

علل چهارگانه در نزد ارسطو و بوعلی سیناعلی سلمانی^۱

دانشجوی دکتری فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی

در آمد

بحث از علیت همواره یکی از مهمترین مباحثی بوده است که هم در دوران باستان و هم در دوران معاصر ذهن بسیاری از متفکران را مشغول خویش ساخته و منجر شده است که مشاجرات فراوانی ظهور کند. الهیون همواره در صدد آن بوده اند تا به انحاء مختلف اصل علیت را ثابت کنند و اشکالاتی را که از سوی مخالفین بر آن وارد شده است پاسخ دهند. ابرام و پافشاری الهیون در پذیرش اصل علیت از آن جهت است که اکثر براهینی که برای اثبات خداوند بیان شده است اصل علیت را به عنوان یک اصل در یکی از مقدمه های خویش در نظر گرفته‌اند.

یکی از تقسیمات شایع در بحث علیت تقسیم علت به علت فاعلی، علت غایی، علت مادی، علت صوری می باشد. این تقسیم بندی را نخستین بار ارسطو مطرح می کند. وی در متافیزیک خود پس از بررسی تاریخوار اندیشه های گذشتگان (اندیشه های فیلسوفان پیش سقراطی و اندیشه های افلاطون) اعلام می کند که این متفکران تنها به علت فاعلی، مادی و صوری اشاره کرده اند و وی نخستین کسی است که توانسته است به علت غایی پی ببرد. اینکه ارسطو تا چه اندازه ای در این داوری انصاف به خرج می دهد مطلبی است که بعدا بیان خواهد شد اما مطلبی که ذکرش در اینجا ضروری می نماید این است که تحقیق و تفحص در باب علل چهارگانه چه فایده ای می تواند داشته باشد و اصلا اهمیت این تحقیق در چیست؟ آیا مطرح کردن بحث علل چهارگانه ضرورتی دارد؟ تمامی این سوالات سوالاتی هستند که ممکن است برای هر خواننده ای در ذهن متبادر شود و به نظر می رسد نوشته ای که قصد بیان بحث مورد نظر را دارد ابتدا به ساکن باید به این سوالات جواب دهد. یعنی اهمیت و ضرورت پرداخت به بحث را نشان دهد. اگر ما به محوریت فلسفه ارسطویی یعنی بحث ماده و صورت بحث متحرک نامتحرک، مبحث علم النفس و ... توجه کنیم در می یابیم که مطرح کردن علل چهارگانه مطلبی نیست که ارسطو آن را بدون هدف و قصد مشخص مطرح کرده باشد. در مقایسه با فلسفه افلاطونی که می توان گفت ویژگیهای یک فلسفه کاملا نظام مند را دارا نیست فلسفه ارسطویی دارای چارچوبی مشخص و در عین حال

^۱ آدرس: همدان، صالح آباد، خیابان شهدا، کوچه شهید عارفی بصیر، منزل سلیمانی

تهران: بلوار کشاورز، نرسیده به میدان ولیعصر، جنب بیمارستان ساسان، کوچه رویان، خوابگاه شهید باقری، طبقه ۴ واحد ۴، تلفن: ۰۲۱-۸۹۵۳۰۷۱-۳ داخلی ۱۸

asalmany@yahoo.com

منطقی و منظم می باشد. بواسطه همین امر و با دقت در فلسفه ارسطویی مشخص می شود که مطرح کردن بحث علل چهارگانه از سوی وی مقدمه ایست برای مطرح کردن بحث قوه و فعل، ماده و صورت و بحث جوهر. اگر بخواهیم اهداف غیر مستقیم بحث علیت را همانند بحث قوه و فعل و بحث ماده و صورت و بحث جوهر را در نظر بگیریم اهمیت بحث از علل چهارگانه دو چندان می شود؛ آنگاه که توجه کنیم ارسطو با توسل به بحث از قوه و فعل در مقابل پارمنیدس و هراکلیتس و بواسطه بحث از غایت در مقابل دموکریتس قرار می گیرد و با بحث جوهر در مقابل ماتریالیسم گذشتگان جبهه گیری می کند و مبحثی را مطرح می کند که برای مدت‌ها ذهن بسیاری از بزرگان فلسفه را به خویش مشغول می کند. نکته دیگری که نشان دهنده اهمیت بحث علل چهارگانه می باشد این است که ارسطو در متافیزیک خویش حکمت را بواسطه آنکه اصول و علل اشیا را مورد نظر قرار می دهد عالی ترین علوم و دور ترین علوم از حواس می داند.

"... و شایسته ترین چیزهای شناختی { هم، همان } اصلهای نخستین و علت‌هایند. زیرا بوسیله اینها و بواسطه و بر پایه اینهاست که همه چیزهای دیگر را می توان شناخت... اما دانشی که می شناسد که هر چیزی بخاطر چه مقصودی انجام می گیرد معتبر ترین دانشهاست و برتر از توابع آن است. و این هدف در مورد هر چیزی خیر آن و بطور کلی خیر یا نیکی برترین در همه طبیعت است"^۲

با توجه به مطالب بیان شده اهمیت بحث تا اندازه ای مشخص می شود و آشکار می شود که تبیین کامل نظریه علل چهارگانه ارسطویی ما را در درک هر چه بهتر نظام فلسفی وی یاری خواهد رساند. این امر در مورد بوعلی سینا نیز صادق خواهد بود. بوعلی سینا فیلسوف عالی مرتبه جهان اسلام نیز به تبعیت از ارسطو بحث از علل چهارگانه را مطرح می کند. در این تحقیق بر آنیم ابتدا نظریه ارسطو و بوعلی را بیان کنیم تا بدین وسیله روشن کنیم بوعلی در مطرح کردن بحث مورد نظر تا چه اندازه ای از راه را همگام با ارسطو می پیماید و اگر مسیرش از مسیر ارسطویی جدا می شود این جدایی در کجاست. برای رسیدن به هدفمان و تسهیل در بیان مسائل ابتدا تعریف علل چهارگانه را از زبان خود ارسطو مطرح می کنیم و سپس بعد از بررسی تاریخی آن، مباحثی را که با بحث علل چهارگانه مرتبط می باشد بیان می کنیم. در ادامه به بررسی مساله از دیدگاه بوعلی می پردازیم و در نهایت برانیم تا اختلاف ارسطو و بوعلی را در مورد علل چهارگانه شرح دهیم.

امید است که بیان این مسائل سئوالات جدیدی را در ذهن پژوهشگران و دانشجویان عزیز ایجاد کند که در این صورت نویسندگان رسالت خویش را تمام شده می داند و وظیفه‌ی فلسفه جز این نیست.

علل چهارگانه از نظر ارسطو

ارسطو اعلام می کند که شناخت علت‌های آغازین ضروری می باشد زیرا هنگامی می توانیم از شناخت چیزی صحبت کنیم که علت نخستین آنرا بشناسیم و از علت نیز به چهارگونه صحبت می شود:

- (۱) جوهر **ousia** و چیستی، ماهیت، **to tien eixai**. نخستین علت صوری است.
- (۲) ماده (**hule**) و موضوع (زیر نهاد **hupokeimenon**). دومین علت مادی است.
- (۳) « از کجا » (ما فی‌ه الحركه، **hethon**) یا مبدا حرکت. سومین علت مادی است.

^۲ متافیزیک. ارسطو. شرف الدین خراسانی. ۹۸۲ ب. انتشارات حکمت. ۱۳۷۹

۴) مقابل یا برابر نهاده علت سومین است « بخاطر آن » (to hou heneka) و خیر

است. چهارمین علت غایی است.^۳

استاد افلاطون همین تقسیم بندی چهارگانه را در کتاب «طبیعت» با توضیح بیشتری بیان می کند
الف : علت به یک معنی آن است که از آن چیزی به وجود آید و در آن چیز دوام می یابد مانند مفرغ
مجسمه و نقره کاسه و اجناسی که نقره و مفرغ انواع آن هستند
ب : به معنای دیگر علت صورت و مدل یعنی تعریف ماهیت و اجناس آن است چنان که نسبت دو به
یک برای اکتاو و بطور کلی اعداد و اجزا تعریف.

ج : به معنای سوم علت غایت است یعنی علت غایی مثلا صحت علت گردش کردن است. چرا او
گردش می کند؟ می گوئیم برای آنکه سالم باشد^۴

«بنظر می رسد در درجه اول توجه به اشیا مصنوع باعث مطرح شدن بحث علل چهارگانه بوده است.
فیلسوفان یونان و ارسطو بیشتر توجه به مصنوعات و آثار انسان داشته اند و البته در نزد ارسطو طبیعت نیز
مورد توجه قرار گرفته و سعی او بر این بوده است که بدین وسیله به نیرویی که همچون آدمی قدرت صنع
داشته باشد دست بیابد»^۵

البته ارسطو بعد از ذکر علل چهارگانه به علل عرضی هم می پردازد که به دلیل مرتبط نبودن با بحث ما از
آن می گذریم.

تطبیق علل

ارسطو در کتاب « درباره آسمان» علل را با هم تطبیق می کند. وی ابتدا سنگ نتراشیده را مثال می زند.
سنگ نتراشیده خود را نمی تراشد و از خود خانه نمی سازد. در هر دو مورد یک عامل خارجی لازم است. بعبارت
دیگر علاوه بر علل صوری و مادی یک علت فاعلی لازم است. در مورد سنگ برای ساختن ساختمان علل فاعلی ،
غایی ، صوری و مادی هر کدام مستقل و جدای از هم هستند اما در مورد چهار عنصر یعنی آب ، خاک ، باد و
آتش از آنجاییکه این عناصر دارای حرکت طبیعی و ذاتی بسوی مکان خویش می باشند (مثلا آتش بالا می رود و...)
علل صوری و فاعلی بر هم منطبقند. اما نباید تصور کرد که همیشه علت فاعلی عین علت صوری است. در مورد
نفس علت فاعلی همیشه عین علت صوری است.^۶ علت صوری یک شی معمولاً علت غائیش نیز می باشد ، علت
صوری یک اسب صورت نوعیه اسب است و در عین حال این صورت نوعیه علت غائیش نیز می باشد ، فرد یک
نوع بالطبع برای تحقق صورت نوعیه خود در تکاپوست. این تلاش و تکاپوی طبیعی برای رسیدن به صورت نوعیه
به این معنی است که علل صوری و فاعلی و غایی غالباً یکی هستند. مثلاً در موجود زنده نفس یا پسوخه هم عنصر
تعیین کننده در مرکب است و هم علت فاعلی و هم علت غایی .

