

## بررسی علیت و علت فاعلی از دیدگاه حکمای مشاء (فارابی، ابن سینا، ابن رشد)

مریم سلامی<sup>۱</sup>، حسن رضازاده<sup>۲</sup>

<sup>۱</sup> کارشناسی ارشد رشته الهیات گرایش فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان.

<sup>۲</sup> استادیار، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان.

### چکیده

بدون شک مسئله علیت، در میان اشیاء خارجی از همان آغاز، فکر بشر را به خود متوجه ساخته و او را به تفکر و اندیشه برای کشف معمای هستی وادار ساخته است. از آنجا که انکار یا تأیید این مسئله بر حوزه خداشناسی و جهان‌شناسی تأثیر مستقیم گذاشته است لذا مکتب‌های فلسفی مختلف با توجه به اصول و مبانی خود به این مسئله پرداخته‌اند که یکی از آنها، مکتب مشاء است. هدف این مقاله بررسی دیدگاه فلاسفه مشاء (فارابی، ابن سینا، ابن رشد) در مورد مسئله علیت با روش تحقیق توصیفی و رویکرد کیفی است. ما در این مقاله بیان خواهیم کرد که بذره‌های مبحث علیت را فارابی در بستر فلسفه اسلامی کاشته و شیخ الرئیس به رشد و نمو رسانید و ابن رشد نیز با وجود هم‌مکتبی بودن با این دو فیلسوف، بخاطر وفاداری به ارسطو و مبنای فکری خاص خود به برخی از آراء شیخ الرئیس در مبحث علیت سخت می‌تازد. همچنین اشاره خواهیم کرد که اختلاف و تمایزی که بین فلاسفه مکتب مشاء در مورد فروعات اصل علیت مثل قاعده الواحد و ملاک نیازمندی معلول به علت وجود دارد به مبانی و اصول فکری این فلاسفه به تفسیر آنها از علت فاعلی بر می‌گردد، بدین صورت که فارابی و ابن سینا علت فاعلی خلق از عدم و ابن رشد علت فاعلی را تبدیل‌کننده موجود بالقوه به موجود بالفعل می‌داند. براساس همین نگرش فارابی و ابن سینا آفرینش را نوعی جریان خلق و ایجاد می‌دانند؛ و حوزه علیت و سنخیت بین علت و معلول را فراگیر می‌دانند؛ در مقابل، ابن رشد در آفرینش به فعل ایجاد قائل نیست بلکه فاعلیت خداوند در عالم را به نحو اعطای حرکت و پیوند دادن صور به مواد می‌داند؛ لذا نمی‌تواند توجیه علی از آفرینش داشته باشد و دامنه نفوذ قانون علیت را فراگیر کند.

**واژه‌های کلیدی:** ابن سینا، فارابی، ابن رشد، فلسفه مشاء، علیت.

## ۱- مقدمه

علیت از جمله مسائل مهم و شالوده فکری هر عصری محسوب می‌شود. اهمیت و بدهات این اصل تا آنجاست که آنرا به عنوان "فطرت عقل" در برابر فطرت دل به کار می‌برند.

از آنجایی که تأیید و انکار مسئله علیت بر حوزه خدانشناسی و جهان‌شناسی تأثیر مستقیم می‌گذارد همه فیلسوفان چه تجربه‌گرایان و چه عقل‌گرایان و نیز مکاتب مختلف فلسفی به این مسئله پرداخته‌اند. در این میان فیلسوفان مشاء از این قافله جدا نبوده و بر طبق اصول و مبانی فلسفه خود به این موضوع پرداخته‌اند. در میان فیلسوفان مشاء فارابی و ابن سینا حوزه قانون علیت را فراگیر کرده‌اند و حتی به حوزه افعال باری تعالی کشانده‌اند و اذعان دارند که قانون علیت حوزه الوهیت را هم تحت پوشش قرار می‌دهد. از سوی دیگر، ابن رشد دیگر فیلسوف مشاء، حوزه علیت را فراگیر نکرده است و حتی قاعده الواحد را که منجر به تبیین علی از جهان می‌شود خرافه و بدعت ارزیابی می‌کند. ناگفته نماند معلم ثانی بصورت پراکنده و نامنسجم و شیخ الرئیس به صورت خیلی منسجم و در اوج روش استدلالی و ابن‌رشد با موضع وفاداری به ارسطو به این مسئله پرداخته‌اند.

## ۲- علیت از دیدگاه معلم ثانی، ابونصر فارابی

نقش معلم ثانی را در تأسیس فلسفه اسلامی نمی‌توان نادیده انگاشت. بی‌شک آراء و افکار این فیلسوف در پدیدآمدن فلسفه اسلامی نقش بسزایی داشته است؛ اما باید اقرار کرد مسائل و مباحث وی در مسئله علیت قابل توجه نیست.<sup>۱</sup> بحث‌هایی که در مورد مسئله علیت دارد بصورت غیرمنسجم در رساله‌های او دیده می‌شود. شاید یکی از دلایل این امر آن باشد که رساله یا فصل ویژه‌ای را به مسئله علیت اختصاص نداده است؛ و اینکه معلم ثانی به عنوان فیلسوف سیاسی محسوب می‌شود و آراء بسیار دقیق در مورد مدینه فاضله و رهبری جامعه اسلامی مطرح کرده است.

البته ناگفته نماند که می‌توان دیدگاه‌های معلم ثانی را در مورد مسئله علیت در مباحثی جستجو کرد که علیت پایه و اساس آنها را تشکیل می‌دهد، مثل اثبات واجب الوجود به عنوان علت تام هستی بخش، آفرینش جهان، ترتیب موجودات. در اینجا قبل از هرچیز دیدگاه معلم ثانی را درباره‌ی تبیین مفهوم علیت بیان می‌کنیم. با توجه به آراء پراکنده وی در مورد مسئله علیت می‌توان گفت این فیلسوف مشائی علیت را به معنای عام تعریف کرده است؛ یعنی علت را آن امری می‌داند که وجود شی دیگر متوقف و منوط بر آن است اعم از آنکه با وجود آن امری که علت می‌نامیم، شی دیگر ضرورتاً حاصل شود- در مورد علت تامه- یا نه؛ درباره علت ناقصه این نیاز شی در قوام ماهوی، یا در وجود شی است. دلیل این مدعا این است که در صورتی که علت به معنای اعم تعریف شود این تقسیمات چهارگانه را می‌تواند بپذیرد.<sup>۲</sup> البته این تقسیم علت به اقسام چهارگانه به این معنا نیست هر معلولی لزوماً دارای چهار علت است. بلکه به این معنا است که علت شی، خارج از این چهار قسم نمی‌تواند باشد.

