

علیت ارسطویی یا تبیین ارسطویی

مریم سالم*

چکیده

فلاسفه علم در عصر حاضر معتقدند کلمه علت (cause) که در ترجمه‌های آثار ارسطو وجود دارد اشتباه است و هیچ‌گاه منظور ارسطو از معادل یونانی این کلمه (aitia, aition)، آن چیزی نبوده که فلاسفه اسلامی و بعد، فلاسفه مدرسی می‌فهمیدند و واژه علت یا cause را به جای آن برگزیده‌اند. به اعتقاد آنها ارسطو تنها به فکر تبیین چگونگی پیدایش پدیده‌های عالم بوده و کاری به علل فراطبیعی پیدایش این پدیده‌ها نداشته است؛ از این رو علت نزد او چیزی جز تبیین نبوده است و علل چهارگانه، تبیین‌های چهارگانه‌ای هستند که ارسطو از آنها استفاده می‌کند تا پیدایش، حرکت و دگرگونی را تبیین کند. این دسته از فلاسفه با تغییر اصطلاح علت به تبیین درصدد اصلاح سوءفهم‌های حاصل از اندیشه ارسطو هستند. با بررسی آثار ارسطو و نیز نواقصی که در نظریه تبیین وجود دارد به خوبی می‌توان نادرستی سخن فلاسفه علم را ثابت کرد و نشان داد که ارسطو نه تنها به تحلیل چگونگی پیدایش نظر داشته است، چرایی پیدایش نیز برایش بسیار مهم بوده است.

کلیدواژه‌ها: علت، علیت، تبیین، ارسطو، فلسفه علم.

مقدمه

تاریخ نشان می‌دهد که پیش از هومر و تقریباً از آغاز تاریخ، بحث‌های منشأشناسی عالم مطرح بوده است و انسان‌ها با توسل به اسطوره، منشأ عالم را موجودی ویژه می‌دانستند. بابلی‌ها منشأ عالم و اجزای آن را آب شیرین (Apsu)، آب شور (Tiamat) و دریا می‌پنداشتند. در ادبیات سومری نیز از آب‌های شیرین و شور یاد می‌شود و بر پایه جهان‌شناسی مصری، آب‌های اولیه (Nun) از خدای خورشید (Khephri) که اصل و منشأ همه چیز است پدید می‌آید. در اشعار هومر نیز آب اهمیت ویژه‌ای دارد (Hankinson, 2004, p. 7). ساحران به قوه و نیرویی نهانی، مانند «مانا» و یونانیان باستان به خدایان فراوان و نیرویی که بالاتر از همه این خدایان و حاکم بر آنهاست و سرنوشت نام دارد، اعتقاد داشتند. در همگی این اعتقادات ردپایی از وجود تصور علیت دیده می‌شود؛ زیرا نیاز طبیعی انسان برای یافتن منشأ حوادث، امور و نیز تغییرات، ناشی از تصور آگاهانه یا ناآگاهانه از علیت است (وال، ۱۳۸۰، ص ۳۱۲؛ Aristotle, 1984, 984b, 23).

فلاسفه طبیعی یونان باستان نیز، آن‌گونه که در کتب تاریخی آمده و در آثار ارسطو ملحوظ است، همواره در پی یافتن منشأ، اصل و مبدأ اشیا بودند که به گفته ارسطو از نظر آنها این منشأ و علت اصلی، همان ماده است؛ ماده‌ای که بذریه اولیه نظریه علت مادی ارسطو را تشکیل می‌دهد. آنان به دنبال امری ثابت بودند که بتواند پایه و زیربنای همه امور متغیر باشد؛ اما چون به چیزی خارج از امور محسوس و مادی نمی‌اندیشیدند، اغلب این اصل را در ماده جست‌وجو می‌کردند. ارسطو در کتاب *آلفای بزرگ* از مجموعه مباحث مابعدالطبیعی، به گونه مفصل به بررسی تطور اندیشه این حکمای طبیعی در مسئله علیت و شکل‌گیری اقسام علت می‌پردازد. به نظر ارسطو متفکران باستان تنها به اصل مادی اشیا می‌اندیشیدند و آن را واحد یا کثیر می‌دانستند و از علت حرکت یا اصلاً حرفی نزده‌اند و یا به گونه‌ای مبهم سخن گفته‌اند (Aristotle, 1984, 987A, 20-2)؛ با این همه پیشرفت علم آنها را متوجه ساخت که علت مادی به تنهایی کفایت نمی‌کند و علت مؤثری که موجب بروز تغییر می‌شود نیز لازم است؛ چراکه هیچ چیزی باعث تغییر خود نمی‌شود (Aristotle, 1984, 984A, 17). این امر، نقطه آغازی برای درک مبدأ تغییر و حرکت بود. البته ایشان

نتوانستند خود را از بند جسمانیات برهانند و به موجودهای غیرجسمانی نیز توجه کنند و نیز نتوانستند به چیستی و جوهر اشیا پی ببرند و آن را جزو علل قرار دهند (Aristotle, 1984, 988b, 22; 990A, 30; 990b, 30).

ارسطو طبیعی دانان باستانی را همچون جنگاورانی می‌داند که مهارت و دانش رزمی ندارند، اما به هر جان‌کنندی که هست، ضربت‌های خوبی بر دشمن وارد می‌سازند. این اندیشمندان با آنکه حرف‌های خوبی در زمینه علل زده‌اند، خودشان نمی‌دانند که چه گفته‌اند؛ زیرا تنها در حد حرف و در قالب جملات مختصر به این اصول اشاره کرده‌اند و در عمل به آنها پایبند نبوده‌اند (Ibdi, 1984, 985A, 14). وی ضمن نقد آرای افلاطون، سخنان او را مجازهای شاعرانه می‌داند (Ibdi, 1984, 991A, 21-26). از نظر ارسطو سخن الکن و دست‌وپاشکسته طبیعی دانان باستانی درباره اصول اولیه اشیا (Ibid, 993A, 15) را می‌توان در این چند ویژگی که با علت مادی تطابق دارد خلاصه کرد:

۱. چیزی که شیء از آن ترکیب شده است؛ مانند چاقو که از آهن ساخته و ترکیب شده است؛
۲. چیزی که شیء از آن پدید می‌آید و یک اصل و مبدأ برای مراحل تکون آن شیء به‌شمار می‌آید؛

۳. چیزهایی که اشیا دیگر در نهایت از طریق فساد، به آنها تبدیل می‌شوند؛

۴. چیزی که در تمام مراحل کون و فساد و در هر تغییر و تبدلی باقی می‌ماند. از نظر اینان هیچ چیزی پدید نمی‌آید (از عدم) و هیچ چیز نیز تباه و معدوم نمی‌شود (Ibid, 983b, 5-18).

