۱۴. ارسطو مقدمات را ماده‌ی قیاس می‌داند، اما چیزی در مورد صورت بودن نتیجه نمی‌گوید، به نظر می‌رسد که وی مقدمات و شکل تألیف مقدمات را علت مادی و صورتی برای نتیجه می‌داند و هم‌اینکه مقدمات و نتیجه را علت مادی و صورتی قیاس می‌داند (Aristotle, 1984, 195a15). بنابراین هم می‌توان گفت که از نظر ارسطو نتیجه از حیث نتیجه بودنش چیزی خارج از قیاس است و هم می‌توان گفت که چون صورت قیاس است، داخل در خود قیاس و جزئی از آن است. زیرا شواهدی برای اثبات هر دو ادعا هست.

۱۵. ارسطو فقط در مثال‌های مربوط به علت مادی در حد یک جمله، علیت مقدمات نسبت به نتیجه را از جمله علل مادی می‌داند و هیچ توضیحی در مورد نحوه این علیت ارائه نمی‌دهد (Aristotle, 1984, 195a15).

۱۶. همان‌طور که ما بعد از مطلب هل دنبال مطلب لم هستیم و از علت شیء جستجو می‌کنیم، مطلب مای حقیقیه نیز بعد از مطلب هل جستجو می‌شود. اغلب جوابی که به سؤال لم داده می‌شود، علل ذاتی است که مقوم شیء است و در حد شیء اخذ می‌شود و در جواب ماهو می‌آیند. در این صورت مطلب لم با مای حقیقیه یکی می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۵۷).

۱۷. در این تعریف هر چهار نوع علت ذکر شده است: کلمه ساخته شده علت فاعلی، کلمه آهن، علت مادی؛ شکل مخصوص علت صورتی و بریدن یا تراشیدن چوب نیز علت غایی را می‌رساند (دینانی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۶۹۶).

۱۸. در این تعریف علل قوام ذات (مادی و صورتی) بیان شده که در بیان علت وقوع کسوف که با سؤال لم پرسیده می‌شود نیز همین علل ذکر می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص ۱۵۸).

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله، *الاشارات و التنبيهات*، الجزء الثالث في علم ما قبل علم الطبيعة، با شرح خواجه طوسی و شرح شرح قطب الدین رازی، چاپ اول، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- _____، *التعليقات*، ج ۴، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹.
- _____، *الشفاء*، با تصحیح ابراهیم مدکور، قاهره، ۱۳۸۰ ق.
- _____، *كتاب الحدود*، رسائل الشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن عبدالله بن سينا، گردآوری عبدالرحمن بدوی، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- _____، *دانشنامه علایی، طبیعیات و الهیات*، با مقدمه و تصحیح محمد مشکوة و مهدی محقق، ج ۲، همدان، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا، ۱۳۸۳.
- _____، *عيون الحكمة*، رسائل الشيخ الرئيس ابي علي الحسين بن عبدالله بن سينا، گردآوری عبدالرحمن بدوی، قم، بیدار، ۱۴۰۰ ق.
- _____، *المبدأ و المعاد*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل با همکاری دانشگاه تهران، ۱۳۶۳.
- _____، *النجاة من الغرق في بحر الضلالات*، ویرایش محمد تقی دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۴.
- خراسانی، شرف الدین، *متافیزیک ارسطو*، تهران، حکمت، ۱۳۸۴.
- خواجه طوسی، (نصیرالدین طوسی)، *اساس الاقتباس*، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
- داودی، علی مراد، *عقل در حکمت مشاء (از ارسطو تا ابن سینا)*، تهران، حکمت، ۱۳۸۷.
- دینانی (ابراهیمی دینانی)، *غلامحسین، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی (ج ۱ و ۲)*، ج ۳، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰.
- سالم، مریم و محمد سعیدی مهر، و رضا اکبریان، "تحلیل معنایی علیت در فلسفه ارسطو و ابن سینا"، دو فصلنامه تخصصی حکمت سینوی (مشکوة النور)، دانشگاه امام صادق (ع)، سال چهاردهم، شماره ۴۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، ص ۱۲۹-۱۱۴، ۱۳۸۹.
- سالم، مریم، "جایگاه علیت سینوی: بررسی تاریخی"، *مجله حکمت سینوی*، دانشگاه امام صادق علیه السلام، شماره ۴۸، پاییز و زمستان ۹۱، ص ۷۶-۵۵، ۱۳۹۱.

شهابی، ضیاء، "پایه پای ارسطو به جستجوی دانش برین"، فصلنامه تخصصی برهان و عرفان، ص ۵۲-۳۷، پیش شماره ۱، بهار ۱۳۸۳.

فارابی، المنطقیات للفارابی؛ تحقیق: محمد تقی دانش پژوه و با اشراف محمد المرعشی، قم، مکتبه آیه العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۸ق.

مصباح یزدی، محمد تقی، تعلیقه علی نهاییه الحکمة، قم، در راه حق، ۱۴۰۵ق.

_____، شرح برهان شفا، ج ۱ و ۲، تحقیق محسن غروی‌ان، قم، مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، ۱۳۸۴.

مظفر، محمد رضا، المنطق، قم، دارالعلم، ۱۳۷۵.

Alexander of Aphrodisias, *Alexander of Aphrodisias on Aristotle Metaphysics*, v.1; translated by William E. Dooley s.J; Gerald Duckworth & Co. Ltd., Freiburg, 1989.

Aristotle, Barnes Jonathan (editor); *The Complete Works of Aristotle*, V1 & 2, Princeton University Press, U.S.A., 1984.

Aquinas, Thomas, *Commentary on Aristotle's Physics*, RJ.Blackwell, RJ.Spath, and WE.Thirlkel (translated by), Vernon J.Bourke (introductin by), preface by Ralph McInerny , Dumb Ox Books, Notre Dame, Indiana, 1999.

_____, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, John P.Rowan (translation), preface by Ralph McInerny, Dumb Ox Books, Notre Dame, Indiana, 1995.