پس ارسطو بطور کلی معتقد است علل از لحاظ فیزیکی از هم متمایز می باشند (در ساختن خانه علت
مادی مصالح ، علت صوری شکل خانه و علت غایی هدف ساخت خانه و علت فاعلی بنا متمایز از هم می باشند).

^۳ همان. الف ۹۸۳

^۴ طبیعت، ارسطو. ترجمه علی اکبر فروزقی ص ۱۱۶. دانشگاه ملی ایران. ۱۳۵۸

^۵ مابعد الطبیعه، ژان وال، ترجمه مهدوی. ص ۳۱۵. خوارزمی. ۷۶

^۶ مابعد الطبیعه الف ۱۰۴۴

در عناصر اربعه علل صوری و فاعلی با هم منطبقند و در موجودی مانند نفس هم علل صوری و هم علل فاعلی و هم علل غایی تمایل به انحلال در هم دارند. بطور کلی علل فاعلی و غایی و صوری و مادی تمایل به انحلال در دو علت دارند. بدین ترتیب ارسطو مایل است که چهار علت را به دو علت کاهش دهد.^۷

دانای یونان بعد از مطرح کردن مباحث بیان شده در متافیزیک بر آن می شود تا به بررسی تاریخی بحث علل بپردازد و با این کار می خواهد تحول علل چهارگانه را تتبع و بررسی نماید. «ارسطو همانند هگل به فلسفه پیش از خود بمانند فلسفه ای می نگریست که به نظریه خویش رهنمون می شود»^۸ وی در واقع سیر تاریخی مبادی و علل را بیان می کند تا در اثبات آن مزیت نظریه خویش را نسبت به نظریه های دیگر اعلام کند.

از نظر ارسطو طالس و فیلسوفان اولیه یونانی همانند آناسیمندر، آناسیمنس، هراکلیتس و پارمنیدس تنها به علت مادی پی برده بودند و می کوشیدند تا ماده المواد و مبدا اصلی اشیا را کشف کنند. اولین کسانی که برای تبیین صیوروت و تغییر به جستجوی علتی غیر از علت مادی پرداختند امپدکلس و آناساگوراس بودند. آناساگوراس معتقد بود در عالم مادی «نوس» فعالیت می کند و وی حرکت گردبادی عناصر را با همین عامل توجیه و تبیین می کرد. امپدکلس نیز دو اصل فعال مهر و جدال را اصل موضوع قرار می دهد و آمیزش و جدایی عناصر از هم دیگر را با همین عوامل تبیین می نماید. تا اینجا مشخص است که فیلسوفانی مانند طالس، آناسیمنس، آناسیمندر، هراکلیتس و پارمنیدس تنها به علت مادی و آناساگوراس و امپدکلس به علت فاعلی یا منشا حرکت نائل شدند. افلاطون نظریه صور یا مثل را ارائه کرد. مثل در فلسفه افلاطونی قائم به خود و علت تمامی اشیا و صورت بخش می باشند. از نظر ارسطو افلاطون فقط به دو علت یعنی علت صوری و مادی اشاره می کند. درباره علت غایی فلاسفه پیشین صریحا به نحو رضایت بخشی به تفکر نپرداخته اند.^۹ اما همانگونه که کاپلستون اشاره می کند ارسطو بطور کلی نسبت به افلاطون عادل و حقگزار نیست. زیرا افلاطون در تیمائوس دمیور را به عنوان علت فاعلی وارد می کند و همچنین ضمن حفظ نظریه ای درباره غایت از خدایان ستاره ای یا ستارگان خدایی بهره می جوید.^{۱۰}

ماده و صورت

هر چیزی در نهایت به امر دیگری تغییر می یابد پس باید یک موضوع نهایی وجود داشته باشد که خصائص معینی از خود ندارد و صرفا قابلیت محض می باشد. ارسطو در کتاب «طبیعت» ماده را بدینگونه تعریف می کند «تعریف من از هیولی این است که آنرا موضوع اولیه هر چیزی می دانم یعنی رکن دائم و ذاتی هر چیز است در تکون و بالتیجه دوام دارد و اگر فساد یابد در پایان به آن معنی متبدل می شود که قبل از آن قبول فساد، بوده است»^{۱۱} پس ماده چیزی است که در همه اشیا مادی یافت می شود و در واقع تغییر بر روی آن

^۷ تاریخ فلسفه کاپلستون، جلد اول. ترجمه مجتبی. ص ۳۵۸. سروش ۷۶

^۸ همان، ص ۳۳۳

^۹ متافیزیک الف ۹۸۵

^{۱۰} کاپلستون، ص ۳۳۴

^{۱۱} طبیعت ۱۹۲ ب

واقع می شود. البته مشخص است که فاعل محرک بر روی ماده اولیه (هیولای اولی) من حیث هی عمل نمی کند. ماده همیشه ماده معین است و فاعل یا محرک روی ماده اولیه کار نمی کند. ماده اولیه همیشه با اتصال به صورت وجود دارد و نمی تواند بنفسه و از آن جهت که ماده است مستقلا وجود داشته باشد. تنها در ذهن است که ماده اولیه مستقل از صورت وجود دارد و به این معنی که عنصری واقعی در شی مادی و پایه و اساس تغییرات واقعی است که به خود می پذیرد واقعا از صورت قابل تشخیص است. چهار عنصری که عالم تحت القمر را تشکیل می دهد یعنی آب، باد، خاک، آتش بدین خاطر می توانند تغییر کنند که دارای ترکیب قوه و فعلند و هر کدام قبل از تبدیل به دیگری قابلیت شدن یعنی قابلیت محض را داشته اند.

حکمای قبل از ارسطو تمایل به آن داشته اند که مساله صیوروت را حل نمایند. همگی آنها پذیرفته بودند که مبادی اشیا حدین متضادی هستند که یکی به وجود و دیگری به لاوجود متحول شوند. ارسطو برای همین امر به مبادی اعتقاد پیدا می کند که سوای اعداد مورد بحث باشد و با آنها اشتباه نشود. این حد سوم باید بعنوان مبدا وجود داشته باشد تا برای دو حد دیگر حکم بنیادی داشته باشد و به تناوب آنها را در خود بپذیرد. بدین ترتیب مشاهده می شود که شرط تحول تغییر و تحول بنیادی است که حدین متضاد در آن جای می گیرند و آن همان ماده یا هیولا می باشد. بر این اساس در هر گونه تغییر و تحولی سه اصل موجود است یعنی ماده و حدین متضاد. اما از این حدین متضاد یکی با وجود و دیگری با لاوجود (نه عدم) مطابقت دارد. آنچه با وجود سرو کار دارد صورت و آنچه با لاوجود سرو کار دارد ماده می باشد. بر طبق نظر ارسطو مکاتب قبل بطور مشترک اضا را یعنی رقیق و غلیظ، پر و خالی، وجود و عدم، بالا و پایین و ... را اصول نخستین می دانستند. اینگونه اعداد نقش مهمی در نظریه های قدیمی داشتند. آنها نباید از چیزهای دیگر به وجود آیند و همه چیزهای دیگر نیز از آنها به وجود می آیند. تعداد اصول نخستین ممکن نیست نامتناهی باشد. اصل نخستین (از نظر ارسطو) جوهر است و جوهر یک جنس است و یک جنس فقط دارای یک ضد می باشد. بعضی اعداد اشکارا مشتقند اما اصول نخستین باید ازلی و غیر مشتق باشند. ما نمی توانیم اصول نخستین را دو تا بدانیم زیرا غلظت نمی تواند در رقت عمل کند یا بر عکس، عشق آفند را گرد هم نمی آورد و آفند نیز عشق را. ارسطو از تمام این مطالب نتیجه می گیرد که باید امر سومی باشد که یکی آنرا گرد آورد و دیگری آنرا جدا سازد. از نظر ارسطو اعداد اساسا صفتند و مستلزم جوهری هستند که در آن باشند.

« بدین ترتیب ارسطو دیدگاه متفکران نخستین را تکرار می کند. وی زیر نهاد واحدی برای همه چیز فرض کرد. اما این زیر نهاد خاک آتش و آب و هوا نیست. معقول آن است که زیر نهاد را چیزی شبیه حد وسط چهار عنصر بدانیم.»^{۱۲}

پس اگر به امر تغییر یا حرکت توجه کنیم به سه پیش فرض نائل می شویم: ماده، صورت، فقدان. مساله تغییر تمام متفکران پیش از سقراط را متوجه خویش ساخته بود. بسیاری از آنان مانند آناکساگوراس، امپدکلس، نحلہ اتمیان به تبعیت از پارمینیدس معتقد بودند که آنچه وجود دارد نه می تواند از آنچه هست حاصل شود و نه از آنچه نیست. تمامی ایشان در واقع به ثبات کمی و کیفی عناصر معتقد بودند و تغییر و دگرگونی را بواسطه ترکیب و

^{۱۲} ارسطو.راس. ترجمه قوام صفری. ص. ۱۱۰. انتشارات فکر روز. ۸۷.

