

اثبات علیت در خارج از دیدگاه ارسطو و ابن سینا^۱

مریم سالم^۲

چکیده

در فلسفه ارسطو هیچگاه به رابطه علی پرداخته نمی‌شود و همیشه علت است که مد نظر می‌باشد و او را به سمت اثبات و تبیین نحوه وجود خارجی آن سوق می‌دهد؛ آنچه در خارج است و مفهوم آن از سنخ معقولات اولی علت است، نه علیت. بنابراین علیت در زمره هیچ یک از مقولات جوهری و عرضی قرار نمی‌گیرد، پس در خارج موجود نیست. ارسطو بر همین اساس می‌کوشد در فلسفه خویش وجود علل در خارج را ثابت کند.

از نگاه ابن سینا علیت رابطه‌ای موجود در خارج است که میان علت و معلول برقرار می‌شود، اما نه به گونه‌ای که حس، قادر به درک آن باشد. از نظر او مفهوم علیت از سنخ مفاهیم یا معقولات ثانی فلسفی است که در خارج وجود دارد، اما نه به وجود جدا و مستقل از مصادیقش. بنابراین هرگز با ابزار حس نمی‌توان علیت را دریافت اما با تحلیل روابط خارجی موجودات با یکدیگر می‌توان این رابطه را کشف کرد. به این ترتیب محسوس نبودن آن نمی‌تواند دلیلی بر موجود نبودن آن باشد.

واژگان کلیدی

علت، علل اربعه، اصول اولیه، معقول اولی، معقول ثانی، ابن سینا، ارسطو

۱- تاریخ دریافت مقاله: ۱۳۹۳/۳/۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۷/۱۲

۲- استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه شهید بهشتی

طرح مسأله

در فلسفه‌های معاصر، نسبت علیت نسبتی میان علت و معلول است که ضمن آن علت با معلول مرتبط می‌شود (Mellor, 1995, P.156). و فلاسفه می‌کوشند چگونگی این نسبت و تفاوت آن با سایر نسبت‌ها را مشخص کنند. از این رو برای آن‌که رابطه‌ای خاص، علی خوانده شود شرایط خاصی را تعریف کرده‌اند که البته در تعیین این شرایط اختلاف نظرهایی وجود دارد که هر یک ویژگی‌های متفاوتی را بیان می‌کنند؛ برخی شرط علی بودن رابطه را آن می‌دانند که علت، شرط لازم و کافی برای معلول باشد، برخی معتقد هستند شرط لازم و کافی بودن علت برای معلول مطرح نیست بلکه علت، چیزی است که وقوع معلول را محتمل می‌کند و ... (Lowe, 2002, P. 157; M.T.K., 1981, P.47).

اما ارسطو از علیت به عنوان نسبت و رابطه سخن نمی‌گوید و در هیچ یک از مباحث مربوط به اضافه و نسبت، به آن نمی‌پردازد. آنچه برای ارسطو مهم است خود علت است از این رو تلاش او در بحث علیت، اثبات وجود علل در خارج است؛ گاه به سراغ علل اولیه و مبادی اصلی موجودات که با حس درک نمی‌شوند، می‌رود و گاه از علل قریب و علت‌هایی که در تحقق شیئی خاص دخالت دارند، صحبت می‌کند؛ یعنی عللی که محسوس هستند و آن‌ها را، شرایط لازم و نه کافی برای بیان حصول تغییر شیء می‌داند (راس، ۱۳۷۷، ص ۱۲۲).

نزد ارسطو علت، اصل و مبدأ^۱ به یک معنا به کار می‌روند (سالم، ۱۳۸۹، ص ۱۱۴-۱۲۹). اثبات علت‌هایی که محسوس هستند کار آسانی است؛ زیرا حس و تجربه به راحتی به وجود آن‌ها اذعان می‌کند و کافی است از طریق مشاهده و استقرا استخراج شوند، اما در مورد اثبات وجود اصول و علل اولیه باید به گونه‌ای دیگر عمل کرد؛ چرا که اگر چه شکی در این نیست که وجود این اصول برای تحقق شیء و حرکت لازم است، اما چون با حواس قابل درک نیستند باید از طریق ادله عقلی اثبات شوند و ارسطو تلاش می‌کند تا این امر را انجام دهد.

در نگاه فارابی و ابن سینا، علیت نه تنها وجودی جدای از علت دارد و در رابطه میان وجود علت و وجود معلول مطرح می‌شود، بلکه در خارج هم وجود دارد و می‌توان علاوه بر علت و معلول، علیت را هم در خارج داشت. از نظر ابن سینا علیت در دو حوزه وجودی و ماهوی قابل بررسی است. آنجا که از علل فاعلی و غایی بحث می‌شود، رابطه وجودی بین علت و معلول مطرح است و آنجا که از علل مادی و صوری بحث می‌شود، رابطه ماهوی بین علت و معلول مد نظر است (فارابی، ۱۳۷۱، ص ۵۶؛ ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۵). در این مقاله می‌کوشیم تا پاسخ هر یک از این دو فیلسوف عقل‌گرا را به این سؤال‌ها تشریح و تحلیل

1- Aitia, arche

نماییم: هر یک از آن‌ها چگونه وجود علیت و علل را در خارج ثابت می‌کنند؟ آیا نحوه عملکرد آن‌ها در این موضوع متفاوت است؟ اگر تفاوت دارد، ریشه آن در چیست؟ برای بررسی این موضوع ابتدا دیدگاه ارسطو را در انواع علل مورد بررسی قرار می‌دهیم. پس از آن رویکرد و نحوه عمل ابن‌سینا را در باب اثبات علیت در خارج و اثبات علل اربعه، مورد بررسی قرار می‌دهیم. از آنجا که ممکن است دیدگاه مربوط به بخت و اتفاق، ناقض اصل علیت باشد و وجود رابطه علی میان پدیده‌ها را مخدوش سازد، در ادامه مقاله دیدگاه ارسطو و ابن‌سینا راجع به غایت‌مندی طبیعت و ارتباط آن با مسأله بخت و اتفاق را بررسی می‌نماییم.

تحقیق ارسطو در باب اثبات علل و مبادی

ارسطو علل و اصول اولیه یا مبادی (هستی) را به یک معنا می‌داند و برای یافتن آن‌ها قدم به قدم تحقیق می‌کند.