معلم ثانی در تأیید این مدعا اینگونه بیان می‌کند که مجردات تنها سه علت از علل اربعه را دارند و فاقد علت مادی هستند. نکته‌ی دیگری که از مباحث معلم ثانی می‌توان استنتاج کرد این است که علیت از نظر وی صبغه هستی‌شناختی دارد تا صبغه‌ی منطقی و معرفت‌شناسی؛ یعنی علیت را یکی از عوارض موجود بما هو موجود می‌داند تا از عوارض موجودات مادی و طبیعی؛ به عبارت کوتاه‌تر می‌توان گفت صبغه‌ی هستی‌شناختی علیت بر صبغه‌ی منطقی در آثار فارابی نمایان‌تر است.<sup>۳</sup> از لابه‌لای آثار معلم ثانی می‌توان تقسیم بندی از علت را مطرح کرد. البته ناگفته نماند که فارابی در آثارش بصورت پراکنده به این مسئله پرداخته و تقسیم بندی دقیقی ارائه نکرده است.

<sup>۱</sup> به نقل از کتاب تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی، انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۸، صص ۲۶۸ - ۲۶۷.

<sup>۲</sup> رجوع شود به مقاله‌ی «پژوهشی فلسفی در مفهوم علیت» فاطمه صادق زاده قمصری، ندای صادق، شماره ۴، مهر ۱۳۸۶، صص ۴۱.

<sup>۳</sup> ابونصر فارابی، اربع رسائل فلسفیه، رساله‌ی (التعلیقات)، تحقیق دکتر جعفر آل یس، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۱، بند ۷، صص ۱۳، بند ۱۰، صص ۱۳۲.

۲-۱- علت های چهارگانه از منظر معلم ثانی<sup>۱</sup>

معلم ثانی مبادی وجود را چهار قسم می داند: «ماذا» به معنی "چیست" معادل علت صوری، «عمادا» به معنی "از چیست" معادل علت فاعلی و علت مادی، «لماذا» "برای چیست" معادل علت غائی.

الف) علت فاعلی

فارابی علت فاعلی را همان مفیض وجود معلول می داند که هستی معلول به سبب آن است و معتقد است که علیّت فاعلی در میان موجودات مادی نیست و اگرهم علت فاعلی را به موجودات مادی تعمیم می دهیم من باب مسامحه است. علیّت در موجودات مادی منحصر به فرد در واهب الصور است. او در تعلیقات اینگونه بیان می کند:

«علّة الحرارة المطلقة "هو" واهب الصور، فعلة الإحراق و علّة النار هو واهب الصور؛ و لایجوز أن یکون شخص منها بعلة لشخص.»<sup>۲</sup>

ب) علت مادی

آنگونه که از آثار و مطالب فارابی بر می آید وی علت مادی را همان قوه و استعداد دانسته و همانطور که بازگو کردیم از علیّت صبغی هستی شناختی آنرا بررسی می کند و از هیولا تعبیر عدمی می کند. بیان وی در این باب اینگونه است:

«المعنى العدمى هو الذى فى قوته أن یصیر شیئاً آخر؛ أو أن یصیر له شیء لیس له فى الحال.»<sup>۳</sup>

معنی عدمی (هیولی) آن است که قابلیت چیز دیگر شدن را داشته باشد، یا آنکه صفتی را که فعلاً ندارد، دارا شود؛ و در ادامه به تفاوت هیولی و عدم محض اشاره می کند و بیان می کند که هیولی بالعرض معدوم است اما بالذات موجود است؛ اما معدوم، بالذات معدوم است و بالعرض موجود و نحوه‌ی موجود بودن عدم را همان صورت تصویری در عقل می داند.<sup>۴</sup> سخن فارابی چنین است:

«الفرق بین الهیولی المعدوم أنّ الهیولی معدوم بالعرض، موجود بالذات و المعدوم بالذات موجود بالعرض، إذ یکون وجوده فى العقل على الوجه یقال إنه متصور فى العقل.»<sup>۵</sup>

وی معتقد است که در قابل (پذیرنده و مستعد) دو جهت معتبر است: جهتی که به واسطه‌ی آن، قابل چیزی را از بیرون بپذیرد، پس باید در هیولی نوعی انفعال و تاثیر پذیری باشد تا این شی جدید خارجی را بپذیرد. دوم جهتی درونی که از ناحیه‌ی ذات پذیرا باشد (نه از خارج)، پس از این جهت انفعال و تأثیر پذیری در کار نیست؛ اگر این جهت دوم صحیح باشد بنا به نظر فارابی می توان آن را در مورد باری تعالی نیز به کار برد و در نهایت بر این مسئله تأکید می کند که هیولا چیزی جدای از استعداد نیست. سخن معلم ثانی چنین است:

القابل یعتبر فیه وجهان: أحدهما أن یکون یقبل شیئاً من خارج، فیکون ثمّة انفعال فى هیولی تقبل ذلك الشیء من خارج و قابل من ذاته لا من خارج؛ فلا یکون ثمّة انفعال. فإن کان هذا الوجه الثانی صحیحاً، فجائز أن یقال على الباری.»<sup>۶</sup>

ج) علت صوری

طبق آراء معلم ثانی مراد وی از علت صوری آن علتی است که شی بوسیله آن بالفعل می شود؛ در واقع او قوامبخش فعلیّت اجسام را صورت می داند. سخن وی در این باب اینگونه است:

«کل شیء یکون بالفعل یسمى صورة؛ لذلك سمیت الصور الجسمانیة صوراً لأنها تقیم الاجسام بالفعل.»<sup>۷</sup>

۱. ابونصر فارابی، تحصیل السعادة، دائرة المعارف العثمانیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵، ص ۵.

۲. التعلیقات، بند ۹۹، ص ۶۶.

۳. التعلیقات، بند ۶۹، ص ۵۵.

۴. رسائل فلسفی فارابی، رساله (التعلیقات) ترجمه سعید رحمان، ص ۱۸۷.

۵. همان، بند ۷۰، ص ۵۵.

۶. همان، بند ۷۱، ص ۵۵.

۷. همان، بند ۳۵، ص ۴۸.

هرچه بالفعل باشد صورت نامیده می‌شود؛ به همین جهت صورت های جسمانی را صورت می‌نامند؛ زیرا قوام بخش فعلیت اجسام است؛ اودر ادامه به مسئله علیت صورت نسبت به ماده اشاره می‌کند و بیان می‌کند صورت نسبت به ماده علت صوری آن بشمار نمی‌رود، بلکه صورت نسبت به آنچه که از ترکیب صورت با ماده بوجود می‌آید علت صوری است. بیان فارابی چنین است:

«الصورة ليست علّة صورية للمادة، بل صورة للمادة؛ و هي علّة صورية للمركب و ليست علّة للمركب.»<sup>۱</sup>

و در شرح رساله ی زینون کبیر ذیل بحث «نسبت اشیاء با واجب الوجود» به نحوه علیت صورت برای وجود بالفعل ماده اشاره می‌کند و می‌گوید صورت شریکه العلة است برای ماده و فاعل ماده را به مدد صورت نگه می‌دارد.<sup>۲</sup>