تحلیل تبیین می کردند. ارسطو برای حل این مساله بغرنج در مقابل پارمنیدس اعلام می کند که شی نمی تواند از فقدان خالی یا عدم محض به وجود بیاید بلکه فقط از فقدان یا عدمی به وجود می آید که در یک زیر نهاد یعنی همان ماده قرار دارد و هیچ چیز به طور مطلق از وجود به وجود نمی آید بلکه از وجودی به وجود می آید که بطور ضمنی موجود است. ارسطو با توسل به نظریه ماده و صورت خویش که در بحث حرکت جای خود را به نظریه قوه و فعل می دهد بر آن است که مشکل قدیمی را حل نماید.^{۱۳} بدین ترتیب مشاهده می شود که ارسطو بواسطه علل دوگانه وجود در حال صیوروت یعنی ماده و صورت و بالتبع با مطرح کردن بحث وجود بالقوه و وجود بالفعل نظر حکمای مگاری را مردود اعلام می کند. البته باید توجه داشت ماده ای که در اینجا از آن صحبت می شود ماده اولیه محض نمی باشد. بطور کلی ماده بنیادی است پذیرای صورت و همه واقعیت آن در استعداد صورت پذیری است. ماده همان هستی بالقوه است که به هستی تمام شدن گرایش دارد. صورت تعیینی است که در ماده متحقق میگردد و همان هستی بالفعل است.^{۱۴} ارسطو هیچ صحبتی در مورد چگونگی خلق ماده نمی کند و بنظر میرسد وی ماده را قدیم می داند. ماده در فلسفه ارسطویی از پیش موجود است و علت فاعلی یا محرک نا متحرک نقشی در بوجود آمدن آن ندارد. در باب صورت نیز ارسطو معتقد است عقل فعال آن را عطا می کند. اما در باب تفسیر عقل فعال اختلافات فراوانی ظهور کرده است. برخی از شارحین عقل فعال را درونی و برخی دیگر بصورت عقل خارج از انسان تفسیر می کنند

در پرتو مساله ماده و صورت بحث با اهمیت دیگری ظهور می کند که همان بحث جوهر می باشد. این مساله که ارسطو جوهر را چه می داند بحث بسیار با اهمیت و مهمی می باشد زیرا بواسطه مطرح شدن همین بحث است که ارسطو در مقابل استاد خویش افلاطون موضع گیری می کند. می دانیم که افلاطون جوهر را همان مثل یا صور می دانست که قائم به خود و جدا از نمودهای این جهانی موجود می باشند. ارسطو در متافیزیک خویش در طی چند عنوان انتقادات خویش را بر نظریه مثل افلاطونی مطرح می کند. اهم این عناوین بدینگونه اند:

اولا نظریه افلاطون چیزی بیشتر از این را نمی رساند که جوهر کلی است لیکن ثابت نمی کند که کلی جدا از اشیا فردی هست و قوام دارد (مثل نفی ها و نسبتها بلا تکلیف می ماند)
ثانیا نظریه صور بی فایده است (اعتقاد به مثل در واقع مضاعف کردن بی نتیجه اشیا محسوس می باشد، صور در باب معرفت ما نسبت به اشیا بیفایده هستند، اعتقاد به نظریه مثل برای تبیین حرکت اشیا بیفایده است، صور مطرح شده اند که اشیا محسوس را تبیین کنند اما خود آنها محسوس خواهند بود مانند سقراط)
ثالثا نظریه مثل نظریه ای محال است (محال است که جوهر و چیزی که جوهر جوهر آن است جدا از یکدیگر موجود باشند. چگونه مثل می تواند در حالی که جوهر اشیا هستند جدا از اشیا موجود باشند) (مشکل خورسمیوس)، همه اشیا نمی توانند از صور به هیچ یک از معانی چه تقلید و چه بهره مندی ناشی شوند، صور اشیا فردی خواهند بود مانند دیگر اشیا بی که صور، صور آنها هستند (مشکل انسان سوم)

^{۱۳} طبیعت ۱۹۰ الف و ۱۹۱ ب

^{۱۴} برای مطالعه بیشتر رک مابعد الطبیعه فصل دوازدهم کتاب پنجم (دلتا) ص ۱۵۶-۱۵۸ و تمام کتاب نهم (ثتا) ۲۸۱-۳۱۵

رابعا صور نمی توانند اعداد باشند(اگر صور اعدادند چگونه می توانند علت باشند، چگ. نه ممکن است دو نوع اعداد وجود داشته باشند و...) ^{۱۵}

به عقیده ارسطو افلاطون در خصوص جوهر بسیار انتزاعی عمل کرده است و جوهر را با ذات یکی پنداشته است و بخاطر همین امر مرتکب اشتباه شده است. ارسطو جوهر را اتحاد صورت و ماده و هر چیز را در جهان مرکب از صورت و ماده می داند. جوهری که اینجا مطرح است جوهر فردی است که بر خلاف کلی یا ذات به آن اشاره می شود کرد. جواهر اولیه در واقع اشیایی هستند که محمول همدیگر واقع نمی شوند و اعراض محمول آنها هستند. دانای یونان از جوهر دیگری هم یاد می کند؛ جوهر به معنی ثانوی: طبیعت به معنی ذات نوعی یعنی چیزی که با مفهوم کلی مطابق است.

مشکلی که اینجا ممکن است مطرح شود این است که ارسطو همانگونه که مطرح شد افلاطون را بدین خاطر که جوهر را با ذات یکی پنداشته است نکوهش می کند در حالیکه خود ذات یا کلی را جوهر دانسته است. پاسخ این مساله را می توان از زبان ژان وال شنید «صورت است که با اتصال به ماده به آن وحدت می بخشد پس صورت جوهر است نه کلی با اینهمه چیزهایی هست که جوهرند و عاری از ماده اند مانند صورتهای محض مجرد» ^{۱۶} منظور این است که مراد ارسطو از صورت آنگونه که در فلسفه افلاطونی قائم به خود و جدای از ماده موجود است نمی باشد و صورت از دیدگاه ارسطویی در ارتباط با ماده معنا پیدا می کند. بدین ترتیب فرد جوهر است اما چیزی که آنرا جوهری از این نوع یا آن نوع می سازد عنصر کلی است یعنی صورت شی که ذهن انتزاع می کند. البته نکته ای که هنوز مبهم است این است که همانطور که خود ژان وال اشاره می کند ارسطو به صورتهای مجرد اعتقاد داشته است و این صورتهای هیچگاه همراه ماده نیستند. پس ارسطو نیز صورت مجرد از ماده را همانند افلاطون قبول دارد. بدین ترتیب ما به راحتی ماتند ژان وال نمی توانیم بگوییم جوهر در فلسفه ارسطویی همیشه فرد است. نکته ای که در اینجا تذکر آن بجاست این است که در بحث از جواهر اولی و ثانویه از نظر ماهیت و منزلت یا زمان نیست بلکه همانگونه که کاپلستون اشاره می کند اولی و ثانوی نسبت به ماست. مشکل دیگری ممکن است با بحث جوهر در فلسفه ارسطویی ایجاد شود و آن اینکه ارسطو همانند افلاطون معتقد است متعلق علم جوهری باشد حال اگر جوهر همان فرد باشد پس فرد متعلق علم است در حالیکه ارسطو و افلاطون هر دو اذعان داشته اند بر اینکه متعلق علم کلی می باشد. کاپلستون بدین اشکال اینگونه پاسخ می دهد: اگر توجه کنیم که منظور ارسطو چیست تناقض واقعی وجود ندارد. وقتی وی می گوید که فرد درحقیقت امر جوهر است و تنها فرد حقیقتا جوهر است مقصودش رد این نظریه افلاطون است که کلی یک جوهر جدا و مفارق است اما قصدش انکار این سخن نیست که کلی به معنی عنصر صوری یا نوعی در اشیا واقعی است. فرد حقیقتا جوهر است اما چیزی که آنرا جوهری از این یا آن نوع می سازد چیزی که عنصر اصلی در شی (نه بیرون از آن است) و متعلق علم است عنصر کلی می باشد. ^{۱۷} باید توجه داشت که جوهر ارسطویی انضمامی است و چیزی که وی آنرا انکار کرده است کلی مفارق است و نه واقعیت عینی کلی. با دقت در بحث جوهر مشخص می شود که این بحث کاملا مرتبط و در راستای بحث ماده و صورت در فلسفه ارسطویی مطرح می شود.

^{۱۵} برای مطالعه بیشتر رک مابعد الطبیعه ۹۹۰ الف ۹۹۰ ب ۹۹۱ الف ۹۹۱ ب ۹۹۷ ب ۱۰۷۹ اب. ما ترتیب اعتراضات را از کاپلستون اخذ کردیم

^{۱۶} مابعد الطبیعه. ژان وال ، ص ۷۷
^{۱۷} تاریخ فلسفه کاپلستون. جلد يك. ص ۳۴۷-۳۴۸

علت فاعلی

ارسطو ابتدا در صدد آن است که علت فاعلی را در مصنوعات انسانی و در تغییراتی که رخ می دهد مشخص کند. در مورد این نوع علت فاعلی پیشاپیش توضیحاتی داده شد. اما مهمترین بخش بحث از علت فاعلی بحث از علت حرکتی است که ازلی می باشد. بر طبق نظر ارسطو حرکت بالضروره ازلی است یعنی اگر آنرا ازلی ندانیم آغاز کردن یا ناپدید شدن آن خود مستلزم حرکت می باشد. بر اساس همین مساله است که زمان نیز ازلی می شود و بدین ترتیب چرخش آسمان اول ملاک و مبدا زمان شناخته می شود. حال که روشن شد حرکت دوری و زمان ازلی می باشد مشخص می شود که برای به وجود آوردن حرکت ازلی باید یک جوهر ازلی وجود داشته باشد. این جوهر باید قادر به ایجاد حرکت باشد.