ایشان بر پایه این چهار شرط، نتیجه گرفتند که ماده اصل و اساس هستی است؛ ولی در دو چیز با هم اختلاف داشتند: ۱. شمار این اصول مادی؛ ۲. طبیعت علت مادی.

در تفکر یونان باستان خداوند به منزله سرمنشأ و پدیدآورنده اشیا مطرح نمی‌شود و چیزی خالق چیز دیگر نیست؛ بلکه عالم قدیم است و همیشه بوده و خواهد بود و تصور عدم آن محال است. آنچه باید در پژوهش‌ها به دنبالش بود، یافتن نخستین چیزی است که تغییر از آنجا آغاز می‌شود و نقطه آغازین تحول‌هاست.

بنابراین تصور علیّت و علت در ذهن ارسطو، تصویر میراثی است که در قالب اسطوره و یا نظریه فلسفی از حدود پانصد یا هشتصد سال پیش از وی به او رسیده است و او می‌کوشد با آن دست و پنجه نرم کند و نظریه‌ای فلسفی، عقلانی، بی‌عیب و روشن از آن بیرون بکشد تا بتواند اساس فلسفه خویش را به خوبی طراحی کند. او فقط ماده را منشأ عالم متغیر نمی‌داند، بلکه به عوامل دیگری نیز دست می‌یابد که اگر نباشند، تغییر و حرکت ناممکن خواهد بود. بدین ترتیب او نظریه علل چهارگانه خود را بیان می‌کند.

علیت ارسطویی

ارسطو به تعریف رابطه علیّت نمی‌پردازد و در منطق، فیزیک و متافیزیک که بحث علیّت به میان می‌آید، تنها به بیان و اثبات چگونگی علل نخستین و اصول اولیه و ویژگی‌های آنها و تعریف علل چهارگانه می‌پردازد و آنها را روی هم، شرایط لازم، و نه به تنهایی بسنده، برای بیان نحوه حصول و تغییر شیء می‌داند (راس، ۱۳۷۷، ص ۱۲۲).

رویکرد ارسطو به مسئله علیّت، در گام نخست رویکردی کاملاً تجربی است؛ زیرا انواع علل تنها از راه جمع‌آوری موارد و برشمردن آنها به دست آمده‌اند، نه از راه تحلیل ایده علیّت و استنتاج پیشینی تقسیمات گوناگون آن (Owens, 1987, p. 175)؛ چراکه ارسطو تقسیم علل به مادی، صوری، فاعلی و غایی را با توجه به وجود چراهای گوناگون و پاسخ‌هایی که از طریق استقرا به این چراها داده می‌شود در نظر می‌گیرد. بنابراین علل در نظر ارسطو اموری واقعی‌اند و با جوهر و صورت که از ارکان اساسی فلسفه ارسطو است، ارتباط مستقیم دارند (قوام‌صفری، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶). به عبارت دیگر علیّت نزد ارسطو معقول اول است و وجودش با وجود علت در خارج معنا می‌یابد.

البته ارسطو اشاره می‌کند که اصل حقیقی اشیا چیزی نیست که با حس درک شود. وی در واقع بی‌اعتمادی خود را به حس نشان می‌دهد و می‌کوشد از حس ابزاری بسازد تا بتواند به امر ثابت و ضروری که در عمق اشیاست و جز به واسطه عقل درک نمی‌شود برسد. بنابراین وی برای یافتن

علل حقیقی اشیا که گام دوم در مسئله علّیت است، به کاوش و جست‌وجو و تحلیل عقلی امور می‌پردازد (Aristotle, 1984, 184A, 23). از این رو می‌توان گفت از نظر ارسطو اگرچه آتش علت سوختن است، آن چیزهایی که آتش را آتش می‌کنند و خاصیت سوزانندگی را در آن تحقق می‌بخشند و در واقع اصول اولیه آتش‌اند، عبارت‌اند از: ماده، صورت، فاعل و غایت که همگی در علت صوری یا طبیعت آتش خلاصه می‌شوند (Ibid, 25; 1070b, 29-34). این اصول اولیه با حس درک نمی‌شوند و برای اثبات آنها باید به کاوش‌های عقلی دست زد؛ اما در خارج وجود دارند و سبب تحقق شیء در خارج می‌شوند. پس این اصول نیز معقول اول‌اند و دسترس‌ناپذیر بودن توسط حواس، آنها را از معقول اول بودن خارج نمی‌کند.

علت که لفظ یونانی آن در آثار ارسطو، «آبتیون» و «آیتیا» است، بر چیزی دلالت می‌کند که مسئول هرگونه وضعیتی و حالتی در شیء دیگر (معلول) است و علل به‌طور کلی پاسخ‌هایی هستند به انواع «چرا» درباره وضعیتی خاص در شیء. نزد ارسطو علت هم به معنای «تبیین» یا دلیل است و هم به معنای «عامل پدیدآورنده شیء از طریق فرایند تغییر و حرکت»؛ یعنی علت چیزی است که هم موجب ایجاد شیء در خارج از طریق تبدیل امر بالقوه به بالفعل می‌شود و هستی بالفعل شیء به آن مربوط است و هم در عالم ذهن و در مقام توضیح و تبیین علت به کار می‌آید و انواع «چراها» را درباره هستی شیء پاسخ می‌دهد. ارسطو علت را به معنای اصل اولیه اشیا (آرخه) نیز می‌گیرد و آبتیون و آیتیا را مترادف با آرخه می‌داند (Ibid, 981b, 28; 986b, 4; 986b, 33).

علّیت در فلسفه ارسطو با وجود و وجود بخشی پیوندی ندارد؛ بلکه با حرکت در ارتباط است و بدون حرکت علّیت معنایی ندارد. در هیچ کجای آثار ارسطو وجود را به شکل محمولی که بر ذات حمل شود و متمایز از ذات باشد نمی‌یابیم. در فلسفه او فقط موجود مطرح است که با جوهر است و یا یکی از مقولات نه‌گانه عرضی (Ibid, 1017A, 25). بنابراین ذاتی که نبوده باشد و نسبتش به وجود و عدم یکسان باشد و سپس وجود به آن تعلق گیرد و موجود شود، مفهومی در فلسفه ارسطو ندارد. به عبارت دیگر، تمایز وجود و ماهیت و تعلق وجودی معلول به علت در فلسفه ارسطو جایگاهی ندارد. آنچه معلول را به علت ربط می‌دهد و آن را نیازمند علت می‌کند،

تغییر و حرکت و نیاز امر بالقوه به عاملی برای فعلیت یافتن است که این عامل در علت فاعلی و غایی تعریف می‌شود. بدین ترتیب قوه و فعل نیز با علت مادی و صوری ارتباط می‌یابند. از این رو، علت ارسطویی راهی برای توجیه خلقت نیست، بلکه راهی است برای توجیه عقلانی پیدایش از طریق تغییر و حرکت. از نظر ارسطو علت (فاعلی) خالق نیست و چیزی را از نیستی به هستی نمی‌کشاند؛ بلکه محرک است و شیء را از قوه به فعل می‌رساند و می‌تواند داخل طبیعت شیء مادی باشد. حتی خدای ارسطویی خدای محرک است و محرک اول یا محرک نامحرک نام دارد و وجودش براساس حرکت اثبات می‌شود (Ibid, p. 250b, 11; 269b, 18; 1071b, 4). چنین خدایی چیزی را از عدم به هستی نمی‌کشاند و خلق نمی‌کند؛ بلکه از طریق متعلق شوق واقع شدن، موجبات حرکت دوری و ازلی فلک (آسمان اول) را فراهم می‌کند (Ibid).