از رهگذر همین بحث، به امتناع فاعلیت ایجاد ی جسم اشاره می‌کند و بیان می‌کند که فاعلیت صورت جسمانی مشروط به این است که نحوه ی وجود شخصی و جزئی داشته باشد. به عبارتی باید این صورت جسمانی تشخیص بالوضع داشته باشد (یعنی قابل اشاره حسی باشد)؛ بنابراین، فعل صورت جسمانی پس از برقراری نسبت وضعی با معلولش خواهد بود. پس اگر جسمی علت فاعلی جسم دیگر باشد لازم می‌آید که در درجه اول علت وجود ماده و صورت آن جسم باشد، اما بین ماده و صورت نسبت وضعی نمی‌تواند ایجاد شود. با این تفاسیر وقتی که صورت جسمی نمی‌تواند علت ماده و صورت باشد چگونه می‌تواند علت جسم که امری متأخر از ماده و صورت است، باشد.<sup>۳</sup>

و الصورة الجسمیة لا محالة تفعل بعد وجودها و لا محالة وجودها وجود شخصی و تشخصها بوضع فاعلها اذن وضعی و لو كان سببا لوجود جسم آخر لكان وجب ان يكون اولاً سببا لوجود مادته و صورته لكن ليس بين الصورة الجسمیة و بينها وضع فلا يجوز ان يكون سببا لوجودهما فلا یصح ان يكون سببا لما بعدهما اعنی الجسم.»<sup>۴</sup>

(د) علت غایی

مطابق مبنای فکری معلم ثانی در مورد مسئله علیت و بررسی آراء وی در مورد علت غایی میتوان از آراء پراکنده وی تعریف جامعی از علت غایی ارائه داد. از منظر این فیلسوف مشایی علت غایی علتی است که وجود شی برای آن تحقق یافته است. این نشان دهنده رویکرد هستی شناختی او به این مسئله است و از طرفی در تعلیقات رویکرد جهان شناختی دارد و غایت در امور طبیعی را همان وجود صورت در ماده می‌داند و استدلال می‌کند که هر طبیعت شخصی با این هدف حرکت می‌کند که صورتی در ماده پدید آورد. در واقع صورت نوعیه را به عنوان غایت حرکات طبیعی می‌داند و طبایع جزئی را شخص جزئی می‌داند که برای طبیعتی دیگر غایت محسوب می‌شود.

بیان فارابی در تعلیقات چنین است:

«الغايات فی الامور الطبیعیة هی نفس وجود الصورة فی المادة؛ لأنّ طبیعة ما شخصیته تتحرک لتحصل صورة ما فی مادة.»<sup>۵</sup>  
«غایة الطبیعة الجزئیة شخص جزئی، فالشخص الذی یكون بعده غایة ل طبیعة أخرى فأما الأشخاص التي لانهاية لها، فهی غایة للقوة الساریة فی جواهر السماوات التي تتبعها الحركات التي لا نهاية لها.»<sup>۶</sup>

پس از بیان مبادی چهارگانه علل، معلم ثانی بر این باور است که بعضی از موجودات چهار علت را دارند و اما ممکن است بعضی از این موجودات تنها سه علت داشته باشند، مثل مجردات.<sup>۷</sup>

### ۳-علیت از دیدگاه ابن سینا

۱. همان، بند ۱۳ ص ۴۳.

۲. رسائل فلسفی فارابی (شرح رساله ی زینون الکبیر)، ص ۹.

۳. ر، ک: رسائل فلسفی فارابی (رساله ی اثبات مفارقات)، ترجمه سعید رحیمیان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۸۷، ص ۱۳۶.

۴. رساله اثبات المفارقات، ص ۵.

۵. التعلیقات، بند ۷۷، ص ۵۷.

۶. همان، بند ۶۵، ص ۵۴.

۷. ابونصر فارابی، تحصیل السعادة، ص ۱۰.

بوعلی سینا در آثار مختلفش به تعریف پرداخته است؛ تعاریفی که او در آثار خود بیان کرده است تقریباً همه یک مفهوم را دنبال می‌کنند که معلول هستی خود را از علت می‌گیرد. در واقع منظور شیخ از واژه علت در تعاریف ارائه شده علت فاعلی است؛ یعنی آنچه واقعیت و هویت معلول را افاضه می‌کند. البته گاهی در تعاریفی که ارائه داده است به جای واژه علت از واژه سبب استفاده کرده است. مادر اینجا به نقل این تعاریف می‌پردازیم.

تعاریفی که شیخ در دانشنامه علائی ارائه داده است متضمن این مطلب است که علت موجودی است که در هستی خویش نیازمند چیز دیگری نیست و هستی خود را از خود دارد و معلول موجودی است در هستی خود وابسته به چیز دیگری است. عبارت شیخ در دانشنامه علائی این چنین است:

«هر چیزی که او را هستی بود نه از چیزی معلوم و هستی آن چیز معلوم، به وی بود و وی را علت آن چیز معلوم خوانیم و آن چیز را معلول وی خوانیم.»<sup>۱</sup>

الهیات نجات شیخ به جای علت از واژه سبب استفاده می‌کند و در این تعریف از علت نیز صبغهی هستی شناسی آنرا منظور می‌کند و این چنین تعریف می‌کند:

«السبب هو کل ما یتعلق به وجود الشیء من غیر ان تکون وجود ذلك الشیء داخلأ فی وجوده او متحققأ به وجوده»<sup>۲</sup> سبب (علت) چیزی است که وجود چیز دیگر (یعنی معلول) وابسته به آن است بی آنکه وجود علت وابسته به وجود معلول باشد. در کتاب الحدود هم با رویکردی هستی شناسانه به تعریف معلول می‌پردازد. او بیان می‌کند که معلول در وجود نیازمند علت است. و اینگونه می‌گوید

«المعلول کل ذات وجوده بالفعل من وجود غیره و وجد ذلك الغير لیس من وجوده.»<sup>۳</sup>

آنچه از تعاریف فوق می‌توان نتیجه گرفت این است که شیخ رئیس نسبت به علیت صبغهی هستی شناسانه دارد و علت را به اصل هستی و وجود شی پیوند می‌دهد و در بیانش تصریح می‌کند که علت، وجود معلول را افاضه می‌کند و معلول در وجودش نیازمند به علت است و نیازمندی و وابستگی وصف عارضی معلول نیست، بلکه مقوم ذات اوست و علت اینکه نیازمندی را مقوم ذات معلول می‌داند این است که اگر این وصف را مقوم ذات معلول ندانیم باعث می‌شود که معلول واجب بالذات باشد نه واجب بالغير و ممکن بالذات. پس به عبارت روشن تر نیازمندی یا وابستگی، ذاتی معلول است و هرگز از آن انفکاک نمی‌پذیرد. البته ناگفته نماند که شیخ رئیس در برهان شفا به علیت صبغه منطقی می‌دهد و پس از معرفی علل اربعه به نقش علل در حد وسط برهان و تعریف تأکید می‌کند. بیان شیخ در برهان شفا بدین شرح است:

إن العلل أربعة، أحدها الصورة للشیء فی حقیقة وجوده فی نفسه؛ و الآخر الشیء أو الأشياء التي یحتاج أن تکون أول اموجودة قابلة لصورة وجوده إذا حملتها بالفعل حصل هو و هو المادة؛ و الثالث مبدأ الحركة- و هو الفاعل. والرابع الشیء الذي لأجله یجمع بین مادة الکائن و صورته - هو التمام. وكلها تصلح أن توضع حدودا وسطی. وذلك لأن عللة لشیء فی شیء فهمی واسطة بینهما.<sup>۴</sup>

ابن سینا در تقسیم علل از ارسطو پیروی می‌کند؛ اما دستاورد شیخ در تقسیم علت، به علل ماهیت و علل وجود، است؛ درحقیقت این تقسیم تنها در آثار ابن سینا بصورت مدون عنوان شده است.