از نظر او و اسلافش، چیزی بالذات از عدم به وجود نمی‌آید (*Aristotle, 1984, 191b13*)، بلکه باید چیزی از پیش وجود داشته باشد که اصل و مبدأ پیدایش باشد. او ابتدا سراغ محسوسات و یافته‌های حسی می‌رود و در می‌یابد حس هیچ‌گونه شناختی از مبادی و علل اولیه اشیا طبیعی به او نمی‌دهد و نتیجه می‌گیرد علل و مبادی از راه تحلیل و در گام بعدی (بعد از حس) شناخته می‌شوند (*Ibid, 184a23-25*)، بنابراین با تجزیه و تحلیل داده‌های حسی و تجربی سعی می‌کند وجود این اصول را اثبات کند و اولین قدم را برای یافتن علل بردارد. ارسطو اصول و مبادی را، مقدمات صادقی می‌داند که اثباتشان به برهان و حد وسط نیاز ندارد و می‌توانند در شناخت چیزی که هستیش به این مبادی مرتبط است، کمک کنند (*Ibid, 75b37-40, 76a14&16-32, 93b22*)، یعنی تمامی انحاء علل می‌توانند حد وسط قرار گیرند (*Ibid, 94a20-23*) اما خود نمی‌توانند اثبات شوند. بنابراین، این اصول، بدیهی و بی‌نیاز از اثبات هستند.

دلیل ارسطو بر بدیهی بودن این امور، محسوس بودن آن‌ها نیست، بلکه می‌توان اولی بودن آن‌ها و تقدمشان بر هر چیزی را دلیل بداهتشان دانست، چنان که ارسطو تصریح می‌کند که این اصول از چیزی پدید نیامده‌اند؛ زیرا اگر از چیزی پدید می‌آمدند، دیگر اصول اولیه نبودند؛ بنابراین از یکدیگر نیز ناشی نشده‌اند و چیزهای دیگر از آن‌ها به وجود می‌آیند؛ زیرا این امر مقتضای مبدأ بودنشان است (*Ibid, 188a28, 1013a1-5*). بنابراین از نظر ارسطو اصول اولیه باید ازلی و غیرمشتق باشند (راس، ۱۳۲۷، ص ۱۱۰).

ارسطو از این مقدمات که اصول اولیه از هم ناشی نشده‌اند و ازلی و ابدی هستند نتیجه می‌گیرد

که مبادی، اعداد هستند و از نگاه وی همه متفکران در این امر با هم توافق نظر دارند (Aristotle, 1984, 188a19, 188b27, 189a4, 986a21)؛ زیرا مبادی نخستین نباید از یکدیگر یا از چیزی دیگر پدید آمده باشند در حالی که هر چیز دیگر باید از مبادی پدید آمده باشد. همه این شرایط در مورد اعداد اولیه صدق می‌کند؛ زیرا چون اولیه هستند، از چیزی پدید نیامده‌اند و چون اعداد هستند، از هم ناشی نشده‌اند (Ibid, 188a28).

از سوی دیگر مبادی اولیه بیش از یکی اما متناهی هستند؛ زیرا اگر نامتناهی باشند، شناخت اشیائی که مرکب از آن‌ها هستند، غیرممکن خواهد بود (Ibid, 187b11, 189a13) و چون این مبادی اعداد هستند، باید بیش از یکی باشند، زیرا ضد واحد، وجود ندارد و هیچ چیزی ضد خودش نیست (Ibid, 189a12)؛ در واقع تضاد رابطه‌ای طرفینی است.

تعداد مبادی نیز بیش از دو تا است؛ زیرا دو طرف ضد، همدیگر را به وجود نمی‌آورند بلکه هر دو با هم در چیز سومی اثر می‌بخشند که غیر از آن دو است. بنابراین علاوه بر طرفین تضاد، وجود یک موضوع یا چیزی که در فرایند شدن قرار می‌گیرد نیز لازم است (Ibid, 189a23, 190a33).

یکی از دلایل ارسطو بر ضرورت وجود موضوع (محل اعداد) این است که ما در هیچ یک از موجودات اعداد را جوهر نمی‌یابیم (Ibid, 189a29)، یعنی تجربه به ما می‌گوید که اعداد جوهر نیستند، بلکه از سنخ صفات و عوارض هستند و به موضوع یا محل نیاز دارند. از طرفی مبدأ نخستین نباید محمول و نیازمند موضوع باشد؛ زیرا اگر به موضوع نیاز داشته باشد، به دلیل این که موضوع نسبت به محمول مبدأ است و بر آن تقدم دارد، مبدأ نخستین همان موضوع خواهد بود، نه محمول آن موضوع (Ibid, 189a28-32). جوهر هم که ضد ندارد و ممکن نیست جوهری ضد جوهر دیگر باشد (Ibid, 3b24)؛ پس اعداد نمی‌توانند جوهر باشند. حال اگر اعداد اصول اولیه باشند لازمه‌اش این است که جوهر از چیزهایی پدید آید که خود جوهر نیستند و چیزهایی که جوهر نیستند مقدم بر جوهر شوند و چون این قبیل امور به لحاظ عقلی محال است، پس باید به موضوعی که محل اعداد است، قائل شد.

ارسطو اشاره می‌کند که دو جفت متضاد نیز نمی‌توانند مبدأ باشند؛ زیرا اگر هر یک از این جفت‌ها بتوانند اشیا را پدید آورند، وجود جفت دیگر زاید خواهد بود (Ibid, 189b19)؛ از این رو تعداد مبادی نخستین باید سه تا باشد (Ibid, 329a24). از بین دو امر متضادی که جزء مبادی حساب می‌شوند، یکی ذاتی و دیگری عرضی است (Aquinas, 1999, 60/112)؛ زیرا دو امر متضاد نمی‌توانند با هم در موضوع واحد حلول کنند و بر آن تأثیرگذارند. فقط وجود یکی از آن‌ها برای تحقق شیء لازم است و ضد دیگر در حد عدم یا فقدان باقی می‌ماند و فقدانش جزء مبادی شیء است، نه وجود آن.

بنابراین در تحقیق ارسطو، دو مبدأ ذاتی و یک مبدأ عرضی یافت می‌شود: موضوع (ماده یا هوله)^۱ که در هر شدنی، وجودش، لازم است و در طول تغییر ثابت می‌ماند؛ زیرا ضد ندارد و یکی از طرفین تضاد (صورت)، مبادی ذاتی شیء محسوب می‌شوند و ضد دیگر، مبدأ عرضی است؛ زیرا خود آن ضد، مبدأ نیست، بلکه فقدان^۲ و عدمش مبدأ است. پس ذاتی و عرضی بودن اضداد از آنجا ناشی می‌شود که از میان این مبادی، موضوع (ماده) و صورت (یکی از اضدادی که بالفعل در شیء حضور دارد)، ذات و چیستی شیء را تشکیل می‌دهند و حضورشان در تحقق شیء ضروری است، اما وجود ضد دیگر لازم نیست و تنها قوه و توان پذیرش آن در موضوع وجود دارد و در حالی که وجود یک ضد فعلیت دارد، ضد دیگر معدوم است.