موجود شدن از دیدگاه ارسطو از قوه به فعل درآمدن است، نه از عدم موجود شدن؛ زیرا براساس آنچه بر فضای فکری یونان باستان حاکم بود، از عدم چیزی به وجود نمی‌آید و عالم قدیم است و سابقه نیستی ندارد؛ چراکه ماده و صورت قدیم‌اند و از ازل تا ابد هستند و نابودی و نیستی ندارند. پس خالقیت و وجودبخشی در فلسفه او مطرح نمی‌شود و علت فاعلی، علت محرکه است نه علت ایجاد (Ibid, 1033b, 15-6) و صورت را در ماده ایجاد می‌دهد و به عبارت دیگر ماده را فعلیت می‌دهد و به یک چیز خاص تبدیل می‌سازد (Ibid, 1034A, 1-6).

علیت و تبیین نزد ارسطو

ارسطو معتقد است پاسخ‌هایی که به «چراهای» گوناگون درباره شیئی خاص (طبیعی یا صناعی) داده می‌شوند و با «برای اینکه» یا «زیرا» همراه‌اند، بیانگر علل گوناگونی‌اند که پیدایش شیء به آنها مربوط می‌شود و جنبه‌ای از شیء را تبیین می‌کند. برای نمونه درباره مجسمه می‌توان پرسید: ۱. چرا مجسمه سفید است؟ ۲. چرا مجسمه مجسمه است؟ ۳. چرا مجسمه حرکت می‌کند؟ ۴. چرا مجسمه را ساخته‌اند؟ پاسخ‌ها به ترتیب عبارت‌اند از: ۱. زیرا از گچ ساخته شده است؛ ۲. چون به شکل مجسمه ساخته شده است؛ ۳. چراکه کسی آن را به حرکت درمی‌آورد؛ ۴. برای

اینکه فضای اتاق را زیبا می‌کند.

پاسخ‌های اول تا چهارم به ترتیب ماده، صورت، فاعل و غایت مجسمه را بیان می‌کنند. هریک از این چهار وجه، مسئول وضعیتی خاص در مجسمه است و «آیتیون» آن تلقی می‌شود؛ وضعیتی واقعی و حتی ملموس، نه چیزی که فقط حاصل تصورات ما و تداعی معانی باشد. بنابراین علل ارسطویی هم علت‌اند و هم دلیل؛ یعنی هم شیء خارجی را تبیین می‌کنند و هم جنبه‌های واقعی شیء در خارج را روشن می‌سازند و بیان می‌کنند که چرا این شیء واقعی چنین است که هست. این امور واقعی در تعامل ذهن با خارج به صورت الگوی «چرا - زیرا» درآمده‌اند (قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۱۰۳).

ارسطو در کتاب *تحلیلات ثانی* علل چهارگانه را چنین معرفی می‌کند:

چیزی که شیء را شیء می‌کند (علت مادی)؛ چیزی که با وجود آن، شیء ضرورتاً شیء خاص می‌شود (علت صوری)؛ چیزی که شیء را حرکت می‌دهد (علت فاعلی) و چیزی که هدف و سرانجام شیء است (علت غایی) (Aristotle, 1984, 94A, 21-23).

با این تعبیر اگرچه همه علل، چرایی شیء خاص در خارج را تبیین می‌کنند، آنچه در شکل‌گیری ذات و ماهیت شیء مؤثر است، تنها علت مادی و صوری است و لذا در تعریف و شناسایی شیء، تنها این دو علت به کار می‌آیند؛ اما با کمی دقت در آثار ارسطو درمی‌یابیم که آنچه برای ارسطو اهمیت دارد، صورت است، نه ماده.

به اعتقاد ارسطو آنچه ذات و چیستی دارد، در درجه اول جوهر است و اعراض به واسطه جوهر و در درجه دوم، واجد ذات و چیستی‌اند (Ibid, 1030A, 23&30). پس تعریف که شناساندن چیستی و ذات شیء است، به نحو نخستین و مطلق، به جوهرها تعلق می‌گیرد (Ibid, 1030b, 6). البته در اینجا منظور ارسطو از جوهرها، جواهر ثانی است؛ زیرا جواهر اولی و تک‌چیزها تعریف‌ناپذیرند و تنها می‌توان کلی‌ها یا جواهر ثانی (انواع و بعد اجناس) را تعریف کرد (Ibid, 1036A, 3-6&29) و سپس به واسطه جواهر ثانی، تعریفی از جواهر اولی به دست داد.

ارسطو در کتاب «زتا» و «اتا» (کتاب هفتم و هشتم متافیزیک)، پژوهش خود را درباره آنچه

شایستگی قرار گرفتن در مقام چیستی و ذات شیء دارد، کامل می‌کند و معتقد می‌شود که از بین ماده، صورت و ترکیب این دو، تنها صورت است که می‌تواند ذات جوهر را تحقق بخشد و چیستی آن به شمار آید؛ زیرا آنچه ذات جوهر را محقق می‌کند باید جوهر باشد (Ibid, 1042A, 17) و در میان جواهر، ترکیب ماده و صورت (جسم) و نیز ماده به تنهایی، وابسته به صورت‌اند و بدون صورت تحقیقی ندارند. پس صورت است که صلاحیت دارد به تنهایی ذات و هویت یک شیء را شکل دهد و در تعریف شیء لحاظ شود. از این رو در فلسفه ارسطو برای شناسایی ذات و پی بردن به چیستی شیء کافی است که صورت آن شیء را مشخص کنیم (Ibid, 1035A, 1; 1041b, 29).

پس صورت نخستین علت هستی است و ذات و چیستی شیء، همان صورت شیء است (Ibid, 1041b, 29; 1043A, 2). بنابراین از نظر ارسطو آنچه موجب پیدایش می‌شود، همان چیزی است که در شناخت شیء به کار می‌رود و ذات شیء را شکل می‌دهد؛ عللی که نه ماورایی‌اند و نه جدای از اشیا، بلکه ذات شیء را تشکیل می‌دهند و عین ذات و هویت شیء‌اند. از این رو، علت (ر.ک: قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۱۰۹ و ۱۱۰) و تبیین نزد ارسطو به یک معنا به کار می‌روند.