الف- علل ماهیت: همان علت مادی و صوری شیء است و به آنها علل داخلی گفته می‌شود.

ب- علل وجود: علت فاعلی و علت غایی است و به آنها علل خارجی گفته می‌شود. شیخ منظور خود را در این زمینه در قالب مثال مثلث بیان می‌کند و از اینجا آغاز می‌کند که شیء گاهی به اعتبار ماهیت و گاهی در وجودش معلول است؛ و بیان می‌کند که حقیقت یا ماهیت مثلث به سطح و خطی که ضلع مثلث است، وابسته است. در واقع سطح وضع در این تمثیل علت

<sup>۱</sup> ابن سینا، دانشنامه علائی، تصحیح محمد معین، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی همدان و تهران، ۱۳۸۳، ص ۵۳.

<sup>۲</sup> الهیات نجات، ترجمه دکتر یحیی یشربی، انتشارات فکر روز، تهران، ۱۳۷۰، فصل یازدهم، ص ۶۱.

<sup>۳</sup> رسائل (الحدود)، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰، ص ۱۱۷.

<sup>۴</sup> الشفا المنطق (برهان)، ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، انتشارات فکرروز، تهران، ۱۳۷۳، المقالة الرابعة، الفصل الرابع، ص ۴۴۳، بند ۷۵۲.

مادی و صوری مثلث اند؛ و علت وجود در این مثال علت قوام بخش مثلث بودن نیست، بلکه علت وجود، علت فاعلی و غایی است؛ و علت غایی را شیخعلت فاعلی برای علت بودن علت فاعلی می داند.

(الف) علت فاعلی (علل وجود):

فیلسوفان قبل از شیخ رئیس، چون معلم ثانی همچنان که ذکر کردیم فاعلیت وجودی را پذیرفته‌اند. فاعل وجودی ماسوا را از کتم عدم محض خارج کرده، آنها را وجود می دهد و محقق می کند؛ به عبارت کوتاهتر، شیخ علیت فاعلی را بطور ویژه به وجود برمی گرداند. بیان شیخ در این باب بدین شرح است:

«إنا نعني... بالفاعل العلة التي تفيد وجوداً مباحيناً لذاتها، أي لا تكون ذاتها بالقصد الأول محلاً لما يستفيد منها وجود شيء يتصور به. حتى تكون في ذاتها قوة وجوده إلا بالعرض و مع ذلك فيجب أن لا يكون ذلك الوجود من أجله من جهة ما هو فاعل، بل أن كان و لابد فباعتبار آخر. ذلك لأن الفلاسفة الأهلين ليسوا يعنون بالفاعل مبدأ التحريك التحريك فقط كما يعنيه الطبيعيون، بل مبدأ الوجود و مفیده، مثل الباري للعالم؛ و أما العلة الفاعلية الطبيعية فلا تفيد وجوداً غير التحريك باحد انحاء التحريكات، فيكون مفيد الوجد في الطبيعيات مبدأ حركة.»<sup>۱</sup>

(ب) علت مادی

یکی دیگر از علل اربعه که جزء علل ماهیت محسوب می شود، علت مادی است. شیخ رئیس در تعریف علت مادی یا علت عنصری بر مفهوم قوه تأکید می کند و تعریفی که ارائه می دهد بدین شرح است:

«إنا نعني... بالعلة العنصرية التي هي جزء من قوام الشيء، يكون بها الشيء هو ما هو بالقوة و تستقر فيها قوة وجوده.»<sup>۲</sup>

همانطور که در این عبارت مشخص است، شیخ در تعریف علت مادی (یا به تعبیر خود در شفا: علت عنصری)، به قوه وجود شی تأکید می کند و قبل از آنکه به اقسام علت مادی بپردازد و دایره مصادیق آن را بیان کند؛ به علت ماده اشاره می کند و بیان می کند که ماده از آن جهت که جزئی از یک مرکب است، علت آن مرکب است، اما نسبت به جزء دیگر مرکب یعنی صورت، علت نیست.

(ج) علت صوری

یکی دیگر از علل ماهیت، علت صوری است. ما در این قسمت ابتدا به تبیین علت صوری می پردازیم و در ادامه به نسبت ماده و صورت از منظر شیخ می پردازیم. علت صوری از منظر شیخ علتی است که جزء تشکیل دهنده شیء است و شیء بوسیله این جزء بالفعل آن شیء است. بیان شیخ در این باب چنین است:

«إنا نعني بالعلة الصورية، العلة التي هي جزء من قوام الشيء، يكون بها الشيء هو ما هو بالفعل.»<sup>۳</sup>

همانطور که از تعریف فوق بر می آید، شیخ در این تعریف بر مفهوم فعلیت تأکید می کند و بیان می کند که حیثیت فعلیت شیء بوسیله این جزء محقق می شود؛ و در ادامه بر نسبت صورت با ماده و جسم مرکب از ماده و صورت تأکید می کند و بیان می کند که صورت علت جسم مرکب از ماده صورت و علت ماده است؛ اما علیت صورت برای ماده، غیر از علیتش برای جسم مرکب از ماده و صورت است؛ بدین نحو که صورت برای جسم مرکب از ماده و صورت، فاعل وجود آنها نیست، بلکه فقط علت صوری آن است؛ یعنی فاعل وجود جسم، جسم را در این صورت ایجاد می کند؛ و علیت صورت برای ماده، اینگونه است که ماده در ذات خود نیاز به صورت ندارد بلکه در تحصیلش که امری بیرون از ذاتش است، نیاز به صورت دارد. به عبارتی فاعل وجود بالفعل ماده است؛ اما نه به تنهایی، بلکه به این نحو که فاعل هستی بخش، نخست صورت را ایجاد می کند و سپس بواسطه صورت، ماده را قوام می بخشد؛ یعنی هم صورت واسطه هست و هم شریک علتی که هستی بخش است؛ به عبارت کوتاه تر می توان گفت، صورت جزء علت فاعلی ماده است.<sup>۴</sup>

۱. الهیات شفاء، المقالة السادسة، الفصل الاول، صص ۲۵۷ و ۲۶۸.