با احتساب مبدأ عرضی، شمار مبادی، سه و بدون احتساب آن، تعداد مبادی دو خواهد بود (Aristotle, 1984, 191a1, Aquinas, 1999, 60-62/114-118). بنابراین مبادی شیء عبارت است از: «صورت»، «عدم صورت ضد» و «خواهان صورت». عدم صورت ضد، قوه نام دارد و خواهان صورت، ماده است (ارسطو، ۱۹۸۴، ۱۹۲، ص ۱۶).

ارسطو با این پیش فرض که مبادی می‌توانند بیش از یکی باشند وجود سه مبدأ را اثبات می‌کند. یعنی به سراغ آن دسته اقوالی می‌رود که به مبادی کثیر معتقد هستند. وی معتقد است همه متفکران اضداد اولیه را مبادی می‌دانند، چه آنان که کل عالم را واحد و نامتحرک می‌دانند و چه آنان که به اجزاء کثیر و لایتجزی معتقد هستند (Aristotle, 1984, 188a19). اما او در نهایت نتیجه می‌گیرد مبدأ واقعی موجودات، ماده است؛ زیرا ماده، جوهر است و موضوع اضداد است و نه از چیزی پدید آمده است و نه به چیزی تبدیل می‌شود و در طول تغییر صورت‌ها و صفات، ثابت می‌ماند.

در این تعبیر ماده جوهر شیء و صورت، عرض و صفت آن می‌شود و حال آن‌که از نظر ارسطو صورت بیشتر از ماده صلاحیت جوهر بودن را دارد. زیرا با وجود آن‌که ماده، موضوع است و بنابر آموزه مقولات (در بخش منطق) جوهر است ولی چون ماده «این خاص»^۳، و چیز مستقل و جداشدنی نیست و این امور در متافیزیک از شرایط جوهر بودن است (Ibid, 1029a27, 1070b36, 1042a26)، پس جوهر نیست. بنابراین در کلام ارسطو تناقض ظاهری دیده می‌شود، گاهی صورت را جوهر می‌داند پس نباید ضد داشته باشد، زیرا جوهر طبق آموزه مقولات، ضد ندارد، گاهی نیز صورت را صفت و عرض و واجد ضد می‌داند.

1- υλη

2- privation (στερησις)

3- to de ti

برای رفع این مشکل می‌توان گفت از نظر ارسطو ماده - که قوه محض است و هیچ فعلیتی ندارد و می‌تواند صورتی را بپذیرد و موضوع واقع شود - جوهر بالقوه است و زمانی جوهر بالفعل می‌شود که صورتی را بپذیرد و به اصطلاح فلاسفه مسلمان ماده ثانی شود. پس تناقض موجود در سخنان ارسطو در متافیزیک و مقولات با نظریه قوه و فعل برطرف می‌شود (قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۴۴).

ضمن آن‌که ارسطو صورت را ذات هر شیء و جوهر نخستین آن می‌داند (Aristotle, 1984, 193b7, 1017b25, 1032b2, 1049a35, 412a8). یعنی صورت هم خود، «این خاص» است^۱ و هم ماده را «این خاص» می‌کند. ذات به خودی خود برای شیء ثابت است (Ibid, 1029b14) و این غیر از عروض وصف بر شیء است. پس حکم ذات با حکم اعراض فرق دارد (Ibid, 1031a15) و اعراض در تعیین هویت شیء و «این بودن» آن نقش ندارند. شیء می‌تواند بی‌آن‌که هویتش را از دست بدهد، به نحو علی‌البدل اعراض متفاوتی را داشته باشد (قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۵۰). بنابراین از نظر ارسطو جنبه محسوس اشیا که همان اعراضی هستند که ذات را در برگرفته‌اند، چیستی و هویت شیء را تشکیل نمی‌دهد؛ آنچه ذات، جوهر و هویت شیء را تحقق می‌بخشد، نامحسوس است و صورت نام دارد (Ibid, 1032b14) ارسطو، ۱۹۸۴، ۱۰۳۲، ۱۰۳۳، ص ۱۴).

بنابراین نزد ارسطو، در عالم واقع، فقط جوهر وجود دارد و وجود مشخص و متمایز این جوهر حاصل صورت آن‌ها است؛ اعراض نشانه‌های آن تمایز و تشخیص‌اند و هرگز چیزی به موازات جوهر نیستند. پس تقسیم موجود به جوهر و عرض تقسیمی واقع‌گرایانه نیست (قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۵۱).

پس در فلسفه ارسطو صورت که تمام حقیقت شیء را در برمی‌گیرد و ذات شیء را شکل می‌دهد، نمی‌تواند عرض باشد؛ از این رو عروض و حلول صورت در ماده از قبیل عروض عرض بر جوهر نیست. برای روشن تر شدن دیدگاه ارسطو در باب جوهر بودن صورت از طرفی و نیازمندی آن به محل، از طرف دیگر و سازگاری این دو دیدگاه می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد:

۱- ارسطو خود را در مقابل کسانی می‌بیند که معتقد هستند اعداد، نخستین مبادی هستند و حال آن‌که از نظر او ماده متشخص شده به صورت و به بیان دقیق‌تر صورت، اصل و علت اولیه شیء است. بنابراین برای اثبات مدعای خود قدم به قدم با حریف خود پیش می‌رود و با استفاده از پیش فرض‌های او در نهایت ادعای خود را ثابت می‌کند.

با این رویکرد، از نظر ارسطو، اعداد، اصول اولیه هستند، اما به نحو قوه و فعل و بالذات و

۱- البته جزئی بودن صورت معنایی خاص دارد. جزئی بودن صورت با جزئی بودن سقراط فرق دارد. کلی یا جزئی بودن صورت به ظرف تحقق آن بستگی دارد (قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۷۷).

بالعرض. یعنی یک قدم عقب‌نشینی می‌کند و صورت را عرضی می‌داند که ضد دارد و نیازمند محلی است تا خود یا ضدش در آن حلول یابند. اگر خودش حال در محل شود، ضدش نمی‌تواند در همان لحظه در آن محل، حلول کند، پس فقدان و عدم وجود آن ضد، در هنگام وجود ضد دیگر متحقق است، اما موضوع به گونه‌ای است که هر لحظه می‌تواند ضد بالفعل را از دست بدهد و ضد بالقوه را بپذیرد.

بنابراین اگرچه در نظر اول سه مبدأ برای شیء وجود دارد، اما در واقع دو مبدأ داریم و ضد دوم بالقوه و به نحو عرضی علت است.

ارسطو صورت را در دو معنا به کار می‌برد: صورت به معنای شکل ظاهر که «مورفه»^۱ نام دارد و صورت به معنای ذات و هویت که «ایدوس»^۲ نام دارد. همانطور که اعراض نشانه‌های تشخیص ذات هستند و ما در خارج با این نشانه‌ها و امارات سروکار داریم و ذهنمان با آنها مأنوس است، «مورفه» نیز جنبه خارجی و قریب به ذهن «ایدوس» است و آنچه که واقعیت دارد، همان «ایدوس» است که ذات شیء را تحقق می‌بخشد.