علیت و تبیین در فلسفه‌های جدید و معاصر

به مرور زمان و با فعالیت بیش از پیش تجربه‌گرایان در قرن هیجدهم میلادی در غرب، موجی پدید آمد که فلاسفه را واداشت به جای اندیشیدن در باب چرایی پدید آمدن موجودات این عالم، به چگونگی پدید آمدن موجودات بپردازند؛ زیرا گمان می‌کردند که پرداختن به مقوله چرایی، آنها را به سمت اعتقاد به موجودات ماورایی و مابعدالطبیعی می‌کشاند؛ موجوداتی که تجربه‌ناپذیرند و با حواس نمی‌توان آنها را درک کرد. بنابراین ایشان تنها وظیفه فیلسوف را تبیین چگونگی پدید آمدن اشیا و تبدیل آنها به یکدیگر می‌دانستند.

گالیله و نیوتن نیز از جمله کسانی بودند که وظیفه علم را توضیح چگونگی عالم می‌دانستند، نه توضیح چرایی آن، در همین زمان، با حاکمیت سنت ایدئالیستی فیشته، شلینگ و هگل در فضای تفکر آلمان که در مقابل سنت تجربه‌گرایی بود، برخی فلاسفه معتقد شدند که تشریح

چگونگی رفتار جهان بسنده نیست و انسان باید با کسب دانش بیشتر به علل مابعدالطبیعی دست یابد؛ اما باز در قرن نوزدهم، برخی فیزیک‌دانان آلمانی، چون گوستاو گرچف و ارنست ماسخ معتقد شدند که علم نباید پرسد: «چرا؟»؛ بلکه باید پرسد: «چگونه؟»؛ یعنی علم نباید دنبال عوامل ناشناخته متافیزیکی که مسئول رویدادها هستند باشد؛ بلکه تنها باید این رویدادها را بر پایه قوانین تشریح کند. این رویکرد پوزیتیویستی، دانشمندان را به این سمت کشاند که هرگونه پرسش از «چرایی» را به پرسش از «چگونگی» مبدل، و متافیزیک را رد کنند و معتقد شوند که اگر فلاسفه گذشته سروکارشان با خصلت متافیزیکی علّیت بود، وظیفه فیلسوف در دوره کنونی، که فیلسوف علم است، تحلیل معنایی علّیت و رابطه آن با تبیین است. او در صدد است که ببیند دانشمندان تجربه‌گرا چگونه مفهوم علّیت را به کار می‌برند تا دقیقاً بفهمد منظورشان از این جمله چیست: «این علت آن است» (کارناپ، ۱۳۶۳، ص ۳۶-۲۹ و ۲۷۹).

اینجا بود که همه نگاه‌ها به سمت مسئله تبیین رفت تا بتواند جایگزین خوبی برای مسئله بحث‌انگیز علّیت شود؛ مسئله‌ای که از زمان هیوم آماج حملاتی شد و فلاسفه را بر آن داشت تا در دفاع از این اصل فلسفی و یا در رد آن به نظریه‌پردازی پردازند؛ اما داوری درباره اینکه آیا تبیین جایگزین خوبی برای علّیت است یا نه، به آسانی امکان‌پذیر نیست. برای این کار باید علاوه بر پرداختن به نظریه تبیین نزد فلاسفه تحلیلی و فیلسوفان علم، نگاهی نیز به فلسفه ارسطو بیفکنیم و نظریه جایگزینی تبیین را بیازماییم و ببینیم آیا می‌توان ارسطو و حتی پیشینیانش را بنیان‌گذار مسئله تبیین دانست یا خیر؟

البته ناگفته نماند که برخی نیز قلمرو تبیین را عام‌تر در نظر می‌گیرند و تنها به چگونگی نمی‌پردازند و معتقدند که درباره یک رخداد، هم می‌توانیم به تبیین چرایی پردازیم و هم به تبیین چگونگی، و گاه تبیین چرایی به تبیین چگونگی رخداد می‌انجامد یا برعکس. برای نمونه در پاسخ به این پرسش که این تصادف چگونه رخ داده است، پاسخ‌های گوناگونی داده می‌شود که به چرایی آن باز می‌گردد: لغزندگی جاده، بی‌احتیاطی راننده و... (Kim, 2001, p. 298-299). بنابراین هدف علم تنها تبیین و توضیح چگونگی رخدادها نیست؛ بلکه علم در صدد توضیح چرایی نیز

هست. پس تبیین هم به چگونگی برمی‌گردد و هم به چرایی (Kim, 1998, p. 159). البته نظر همه فلاسفه علم این نیست و برخی از ایشان تبیین را یا منحصر به چگونگی اشیا می‌دانند و یا اگر چرایی را نیز مدنظر داشته باشند، تأکید می‌ورزند که علل ماورایی و هستی‌بخشی موردنظر نیستند. ارسطو‌شناسان معاصر که اغلب در مکتب فلسفه تحلیلی پرورش یافته‌اند، معتقدند که مترجمان و مفسران لفظ علت (cause) را به اشتباه در آثار ارسطو به کار برده‌اند و باید لفظ تبیین (explanation) را به جای علت به کار برد. از نظر ایشان نخستین چیزی که لفظ علت به ذهن می‌آورد، وجودبخشی و ایجاد است که با کمی تسامح می‌توان آن را تنها بر علت فاعلی منطبق ساخت، نه بر دیگر علل؛ به‌ویژه بر علت مادی و صوری؛ زیرا علت مادی و صوری علل وجود نیستند، بلکه عواملی‌اند که به توضیح و تبیین شیء کمک می‌کنند و چیستی و ذات شیء به آنها مربوط است، نه وجود شیء (کارناپ، ۱۳۶۳، ص ۲۹-۳۶؛ نوسپام، ۱۳۷۴، ص ۶۹). به اعتقاد این دسته از فلاسفه، فیلسوفان مسلمان به دلیل دغدغه دینی و نگاه‌های وجودشناختی، در ترجمه‌ها از کلمه علت استفاده کردند و این کلمه از قرن یازدهم به بعد با ورود آثار مسلمانان به اروپا، در زبان لاتین به causa ترجمه شد که همان معنای وجودشناختی از علیت را به ذهن متبادر می‌کند؛ درحالی‌که ارسطو چنین دغدغه‌ای نداشته و بنابراین لفظ علت (cause) به اشتباه وارد آثار ارسطو شده است.