۲. همان، المقالة السادسة، الفصل الاول، ص ۲۵۷.

۳. همان، ص ۲۵۷.

۴. در سهای الهیات شفاء، جلد (۱)، صص ۱۱۶ - ۱۱۳.

## (د) علت غایی

علت غایی، آخرین رکن علل اربعه است و از آخرین علل وجودی محسوب می‌شود. ما در این مبحث علاوه بر تبیین علت غایی از منظر شیخ الرئیس، به موضوعاتی که ذیل بحث علت غایی مطرح می‌شود از قبیل عبث، بخت و اتفاق، تسلسل غایت، ... اشاره می‌کنیم.

تعریفی که شیخ الرئیس از علت غایی ارائه می‌دهد با رویکرد هستی‌شناختی و ما بعد الطبیعی است و آن را اینگونه تعریف می‌کند:

«و عنی بالغایة العلة التي لأجلها يحصل وجود شيء مابين لها.»<sup>۱</sup>

علت غایی «علتی» است که وجود شیء دیگری که مابین با آن علت است برای آن علت تحقق می‌یابد؛ اما در طبیعیات شفا تعریفی که از علت غایی ارائه می‌دهد صبغی معرفت‌شناختی دارد و غایت را تحقق صورت در ماده می‌داند و آنرا اینگونه تعریف می‌کند:

و اما الغایة فهي المعنى الذى لأجله تحصل الصورة فى المادة»<sup>۲</sup>

همانطوری که در عبارت فوق مبرهن است، وی در طبیعیات شفا؛ علت غایی را تحقق صورت در ماده می‌داند که به وجود خاصی مربوط می‌شود، نه به وجود مطلق.

قبل از تبیین علت غایی در عالم کون و فساد مجردات، شیخ علت غایی را به سه گونه تقسیم می‌کند:

- (۱) در بعضی از اشیاء غایت در خود فاعل تحقق می‌یابد؛ مانند شادی که ورزشکار برای نیل به آن وارد مسابقه می‌شود.
- (۲) در برخی از اشیاء غایت در موضوع (ماده) تحقق می‌یابد، همچون غایات حرکت‌هایی که از طبیعت صادر می‌شود.
- (۳) در بعضی اشیاء غایت فعل در شیء دیگر (به جز فاعل و موضوع) تحقق می‌یابد همانند کاری که فاعل انجام می‌دهد تا شخص دیگر را خشنود سازد.<sup>۳</sup>

## ۴-علیت از منظر ابن رشد

به جرأت می‌توان گفت ابن رشد وفادارترین و هوشیارترین پیرو ارسطو در میان فیلسوفان است و موضعی که در تهافت *التهافت* اتخاذ کرده است، این را اثبات می‌کند.

یکی از انگیزه‌های مخالفت با برخی از نظریات فارابی و شیخ الرئیس و برخورد سرسختانه با متکلمان، به ویژه غزالی، نتیجه همین وفاداری به ارسطو بوده است.

ایرادی که فیلسوف قرطبه به دو حکیم قدر مشائی می‌گیرد این است که آنها کلام ارسطو را نفهمیدند و به طور اشتباهی دنبال تفسیر عقلانی وحی بوده‌اند. پس از این رهگذر می‌توان گفت سایه‌ی اندیشه‌های ارسطو بر فلسفه ابن‌رشد به صورت خیلی وسیع سیطره دارد.

یکی دیگر از نکات قابل اهمیت در مثنی این فیلسوف اندلسی، انتقاداتی است که ابن رشد از هم‌مکتبی‌های خود یعنی فارابی و ابن سینا می‌کند که انتقاد فیلسوف از فیلسوفان است.

این مسئله، مسئله بی‌عیدی نیست چون ما در تاریخ فلسفه شاهد انتقادات شیخ اشراق از ابن سینا هستیم؛ اما در این انتقاد، منتقد، مبانی خاصی داشته است غیر از مبانی فیلسوفانی که از آنها انتقاد می‌کند؛ اما ابن رشد عقاید و آراء فیلسوفانی چون ابن سینا را که در مبانی با آنها شریک است نقد می‌کند.

<sup>۱</sup> الشفا، (الهیات)، المقالة السادسة، فصل الأول، ص ۲۵۷؛ و ر، ک: الهیات نجات، فصل فی اقسام العلل، ص ۲۱۱.

<sup>۲</sup> الشفا، (الطبیعیات)، السماع الطبیعی، مراجعة: ابراهیم مدکور، منشورات مکتبة آية العظمی المرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۵، جلد (۱)، ص ۵۲.

<sup>۳</sup> ر، ک: درسهای الهیات شفا، ج (۱)، ص ۱۱۹.

این فیلسوف سرسختانه به دفاع از مسئله علیّت می‌پردازد؛ دلیل جانبداری سرسختانه ابن رشد از مسئله علیّت این است که امام محمد غزالی این اصل مهم را انکار می‌کند. ولی فیلسوف قرطبه، انکار علیّت را به مثابه‌ی حذف عقل می‌داند و با دلایلی انکار آن را نامعقول و ناموجه می‌داند. دلایل ابن رشد را در دو مورد می‌توان خلاصه کرد که عبارتند از:

الف) انکار علیّت با عقل آدمی سازگار نیست. برای اینکه عقل آدمی چیزی جز ادراک موجودات از راه علت‌های آن نیست؛ بنابراین، چون تنها کار عقل، فهم و درک روابط پدیده‌ها بر اساس علیّت و سببیت قابل فهم است، طبعاً انکار علیّت به منزله‌ی انکار عقل خواهد بود.

ب) اختلال در فهم علم و منطق: فهم انسان از اشیاء جهان، از فهم و درک علل آنها ناشی می‌شود و از سوئی بدست آوردن منطق، حاصل فرض علت و معلول‌هایی است که در جهان داریم و شناخت این معلول‌ها جز از راه شناخت علت‌های آنها کامل نمی‌شود. پس نفی علت برابر با نفی علم حقیقی و برهان است و عدم دست‌یابی انسان به دانش حقیقی.<sup>۱</sup>

بعد از جانبداری سرسختانه ابن رشد از مسئله علیّت از این رهگذر به تبیین عادت در جهان هستی می‌پردازد و بیان می‌کند که منظور از واژه عادت چیست؟ آیا منظور عادتِ فاعل است؟ یا عادت موجودات، یا عادت ما در هنگام حکم بر این موجودات است؟

سپس به تبیین هر کدام می‌پردازد و بیان می‌کند عادت یا بر باری تعالی یا بر موجودات جاری می‌شود. از منظر ابن رشد محال است که خدای تعالی عادت داشته باشد، زیرا عادت ملکه‌ای است که فاعل آن را کسب می‌کند و آن موجب تکرار اکثری فعل می‌شود، در حالی که بر طبق سخن باری تعالی، در سنت خداوند تبدیل و دگرگونی نیست؛ و اگر عادت در مورد موجودات باشد عادت برای جاندار است و اگر در مورد غیر جاندار دیده می‌شود در واقع طبیعت است و این محال است که در شیء طبیعی باشد که عامل صدور فعل به صورت اکثری یا ضروری باشد.