«چیزی هست که متحرک به حرکتی همیشگی و ایست ناپذیر است و این حرکت مستدیر و دایره‌ای است و این نه تنها منطقی بلکه واقعا نیز روشن است. بنابراین آسمان نخستین باید جاویدان باشد. پس چیزی هم باید باشد که آنرا به حرکت در بیاورد. اما از آنجا که بین متحرک و محرک میانین وجود دارد پس محرکی هست که متحرک نیست و به حرکت می آورد. چیزی جاویدان و ازلی است، جوهر و فعلیت است.»^{۱۸}

ارسطو همین مطلب را در «کون و فساد» نیز مطرح می کند، آنجا که می نویسد:

«ولی اگر باید حرکتی باشد چنانکه قبلا در کتابهای قبلی تبیین کردیم ضرورتا باید چیزی باشد که باعث حرکت باشد، اگر حرکت باید مستمر باشد علت باید یگانه، یکسان غیر متحرک، غیر کائن و غیر فاسد باشد و بالاخره اگر حرکتی مستدیر متکثر باشد علت‌های آن لاجرم باید متکثر باشد ولی همه باید به نحوی تابع یک مبدا واحد باشد.»

ارسطو معتقد است تمام حرکات موجود در جهان از آسمان اول منتقل می شوند و چون محرک نخستین بر روی این جسم عمل می کند بنابراین محرک اول در پیرامون جهان است. اما این عبارات همانگونه که پرفسور راس معتقد است کلی گویی جسورانه می باشد. ارسطو به همین خاطر برای اجتناب از کلی گویی مطلب را بصورت انضمامی بیان می کند وی نشان می دهد که اجسام آسمانی چگونه از طریق حرکاتشان پدیده های جوی را تولید می کنند و این پدیده های جوی حرکات زمین را شکل می بخشد.^{۱۹}

محرک اول یا خداوند ارسطویی از آنجایی که مادی نیست نمی تواند فعل جسمانی انجام دهد و فعالیتش باید مجرد و روحانی محض باشد، پس با این تفصیل فعالیت او فکر است و از آنجاییکه متعلق فکرش باید از تمام متعلقات ممکن بهتر باشد بنابراین خداوند از نظر ارسطو در یک فعل سرمدی خود را می شناسد. به همین خاطر است که ارسطو خداوند را فکر فکر می داند.^{۲۰}

خدای ارسطویی خودش متحرک نیست اما مبدا حرکت است و علاوه بر این یک خدای خالق نیست. عالم از ازل وجود داشته است و خداوند تنها آنرا صورت بخشیده است و از حیث صورت بخشی به آن منشا حرکت آن می باشد. با این توضیحات ممکن است سوالی مطرح شود: فاعلیت و صورت بخشی خداوند چگونه است در حالیکه ارسطو ارتباط مستقیم و تماس خداوند با عالم را محال می داند؟ پاسخی که می شود به این مساله

^{۱۸} متافیزیک ۱۰۷۲ ب

^{۱۹} ارسطو. راس، ص ۱۵۱

^{۲۰} متافیزیک ۱۰۷۵ الف

داد این است که او باید به عنوان علت غایی به واسطه متعلق میل قرار گرفتن، فاعل باشد. با بیان این مساله به آخرین علت از علل چهارگانه می رسیم یعنی علت غایی.

علت غایی

در بخش پیشین بیان کردیم که ارسطو خداوند را صورت بخش می داند اما آن را به عنوان علت فاعلی فیزیکی برای حرکت تلقی نمی کند. وی معتقد است خداوند عالم را با کشاندن آن هدایت می کند. پس خداوند از طریق علت غایی بودن فاعلیت خویش را بر جهان اعمال می کند. او با الهام و القا عشق موجب حرکت می شود. هر فلکی تمایل دارد که حیات عقل خویش را هر چه بیشتر شبیه به عقل، کامل کند و چون قادر به تقلید تام و کامل نیست بهترین حرکت را حرکت مستقیم و دایره وار می داند.

« به حرکت آوردن او چنین است : چیز آرزو شده و چیز اندیشیده شده به حرکت می آورند اما متحرک نیستند»^{۲۱}

محرک اول بهترین است و وجوبا موجود است و تا آنجا که واجب است خیر و جمال است و بدین سان مبدا است. فعلیت بالذات او زندگی بهترین و جاویدان است. حرکت آسمان اول ناشی از فعل خداست که در مقام موضوع عشق و شوق عمل می کند. در واقع شوق رسیدن به محرک اول سبب حرکت آسمان اول می شود. حرکت یکنواخت یا مستقیم است یا دوری. حرکت دوری تنها حرکتی است که می تواند میل دائمی و جاودانی آسمان اول برای شبیه شدن به خداوند را به نمایش بگذارد و از آنجاییکه حرکات خورشید و ماه وابسته به حرکاتی هستند که آنها نیز برای ایجاد حرکات به مثابه موضوع عشق عمل می کنند پس مرکزیت غایت در تمام حرکات باواسطه نهایتا خداوند می باشد

بطور کلی ارسطو معتقد است غایت در تمام عالم حاکم است. امپدکلس وجود علل غایی را در عالم انکار می کرد. وی معتقد بود که انواع حیوانی موجود با همه سازگارهای اندامهایشان با اهداف، صرف حاصل انتخاب طبیعی از طریق زنده ماندن صالح ترین ها هستند. ارسطو در مقابل این نظریه می کوشد غایتمندی طبیعت را ثابت کند. وی در صدد آن است تا ثابت کند که سازگارهای مشهود دائما یا اکثرا رخ می دهد.

«در واقع دندانها و به طور کلی همه اشیا طبیعی بطور دائمی و اکثری از طریق معینی بوجود می آیند و هیچ یک نتیجه بخت و اتفاق نمی باشد»^{۲۲}

ارسطو زبان بسیار انسان گونه مدارانه ای را در باب غایتمندی طبیعت بکار می برد:
«طبیعت هیچ کار بیهوده و زائد و غیر ضروری انجام نمی دهد. طبیعت مانند صاحب خانه ای خوب هر آنچه را بتواند سودمند باشد دور نمی ریزد»^{۲۳}

جهان از نظر ارسطو دارای نظم و در آن هر چیزی بگونه ای قرار گرفته است که پیشرفت آن بسوی بهترین حالت ممکن را فراهم میاورد اما باید توجه داشت ارسطو با توجه به الهیات متافیزیک نمیتواند عمل هدفمند را به خدا نسبت دهد اما وی این امر را در «کون و فساد» انجام میدهد.

«از این رو خدا کمال عالم را بطریقی دیگر یعنی با کون بدون انقطاع تحقق بخشیده است»^{۲۴}

^{۲۱} همان، ۱۰۷۲ ب

^{۲۲} طبیعت، ب، ۱۹۹

^{۲۳} در آسمان، ارسطو، ترجمه اسماعیل سعادت، آلفا، الف، ۲۷، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷

^{۲۴} کون و فساد، ارسطو، ترجمه اسماعیل سعادت، ۳۳۷ الف، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۷

اما یک مساله ای هنوز باقی مانده است . آیا غایت در فلسفه ارسطویی بدین معنی است که ساختار و تاریخ جهان مملو از طرح الهی میباشد یا جهان حاصل کار خودآگاهانه ی هر یک از موجودات در جهت غایات است یا اینکه کوشش ناخودآگاهانه ای در طبیعت به سوی غایت وجود دارد؟ غایتی که در فلسفه ارسطویی مطرح میشود بیرونی است یا درونی؟ فرض اول صحیح نیست زیرا ارسطو در متافیزیک در لامبدا تنها فعالیت خداوند را فکر و متعلق آن را نیز خداوند میدانند.^{۲۵} البته خود ارسطو در لامبدا خداوند را به فرمانده سپاه و رهبر مردم تشبیه میکند با این وجود نمیتوان بواسطه این تشابهات فرض اول را پذیرفت . به قول پرفسور راس ارسطو هیچگاه واژه «مشیت» را برخلاف سقراط و افلاطون به کار نبرده است . فرضیه دوم هم باطل است زیرا غایت انگاری که ارسطو به طبیعت نسبت میدهد در مقابل کار اندیشه است. نفس ناطقه که منشا آگاهی و اندیشه میباشد تنها در انسان وجود دارد. در حالیکه ارسطو غایت را در تمام طبیعت منظور دارد.

و آشکارا خواهیم دید که در کیهان نیز چیزهای سودمندی است که به خاطر غایبی ایجاد شده است مثل برگها که بخاطر ایجاد سایه برای میوه میرویند، همچنین چلچله ها هم در اثر تحریک طبیعی و بخاطر غایتی است که آشیانه میسازند... زیرا اموری طبیعی هستند که با یک حرکت مداوم از مبدا و اصل درونی به غایتی میرسند و هر یک از این مبادی غایتی دارند متفاوت با دیگری که نمیتوان با هر مبدا و اصلی به آن غایت دیگر رسید.^{۲۶} نقل قولهای بیان شده بطلان کامل فرض دوم را در خود دارند. بدین ترتیب تنها این فرض که غایت در فلسفه ارسطو کوشش ناخودآگاهانه طبیعت میباشد باقی میماند. پرفسور راس انتقاد جالبی را بر ارسطو در بحث غایت وارد میکند . وی اعلام میکند که ارسطو بر این مساله که فرض غایت عاملی را میطلبد که نتیجه را تصور کند و یا ابزار رسیدن به آن را بدست آورد اذعان نداشته است.^{۲۷}