همان‌گونه که بیان شد، ارسطو تمایزی بین چرایی و چگونگی قایل نبود و پاسخ‌های او به هرگونه پرسشی که با «چرا» بیان می‌شد، هم می‌توانست چگونگی تغییر و پیدایش را روشن کند و هم چرایی تغییر و پیدایش را. به‌طور کلی نزد ارسطو همه عللی که در پیدایش و تحقق شیء نقش دارند، می‌توانستند در پاسخ به پرسش‌های «چرایی» بیایند و نحوه پیدایش و تحقق شیء را از جهتی واضح کنند؛ اما فلاسفه پس از عصر رنسانس به دنبال تقسیم علل به علل وجود و علل ماهیت و خارجی قلمدادکردن علل وجودذاتی دانستن علل ماهیت، دچار بدفهمی شدند و همواره خود را با بحث علیت و تبیین، یا بحث چرایی و چگونگی درگیر ساختند. برای روشن‌تر شدن بحث، نگاهی کوتاه و در حد ضرورت به ساختار تبیین نزد فلاسفه علم و رابطه آن با بحث علیت می‌افکنیم.

تبیین و ساختار آن

در نگاه فلاسفه علم، تبیین تلاشی برای ادراک پذیر کردن یک امر است؛ تلاشی که مخاطب را راضی کند؛ پذیرفتنی و بسنده باشد و پاسخ این پرسش‌هایی از این دست را درباره یک مطلب بدهد. چرا؟ چگونه؟ به چه میزان؟ به چه مدت؟ چه وقت؟ کجا؟ توسط چه کسی؟ (Lewis, 1993, p. 298). در ساختار تبیین چند اصطلاح مطرح می‌شوند که باید معنایشان روشن شود:

۱. آنچه نیازمند تبیین است و یا شیء تبیین‌شونده: این نکته بسیار اهمیت دارد که آنچه تبیین می‌شود از چه سنخ است و آیا هر چیزی را می‌توان تبیین کرد یا نه. از نظر فلاسفه تحلیلی چیزی را می‌توان تبیین کرد که «فکت» (Fact) باشد. فکت عبارت است از واقعیتهای ملموس و مشاهده‌پذیر که می‌تواند شیء، رویداد، مفهوم خاص و یا حتی قانونی خاص باشد (Hankinson, 2004, p. 4). به‌طور کلی، به همه این امور واقعی و خاص که تبیین‌پذیرند، «فکت» می‌گویند (کارناپ، ۱۳۶۳، ص ۱۸). از نظر برخی فلاسفه، بیشتر رخدادها هستند که تبیین می‌شوند و یا در طرفین علت قرار می‌گیرند، نه اشیا؛ بنابراین معتقدند از بین فکت‌ها، فقط رخدادها صلاحیت علت واقع شدن را دارند (Lowe, 2002, p. 156). وقتی می‌گوییم خورشید علت رویش گیاه است، در واقع و به‌طور صحیح‌تر منظورمان این است که اشعه خورشید به‌منزله یک رخداد علت رویش گیاه شده است. پس طرفین علیت در اینجا رخداد هستند (کارناپ، ۱۳۶۳، ص ۲۸۱)؛

۲. قانون: علم با مشاهده امور آغاز می‌شود و از تکرار مشاهدات و مقایسه آنها، قوانین کشف می‌شوند. در واقع نظم و ترتیب میان فکت‌ها وقتی به صورت گزاره بیان می‌شود، قانون نام می‌گیرد. این قوانین دو کار انجام می‌دهند: فکت‌های موجود را تبیین، و فکت‌های هنوز ناشناخته را پیش‌بینی می‌کنند (همان، ص ۲۰).

ساده‌ترین و پایه‌ای‌ترین قانون در طبیعت، قانون علی است که از روابط علی میان موجودات به دست می‌آید (Ellis, 2002, p. 86). قانون علی و قوانین منشعب از آن که در فیزیک، شیمی و دیگر شاخه‌های علم بسیار مشاهده می‌شوند، بیانگر وجود نظم در عالم‌اند و انسان را قادر می‌سازند تا هرچه بهتر جهان پیرامون خود را تبیین و مهار کند.

از آنجا که قوانین انواع متفاوتی دارند، تبیین‌ها نیز متفاوت‌اند. آنها که از قوانین ضروری استفاده می‌کنند، تبیین‌های قیاسی، و آنها که از قوانین احتمالی بهره می‌جویند، تبیین‌های احتمالی یا آماری نامیده می‌شوند.

فلاسفه در تقسیم‌بندی قوانین طبیعی هم‌رأی نیستند؛ برخی از ایشان همه قوانین را عام، جهان‌شمول و ضروری می‌دانند و برخی همه آنها را غیرعام، احتمالی و آماری می‌پندارند و معتقدند وجود قوانین عام ضروری در طبیعتی که پیوسته در حال تغییر است منتفی است و در نتیجه تمام تبیین‌ها نیز احتمالی و آماری‌اند (کارناپ، ۱۳۶۳، ص ۲۴-۲۷). برخی نیز معتقدند هر دو دسته از قوانین در عالم طبیعت دیده می‌شود؛ زیرا دانش بشری به حدی نیست که بتواند درباره تمامی قوانین به عام و ضروری بودن حکم کند. از سوی دیگر در فیزیک کوانتوم، به دلیل بی‌نظمی‌هایی که در فضاها و موجودات میکروسکوپی وجود دارد، فرض وجود قوانین عام و ضروری (حداقل در دنیای کوانتوم و ریز) منتفی شده است (Hempel, 1993, p. 21). پس در دنیای ریز کوانتوم و در مواردی که دایره مصادیق گسترده است و علم بشر از استقصای همه موارد ناتوان است، قوانین محتمل و آماری وجود دارند و در دنیای بزر طبیعت و آنجا که مصادیق محدودند، قوانین کلی ضروری حاکم‌اند؛

۳. پیش‌بینی: قوانین طبیعت باید قدرت پیش‌بینی داشته باشند و بتوانند در موارد مشابه به کار گرفته شوند (کارناپ، ۱۳۶۳، ص ۳۷). قوانین احتمالی یا آماری نیز با در صدی از احتمال قادر به پیش‌بینی‌اند. بنابراین از طریق فرمول تبیین می‌توانیم به پیش‌بینی فکتی برسیم؛

۴. ساختار منطقی تبیین: پرسش مهمی که در مبحث تبیین مطرح می‌شود و فلاسفه تحلیلی در منطق و روش‌شناسی به آن توجه کرده‌اند این است که ساختار منطقی تبیین باید به چه صورتی باشد؟ آیا برای همه انواع تبیین می‌توان ساختار منطقی یکسانی معین کرد یا خیر؟ نخستین کسی که در پی نظام‌مند کردن ساختار تبیین برآمد، جان استوارت میل بود. او در کتاب *نظام منطقی (A System of Logic)*، الگویی را ارائه داد که در قرن بیستم به الگوی قیاسی

(The Deductive Model) معروف شد (Kim, 1998, p. 159).

به طور کلی و بنا به رأی مشهوری که نخستین بار همپل (Hempel) آن را بسط داد، به دو گونه تبیین علمی می‌توان اشاره کرد: تبیین قیاسی و تبیین احتمالی. با توجه به نوع قانونی که در شکل تبیین به کار برده می‌شود؛ نوع تبیین متفاوت می‌شود، اما در هر صورت، تبیین به صورت یک استدلال بیان می‌شود؛ استدلالی که یا قیاسی است و یا استقرایی.