پس با نظر به چهره ثانوی و بالعرض صورت، صورت، عرضی است، متضاد دارد و بر ماده حلول می‌کند، اما نظر به چهره حقیقی، اولی و بالذات صورت، صورت جوهر است و ضد ندارد و حلول آن در ماده و تمایز آن از ماده، ذهنی و اعتباری است.

۲- ارسطو می‌خواهد از طریق نظریه‌ای که اکثر متفکرین قبل از او به آن اعتقاد داشتند، وجود بالقوه و بالفعل را که ابتکار شخص او است و با آن می‌تواند برای حرکت توجیهی عقلانی پیدا کند، ثابت نماید. یعنی موضوع از آن جهت که متصور به یکی از ضدین است، بالفعل و از آن جهت که صورت ضد دیگر را ندارد اما توان و استعداد پذیرش آن را دارد، بالقوه است.

۳- صورت با وجود آن که حال در ماده و نیازمند موضوع است، جوهر است و حلول در جسم، آن را هم سنخ اعراض نمی‌کند، می‌تواند جوهر نیز باشد، اما همچون اعراض ضد داشته باشد. یعنی ضد داشتن صورت، خللی بر جوهریتش وارد نمی‌کند. ارسطو در تحلیل‌های علمی و فلسفی خود، به عالم خارج بسیار توجه می‌کند و برای تفهیم نظریات خود از مثال‌های صنعتی بسیار استفاده می‌کند. به اعتقاد ارسطو، صنعت یا کامل‌کننده طبیعت است و آنچه را که طبیعت توان تکمیل آن را ندارد، کامل می‌کند، یا آن که از طبیعت تقلید می‌کند. اگر طبیعت قدرت ساختن خانه‌ای را داشت، آن را همین طور می‌ساخت که

1- μορφη

2- εἶδος

از طریق صنعت ساخته شده است (Aristotle, 1984, 199a12).

بنابراین همانطور که برنزی که می‌تواند کاسه شود، مجسمه می‌شود، ماده نیز با وجود توانایی پذیرش صورت خاص، صورت ضد آن را به خود می‌گیرد. از نظر ارسطو موضوع و زیر نهاد اضداد، با عناصر اولیه (آب، خاک، هوا و آتش) فرق دارد و در واقع، موضوعی که از اصول اولیه هر تغییر و حرکتی است، ماده است که هیچ فعلیتی حتی فعلیت آب، آتش و ... را ندارد و این عناصر در این زیرنهاد و ماده اولیه، مشترک هستند و از این رو می‌توانند به هم تبدیل شوند (Ibid, 312a30-32, 329a24-329b1). پس موضوع و زیر نهاد که در هر تغییری لازم است، ماده است که جوهری ازلی و ابدی است. طرفین تضاد آن که جوهری است صورت نام دارد و آن که عرضی است، فقدان^۱ یا قوه نامیده می‌شود. به عبارت دیگر فقدان، نبود متضاد صورت است.

عدم و فقدان، ذاتی شیء نیست و شیء ذاتاً از عدم به هستی نمی‌رود، بلکه به نحو عرضی از عدم^۲ به هستی^۳ می‌گراید. در مورد شدن از امر موجود نیز وضع به همین منوال است، یعنی رفتن از امر موجود به سمت امر موجود دیگر، ذاتی نیست. پس شیء از عدم، از آن جهت که عدم است یا از موجود، از آن جهت که موجود است، به وجود نمی‌آید (Aquinas, 1999, 66/124-127). وقتی به شیء واحد از دو حیث بالقوه و بالفعل بودن نگاه کنیم تمام مشکلات ناشی از تصور «شدن» و به وجود آمدن از عدم یا وجود، رفع می‌شود و این ابتکاری بود که ارسطو به آن دست یافت و توانست وجود و امکان تحقق حرکت را ثابت کند (Aristotle, 1984, 191a-192a; Aquinas, 1999, 70-72/132-138; 1995, 281-282/763). از این رو در هر تغییری^۴ ماده که همان موضوع تغییر است و صورت که یکی از طرفین تضاد است و قوه که طرف دیگر تضاد است باید موجود باشند. قوه، خاصیتی متعلق به ماده است. از آن جهت که صورتی را که خواهان آن است ندارد، قوه و از جهت دارا بودن آن، بالفعل است. پس ماده به هیچ عنوان عدم نیست؛ چرا که حتی از جهت بالقوه بودنش نیز موجود است و معدوم

1- privation

2- non-being

3- being

۴- سه نوع تغییر داریم: کون (generation)، فساد (corruption) و حرکت (motion). فرق این سه در این است که حرکت از حالتی مثبت به حالت مثبت دیگر است، مثل حرکت از سفیدی به سیاهی. کون تغییر از حالتی منفی به حالتی مثبت است، مثلاً از عدم سفیدی به سفیدی یا از عدم انسان بودن به انسانیت. فساد تغییر از حالتی مثبت به حالتی منفی است، مثلاً سفیدی به عدم سفیدی مبدل می‌شود. در هر تغییری سه اصل لازم است: موضوع (ماده)، صورت و فقدان (ضد صورت موجود).

مطلق و نیستی صرف نیست (Aristotle, 1984, 191b13-29; Aquinas, 1999, 70-72/132-138). ارسطو تأکید دارد که موضوع (ماده) و متضاد (صورت) عدداً یکی هستند، ولی طبیعتاً دو تا هستند (Aristotle, 1984, 190a15). وی در آرائش به این سمت گرایش دارد که صورت بیشتر از ماده صلاحیت این را دارد که ذات و جوهر شیء باشد؛ زیرا ماده قوه محض است و نسبی است و بدون صورت هیچ فعلیتی، حتی فعلیت جوهر بودن را ندارد (ارسطو، ۱۹۸۴، ۱۹۴، ب، ۸ (Ibid, 194b8)).

ارسطو معتقد است ما باید در اشیا طبیعی اولین علت یا دقیق‌ترین و درست‌ترین علل را بجوییم. انسان خانه می‌سازد از آن جهت که معمار است و معمار خانه می‌سازد، از آن جهت که دارای صنعت معماری است. صنعت معماری در سلسله علل، مقدم بر معمار است (همان، ۱۹۵، ب، ص ۳۲؛ Ibid, 195b22). اگر اولین علت وجود نداشته باشد، معلول قابل شناخت نخواهد بود، چراکه معلول زمانی شناخته می‌شود که علتش شناخته شود و اگر آن علت هم علتی داشته باشد، باید آن نیز شناخته شود و اگر سلسله علل ادامه داشته باشد، شناخت معلول منوط به شناخت اولین علت در این سلسله است. پس اگر چنین علتی در ابتدای سلسله وجود نداشته باشد، شناخت معلول ناممکن خواهد بود. پس وجود علت نخستین برای طبیعت لازم است (Aquinas, 1995, 113/299-300 & 115-122/301-330; 1999, 102/196).