و بالاخره مورد آخر، عادت در هنگام حکم بر موجودات است که در این مورد عادت چیزی نیست جز کار عقلی که طبیعت اقتضا می‌کند و این همان است که عقل را عقل کرده است. این نوع عادت است که فیلسوفان آن را انکار نمی‌کنند.

در آخر ابن رشد به این نکته تصریح می‌کند و می‌گوید: عادت واژه‌ای مبهمی است که در ورای آن معنائی جز کار قراردادی باقی نمی‌ماند مثلاً عادت فلانی جاری است بر اینکه چنان و چنین کند که حاکی از یک امر قراردادی است؛ و جهان یعنی ما سوی الله نمی‌تواند بر اساس عادت باشد که اگر باشد آنگاه موجودات صورتی قراردادی خواهند یافت و چیزی در جهان به عنوان حکمت نخواهیم داشت تا بر پایه‌ی آن به این مسئله اذعان کنیم که فاعل جهان حکیم است. ناگفته نماند ابن رشد تبیینی از این مسئله ارائه نمی‌دهد که قانون علیّت اگر برای انسان عادت است (بنا بر نظر امام محمد غزالی) آنگاه چه عاملی منجر به حصول چنین عادت می‌شود؟ یا مابازای عینی عادت‌ها چیست؟ در واقع ابن رشد از بررسی این احتمال در مورد عادت (عادت انسانها در هنگام حکم بر موجودات) بازمانده است.<sup>۲</sup>

#### ۴-۱- علل اربعه و تعریف علت فاعلی از دیدگاه ابن رشد

بعد از جانبداری سرسختانه‌ی ابن رشد از مسئله علیّت در مقابل انکار آن، وی نیز مانند سایر حکمای مشاء و به تبع امام المشائین وجود علل اربعه را پذیرفته و در این آموزه فلسفی با فارابی و شیخ الرئیس هم‌نوا بوده است و این‌گونه بیان می‌کند:

«وَأَمَّا مِنَ الْمَوْجُودَاتِ الْمُحَدَّثَةِ لَهَا أَرْبَعَةٌ أَسْبَابٌ: فَاعِلٌ وَ مَادَّةٌ، صَوْرَةٌ وَغَايَةٌ وَ فَذَلِكُ شَيْءٌ مَعْرُوفٌ بِنَفْسِهِ. كَذَلِكَ كَوْنُهَا ضَرُورِيَّةٌ فِي وَجُودِ الْمَسْبُوبَاتِ وَ بَخَاصَّةً الَّتِي هِيَ جُزْءٌ مِنَ الشَّيْءِ لِلْمَسْبُوبِ.»

همانگونه که در عبارت فوق مبرهن است، ابن رشد وجود علل اربعه را در بین موجودات امر بدیهی و آشکار می‌داند و بیان می‌کند که ضروری بودن علل اربعه در معلولات مشخص و آشکار است، بویژه علت مادی و علت صوری.

<sup>۱</sup>. تهافت التهافت، حسن فتحي، ص ۴۳۸.

<sup>۲</sup>. همان، صص ۴۴۰ - ۴۳۹.



الف) تفسیر ابن رشد از علت فاعلی

تفسیری که ابن رشد از علت فاعلی ارائه می‌دهد درخور اهمیت است و بر سایر مباحث علیت وی نیز تأثیر می‌گذارد. ابن رشد اِعدام و ایجاد موجودات را این گونه تفسیر می‌کند که ایجاد موجودات، تبدیل وجود بالقوه به وجود بالفعل است و اِعدام موجودات یعنی تبدیل وجود بالفعل، به وجود بالقوه.

در راستای این تعریفی که از علت فاعلی ارائه می‌دهد فیلسوف قرطبه سخن کسانی را که فاعل را عبارت از تبدیل وجود به عدم و یا عدم به وجود می‌داند کاملاً محال و اشتباه تلقی می‌کرده و بیان می‌کند کسانی که این سخنان را گفته‌اند، در رأس آنها متکلمان، در واقع معنای فاعل را نفهمیدند.

منظور از اینکه فاعل چیزی را از نیستی به هستی در می‌آورد یا موجودی را معدوم می‌کند، این است که چیزی از حالت وجود بالقوه به وجود بالفعل تبدیل شود و بالعکس. نه اینکه دو امر متقابل یعنی وجود و عدم تبدیل به یکدیگر شوند؛ این محال است. به دلیل اینکه تبدیل امور متقابل در همه متقابل‌ها محال است چه رسد به وجود عدم.<sup>۱</sup>

ب) تأثیر حقیقی و عوامل مادی از منظر ابن رشد

از رهگذر تلقی ابن رشد از معنای فاعل، ابن فیلسوف تأثیر اجسام را در یکدیگر به صورت خیلی جدی می‌پذیرد، نه مانند شیخ الرئیس که تأثیر اجسام را در حدّ معدّات می‌داند و چنین شأنی را برای اجسام قائل نمی‌داند، چون همان طور که ذکر شد رویکرد فیلسوف قرطبه این است که فاعل، عامل خروج معلول از قوه به فعل است و انکار تأثیر محسوسات را افتادن در مغالطه می‌داند و بیان می‌کند کسی که به انکار تأثیر محسوسات می‌پردازد حرف زبان و عقلش یکی نیست و گرفتار شبهه سوفسطائی شده است.

می‌توان دلایل فیلسوف قرطبه را برای توجیه ادعای خویش این گونه بیان کرد:

وی می‌گوید اگر علیت را در محسوسات، انکار کنیم نمی‌توانیم به این اصل برسیم که:

«هر فعلی فاعلی دارد.» اگر کسی به این استناد کند که ما فاعل برخی از مفعول‌ها را به حس در نمی‌یابیم و این اصل را مورد تردید قرار دهد باید بداند فی الواقع مجهول بودن برخی از اسباب، اعتماد ما را به سببیت و علیت که عملاً آن را مشاهده می‌کنیم کم نمی‌کند.

ج) قاعده الواحد و موضع ابن رشد در مورد این قاعده

یکی از احکام علت فاعلی، قاعده الواحد است (که شرح آن در دو فصل قبل از منظر دو فیلسوف مشائی گذشت). این قاعده، از مواردی است که ابن رشد آن را دستمایه حمله و نقادی شدید به ابن سینا و فارابی قرار داده و در عین حال خودش برخوردی دوگانه با آن دارد؛ گاه قاعده را در حد خرافه ارزیابی کرده است و آن را از بدعت‌های متأخران فلاسفه قلمداد می‌کند و گاه آن را علی‌الاصول می‌پذیرد.<sup>۲</sup> اما در نحوه ی تطبیق آن بر خارج با ابن سینا و فارابی و پیروانش اختلاف دارد. عبارت ابن رشد در باب بدعت بودن قاعده الواحد چنین است:

«والعجب کل العجب، کیف خفی هذا علی أبی نصر و ابن سینا لأنهما أول من قال هذه الخرافات فقلد هما الناس و نسبوا هذا القول إلى فلاسفة.»