در الگوی قیاسی واقعیت مورد تبیین باید تحت قانون طبیعی ویژه‌ای قرار گیرد تا تبیین‌پذیر باشد. در واقع فکت مورد نظر نتیجه منطقی مقدماتی است که آن فکت را تبیین می‌کنند. این مقدمات بر دو دسته‌اند: اول حالات، وضعیت‌ها و شرایطی‌اند که فکت را توضیح می‌دهند و دوم قوانین عام طبیعی است که تحت آن قوانین، آن رویداد تبیین می‌شود (Kitcher, 1989, p. 138). این قوانین در این شکل از تبیین، کلی و ضرورند و همیشه آن رویداد، تحت این قوانین رخ می‌دهد و تخلف‌ناپذیر است.

شکل تبیین قیاسی:

C₁,..., C_n (The explanans) حالات و چگونگی رخ دادن رویداد خاص
L₁,...,L_n (The explanans) قوانین طبیعی عامی که رویداد تحت آن قوانین است

E (The explanandum) پدیده‌ای که تبیین شده است

قیاس مزبور در پاسخ به این پرسش شکل گرفته است: «چرا E رخ داده است؟» رخداد E ماحصل پدیده‌های C₁,...,C_n تحت قوانین L₁,...,L_n است (Hempel, 1993, p. 99) و در واقع نتیجه منطقی و تخلف‌ناپذیر مقدمات است. این نوع تبیین در آثار ارسطو دیده می‌شود و به اعتقاد او چنین تبیینی دانش ما را افزایش می‌دهد (Salmon, 1993, 113). ارسطو می‌گوید مقدمات باید علت نتیجه، شناخته شده‌تر از نتیجه و مقدم بر آن باشند. با این بیان ما وقتی به تبیین دست می‌یابیم و شیء را می‌شناسیم که علل آن را بشناسیم. این شناخت، تنها منحصر در درک معنایی نیست، بلکه چنان علمی باید باشد که آن فکت را به گونه کاملاً بشناسد (دیوانی، ۱۳۸۲، ص ۳۲؛

در برابر تبیین قیاسی، تبیین‌های احتمالی و آماری قرار دارند. بسیاری از متفکران معتقدند همه رویدادهای جزئی را نمی‌توان با قوانین عام و کلی بیان کرد و تنها می‌توان به صورت احتمالی به تبیین آنها پرداخت. از این رو، دیدگاه تبیین بر اساس قوانین عام ضروری، تا حدی مردود شده است (Hempel, 1993, 22; Hiller Ruben, 1992, p. 138; Kim, 2001, p. 298). به اعتقاد آنان استقرا هیچ‌گاه نمی‌تواند درباره پدیده‌های موجود در عالم به صورت تام انجام شود تا نتیجه‌ای عام، جهان‌شمول و ضروری به دست آید. پس چون استقرا به صورت ناقص انجام می‌گیرد و ممکن است در آینده و یا خارج از حیطه علمی ما مورد نقضی برای نتیجه به دست آمده از استقرا پدید آید، نتیجه استقرا همیشه به صورت احتمالی و آماری است.

در الگوی احتمالی نیز از قانون استفاده می‌شود و به اصطلاح این الگو نیز نومولوجیک (Nomological) (قانونی) است؛ اما این قوانین عام و جهان‌شمول نیستند؛ بلکه آماری‌اند و در برخی موارد و به صورت احتمالی صادق‌اند. شکل تبیین احتمالی، بر خلاف مورد پیشین، نه قیاسی، بلکه استقرایی است (Hempel, 1993, p. 22; Humphreys, 1989, p. 99) و بدین صورت:

F _i	شرایط و عواملی که باید لحاظ شوند
P (o,f) is very high	قوانین احتمالی

رخدادی که تبیین می‌شود
 در این شکل رخدادی که تبیین می‌شود، نتیجه منطقی و تخلف‌ناپذیر استنتاج یادشده نیست (Hempel, 1993, p. 22).

نقد نظریه تبیین

به نظر می‌رسد که ادعای فلاسفه علم و در پی آنها اکثر قریب به اتفاق فلاسفه جدید و معاصر در باب علیت، مبتنی بر سه چیز است:

۱. این ادعا که تمایز وجود و ماهیت با تأثیر فلسفه اسلامی بر فلسفه غرب، از قرن یازدهم و

دوازدهم به بعد وارد تفکرات غربی شد؛ تمایزی که هیچ‌گاه در آثار ارسطو مشاهده نمی‌شود و اگر هم مشاهده شود (Aristotle, 1984, 92b, 13)، تنها تمایزی مفهومی و معنایی است، نه تمایز فلسفی که در تفکر او نقش مؤثر و بنیادین داشته باشد. این تمایز را فلاسفه مسلمان و به‌ویژه فارابی و ابن‌سینا مطرح می‌سازند؛ جایی که به دنبال تصور خالقیت خدا و ربط خدا و مخلوقات و توجیه فلسفی خلقت، بحث وجود محمولی و متمایز از ماهیت و ذات به میان می‌آید. این تمایز به دنبال انتقال فلسفه اسلامی به غرب، برای فلاسفه قرون وسطا، به‌ویژه ابن‌رشد و پیروانش و توماس آکوئیناس اهمیت یافت.

از داوری درباره درک صحیح یا ناصحیح ابن‌رشد و توماس از چگونگی تمایز بین وجود و ماهیت نزد فارابی و ابن‌سینا و عروض وجود بر ماهیت که بگذریم، باید اذعان کرد که به هر حال بحث تمایز وجود و ماهیت و به تبع آن بحث تمایز علل وجود و ماهیت، چه در مقام اثبات و چه در مقام انکار، در غرب مطرح شد و زمینه برای سوءفهم فلاسفه در ارتباط با معنای علیت پدید آمد. آنان به گمان اینکه علت فقط به معنای علت وجودبخش است و با به‌کارگیری آن، علت به معنای چیزی که چستی و ذات شیء به آن وابسته است از دایره معنایی علت بیرون می‌رود (نوسبام، ۱۳۷۴، ص ۶۸ و ۶۹)، واژه علت را حذف کرده و تبیین را به جای آن گذاشته‌اند؛ در صورتی که با کمی تأمل در آثار فلاسفه پس از رنسانس درمی‌یابیم که تمایز وجود و ماهیت نزد آنها چندان مطرح نبوده است و فلاسفه خود را درگیر این بحث و حواشی آن نمی‌کردند. شاید به این دلیل که آن را قبول نداشتند؛ حال آنکه در عمل، همان‌گونه که دیدیم، به این تمایز پایبند بوده‌اند و تصور مبتنی بر این تمایز بر افکار آنها حاکمیت داشته است. حتی ابتدای مباحث وجودشناسی و معرفت‌شناسی و تمایز این دو حوزه (که در اندیشه غربیان عصر روشنگری بسیار نمایان است) بر مسئله تمایز وجود و ماهیت امری بسیار محتمل است؛