گاه ممکن است علل و اصول اولیه باشند، ولی وجود معلول به سبب وجود مانع، حاصل نشود (Ibid, 123/247). پس با وجود علل، وجود معلول ضروری نمی‌شود، بلکه با وجود علل و رفع موانع، وجود معلول ضروری می‌شود.

از تحقیق در باب علل و اصول اولیه از نظر ارسطو می‌توان دریافت دو علت مادی و صوری که ذاتی شیء هستند، در تحقق اشیا طبیعی لازم هستند، اما اشیا طبیعی به علل دیگری نیز نیاز دارند که در مجموع، علل اولیه همه اشیا طبیعی، چهار علت هستند.

اثبات علیت در علل چهارگانه

ارسطو معتقد است به تعداد سؤالاتی که با «چرا» می‌توان کرد، علت وجود دارد (Aristotle, 1984, 198a14)؛ به عبارت دیگر هر چیزی که در ذات و هستی شیئی نقش داشته باشد، می‌تواند در تبیین و شناخت ذات شیء به کار آید و این نشان‌دهنده آن است که علل هم در وجود شیء و هم در شناخت و معرفت شیء نقش دارند.

در مجموع، تعداد علل از نظر ارسطو (Ibid, 194b16-195a3) چهار تا است:

۱- علت مادی یا ماده؛ چیزی است که شیء از آن درست می‌شود و در شیء باقی می‌ماند، مانند مفرغ برای مجسمه (Aristotle, 1984, 194b24-26).

۲- علت صوری، یعنی صورت، الگو، ماهیت^۳ و طبیعت ذاتی شیء (Ibid, 94a20, 194b27-29, 983a27-983b1)، مثل علیت کل نسبت به اجزاء؛ یا اجزاء تعریف که علت صوری شیء تعریف شده، هستند (ibid; Aquinas, 1999, 178/95).

اشیاء نامتحرک و ثابت، مثل موضوعات ریاضی، فقط علت صوری دارند و در پاسخ سؤال چرا، ماهیت و صورت آن‌ها گفته می‌شود. بنابراین علت مادی، غایی و فاعلی در این قبیل امور لحاظ نمی‌شوند (Ibid, 198a16; Ibid, 119/240). علت صوری، جوهری‌ترین اصل یک شیء است که به وسیله آن چیستی شیء مشخص می‌شود. یک شیء زمانی واجد طبیعت می‌شود که صورت دریافت کند. تبیین نهایی شیء هم به علت صوری برمی‌گردد که از صورت‌های قریب شروع می‌شود و به صورت نهایی می‌رسد (Aquinas, 1995, 25/70)، در واقع صورت، بیان عقلی ماهیت شیء را کامل می‌کند. صورت، جزء درونی شیء است، برخلاف نظر افلاطون که آن را امر بیرونی می‌داند (Ibid, 282/764). همانگونه که قبلاً بیان شد در متون مختلف ارسطو، صورت معانی مختلف دارد. در اینجا صورت به معنای «ایدوس» است و جزء ساختاری و معقول شیء است، اما صورت به معنای «مورفه» نیز به کار می‌رود که به معنی شکل ظاهری و محسوس شیء است (راس، ۱۳۷۷، ص ۱۲۳).

۳- علت فاعلی یا محرکه، که نخستین مبدأ حرکت یا سکون است. مثل علیت انسانی که نسبت به اعمالش می‌اندیشد؛ یا علیت پدر نسبت به فرزند و به طور کلی علیت صانع نسبت به مصنوع یا علیت عامل تغییر نسبت به متغیر (Aristotle, 1984, 194b28).

حرکت دائمی افلاک و حرارت ناشی از کره خورشید نیز از جمله علل فاعلی موجودات مادی هستند (المفیدوروس، ۱۹۸۶، ص ۸۳).

ارسطو محرک نامتحرک را علت فاعلی حرکت اجرام می‌داند، اما به دلیل سکون و عدم حرکتش، آن را نمی‌توان فاعل مستقیم حرکت دانست، از این رو باید علت غایی باشد تا علت فاعلی. در واقع علت فاعلی ارسطویی بیشتر همان طبیعت شیء متحرک است و علت غایی می‌تواند در مورد اجرام فلکی در خارج از

۱- ارسطو در متافیزیک اصطلاحات علت مادی، علت صوری، علت غایی و علت فاعلی را به کار نبرده است، بلکه اغلب اصطلاحات ماده (ὕλη)، صورت (μορφή & εἶδος) و غایت (το οὐ ἐνεκα & τέλος) و فاعل (ποιοντος) را به کار برده است (Ross, 1013a, 28-35).

2- archetype

3- to ti en einai (چه بودستی و چه بودگی. پا نوشت دکتر شرف، ۱۳۸۴، ص ۴۹)

آن‌ها نیز تصور شود؛ زیرا از نظر ارسطو طبیعت، اصل حرکت و سکون شیء است و از آغاز ذاتاً و نه بالعرض جزئی از شیء است (Aristotle, 1984, 192b14). در واقع نزد ارسطو علت صوری و فاعلی در اشیا طبیعی یکی می‌شود.

۴- علت غایی یا آنچه شیء برای آن است^۱ (Ibid, 194b33-35)، چهارمین قسم از علل ارسطویی است و همان منظور و هدفی است که فعل به خاطر آن صورت می‌گیرد. مثل تندرستی که علت راه‌پیمایی است و در پاسخ به این سؤال که فلانی چرا راه‌پیمایی می‌کند، گفته می‌شود (Ibid, 194b33-35). یا مثل خیر و هر آنچه مظنون به خیریت است؛ زیرا آنچه شیء برای آن است به معنای خیر و نهایت است (Ibid, 195a22) و چون غایت، خیر است و خیر چیزی است که همه به آن شوق دارند، علت غایی اولین قصد و غرض و متعلق علاقه و شوق است (Aquinas, 1995, 25/71). غایت، هم می‌تواند جزئی از شیء باشد، یعنی صورت باشد^۲ و آن زمانی است که هدف، یک مرحله از تکون مدنظر برای شیء باشد و هم می‌تواند خارج از شیء در حال حرکت باشد و آن زمانی است که هدف کل حرکت جستجو شود، به خصوص در مورد غایت افلاک (Ibid).