عبارت دیگر وی در مورد پذیرش قاعده چنین است:

«الواحد لا یصدر عنه إلا واحد. قضیة صادقة و أن: الواحد یصدر عنه كثرة صادقة أيضاً.»<sup>۳</sup>

ما در این مبحث ابتدا به تحلیل وی در مورد انگیزه و علت پیدایش این قاعده در لسان قدمای فلاسفه می‌پردازیم، آنگاه به تقریر وی از این قاعده در نزد متأخران و انتقادات او را بر آنها ذکر می‌کنیم و در نهایت، موضع خود او را در نحوه صدور کثرت از وحدت بررسی کرده و در قسمت بعد به نقد آرای وی می‌پردازیم.

۱. تهافت التهافت، شرح و ترجمه حسن فتحی، صص ۱۲۵ - ۱۲۴.

۲. تهافت التهافت، شرح حسن فتحی، صص ۲۱۲ و ۲۱۵.

۳. تهافت التهافت، تحقیق سلیمان دنیا، صص ۴۰۱ و ۴۰۷.

ابن رشد، انکار ضرورت علی و معلولی را موجب دسترسی انسان به علم و یقین و منتهی شدن طبیعت موجود به عدم می‌داند و این گونه استدلال خود را بیان می‌کند:

اگر موجودات فعل ویژه‌ای نداشته باشند، طبیعت ویژه‌ای هم ندارند و این عدم طبیعت ویژه منجر به یک چیز شدن همه چیز می‌شود. حال که استدلال به این جا رسید که همه یک چیز می‌شوند، درباره‌ی این یک چیز دو احتمال بیان می‌شود، یا اینکه آن چیز فعل واحد یا انفعال ویژه دارد یا ندارد. اگر آن یک چیز فعل واحد یا انفعال ویژه داشته باشد به این نتیجه می‌رسیم که افعال ویژه ای داریم که از طبیعت ویژه‌ای صادر می‌شوند؛ پس ضرورت علی و معلولی وجود دارد؛ و اگر آن یک چیز فعل واحد یا انفعال ویژه‌ای نداشته باشد، طبیعت واحد مرتفع می‌شود و وقتی طبیعت واحد مرتفع شود، طبیعت موجود مرتفع می‌شود و وقتی طبیعت موجود مرتفع شود عدم لازم می‌آید و این محال است.

ابن رشد در باب ضرورت علی به ظاهر موضع دوسویه اتخاذ کرده است، بدین صورت که در یک جا ضرورت علی را می‌پذیرد و نبود ضرورت علی بین موجودات را باعث مترفع شدن طبیعت واحد می‌داند و اگر طبیعت واحد مرتفع شود، به تبع آن طبیعت موجود نیز مرتفع می‌شود و عدم لازم می‌آید. موضع دوم، اینکه در ضرورت علی تردید می‌کند و بیان می‌کند که صدور افعال ضروری و اکثری، مسئله‌ی بدیهی نیست. در نهایت مشخص می‌شود آنجا که ظاهراً در باب ضرورت علی تردید کرده است، در واقع به شرایط مختلف نظر دارد که باعث می‌شود اشیاء به گونه‌های مختلف عمل کنند.

## ۵- جمع بندی

### ۵-۱- مبنای فکری ابن رشد در موضع خرافه بودن قاعده الواحد

الف) اصالت ماهیتی بودن ابن رشد

با مذاقه در آراء ابن رشد خصوصاً آراء وی در مسئله زیادت وجود بر ماهیت چنانچه که بیان شد، بویاصالت ماهیت به مشام می‌رسد. هرچند که بیان کردیم این نزاع فکری (اصالت وجود و اصالت ماهیتی) هنوز بین فلاسفه مشاء بصورت خیلی جدی مطرح نبوده است؛ اما به تبع همین مبنای فکری است که ابن رشد معقولات ثانیه فلسفی را ذهنی و غیر واقعی قلمداد می‌کند و مقولات عشر و معقولات اولی را حقیقی می‌داند؛ و از رهگذر همین نگرش، به قاعده الواحد می‌تازد و جریان صدور را بر تعقل و جوب بالغیر و امکان بالذات داستان ارزیابی می‌کند.

ب) تلقی ابن رشد از علت فاعلی و تفسیر وی از آفرینش

آنچه تأثیر مستقیم بر موضع گیری ابن رشد بر خرافه دانستن قاعده مذکور داشته است نگرش وی نسبت به علت فاعلی و به تبع آن هستی و آفرینش است. همانطور که بیان کردیم ابن رشد، فعل فاعل را تبدیل عدم از وجود نمی‌داند بلکه وی براین عقیده است که فعل فاعل تبدیل وجود بالقوه به وجود بالفعل است. به عبارتی وی معتقد است که همیشه وجود بالقوه به وجود بالفعل در بستر زمان تغییر می‌یابد. در واقع، ایجاد و اعدام از منظر فیلسوف قرطبه تبدیل وجود بالقوه به وجود بالفعل و بالعکس است. به عبارت روشن تر، فیلسوف قرطبه اساساً به فعل ایجاد قائل نیست. بلکه از منظر وی فاعلیت خداوند در عالم به نحو اعطای حرکت و پیوند دادن صورت به ماده است؛ و آنجائی که قاعده الواحد را می‌پذیرد برای توجیه بی تفسیری همین صورت بندی غیر متناهی ماده است.

### ۵-۲- مبنای فکری فارابی و ابن سینا در جانبداری از قاعده الواحد:

الف) اصالت وجودی بودن دو حکیم مشاء: (فارابی و ابن سینا)

براساس همین نگرش اصالت وجودی که از آراء این دو بر فیلسوف مشائی بر می‌آید، این دو فیلسوف معقولات ثانیه فلسفی را ذهنی و یک امر بی اثر قلمداد نمی‌کنند. بلکه برعکس معقولات ثانیه فلسفی را یک امر حقیقی قلمداد می‌کنند که همین دیدگاه نقش بسزایی در تفسیر دقیق آنها از قاعده الواحد داشته است.

ب) تلقی دو حکیم مشائی از علت فاعلی و تفسیر آنها از هستی:

همین اصالت وجودی بودن این دو فیلسوف بر تفسیر آنها از آفرینش تأثیر مستقیم گذاشت به نحوی که آفرینش را نوعی جریان خلق و ایجاد از سوی فاعل هستی می‌دانند. براساس همین مبنا و اصول قاعده الواحد بستری می‌شود که دو حکیم مشائی آفرینش و هستی را بر مبنای علیّت و با توجه به سنخیت علت و معلول تفسیر می‌کنند.