ما بحث غایت را هم در محرک اول و هم در طبیعت مطرح کردیم اما چگونه میتوان غایت بودن محرک اول و حرکت درونی طبیعت بسوی غایت را با هم سازگار بدانیم. ارسطو در طبیعت خویش حرکت را بنیاد طبیعت و پدیده های طبیعی میدانند و موجودات را از نظر حرکت به سه گونه تقسیم میکند : آنچه متحرک است و اما محرک نیست. آنچه هم محرک است و هم متحرک و آنچه محرک است اما خود متحرک نیست . از سوی دیگر وی حرکت را ازلی و جاودان میدانند. هر چیزی حرکت میکند باید چیز دیگری آنرا به حرکت در آورده باشد و آن چیز دیگر نیز باید به نوبه خود چیز دیگر را همچون جنبنانده داشته باشد و به همین سان باید آن را تا بی پایان دنبال کنیم و محرکها و متحرکها را به بازپس برگردانیم. ممکن نیست که محرکها را تا بی پایان به چیزهایی که خودشان از سوی چیز دیگری حرکت دارند باز پس گردانیم. پس اگر ما باید به چیزی برسیم که جنبنانده چیز های دیگر است اما خودش متحرک نیست این محرک نا متحرک غایت تمام حرکت های هستی میباشد. البته باید در نظر داشت که ارسطو محرک نامتحرک را واحد نمیداند و وی در متافیزیک از محرکهای نا متحرک صحبت به میان میآورد و همین امر در فلسفه ارسطویی تا حدودی مشکل ساز میشود.^{۲۸}

^{۲۵} متافیزیک ۱۰۷۳ الف

^{۲۶} طبیعت ۱۹۹ الف

^{۲۷} ارسطو. راس، ترجمه قوام صفری. ص ۲۸۳

^{۲۸} متافیزیک الف ۱۰۷۴

دیدگاه پرفسور راس و خانم نوسبام در مورد علل چهارگانه

پرفسور راس در کتاب خویش بعد از مطرح کردن بحث علل چهارگانه بیان میکند که از چهار علتی که ارسطو مطرح میکند تنها علت فاعلی و غایی با معنای طبیعی کلمه علت در زبان انگلیسی تطبیق میکند. ماده و صورت را باید عناصر ایستایی بدانیم که از تحلیل شی مرکب بدست میاید زیرا ما علت را چیزی میدانیم که برای بوجود آوردن معلولی معین هم لازم و هم کافی باشد. از دیدگاه ارسطو هیچکدام از علل چهارگانه برای تولید پدیده ای کافی نمیباشند. هر چهار علت برای متحصل کردن معلول ضروری هستند. از نظر راس بدین ترتیب باید علل ارسطویی را شرایط ضروری اما نه جداگانه کافی برای وجود شی بدانیم و اگر بدین گونه به بحث علل نگاه کنیم از اینکه ارسطو ماده و صورت را نیز علت نامیده است شگفت زده نمیشویم. زیرا بدون آنها هیچ شی طبیعی نمیتواند متحقق شود.^{۲۹}

خانم مارتا نوسبام یکی دیگر از شارحان ارسطو در این مورد معتقد است که علل چهارگانه در واقع اقسام تبیین میباشد. نوسبام معتقد است که ارسطو در ضمن برشمردن اقسام مختلف علل به وجوه مختلفی اشاره میکند که بواسطه آنها میتوان به سوال از «چرایی» اشیا و رویدادها مورد تجربه پاسخ داد. نوسبام معتقد است که واژه *aitiai* اشتباها به علل تفسیر شده است.

«اشکال این تعبیر این است که استعمال واژه را نزد ارسطو از استعمال عادی آن در یونانی جدا میکند و همچنین موجب این پندار نادرست در ما میشود که دامنه اموری که او به آنها علاقه دارد محدود تر از آن است که در واقع هست»^{۳۰}

بر طبق نظر نوسبام معنای متداول *aitiai* در یونان قبل از ارسطو چیزی شبیه «مسئول» یا «تبیین کننده» میباشد. در واقع آیتون یک رویداد را خواستن، سوال از چرایی میباشد. ارسطو از عمومی ترین علاقه ها به تبیین شروع میکند و میخواهد بررسی کند که ما به چه راه های گوناگونی در صدد تبیین بر میاییم. واژه انگلیسی *cause* به متداولترین معنا حاکی از طریق خاصی است که چیزی امکان دارد وقوع چیز دیگری را توضیح دهد یا تبیین کند یعنی به همان طریقی که ارسطو صفت «محرک» یا «فاعلی» را برای *aition* بکار میبرد و میگوید علت محرک یا فاعلی. وقتی ما این ترجمه را در برابر هر چهار قسم جواب به سوال «چرا» بکار میبریم و سوسه میشویم که هر چهار الگوی توضیح یا تبیین نزد ارسطو را مانند علت فاعلی در نظر بگیریم. این کارچنانکه خواهیم دید بویژه در مورد تبیین بر مبنای غایت شناسی به سوء تعبیرهای فاجعه بار اندیشه ارسطو انجامیده است. ارسطو هنگامی که به بررسی الگوهای تبیینی موجود در سخنان ما در باره چیزها و رویدادهای جهان میپردازد چهار قسم عمده الگو ملاحظه میکند:

علت مادی: وقتی میپرسند چرا مجسمه چنین است که هست پاسخ میدهم برای اینکه از مفرغ درست شده است.

علت صوری: وقتی میپرسند چرا اسب یا انسان چنین است که هست در پاسخ خصلت مشترک همه افراد نوع از جهت صورت و کارکرد (نوسبام صورت را در فلسفه ارسطویی کارکرد یک چیز میدانند.) را بیان میکنیم.^{۳۱}

^{۲۹} ارسطو. راس، ص ۱۲۱-۱۲۲

^{۳۰} ارسطو. نوسبام. ترجمه فولادوند. ص ۶۹. نشر طرح نو. چاپ دوم. ۱۳۸۰

^{۳۱} برای این بحث رک «فلاسفه بزرگ» برایان مگی، ص ۷۱-۷۳ یا ارسطو مارتا نوسبام، ص ۷۰

علت فاعلی: این قسم با مفهوم ما از علت مطابقت بیشتری دارد. برای تبیین اینکه چرا پیشامدی شده یا چیزی چنان است که هست ذکر رویداد یا فاعلی به میان میاید که مولد آن رویداد میباشد.
 علت غایی: برای تبیین یک پدیده میگوییم آن پدیده برای X یا Y وجود دارد یا روی میدهد.

بوعلی سینا

بوعلی سینا نیز به تبعیت از ارسطو در فلسفه خویش بحث از علل چهارگانه را مطرح میکند. وی در «الهیات نجات» بطور تفضیلی و در «اشارات» بطور اجمالی به این بحث میپردازد. در این بخش از نوشته بر آنیم تا تبیین بوعلی سینا را در باب این مساله بطور تفضیلی بیاوریم تا بدین وسیله نظر وی را تا حد ممکن از ارسطو متمایز کنیم.

بیان بوعلی

«مبدا هر آن چیزی است که بدان یا بواسطه غیر دارای وجود تام و کامل گشته و آنگاه مبدا پیدایش و قوام پدیده دیگری واقع شود و این مبدا یا به منزله جز معلول است یا چنین نیست. و در صورت جز بودنش یا چنان است که از حصول بالفعل آن وجود بالفعل معلول لازم نیاید که این همان «ماده» و «عنصر» است... و یا چنان است که وجود بالفعل آن موجب وجود بالفعل معلول میشود که این همان «صورت» است. در مورد اولی میتوان چوب را نسبت به تخت مثال زد و مثال دومی شکل ترکیب تخت نسبت به تخت است.»^{۳۲}

با دقت در متن بالا روشن میشود که بوعلی سینا ابتدا در صدد آن است که تا علل درونی یا قوام دهنده را مشخص کند. علت مادی علتی است که برای تحقق معلولش کافی نیست و حصول بالفعل آن حصول بالفعل معلول را لازم نمیآورد. اما علت صوری علتی است که با تحقق معلول تحقق مییابد «و اگر این مبدا به منزله ی جز نباشد یا مابین است یا ملاقی. اگر ملاقی باشد یا معلول با آن توصیف میشود، مانند صورت نسبت به هیولی یا آن مبدا با معلول توصیف میشود مانند موضوع نسبت به عرض و اگر مابین باشد یا چیزی است که پیدایش پدیده از اوست اما نه بخاطر او و این فاعل است و یا اینکه منشا پیدایش پدیده نیست، بلکه پیدایش پدیده بخاطر او خاطر بود و این «غایت» است.»^{۳۳}

ابن سینا با این عبارتها علل بیرونی یا خارجی را شرح میدهد. بدین ترتیب از نظر بوعلی سینا علل بیرونی بدینگونه اند:

- (۱) هیولی و صورت برای مرکب
- (۲) موضوع برای عرض
- (۳) صورت برای هیولی
- (۴) فاعل
- (۵) غایت

^{۳۲} نجات. بوعلی. ترجمه و شرح دکتر بیژنی. ص ۶۱. انتشارات فکر روز. ۱۳۷۲

^{۳۳} همان. ص ۶۲

هیولی و صورت برای تشکیل جسم مجموعاً علت خارجی محسوب میشود. دقت شود که هیولی و صورت هر کدام مستقلاً برای جسم علل درونی حساب میشوند اما مجموعه آنها با هم علت بیرونی محسوب میشود و صورت هم که در واقع جهت فعلیت ماده را مشخص میکند هر چند نه به تنهایی و با کمک علت فاعلی نسبت به ماده علت بیرونی محسوب میشود. و موضوع که اینجا منظور همان جوهر است عرض در تحققش به آن نیازمند است علت خارجی محسوب میشود. علت غایی در حصول وجود بعد از معلول است اما از نظر ماهیت بر علت‌های دیگر تقدم دارد. در مورد علت غایی و تقدم و تاخرش مساله ای مطرح میشود؛ علت غایی چگونه جز علل محسوب میشود در صورتی که ما میبینیم غایت هر فعلی عملاً بعد از تحقق آن فعل بوجود میآید؟ جواب بوعلی این است که غایت از نظر ماهیت علت فاعلیت علت فاعلی است، اما از نظر وجود و تحقق خارجی گاهی بعد از معلول متحقق میشود و این تنها در مورد معلولهای مادی صادق است وگرنه در مورد معلول های مجرد تقدم و تاخر زمانی معنی ندارد.