ابن‌سینا و نحوه اثبات علیت

نزد ابن‌سینا، علیت رابطه‌ای وجودی میان علت و معلول است که به واسطه آن علت، موجب قوام و به کسوت هستی در آمدن معلول می‌شود. این رابطه به نحوی است که ماهیت و وجود معلول ممکن‌الوجود را محتاج و نیازمند به علت می‌کند. بنابراین صرف وجود علت و معلول در خارج، باعث اثبات وجود رابطه علیت میان این دو نمی‌شود. در اثبات علیت نزد ابن‌سینا علاوه بر اثبات علت و معلول، باید رابطه علیت نیز اثبات شود. این مطلب در ارسطو به گونه‌ای دیگر است و او خود را درگیر اثبات رابطه علی نمی‌کند و برای وی اثبات علل مهم است.

اثبات تحقق علیت در خارج

از کلام ابن‌سینا این‌گونه برمی‌آید که رابطه علی بین علت و معلول امری غیربدیهی و نیازمند اثبات است، نه عقل و نه حس و تجربه هیچیک حکم به بداهت این اصل نمی‌کنند.^۳

1- telos

۲- با این تفسیر علت صوری، فاعلی و غایی نزد ارسطو یکی می‌شود و به صورت برمی‌گردد.

۳- به نظر می‌رسد علیت، معقول‌ثانی فلسفی و بدیهی باشد که با حس درک نمی‌شود و نیازمند درک عقلی است. آنچه ابن‌سینا می‌آورد راهی برای درک بهتر این اصل از طریق عقل و نه راهی برای اثبات آن است. از نظر ابن‌سینا اگرچه علیت یا رابطه علی و معلولی در

رابطه علی به طور کلی و به عبارت دیگر علیت بما هی علیت، زمانی اثبات می‌شود که علیت‌های جزئی اثبات شوند، یعنی ثابت شود وجود فلان ذات مشخص، وابسته به وجود موجود مقدم بر آن است. علیت خاص نیز با حس و تجربه درک نمی‌شود و بدیهی اولی و عقلی هم نیست؛ زیرا حس موافقات و همزمانی را درک می‌کند، نه علیت و سببیت را و موافقات و همزمانی دلیل بر سببیت یکی نسبت به دیگری نیست. اگرچه نفس به واسطه زیاد مشاهده کردن همراهی دو چیز با هم، یکی را علت دیگری در نظر می‌گیرد، اما این کار نفس و اقناعی که نفس به واسطه این عمل می‌یابد، محکم و مطمئن نیست و هیچ لزوم عقلی را به همراه ندارد، مگر آن که مقدمه دیگری که نزد اغلب عقلا مشهور است به آن اضافه شود و بگوییم: هرچه که اکثری و دائمی باشد، اتفاقی نیست و طبیعی یا اختیاری است و سبب ذاتی دارد. بدینوسیله علیت یک امر خاص نسبت به امر خاص دیگری که معیت و موافقات با هم داشته‌اند، اثبات می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ص ۸).

بنابراین ما برای اثبات علیت خاص و جزئی، از مقدماتی استفاده کردیم که یکی از تجربه ناشی شده است و دیگری از قضایایی است که در زمره مشهورات قرار دارد و نزد عامه مردم مورد قبول قرار گرفته است و می‌توان نتیجه گرفت اصل علیت، حداقل به معنای علت واقع شدن امری جزئی نسبت به امر جزئی دیگر، از قضایای مشهوره است نه یقینی و مطابقت آن با توافق آراء ملاک صدق آن است، نه مطابقت آن با واقع و نفس الامر و از این رو هیچ لزوم و ضرورتی را به همراه ندارد. به اعتقاد ابن‌سینا قضایای مشهوره می‌توانند نزد عقل بین و واضح باشند، ولی بین بنفسه نباشند (همانجا).

پس از نظر ابن‌سینا علیت خاص در خارج هست، اما از جمله مشهورات است، نه یقینات و ضرورتی که در باب علیت مطرح می‌شود و به موجب آن هر معلولی علت خاص و مشخصی خواهد داشت، منطقی نخواهد بود و می‌تواند خلاف آن اتفاق بیفتد.

این سخن ابن‌سینا با فضای کلی حاکم بر فلسفه‌اش که حکومت ضرورت و دترمینیسم بر عالم را تثبیت می‌کند، ناسازگار است. در نظام فلسفی ابن‌سینا، تکون و ایجاد همه موجودات ممکن در عالم، مسبوق به علم پیشین آن‌ها در ذات حق تعالی است، علمی که قبل از ایجاد است و ضرورت علی حاکم بر عالم تخلف‌ناپذیر است.

راه حلی که می‌تواند تا حدودی ما را از این ناسازگاری و احتمالاً سوءفهم در فلسفه ابن‌سینا برهاند، سخن او در باب قضایای مشهوره و ضرورتی که در پس این قضایا نهفته است، می‌باشد. از نظر وی

خارج هست اما وجود خارجی آن مثل وجود خارجی طرفینش نیست. علت و معلول با وجود خاص و مشخص خود در خارج هستند و می‌توانند محسوس باشند، اما وجود رابطه علی، اضافی است و به طرفین بستگی دارد و با وجود آن‌ها موجود می‌شود.

گاهی اوقات مشهورات از جمله اولیات هستند، به این معنا که قضیه‌ای که میان مردم شهرت دارد، از جمله بدیهیات اولی و ضروریات عقلی بوده است و اکنون مردم بدون توجه به اولی بودن آن، به صرف شایع و متداول بودنش، آن را می‌پذیرند. از این رو به نظر ابن‌سینا بین قضایای اولی و مشهوره، رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است، زیرا هر قضیه اولی مشهوره هست، اما هر قضیه‌ی مشهوره‌ای اولیه نیست. بنابراین برخی از مشهورات بدیهی هستند و ضرورت موجود در آن‌ها عقلی و غیر قابل اجتناب است و از همین جهت است که مشهورات می‌توانند جزء مبادی برهان قرار گیرند، در غیر این صورت از مبادی جدل خواهند بود (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ص ۶۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۲۱).

بنابراین قضیه "هر چه که دائمی و اکثری باشد، نیازمند سبب ذاتی است" و نیز وجود رابطه علی بین دو موجود خاص در خارج هم می‌تواند از آن قسم مشهوراتی باشد که در پس توافق آراء عقلا واقعیتی داشته باشد و ملاک صدق آن مطابقت با واقع باشد و ضرورت عقلی را به همراه داشته باشد و هم این‌که از جمله مشهوراتی باشد که واقعیتی جز توافق آراء نداشته باشند؛ اما چون ابن‌سینا علیت را رابطه‌ای حقیقی، واقعی و ضروری بین موجودات می‌داند، پس شایسته است مشهوره بودن را به معنای اخص آن که با یقینات یکی می‌شود، گرفت و بر اساس آن قوانین ضرورت علی و معلولی، سنخیت، الواحد و ... را که ابن‌سینا به شدت بر آن‌ها تأکید می‌کند، تبیین کرد.^۱

با این توضیح می‌توان نتیجه گرفت چون علیت به معنای خاص در خارج هست، علیت به طور کلی و عام نیز به واسطه وجود فردش، در خارج است و در پس توافق آراء عقلا، واقعیتی در نفس الامر دارد.