### ۵-۳- ارزیابی دستاوردهای فلاسفه مشاء در مورد بحث علیّت:

اگر بخواهیم دستاوردهای فلاسفه مشاء را در مورد مبحث علیّت مورد مطالعه قرار دهیم باید بیان کنیم دستاوردهای شیخ الرئیس قابل مقایسه با هم مکتبی خود یعنی معلم ثانی و شارح اندلسی نیست، به دو دلیل:

۱) تعداد آرائی که شیخ الرئیس در آنها به مبحث علیّت پرداخته است قابل مقایسه با حجم مطالبی که فارابی و ابن رشد به این مسئله پرداختند نیست. در واقع شیخ با مطرح کردن و اختصاص دادن فصل معین به این مبحث در کتاب *شفا و اشارات* باعث نضج و موشکافی دقیق به این مسئله شده است. در مقابل معلم ثانی بصورت خیلی پراکنده و جدا از هم به این مبحث پرداخته و فصل معینی از این مبحث اختصاص نداده است و از طرف دیگر، ابن رشد مسائل علیّت را در کتاب *تهافت التهافت* در راستای پاسخگویی به اشکالات غزالی مطرح کرده است که خیلی چشم گیر نیست.

۲) دومین دلیل، روش کار حکماء مشاء است که روش شیخ الرئیس، در مقایسه با دو فیلسوف دیگر، بر تارک فلسفه می‌درخشد و مطالب فلسفی و استدلالی منظم را در این مبحث ارائه داده است که بی شک نزدیکترین شخص به امام المشائین است؛ هر چند ناگفته نماند که بذره‌های آراء شیخ الرئیس در مباحث پراکنده معلم ثانی به چشم می‌خورد و روشی که معلم ثانی در این مباحث اتخاذ کرده، روش استدلالی بوده است، اما این شیخ الرئیس است که بذره‌های پراکنده وی را بارور کرده است و روش برهانی و استدلالی را به اوج خود رسانده است؛ و از آن سو دیگر فیلسوف مشاء، ابن رشد در روش خود موضع وفاداری به معلم اول را اتخاذ کرده است و هر جا که نتوانسته از این موضع بر منش عقل و استدلال دفاع کند روش خطایی و جدلی بکار برده است. گویا رسالت فیلسوف قرطبه فقط پاسداری از آراء امام المشائین بوده است؛ اما نکته قابل اهمیت در روش ابن رشد در مبحث علیّت به عینیت گرائی این فیلسوف نسبت به هم مکتبی‌های خود بوده است. در یک جمله می‌توان دستاورد روش فارابی و ابن سینا را این دانست که این دو فیلسوف مسلمان حوزه علیّت را فراگیر کرده‌اند و حتی بر این نظر بودند که قانون علیّت، حوزه الوهیت را نیز تحت پوشش خود قرار می‌دهد. آنان آفرینش جهان را براساس علیّت تبیین می‌کنند؛ اما ابن رشد به دلیل روش فلسفی و ومینای فکری که دارد اساساً نمی‌تواند حوزه علیّت را فراگیر کند و آنرا به حوزه الوهیت بکشاند. چون همانطور که گفتیم به خلق از عدم اعتقاد ندارد و فعل فاعل را تبدیل وجود بالقوه به بالفعل، یا به تعبیری حرکت می‌داند.

### منابع:

۱. ابن سینا، تعلیقات، عبدالرحمن بدوی، مکتب الاعلام اسلامی، قم، ۱۴۰۴.
۲. ابن سینا، الاهیات من کتاب الشفاء، مراجعه دکتور ابراهیم مدکور، تحقیق قنواتی، الحضیری، الاهوانی منشورات مکتبه آیة العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۴.
۳. ابن سینا، الشفاء المنطق: ۱- المدخل، مراجعه دکتور ابراهیم مدکور، تحقیق قنواتی، الحضیری، الاهوانی، منشورات مکتبه آیة العظمی المرعشی النجفی، قم، ۱۴۰۵.
۴. ابن سینا، دانشنامه علائی، تصیح محمد معین، انتشارات دانشگاه بوعلی سینا و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی همدان و تهران، ۱۳۸۳.
۵. صادق زاده قمصری، فاطمه، «پژوهشی فلسفی در مفهوم علیّت»، ندای صادق، شماره ۴، مهر ۱۳۸۶.
۶. فارابی، اربع رسائل، جعفرآل یس، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۷۱.
۷. فارابی، رسائل فلسفی فارابی، مطبعه دائرةالمعارف العثمانیه، چاپ حیدرآباد دکن، ۱۳۴۰.

۸. فارابی، تحصیل السعادة، دائرةالمعارف العثمانیه، حیدرآباد دکن، ۱۳۴۵.
۹. فتحی، حسن، شرح و ترجمه تهافت التهافت، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۷.
۱۰. یثربی، یحیی، شرح و ترجمه الهیات نجات، انتشارات فکر روز، تهران، ۱۳۷۰.
۱۱. یثربی، یحیی، کتاب تاریخ تحلیلی انتقادی فلسفه اسلامی، انتشارات فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ۱۳۸۸.

# Investigating Causality and Agent from the Viewpoints of Peripatetic Philosophers (Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd)

Maryam Salami<sup>1</sup>, Dr. Hassan Rezazadeh<sup>2</sup>

1. Master's degree in theology, discipline of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Humanities, Kashan University.

2. Assistant professor, Faculty of Humanities, Kashan University.

---

## Abstract

Undoubtedly, the issue of causality, among the external objects, attracted the attention of human from the very beginning and made him think and contemplate to discover the mystery of existence. Since the rejection or acceptance of this issue directly affects the domain of theology and cosmology, various philosophical schools have addressed this issue with their different principles, one of which is the Peripatetic School. This paper seeks to explore the viewpoints of the Peripatetic philosophers (Farabi, Ibn Sina, Ibn Rushd) about the causality issue using a descriptive research method and a qualitative approach. We will state in this paper that the seeds of the causation issue were planted BY Farabi in the context of Islamic philosophy and grown by Ibn Sina, and that although Ibn Rushd belonged to the same school as these two philosophers, he questions and criticizes some of Ibn Sina's views about causality due to his own loyalty to Aristotle and his own intellectual basis. We will also point out that the discrepancies existing among the philosophers of the Peripatetic School about the different peripheral aspects of the principle of causality, such as the Rule of Unity, and the criterion of the effect's need for a cause are based on the fundamentals and principles of these philosophers and their interpretation of the "Agent" cause, in such a way that Farabi and Ibn Sina consider the agent cause to be creation from non-existence, while Ibn Roshd believes that the agent cause is potential conversion of the potential being into actual being. According to this view, Farabi and Ibn Sina consider creation as a process of causation; and regard causality and the cause - effect relationship as pervasive, whereas Ibn Rushd does not believe so, but considers God's being agent in the universe as giving movement and linking the forms to the substances. Thus, he cannot have a causal justification of creation and extend the influence of the causality rule.

**Keywords:** Ibn Sina, Farabi, Ibn Rushd, Peripatetic Philosophy, causality

---