هرگاه علت فاعلی غیر از علت غایی باشد، این فاعل از نظر فاعلیت متاخر از ماهیت غایت خواهد بود. یعنی ماهیت غایت بر فاعلیت علت فاعلی تقدم دارد. پس عله العلل و محرک نخستین در پیدایش هر چیز همان غایت است. زیرا که طیب بخاطر بهبودی کار میکند و صورت ذهنی بهبودی محرک اردهی عمل است.

شیخ الرئیس بحث از علل را همانگونه که گفته شد در اشارات بسیار اجمالی و در عین حال بسیار منظم بیان می کند.

بیان ابن سینا در اشارات

گاهی یک چیز از جهت ماهیت و حقیقت و زمانی از جهت وجود معلول است و به مثال میتوان این امر را در مثلث ملاحظه کنی؛ چه حقیقت مثلث به سطح و خطی که ضلع اوست وابسته است و برای مثلث حقیقتی است که خط و سطح علت مادی و صوری آن میباشد و لیکن از جهت وجود گاهی به علت دیگری جز این دو علت (که آن علت قوام مثلث و جزئی از حد آن نیست) هم بستگی دارد و آن علت فاعلی یا غایی است که برای بکار انداختن علت فاعلی علت است.^{۳۴}

با دقت در بحثی که بوعلی به میان میکشد مشخص میشود که مطرح کردن بحث علیت بدین طریق مستلزم آن است که ابتدا معنی وجود و ماهیت را بدانیم و سپس در صدد آن باشیم تا علل ماهوی را از علل وجودی متمایز کنیم. پس بحث از علل چهارگانه در اشارات مقدمه اش بحث از وجود و ماهیت میباشد. البته بوعلی بحث وجود و ماهیت را در اشارات بعد از بحث علل مطرح میکند. بوعلی در اشارات تنها از چهار علت صحبت میکند. از طرز بیان وی پیداست که نخواسته است تمام علل ناقصه را شرح دهد و تنها به بیان علت ناقصه موجود ممکن جوهری قناعت ورزیده است. قابل توجه است که در نقل قولی که از اشارات ذکر شد بوعلی برای علل ماهوی مثال مثلث را میآورد و خط و سطح را شبه علت مادی و صوری معرفی کرده است نه خود علت مادی و صوری. اگر به متن عربی دقت کنیم این

^{۳۴} اشارات. بوعلی. ترجمه و شرح ملکشاهی. ص ۲۵۳-۲۵۴. سروش. ۱۳۷۲.

مساله مشهود تر خواهد بود «کانهما علتاه المادیه و الصوریه». مثلث ماده و صورت ندارد و از مقوله کم متصل است؛ ماده و صورت برای اجسام مرکب ثابت است.

علل ماهوی

علل ماهوی خود به علل خارجی ماهیت و علل ذهنی ماهیت تقسیم میشود. علل خارجی ماهیت همان ماده و صورت و علل ذهنی جنس و فصل میباشد. در زیر هر کدام از علل را چه ذهنی و چه خارجی بترتیب توضیح میدهم.

ماده و صورت

بوعلی نیز مانند ارسطو به هیولای نخستین معتقد است و بر این عقیده است که این هیولا هیچگاه بدون صورت نبوده است و نمیتواند باشد. ماده جوهری است که حامل قوه میباشد و در واقع جوهری است که مبهم و بدون تحصیل که در همه اجسام اعم از اجسام فلکی و عنصری موجود است. حیثیت ماده تنها حیثیت پذیرش و قبول است؛ خودش چیزی نیست جز آنکه پذیرنده اشیا دیگر باشد و چون وجودی اینگونه دارد به تنهایی تحقق پذیر نیست بلکه نیازمند صورتی است که در آن حلول کند و با آن متحد شود.

صورت جوهری است که فعلیت هر موجود جسمانی را افاده میکند و منشا آثار ویژه هر نوع مادی میباشد.

بوعلی جسم طبیعی را مرکب از ماده و صورت میداند و برای وابستگی و احتیاج هر کدام از آنها به هم، دلایلی را ذکر میکند که جهت اطاله کلام از آنها میگذریم. شیخ الرئیس هم همانند ارسطو معتقد است ماده ای که در حرکت و تغیر از آن صحبت میشود هیولای اولیه نیست و ماده محض تنها در ذهن قابل تصور است و میتواند از صورت متمایز شود.^{۳۵}

جنس و فصل

ابن سینا در اشارات عبارتی را بیان میکند که در آن علل خارجی و علل ذهنی ماهیت را از هم متمایز میکند:

« بدان که معنای مثلث را به خوبی در مییابی در حالی که در وجود خارجی آن شک داری که آیا در خارج هستی دارد یا در خارج موجود نیست؟ این تردید پس از آن است که مثلث به ذهن تو آمد و دریافتی که از خط و سطح فراهم آمده است با این که هستی خارجی آن هنوز اثبات نشده باشد.»^{۳۶}

شیخ اینجا با مطرح کردن بحث زیادت وجود بر ماهیت میخواهد بین وجود ذهنی و وجود خارجی مثلث تفاوت قائل شود و با مطرح کردن ماهیتی که در ذهن قرار دارد علل آن را از علل ماهیت

^{۳۵} رک نمط اول اشارات و تنبیهات و الهیات نجات فصل چهارم، پنجم، ششم، صص ۳۵-۴۱.

^{۳۶} اشارات و تنبیهات، ص ۲۵۶.

ذهنی متمایز میکند. بوعلی عبارتی شبیه این عبارت را در نجات میاورد آنجا که در بحث از علل چهارگانه مینویسد:

«و روشن است که ماهیت غیر از وجود خارجی است. برای اینکه یک معنا هم در خارج وجود دارد و هم در ذهن»

جنس عبارت است از کلی ذاتی ای که میان چند نوع است و فصل عبارتست از کلی ذاتی که اختصاص به یک نوع دارد. جنس مفهومی است که بیانگر جز اعم از اجزا ذاتی نوع خود میباشد و فصل مفهومی است که بیانگر جز مساوی از اجزا ذاتی نوع خود میباشد. نکته قابل توجه در اینجا این است که جنس و فصل همان ماده و صورت میباشد و تفاوت آنها تنها از لحاظ اعتبار میباشد. معنای مشترک میان چند ماهیت دو گونه ممکن است اعتبار شود: یکی بشرط لا و دیگری لابشرط. مراد از بشرط لا این است که ماهیت مشترک میان چند نوع را بصورت محصل تعقل کنیم یعنی بصورت یک ماهیت تام؛ ماهیتی که برای متمم ذات خود نیازمند انضمام ضمیمه ای به آن نیست. در اینصورت ماهیت یادشده ماده نامیده میشود و نه بر کل حمل میشود و نه بر جز دیگری که بر آن ضمیمه میشود. در مقابل اعتبار بلاشرط اعتبار لابشرط قرار دارد بدین ترتیب که ماهیت مشترک را به عنوان یک ماهیت مبهم و تحصیل نیافته در نظر بگیریم؛ یعنی بصورت یک ماهیت ناقص که برای متمم و تکمیل ذات خود نیازمند فصلی است که به آن ضمیمه شود و در صورت انضمام چنین فصلی به آن میان آن دو اتحاد و یگانگی برقرار شود. در این اعتبار ماهیت مشترک جنس خواهد بود و میتوان آن را بر نوع و فصل حمل نمود. همین تفاوتی که میان ماده و جنس بیان شد میان صورت و فصل نیز برقرار است. صورت همان جز مختص به نوع است که به نحو «بشرط لا» اعتبار شده است و فصل همان جز مختص به نوع است که به نحو «لابشرط» اعتبار میگردد. جز مشترک اگر بشرط لا اعتبار شود نسبت به جز دیگری که مقارن آن است یعنی صورت، ماده نامیده میشود اما نسبت به کل است که علت مادی بشمار میرود و همچنین جز مختص اگر بشرط لا اعتبار شود نسبت به جز دیگر یعنی ماده، صورت و نسبت به کل یعنی نوع، علت صوری نامیده میشود.^{۳۷} با توضیحاتی که داده شد مشخص میشود که جواهر مادی در خارج دارای علل ماهوی یعنی ماده و صورت هستند و همچنین مجرداتی که دارای ماده نیستند دارای علل صوری و مادی هم نیستند و اعراض از آنجاییکه در خارج بسیطند و چنین نیست که در خارج مرکب از ماده و صورت باشد دارای علت مادی و صوری نیستند و تنها در مورد آنها میشود بواسطه ذهن، علل ماهوی ذهنی مشخص کرد.

علت فاعلی

علت فاعلی دارای دو اصطلاح است. یک اصطلاح آن به طبیعیات و اصطلاح دیگر آن به فلسفه الهی مربوط میشود. در طبیعیات مقصود از علت فاعلی محرک ماده موجود از حالی به حال دیگر است و در فلسفه الهی مقصود از علت فاعلی چیزی است که هستی معلول را افاده میکند و به آن وجود میدهد. بر طبق فلسفه بوعلی سینا تمام علل باید به عله العلیی برسند که خود معلول علت دیگری

^{۳۷} بدایه الحکمه، عالمه طباطبایی. ترجمه و شرح شیروانی. جلد سوم، ص ۶۱-۶۸. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه. ۱۳۷۴

نمیباشد. وی این مساله را در برهان امکان و وجوب خویش مطرح میسازد و پس از اعلام بطلان تسلسل و دور به نتیجه دلخواه خویش نائل میشود. بدین ترتیب تمام فاعلها به فاعلیت خداوندی برمیگردد و فاعلهای دیگر تنها واسطه برای انجام کار هستند. بوعلی سینا علت فاعلی را واجب الوجود یا خداوند میداند و فاعلیت آن را بصورت عنایی میداند. عنایت از نظر ابن سینا یعنی احاطه و شمول علم واجب تعالی بر همه هستیها میباشد و واجب است که همه هستیها مطابق با آن باشند تا به نیکوترین نظام جلوه گردد.^{۳۸} طبق نظر بوعلی سینا جهان بر اساس نظام علیت و مطابق با علم حق تعالی صدور میابد نه بر اساس داعی و انگیزه‌ی زاید یا اراده و قصد متجدد. بطور کلی فاعل بالعنایه فاعلی است که اولاً با اراده و خواست خودش کار انجام میدهد، ثانیاً علم و آگاهی تفضیلی به کارش پیش از انجام آن دارد، یعنی از قبل بخوبی میداند چه خواهد کرد، ثالثاً علم او به کارش امری زاید بر ذاتش است نه آنکه عین ذاتش باشد و رابعاً در انجام کارش نیاز به انگیزه و داعی زاید بر ذات ندارد بلکه صورت علمی شی خودش منشا صدور آن از فاعل باشد.