البته ناگفته نماند رابطه علی بین موجودات از دیدگاه ابن‌سینا، بین بنفسه نیست و نیاز به اثبات دارد و این امر با اولی بودن این رابطه منافات دارد. مگر آن‌که بگوییم علیت از جمله اولیاتی است که نزد همه مردم بین نیست و چون تصور درستی از طرفین این رابطه ندارند، نمی‌توانند بلافاصله و بی واسطه حکم به صحت و ضرورت این رابطه کنند. از این رو این رابطه بدیهی است، ولی ممکن است بداهتش بر برخی از مردم پوشیده باشد و با صرف تصور علت و معلول، به وجود رابطه علی بین آن‌ها اذعان نکنند. از این رو با داشتن تصور صحیح از وجود علت و معلول و همراهی دائمی آن‌ها، عقل می‌تواند بلافاصله به وجود رابطه علی بین این دو حکم کند.

بدین ترتیب رابطه علی بین دو موجود، برخلاف خود علت و معلول از طریق حس و تجربه درک

۱- دکتر دینانی قاعده الاتفاقی لایکون دائماً و لا اکثریاً را حتی از دیدگاه ارسطو، جزء معارف اولی بشر می‌داند که جزء لاینفک قضایای تجربی است و نیازمند به اثبات و دلیل نیست (دینانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۶۷).

نمی‌شود، اما این رابطه نزد برخی بدیهی اولی است و نزد برخی دیگر بدیهی ثانوی است و نیازمند اثبات است تا بتوانند درک صحیحی پیدا کنند و پس از اثبات، برای آن‌ها نیز یقینی و بدیهی خواهد شد.

اثبات علیت در اقسام علل

ابن‌سینا همانند ارسطو از علل اربعه سخن می‌گوید و وجود همه آن‌ها را برای تحقق اشیا طبیعی و وجود برخی از آن‌ها (علل فاعلی و غایی) را برای تحقق مجردات لازم می‌داند. او تقسیم علت به چهار قسم را حصر عقلی^۱ می‌داند و معتقد است خارج از این چهار نوع علت، علت دیگری نیست، مگر آن‌که موضوع از علت مادی و فاعلی جدا شود و به عنوان علت پنج لحاظ شود و گفته شود موضوع، علت عنصری یا مادی است که بر خلاف علت مادی، جزء شیء معلول نیست، خارج از آن و محل فعل است و یا علت فاعلی است که بر خلاف فاعل بالذات، محل فعل خویش است. موضوع را نسبت به عرض، موضوع و نسبت به صورت، عنصر گویند (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ص ۲۵۸). در کتاب *اشارات*، ابن‌سینا از تمایز علل وجود و علل ماهیت نتیجه می‌گیرد وجود و ماهیت متفاوت هستند. از نظر او علت فاعلی و غایی، علل وجود و علت مادی و صوری، علل ماهیت و ذات شیء هستند. پس اشیا از دو جهت وجود و ماهیت به علل نیازمند هستند (همو، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۱).

بنابراین نحوه اثبات علل اربعه در فلسفه ابن‌سینا، بر خلاف فلسفه ارسطو، بر اساس تمایز وجود و ماهیت است و علل در همین چهار قسم منحصرند. اما در فلسفه ارسطو ملاک اثبات و طبقه بندی علل اربعه استقراء و تعیین جواب‌های مختلفی است که به سؤال «چرا» داده می‌شود. بنابراین ممکن است علت دیگری هم وجود داشته باشد که به ذهن ارسطو نرسیده باشد، اما با اطلاعاتی که ارسطو از مطالعه طبیعت یافته است، علل منحصر در همین چهار گونه هستند.

از نظر ابن‌سینا در جواب سؤال‌هایی که با *لَمْ* پرسیده می‌شوند یکی از علل اربعه آورده می‌شود که بستگی به محتوای سؤال دارد. اگر از امور تعلیمی سؤال شود، فقط علل صوری در جواب می‌آیند؛ زیرا در امور تعلیمی حرکت وجود ندارد، پس غایت، فاعل و ماده در آن‌ها قابل تصور نیست و فقط صورت دارند. اگر در امور مادی سؤال *لَمْ* پرسیده شود، هر یک از علل می‌توانند در پاسخ بیایند، به طوری که مرتبط با محتوای سؤال باشند. مثلاً در جواب این سؤال که چرا فلان کس فلان کس را کشت، می‌توان جواب داد: برای کینه‌توزی (غایت)، چون فلانی به او دستور داده بود (فاعل)، چون حق او را غصب

۱- زیرا تقسیمی که ارائه می‌دهد ثنائی و دایر بین نفی و اثبات است

کرده بود (داعی و انگیزه فعل که غایت است). در پاسخ این سؤال نمی‌توان از ماده و صورت استفاده کرد؛ زیرا مورد سؤال، علت صدور فعل از فاعل است و صورت و ماده نمی‌توانند در پاسخ مفید معنا باشند (ابن‌سینا، ۱۳۸۰، ص ۱۵).

همه انواع علل که ابن‌سینا آن‌ها را ذکر می‌کند و تعداد آن‌ها را چهار یا پنج می‌داند، برای تحقق هر معلولی لازم نیست. اگر معلولی ماده و صورت نداشته باشد به علل مادی و صوری نیاز ندارد. در این صورت اگر معلول از قبیل اعراض و نفوس باشد علاوه بر علت غایی و فاعلی به موضوع هم نیاز دارند، اما اگر موضوع از قبیل مجردات تام جوهری باشد، فقط به علت فاعلی و غایی نیاز دارد (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۵-۱۶). پس آنچه که همه معلول‌ها از مجرد و مادی گرفته تا اعراض و جواهر، به آن نیاز دارند، علت فاعلی و غایی است.

ابن‌سینا در آثار خود از دو نوع علت فاعلی خبر می‌دهد، علت طبیعی و علت الهی و مثال‌های ارسطو را در هر دو مورد، به خوبی یادآوری و تبیین می‌کند. از نظر ابن‌سینا علت فاعلی در اشیا مادی، یا طبیعی و یا الهی است. علت طبیعی در اشیا و همان طبیعت شیء است که عامل حرکت و سکون شیء می‌باشد و علت الهی خارج از شیء و پدیدآورنده آن است. فعل فاعل الهی خلقت و ایجاد است و فعل فاعل طبیعی حرکت دادن است. از نظر ابن‌سینا علت صوری، فاعلی و غایی در اشیا صناعتی نیز بر هم منطبق هستند، پس ابن‌سینا علل طبیعی را به کناری نمی‌نهد و آن‌ها را معلول علت خارجی می‌داند (همو، ۱۳۸۰، ص ۲۵۸؛ ص ۴۸، قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۱۲۶-۱۳۰).