۲. تمایز و جدایی علل چهارگانه: فلاسفه علم معتقدند لفظ علت تنها براننده علت فاعلی است و علل ادعایی دیگر نمی‌توانند عنوان علت را تحمل کنند. بنابراین در نظر آنها علل با هم متفاوت‌اند و هیچ‌گاه نمی‌توان علل را به هم تحویل برد و یا یکی دانست؛ در صورتی که با مروری

بر آثار ارسطو درمی‌یابیم که ارسطو در صدد یکی کردن و متحد ساختن علل است و همه علل را به علت صوری بازمی‌گرداند (Aristotle, 1984, 1032A, 24-25; 1044A, 34) و نشان می‌دهد که این علل در اشیای طبیعی، تنها به لحاظ منطقی و مفهومی از هم جدا هستند و در واقعیت نمی‌توان آنها را از هم جدا کرد و همگی در علت صوری منطقی می‌شوند (قوام صفری، ۱۳۸۲، ص ۱۱۱). بنابراین از نظر ارسطو آنچه شیء را شیء می‌کند، علت صوری است و سایر علل در مقابل علت صوری جایگاهی ندارند و تنها وجودی تبعی و طفیلی دارند و محو در علت صوری می‌شوند؛

۳. تأکید بر نقش معرفت‌شناختی علل و بی‌توجهی به نقش وجودشناختی آنها: از نظر برخی از فلاسفه لفظ علت تفسیری عوامانه و غیرفلسفی از منظور ارسطو را به ذهن متبادر می‌کند؛ حال آنکه تبیین می‌تواند با دقت بیشتری منظور ارسطو را روشن سازد. به نظر ایشان باید نظریه «علل چهارگانه» (The doctrine of the four causes) ارسطو به نظریه «زیراهای چهارگانه» (The doctrine of the four because) و یا چراهای چهارگانه تبدیل شود و علل اربعه را تبیین‌های چهارگانه بنامیم؛ زیرا به نظر ارسطو معرفت و ادراک کامل در مورد هر چیزی منوط به دریافت هر چهار عامل تبیین است (اکریل، ۱۳۸۰، ص ۱۲۹) و بنابراین علل چهارگانه در شناخت یک شیء مؤثرند و می‌توانند شیء مورد نظر را در ذهن به خوبی تصور کنند؛ حتی اگر در وجود خارجی شیء بی‌تأثیر باشند. با این حال باید در نظر داشت که با مرور آثار ارسطو کاملاً متوجه می‌شویم که ارسطو در کاربرد لفظ علت و سواسی را که فیلسوفان علم و تحلیلی داشته‌اند، نداشته و الفاظ «آیتون»، «آیتیا» و «آرخه» را به جای هم به کار برده و آنها را مترادف دانسته است. او علل را مجموعه شرایط لازم برای تحقق شیء به‌شمار می‌آورده است (سالم، ۱۳۸۹). این شرایط کاملاً خارجی‌اند و همگی در تحقق یک شیء در خارج که جز در جریان حرکت و تغییر امکان‌پذیر نیست، دخالت دارند. پس چون در تحقق خارجی شیء مؤثرند، می‌توانند در تحقق ذهنی آن نیز صاحب اثر باشند و تصویر صحیحی از شیء در ذهن مدرک منتقل کنند.

از این رو اگرچه علل چهارگانه در فلسفه ارسطو پاسخ به انواع چراهایی است که می‌توان درباره یک شیء پرسید و همین موجب شناخت ما از شیء می‌شود، این چراها، هم در حوزه

وجودشناختی قابل طرح‌اند و از نحوه پدید آمدن شیء در خارج پرسش می‌کنند و هم در قلمرو معرفت‌شناسی مطرح می‌شوند و از نحوه علم ما به اشیا خارجی می‌پرسند. مسائل وجودشناختی و معرفت‌شناختی و تعیین مرز بین این دو قلمرو فلسفی نزد ارسطو به‌طور مشخص و مجزا مطرح نشده است.

با توجه به مطالب مزبور و ادله‌ای که در پی می‌آید، نمی‌توان در آثار ارسطو تبیین را جایگزین علت کرد و ارسطو را پژوهشگر حوزه تبیین دانست که از طریق الگوی قیاسی می‌کوشد به شناخت واقعیات پیرامون خود نایل شود:

۱. در فلسفه علم در ساختار تبیین از مفاهیمی چون قانون و قیاس استفاده می‌شود. قانون با تعبیری که خود فیلسوفان علم بیان می‌کنند بیانگر رابطه علی بین موجودات است (Ellis, 2002, p. 86) که این رابطه یا می‌تواند ضروری و در نتیجه جهان‌شمول، و یا آنکه احتمالی، غیرکلی و غیرعام باشد. پس بدون در نظر گرفتن رابطه علی و دانستن معنای علیت، نمی‌توان به ساختار منطقی تبیین دست یافت؛ زیرا پایه‌ای‌ترین نوع قانون که قوانین علوم از آن منشعب می‌شوند، قانون علی است (Ibid).

۲. از سوی دیگر ما در تبیین از علیت استفاده می‌کنیم؛ زیرا بنا به گفته خود فلاسفه علم، استقرا تعمیم جزئیات است و قانون نتیجه‌ای است که از به‌کارگیری قیاس، به دست می‌آید؛ یعنی بدون به‌کارگیری قیاس و برقراری رابطه علی بین مقدمات و نتیجه، نمی‌توان به قانون رسید. پس باز قانون ماحصل رابطه‌ای علی است و تبیین مبتنی بر قانون، تبیین مبتنی بر علیت است، و علیت و رابطه علی مقدم بر هرگونه تبیینی است. در واقع علیت رابطه‌ای است که در عالم خارج بین موجودات برقرار می‌شود و قانون و تبیین این رابطه را به تصویر می‌کشند و آن را تجزیه و تحلیل می‌کنند. از این رو تبیین، ذهنی اما علیت، خارجی و عینی است؛

۳. اگر قانون نتیجه مستقیم داده‌های جزئی نبوده، بلکه ماحصل تبیین دیگر باشد، قوانینی که در تبیین پیشین استفاده شده‌اند نیز مانند قانون مورد بحث، یا از طریق استقرا نتیجه شده‌اند و یا از طریق تبیین. برای جلوگیری از تسلسل باید نتیجه بگیریم که در نهایت قوانین به اصول اولیه عقل