«وسرچشمه‌ی معلولات است نه ماخوذ از معلولات... و اراده به این معنا که تحقیق شد در معمولات واجب و تعقل واجب از همه‌ی پدیده‌ها سبب پیدایش آنهاست و همین تعقل عیناً مبدا فعل واجب نیز هست... اما در مورد واجب الوجود اراده‌ی او از نظر حقیقت افاضه‌ی وجود نمی‌تواند به غرض و مقصودی تعلق داشته باشد که آن غرض و مقصود و مفهوم غیر از علم او نیست و ما بیان داشتیم که علم او عین اراده‌ی اوست و همچنین روشن شد که قدرت خدا عبارتست از علم خدا نسبت به تمامی معقولاتش؛ علمی که مبدا چیزی باشد غیر از افاضه‌ی وجود که همان «جود» است.»^{۳۹}

«روا نیست واجب اشیا را بواسطه خود اشیا درک کند زیرا در این صورت اگر این معقولات داخل در قوام واجب بوده باشند لازم آید که ذات واجب بوسیله اشیا دیگر قوام یابد... جایز نیست واجب پدیده‌های متغیر جهان را با تمام تغیراتشان از آن جهت که متغیرند تعقل کند زیرا این تعقل یک تعقل زمان دار و مشخص بوده است. بنابر این واجب تمام اشیا را باید بصورت کلی تعقل کند.»^{۴۰}

در عبارت دوم بوعلی در صدد اثبات رای خویش در باب علم الهی است. وی در ادامه بحث از فاعلیت خداوند همانند ارسطو به بحث در باب این مطلب میپردازد که واجب الوجود هم عقل است و هم عاقل و هم معقول و همچنین واجب هم ذاتا معشوق است و هم عاشق و هم لذت و هم لذت برنده. محرک نخستین چگونه ایجاد حرکت میکند و اینکه او بخاطر شوق به پیروی از مبدا نخستین خود برای بدست آوردن همانندی و تشبه به عقل ایجاد حرکت میکند. شیخ علاوه بر مطرح کردن این مباحث هم در اشارات و هم در نجات و هم در الهیات شفا به بحث از صفات خداوندی میپردازد. وی به شرح این عناوین میپردازد:

^{۳۸} اشارات، ص ۴۰۱

^{۳۹} نجات صص ۱۶۰-۱۵۹-۱۶۱

^{۴۰} همان

یگانگی واجب و اینکه علم او از نظر مفهوم مخالف قدرت و اراده و حیاتش نیست بلکه همه اینها یک حقیقتند و ذات یگانه حضرت حق با هیچ یک از صفات تجزیه نمیپذیرد و این مساله که خداوند دارای صفاتی است که با دگرگون شدن مضاف الیه دگرگونی در صفت وی پدید نمیاید و ...

علت غایی

بحث از علت غایی یکی از مهمترین مباحث فلسفه بوعلی میباشد بطوری که وی آن را «افضل اجزا الحکمه» می‌داند. بر اساس نظر حکمای الهی که در صدر آنها بوعلی قرار دارد بر همه فاعلها و بر همه معلولها و مخلوقهای جهان اصل علت غایی حکمفرماست. علت غایی عبارتست از «کمال آخری که فاعل در فعل خویش به آن توجه دارد» یا به عبارت دیگر علت غایی چیزی است که فاعل آن را اولاً و بالذات آن را میخواهد و مطلوب بالاصاله میباشد. مثلاً در بحث از حرکت میگویند «حرکت ذاتاً و برای خودش مطلوب نیست و مقتضای ذات شی نیست» یعنی هیچ چیزی حرکت را بخاطر حرکت نمیخواهد بلکه برای دستیابی به نتیجه و غایت آن بدان توسل میجویند؛ کمال اول در حرکت نفس حرکت و کمال دوم در حرکت همان است که غایت حرکت نامیده میشود.

فاعلهایی که از روی علم و آگاهی کار انجام میدهند پیش از انجام فعل به غایت آن علم دارند و وجود علمی غایت در این موارد قبل از خود فعل تحقق دارد اما وجود خارجی غایت پس از انجام فعل و مرتب بر آن است. در مورد این مطلب در ابتدای بحث توضیح مختصری داده شد.

پیشاپیش بیان شد که بر طبق نظر الهیون بر همه فاعلها و بر همه معلولها و مخلوقهای جهان اصل علت غایی حکمفرما میباشد و این امر را در علت فاعلی ای که دارای اراده است مشاهده کردیم اما فاعلهای طبیعی و خداوند چگونه میتوانند در کارهای خویش دارای غایت باشند. علاوه بر این مساله بسیاری از اعمال انسانی خارج از اراده وی میباشد این اعمال چگونه دارای غایت هستند. به تفضیل این اشکالات را مطرح میکنیم و پاسخ بوعلی بر آنها را ذکر میکنیم:

اشکال: طبیعت نمیتواند دارای غایت باشد زیرا طبیعت فاقد شعور و اراده است. غایت داشتن مستلزم تصور کردن آن غایت پیش از تحقق فعل میباشد. فاعلهای طبیعی بر این امر توانا نیستند.

پاسخ: بوعلی سینا در گفتار نخست اشارات در بخش طبیعیات با مطرح کردن طبع اجسام در صدد آن است تا به این مساله پاسخ دهد. وی اعلام میکند فعل در چنین فاعلهایی طبعاً و ذاتاً بسویی روان و دارای جهتی می‌باشد و آن سوی و آن جهت متمم و مکمل وجود فعل آن فعل است. پس همواره میان غایت و ذی‌غایت یک رابطه طبیعی و تکوینی وجود دارد. بدین ترتیب مشخص میشود در فاعلهای طبیعی نیز غایت وجود دارد و غایت در آنها عبارتست از تکمیل و تتمیم فعل یا حرکت.

اشکال: ذات احدیت چگونه دارای غایت میباشد، فاعلی دارای غایت میباشد که ناقص و بالقوه باشد و تصور هدف ارده او را بر انگیزد.

پاسخ: بوعلی سینا در اشارات با بررسی معنی حقیقی بخشش و توانگر و شاه به این مطلب

میپردازد:

«آیا میدانی که توانگر و بی نیاز کیست؟ بی نیاز تمام و کامل آن کسی است که به چیزی بیرون از ذات خویش در سه امر وابسته نباشد: یکی در ذات خود و دیگری در صفاتی که در ذات جایگزینند و دیگر صفات کمالی که به ذات اضافه شده باشد.»^{۴۱}

«آیا میدانی که شاه حقیق کیست؟ شاه راستین آن توانگر بی نیاز مطلق راستین است و هیچ چیز در هیچ چیز از او بی نیاز نیست.»^{۴۲}

«آیا میدانی بخشش چیست؟ بخشیدن فایده رساندن به چیزی است که بدون عوض سزاوار است.»^{۴۳}

از نظر بوعلی خداوند دارای غایت نیست و وی با مطرح کردن این مباحث اعلام میکند که عالی هرگز بخاطر سافل کاری را انجام نمیدهد:

«پس چه زشت است این که میگویند هستیهای بالا و عالی بخاطر چیزهای زیرین قصد میکنند تا کاری را انجام دهند برای اینکه این کار برای آنها نیکوترست و از برای اینکه کاری نیکو و زیبا انجام داده باشد؛ چه چنین کاری از نیکوییها و امور شایسته به موجودات بزرگوار و شریف است. و اینکه واجب تعالی هر چیزی را بخاطر چیزی انجام میدهد و اینکه برای کار واجب غایت و علتی است.»^{۴۴}

شیخ الرییس همین مطلب را در نجات نیز مطرح میکند و در عین حال به یک معنی غایت را برای خداوند میپذیرد:

پس، این نظام از آن جهت که معقول واجب است افاضه شده، تحقق مییابد و تمام پدیده هایی که متعلق علم واجب قرار میگیرند تمام جهات پیدایش آنها از مبدایشان در نزد مبدایشان خیراند و با ذات واجب منافی نیستند و نتیجه و تابعی از خیریت ذات و کمالات مبداء که معشوق بالذاتند هستند. در نتیجه این پدیده ها نیز متعلق اراده واجب قرار میگیرند (زیرا هر خیر و کمالی ذاتا متعلق اراده قرار میگیرند). اما مراد واجب از نوع مراد و خواسته های ما نیست بگونه ای که واجب در کاری که انجام میدهد همانند ما غرض و هدفی داشته باشد.^{۴۵}

تعقل پدیده ها از سوی واجب از نظر بوعلی منشا ایجاد و تحقق آنها میباشد اما در ما مساله به این سادگی نیست. در مورد واجب اراده او عین علم او میباشد و قدرت خداوندی عبارتست از علم وی به معقولانش؛ علمی که مبدا و سرچشمه معلولات است نه ماخوذ از معلولات. و اراده به این معنا در افاضه وجود نمیتواند به غرض و مقصودی تعلق داشته باشد که آن غرض و مقصود چیزی باشد غیر از خود افاضه وجود که همان «جود» است.^{۴۶}

^{۴۱} . اشارات ، ص ۳۲۸

^{۴۲} همان ص ۳۲۰

^{۴۳} همان ص ۳۲۱

^{۴۴} . همان ۳۲۲

^{۴۵} نجات ، ص ۱۶۰

^{۴۶} همان، ص ۱۶۱

باید دقت داشت که غایتی که در اینجا مطرح است همان غایتی نیست که در باب افعال انسانی مد نظر است. افعال خداوندی دارای غایتی نیست که خداوند برای تمیم و تکمیل ذات خویش به آن احتیاج داشته باشد. خداوند اصلاً دارای غرضی نیست و اگر بخواهیم بر وی غرضی نسبت دهیم چیزی جز «جود» نیست. چون ذات باری بر نظام هستی چنان که هست علم دارد و ارده میکند نظام هستی چنانکه طبعاً و ذاتاً باید باشد شود پس ذات باری هر چیزی را برای همان منظور ایجاد میکند که آن چیز ذاتاً بسوی آن روان است.