از نظر ارسطو و ابن‌سینا نفی غایت‌مندی طبیعت به معنای حذف علت غایی در طبیعت است، از این رو در بحث علیت به‌طور مفصل غایت‌مندی طبیعت را ثابت می‌کنند و بخت (از روی شانس روی دادن) و اتفاق (خود به خودی و بدون دلیل اتفاق افتادن) و غایت نداشتن اعمال به اصطلاح عبث را رد می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۰؛ Aristotle, 1984, 196a, 1027a؛ سالم، ۱۳۸۶، ص ۱۵۰). به اعتقاد ابن‌سینا فعل خدا هم غایت دارد و عبث و بیهوده نیست. اما غایتی که خدا در افعالش دارد با غایت موجودات دیگر فرق دارد، زیرا خداوند بی‌نیاز محض است و در انجام افعالش به دنبال غرضی چون رفع حاجت یا رسیدن به کمال و بر طرف کردن نقص نیست. خداوند همچون ملک و پادشاهی است که از روی جود می‌بخشد، بخششی که چیزی از او نمی‌کاهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۴۰).

نتیجه‌گیری

ارسطو برای اثبات علیت در خارج به اثبات هر یک از علل چهارگانه و اثبات اصول و مبادی (هستی) در خارج می‌پردازد؛ زیرا او علیت را جدای از علت نمی‌بیند. از این رو ابتدا وجود علت مادی و

صوری را ثابت می‌کند و بعد به سراغ اثبات علت فاعلی و غایی می‌رود. بنابراین در هر تغییر و شدنی وجود این چهار نوع علت ضروری است.

اما ابن‌سینا بر خلاف ارسطو به اثبات علیت می‌پردازد و معتقد است علیت در خارج موجود است ولی نه به وجود مستقل و مشخص، به طوری که بتوان آن را با حواس و از طریق تجربه کسب کرد. به اعتقاد ابن‌سینا آنچه با حواس درک می‌شود، موافقات و همزمانی دو شیء است نه علیت و سببیت. اقناع نفس به واسطه زیاد مشاهده کردن همراهی دو چیز، باعث اثبات علیت نمی‌شود، مگر آن که مقدمه دیگری که از مشهورات است به آنچه که از حس و تجربه دریافت شده است، اضافه شود: هر چه که اکثری و دائمی باشد، اتفاقی نیست، طبیعی و اختیاری است و سبب ذاتی دارد. بدین ترتیب علیت‌های جزئی (علیت یک امر خاص نسبت به امر خاص دیگر) اثبات می‌شود و به دنبال آن علیت به طور کلی و فی‌الجمله ثابت می‌شود.

ابن‌سینا همچون ارسطو علل اربعه را اثبات می‌کند و آن‌ها را در یک تقسیم‌ثنائی بیان می‌کند. اما همانند ارسطو به طور مفصل به اثبات آن‌ها نمی‌پردازد و تنها بر اساس تمایز وجود و ماهیت، تمایز آن‌ها را اثبات می‌کند. تمایزی که خارجی و عینی نیست، بلکه متافیزیکی است.

منابع و مأخذ

- ❖ ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۸۰)، *قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی*، ج ۱، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- ❖ ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵)، *الاثارات و التنبيهات*، الجزء الثالث فی علم ما قبل علم الطبيعه، با شرح خواجه طوسی و شرح قطب الدین رازی، چاپ اول، قم، نشر البلاغه
- ❖ _____ (۱۳۸۰هـ)، *الشفاء*، با تصحیح ابراهیم مدکور، قاهره
- ❖ ارسطو (۱۹۸۰)، *منطق ارسطو، الجزء الاول*، تحقیق عبدالرحمن بدوی، قاهره، دارالکتب المصریه المصریه
- ❖ بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، دانشگاه تهران
- ❖ خراسانی، شرف الدین (۱۳۸۲)، *نخستین فیلسوفان یونان*، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی
- ❖ _____ (۱۳۸۴)، *متافیزیک* (مابعد الطبیعه)، تهران، حکمت
- ❖ راس، دیوید (۱۳۷۷)، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز
- ❖ سالم، مریم، اکبریان، رضا (۱۳۸۶)، «*بخت و اتفاق از دیدگاه ابن‌سینا*»، دوفصلنامه تخصصی حکمت سینوی، سال یازدهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۶، شماره ۳۸، ص ۱۵۰-۱۶۸
- ❖ سالم، مریم، سعیدی مهر، محمد (۱۳۸۹)، «*تحلیل معنایی علیت در فلسفه ارسطو و ابن‌سینا*»، دوفصلنامه تخصصی حکمت سینوی، سال چهاردهم، پاییز و زمستان ۱۳۸۹، شماره ۴۴، ص ۱۱۴-۱۲۹
- ❖ فارابی (۱۳۷۱)، *التعلیقات*، در کتاب التنبيه علی سبیل السعادة، تحقیق جعفر آل یاسین، تهران، حکمت
- ❖ قوام صفری، مهدی (۱۳۸۲)، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، حکمت
- ❖ کلباسی اشتری، حسین (۱۳۸۰)، *سنت ارسطویی و مکتب نوافلاطونی*، اصفهان، کانون پژوهش
- ❖ المفیدوروس (۱۹۸۶م)، *تفسیر لکتاب ارسطاطالیس فی الآثار العلویه*، کتاب شروح *علی ارسطو مفقوده فی الیونانیه*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، دارالمشرق

- ❖ Aquinas, Thomas (1995), *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, John P.Rowan (translation), Ralph McInerny (preface by), Notre Dame, Indiana, U.S.A
- ❖ _____ (1999), *Commentary on Aristotle's Physics*, R.J. Blackwell, R.J.Spath, and WE.Thirlkel (translated by), Vernon J.Bourke (introduction by), Ralph McInerny (preface by), Notre Dame, Indiana, U.S.A
- ❖ Aristotle (1984), Barnes ,Jonathan (editor);*The Complete Works of Aristotle*, V1 & 2, Princeton University Press, U.S.A.
- ❖ Lloyd P.Gerson (edition), (1999), *Aristotle Critical Assessments V II*, Routledge, London and New York
- ❖ Lowe, E.J., (2002), *A Survey of Metaphysics*, New York, oxford university Press
- ❖ Mellor, D.H., (1995), *The Facts of Causation*, London and New York, Routledge