که خود به تبیین نیاز ندارند، ختم می‌شوند. در واقع باید پایه نخستین تبیین را اموری بدانیم که خود بی‌نیاز از تبیین‌اند؛ بدون استقرا پدید آمده‌اند و تجربی نیستند. بنابراین تبیین نمی‌تواند جایگزینی برای رابطه علی باشد؛ زیرا خود به علّیت نیاز دارد و تنها شایسته است که گفته شود علل می‌توانند در تبیین شیء به کار روند و اگر چنین شود، آن تبیین، شناختی دقیق خواهد بود؛ ۴. بنا به گفته برخی از فلاسفه که بین علّیت و تبیین تفاوت قایل می‌شوند، علّیت رابطه‌ای است بین امور خاص و محسوس که در خارج‌اند؛ اما تبیین رابطه‌ای بین جملات و قضایاست و این رابطه تبیینی، زمانی صحیح است که رابطه علّیت بین امور خاص که قضایا از آنها استخراج شده‌اند وجود داشته باشد (Lowe, 2002, p. 156). پس در تبیین، از علّیت استفاده می‌شود و تا رابطه علی بین اشیا نباشد، اشیا تبیین‌پذیر نخواهند بود. باید به این حقیقت اذعان کرد که سخن ارسطو در باب علل چهارگانه هرگز به تحلیل زبان و آنچه در گفتار بیان می‌شود، بازمی‌گردد. ارسطو واقعیت را مدنظر دارد و می‌خواهد آن را تحلیل کند، نه سخن و گفتار ما را نسبت به واقعیت. وی به اشیا حقیقی و روابط حقیقی نظر دارد، نه به برداشت هر فرد از واقعیت. از این رو علل اربعه نگرش‌های متفاوت افراد گوناگون نسبت به واقعیت خارجی نیست، بلکه نگرش‌های متفاوت فرد واحد نسبت به واقعیت است که می‌تواند هستی و ذات آن واقعیت را نمایان سازد؛ ۵. به اعتقاد بیشتر فلاسفه علم، تبیین به شکل قیاسی و از نوع علی در آثار ارسطو یافت می‌شود. بنابراین با این سخن تبیین اعم از رابطه علی خواهد بود، نه برابر با آن و نمی‌توان در همه آثار ارسطو از لفظ تبیین به جای علت استفاده کرد. بنابراین تبیین جایگزین درخوری برای علّیت نیست و نمی‌تواند کاملاً بر آن منطبق شود. علّیت در فلسفه ارسطو فقط علت ایجاد و «لم» ثبوتی نیست، بلکه «لم» اثباتی را نیز دربر دارد و به همه چراهایی که ممکن است در مورد شیء مطرح شود، پاسخ می‌دهد؛ هم وجود یک شیء را تبیین می‌کند و هم می‌تواند ذات و حقیقت شیء را شناسایی کند. پس به کار بردن لفظ علّیت هرگز محذوریت و معذوریت معنایی ندارد؛ اما با به کار بردن لفظ تبیین، معنایی محدود از علّیت را اراده می‌کنیم و علّیت را تنها در حوزه معانی و مفاهیم به کار می‌بریم و حال آنکه استعمال لفظ تبیین به جای علّیت در فلسفه

ارسطو، تحریف فلسفه اوست. بنابراین به کارگیری لفظ علیت در فیزیک، متافیزیک و حتی منطق ارسطو بلامانع است و استعمال لفظ تبیین به جای علت، استعمال لفظ در معنای اخص است و موجب مغالطه و بدفهمی می شود.

نتیجه گیری

علت نزد ارسطو، چیزی است که موجب به وقوع پیوستن شیء در خارج می شود و عامل هرگونه تغییر و حالت در شیء است؛ هم موجب روی دادن شیء و یا وضعیت های گوناگون در شیء می شود (نقش وجودشناختی علل) و هم اسباب شناخت شیء را فراهم می آورد (نقش معرفت شناسی علل). اینکه ارسطو به نظریه خلقت اعتقاد ندارد، بدین معنا نیست که وی از نقش وجودشناختی علل غافل شده و تنها به نقش معرفت شناختی علل توجه کرده و علل را سبب اثبات شیء و نه ثبوت آن دانسته است. ازاین رو به کارگیری لفظ تبیین به جای علت در آثار ارسطو هیچ وجه علمی ای ندارد و نمی تواند به گونه کامل منظور ارسطو را نمایان سازد و مغالطه ای است که فلاسفه عصر جدید، به ویژه فلاسفه علم مرتکب آن شده اند.

منابع

- اکریل، جی. ال (۱۳۸۰)، *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه علیرضا آزادی، تهران، حکمت.
- دیوانی، امیر (۱۳۸۲)، *قوانین طبیعت*، قم، دانشگاه قم.
- راس، دیوید (۱۳۷۷)، *ارسطو*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز.
- سالم، مریم، «تحلیل معنایی علّیت در فلسفه ارسطو و ابن‌سینا» (پاییز و زمستان ۱۳۸۹)، *حکمت سینوی*، ش ۴۴، ص ۱۱۴-۱۲۹.
- قوام صفری، مهدی (۱۳۸۲)، *نظریه صورت در فلسفه ارسطو*، تهران، حکمت.
- کارناپ، رودلف (۱۳۶۳)، *مقدمه‌ای بر فلسفه علم* (مبانی فلسفی فیزیک)، ترجمه یوسف عظیمی، تهران، نیلوفر.
- نوسبام، مارتا کراون (۱۳۷۴)، *ارسطو*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، طرح نو.
- وال، ژال (۱۳۸۰)، *بحث در مابعدالطبیعه*، ترجمه یحیی مهدوی و همکاران، ج دوم، تهران، خوارزمی.
- Aristotle (1984), *The Complete Works of Aristotle*, Jonathan Barnes (ed.), U.S.A, Princeton University Press.
- Ellis, Brian (2002), *The Philosophy of Nature (A Guide to the New Essentialism)*, Acumen Publishing Limited.
- Hankinson, R.J (2004), *Cause and Explanation in Ancient Greek Thought*, New York.
- Hempel, Carl G (1993), *Explanation in Science and in History* (Book: Explanation), David Hillel Ruben (ed), Oxford University Press.
- Hillel Ruben, David (1993), *Explanation*, Oxford University Press.
- Humphreys, Paul (1989), *the Chances of Explanation*, U.S.A., Princeton University Press.
- Kim, Jaegwon (1998), *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, New York, Collier Macmillan Publishers.
- Kim, Jaegwon (2001), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge University Press.
- Kitcher, Philip & C. Salmon, Wesley (1989), *Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. XIII, Scientific Explanation*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Lewis, David (1993), *Causal Explanation* (Book: Explanation), David Hillel Ruben (ed), Oxford University Press.
- Lowe, E.J (2002), *A Survey of Metaphysics*, New York, Oxford University Press.
- Owens, Joseph (1987), *The Doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Salmon, Wesley (1993), *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World* (Book: Explanation), David-Hillel Ruben (ed), Oxford University Press.