ذات باری دارای غایت نیست و در عین حال غایت همه چیزها محسوب میشود. ابن سینا غایت بودن باری تعالی برای تمام پدیده های هستی را به همان طریقی اثبات میکند که ارسطو اثبات کرد. شیخ معتقد است در اتصال و استمرار پیدایش حوادث وجود یک حرکت متصل ضروری است و حرکت متصل و مستمر چیزی جز حرکت مکانی و وضعی نیست و در حرکت مکانی نیز تنها حرکت مستدیر است که میتواند متصل و مستمر باشد. پس هر جا حدوثی باشد ناچار حرکت متصل و مستمری وجود خواهد داشت.^{۴۷} و علت این حرکت که مخصوص فلک نخستین میباشد همان واجب یا محرک نامتحرک میباشد که بواسطه اینکه متعلق میل قرار میگیرد حرکت را باعث میشود.^{۴۸}

اشکال: در میان رفتارهای انسانی برخی رفتارهای وی بدون دخالت اراده او انجام میشوند و بنظر میرسد دارای هیچ غایتی نیستند.

پاسخ: در باب این اشکال اخیر بوعلی در نمط سوم توضیحی میآورد. افعال ارادی انسان دارای سه مبدا میباشد: قوه مدرکه (خیال یا عقل)، قوه شوقیه و قوه عامله. هر یک از این قوا در طول هم و تحت هدایت دیگری قرار میگیرند. قوه مدرکه وظیفه کارهای اطلاعاتی و قوه شوقیه وظیفه به حرکت در آوردن و بر انگیختن قوه عامله و قوه عامله وظیفه انجام فعل را بر عهده دارند.

اما جنبشهای ارادی و اختیاری نفسانی بودن آن شدیدتر است و برای آن مبدا عزم کننده و اجماع کننده و اذعان کننده ایست که از خیال یا وهم یا عقل حاصل میشود؛ و از آن مبادی نیروی خشم که ضررها را دفع میکند، یا نیروی شهوت که ضروری یا فایده دار جانداران را جلب مینماید، بر انگیخته میشود. پس آن نیروی حرکت دهنده که در اندام گسترده شده است خدمتگزار این فرمانده بوده و از آن اطاعت مینماید.^{۴۹}

با توجه به نقل قولی که از بوعلی بیان شد میتوان به اشکال مطرح شده چنین پاسخ داد: فاعل مختار برای انجام کاری احتیاج به ادراک آن غایت یا به نحو جزئی و یا به نحو کلی دارد. بدین ترتیب فاعل گاهی به سبب تخیل و گاهی به سبب تامل دست به انجام کاری میزند. افعالی که ما میندازیم دارای غایتی نیستند افعالی هستند که قوه مدرکه آن خیال است مانند حرکات کودکان، خلق و خوی انسانی یا افعالی از قبیل تنفس و... پس در هر حال تمامی این افعال انسانی مسبوق به تخیل و صورت علمی هستند اگر چه

^{۴۷} نجات، ص ۱۴۱

^{۴۸} رک نمط ششم اشارات، ص ۳۳۳-۳۴۰

^{۴۹} اشارات، ص ۲۲۹

انسان از صورت علمی اعمالش آگاهی نداشته باشد. غایت افعالی که مسبوق به تصور خیالی میباشند انجام یا تمیم یا اتمام آن فعل میباشند.

بطور کلی بوعلی معتقد به سیطره غایت در تمام جهان است و این مطلب را میتوان از لابلای مطالب توضیح داده شده استنتاج کرد. ما تا اینجا بیان ارسطو و بیان بوعلی را در مورد علل چهارگانه بیان کردیم در بخش نهایی این تحقیق بر آنیم تا با توجه به مطالب بیان شده تفاوت‌های نظریه ارسطو و بوعلی را بیان کنیم.

تفاوت نظریه ارسطو با نظریه شیخ الرییس

الف: ماده و صورت

بطور کلی بوعلی سینا همانند ارسطو بحث ماده و صورت را بیان می‌کند. ما توابع بحث ماده و صورت را در بحث ارسطو بیان کردیم. بوعلی سینا همانند ارسطو به ماده اولیه معتقد است و همانند وی معتقد است که این ماده تنها در ذهن قابل تصور است. بنظر نمی‌رسد ارسطو ماده نهایی را معلول بداند؛ در فلسفه ارسطویی ماده ازلی است و قدیم میباشند و از آغاز هم بوده است. اما بوعلی ماده را قدیم زمانی میداند تا جایی برای علت فاعلی یا خداوند باز کند. هیچ عبارتی در فلسفه ارسطو مبنی بر اینکه ماده معلول است یافت نمی‌شود. در فلسفه ارسطویی همانند فلسفه افلاطونی ضرورت یا کائوس همه جا را پوشانده است و تنها وظیفه محرک نامتحرک صورت بخشیدن و حرکت دادن آن می‌باشد. نکته دیگر که قابل توجه است این است که ارسطو ماده را به هیچ وجه به تنهایی جوهر نمی‌داند اما در فلسفه بوعلی ماده یک جوهر مستقل محسوب می‌شود. در باب صورت اختلاف افلاطون و ارسطو در منشا افاضه صورت می‌باشد. ارسطو از عقل فعال صحبت میکند اما این نکته در فلسفه وی مبهم است که این عقل مفارق از انسان است یا در انسان است. اما بوعلی این عقل را صریحا در اشارات عقل دهم و مفارق از انسان معرفی می‌کند.

ب: علت فاعلی و غایی

ارسطو نهایتا محرک نامتحرک را علت فاعلی برای تبیین حرکت تمام پدیده‌ها میداند. موضوع حرکت یکی از موضوعاتی بوده است که ذهن اکثر فیلسوفان یونان را به خود مشغول داشته است، ارسطو نیز به نوبه خویش درگیر این مساله بوده است و بدرستی با توسل به بحث ماده و صورت، قوه و فعل مشکلات مطرح شده در این باب را حل مینماید.

ارسطو برای تبیین حرکات به مبدا حرکت یعنی همان محرک نامتحرک میرسد. این مبدا در فلسفه ارسطویی هیچ فاعلیتی ندارد و تنها از حیث علت غایی بودن منشا فاعلیت قرار میگیرد اما بوعلی علت فاعلی را با مطرح کردن بحث وجود و انواع آن، وجود و ماهیت، واجب الوجود میداند و برای آن فاعلیتی موسوم به فاعلیت عنایی قائل است. فاعلی که علاوه بر غایت بودن برای تمام حرکات و پدیده‌ها بوجود آورنده نیز میباشند. بطور کلی ارسطو از مبحث طبیعیات به محرک نامتحرک میرسد اما بوعلی از مفاهیمی چون وجود و در بحث الهیات به واجب الوجود میرسد. محرک نامتحرک ارسطویی تنها برای تبیین حرکت میباشند و خداوند دینی یعنی خدایی که مورد ستایش قرار گیرد نیست اما خدای بوعلی خدایی دینی و شایسته ستایش و پرستش میباشند.

منابع:

- ۱- متافیزیک . ارسطو . شرف الدین خراسانی. انتشارات حکمت. ۱۳۷۹
- ۲- طبیعت، ارسطو. ترجمه علی اکبر فرورقی . دانشگاه ملی ایران. ۱۳۵۸
- ۳- مابعد الطبیعه، ژان وال، ترجمه مهدوی . خوارزمی. ۱۳۷۶
- ۴- تاریخ فلسفه کاپلستون، جلد اول. ترجمه جلال الدین مجتبیوی. سروش ۱۳۷۶
- ۵- ارسطو.راس. ترجمه قوام صفری . انتشارات فکر روز. ۱۳۷۸
- ۶- در کون و فساد. ارسطو. ترجمه اسماعیل سعادت. نشر دانشگاهی ۱۳۷۷
- ۷- ارسطو. نوسبام. ترجمه فولادوند. ، نشر طرح نو. چاپ دوم. ۱۳۸۰
- ۸- «فلاسفه بزرگ» برایان مگی ، ترجمه عزت الله فولادوند. خوارزمی. ۱۳۶۳
- ۹- نجات. بوعلی . ترجمه و شرح دکتر یشربی. انتشارات فکر روز. ۱۳۷۲
- ۱۰- اشارات. بوعلی. ترجمه و شرح ملکشاهی. سروش. ۱۳۷۲
- ۱۱- بدایه الحکمه ، عالمه طباطبایی. ترجمه و شرح شیروانی . جلد سوم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه. ۱۳۷۴
- ۱۲- در آسمان. ارسطو. ترجمه اسماعیل سعادت . انتشارات .مرکز نشر دانشگاهی. ۱۳۷۷