

نوآوری‌های ابن‌سینا در مسأله‌ی علیّت

دکتر احمد بهشتی* دکتر محسن ایزدی** محمودرضا میرزاجانی***

چکیده

در دسته‌بندی مسایل فلسفی از حیث اهمیّت و قدمت، مبحث «علیّت» (علّت و معلول) در رتبه‌ی نخست جای دارد. هر چند آثار مکتوب فلسفی نشان می‌دهد که این مسأله محصول تلاش فکری فیلسوفان یونان و به خصوص «ارسطو» است، لیکن طرح این پرسش اهمیّت دارد که فیلسوف بزرگی مانند «ابن‌سینا» در تبیین و توسعه‌ی مباحث این مسأله چه نقشی دارد؟ با وجود این که ابن‌سینا بارها مقام علمی ارسطو را ستوده است، مع‌الوصف به هیچ‌وجه نمی‌توان او را فقط مفسّر فلسفه‌ی ارسطو دانست و ابتکارات فلسفی او را انکار نمود. ابن‌سینا که در بسیاری مسایل فلسفی - هم از لحاظ محتوا و هم صورت‌بندی - خلّاقیّت شگرفی داشته است، به خصوص در مبحث «علیّت» نبوغ خویش را متجلّی ساخته و در اموری نظیر «تعریف علیّت»، «انقسامات» و «حیثیّات مختلف علیّت» و «احکام علیّت و معلول»، از جهت محتوا و تبیین و تقریر و صورت‌بندی مطالب، نوآوری‌های مهمی از خود به جای گذاشته است.

واژه‌های کلیدی: ۱- ارسطو، ۲- ابن‌سینا، ۳- علیّت و معلول.

۱. مقدمه

هدف اصلی این تحقیق، بیان ابتکارات و نوآوری‌های ابن‌سینا در مقایسه با ارسطو در

beheshti92@yahoo.com

mohseneizadi@yahoo.com

hamedmirzajani@gmail.com

تاریخ پذیرش: ۹۱/۶/۲۹

* استاد فلسفه و کلام اسلامی

** استادیار فلسفه دانشگاه آزاد اسلامی فسا

*** کارشناس‌ارشد فلسفه و کلام اسلامی: ابواب جمعی اداره کل آموزش و پرورش استان فارس

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۲/۱۵

مبحث مهمّ علیّت است. به نظر می‌رسد مسایل فلسفی نیز همانند مسایل همه‌ی دانش‌های بشری، رشدی تدریجی داشته و هر یک از فیلسوفان بزرگ جهان در نضج آن مؤثر بوده‌اند؛ بنابراین، هر چند فلاسفه‌ی یونان و به خصوص ارسطو، در بسیاری مسایل و مباحث فلسفی و از جمله مسأله‌ی «علیّت» پیش‌گام بوده‌اند، لیکن به هیچ‌وجه نمی‌توان از ابتکارات و خلاقیت‌های بی‌شمار فلاسفه‌ی اسلامی و به خصوص ابن‌سینا در این زمینه چشم‌پوشی نمود. وی (ابن‌سینا) با وجود این که مقام علمی و فلسفی ارسطو را ارج می‌نهد، و برای رسیدن به جان کلام کتاب «مابعدالطبیعه»ی او، چهل بار آن را مطالعه می‌کند، لیکن فقط به تفسیر فلسفه‌ی او نپرداخته، در بسیاری مسایل فلسفی دست به نوآوری زده که از جمله‌ی آن‌ها همین مبحث مهمّ «علیّت» است.

«استاد مطهری» - که همانند بسیاری فلاسفه - «اصل علیّت» را اولین مسأله‌ی فلسفی در تاریخ تفکر بشر می‌داند (۲۲، ج: ۳، ص: ۱۹۴)، معتقد است تا قبل از پیدایش فیزیک جدید، جز برخی متکلمان، کسی در صحت و اعتبار این قانون تردید نداشت و شبهات فلاسفه‌ای چون دیوید هیوم را در این زمینه بی‌پایه و اساس خواند. از نظر ایشان «قانون علیّت» که بیان‌گر وجود رابطه‌ای حتمی و ضروری میان علّت (وجود دهنده) و معلول (ایجاد شده) است، در مقابل «صدفه» و «اتفاق» قرار می‌گیرد؛ زیرا نفی قانون علیّت مساوی است با قبول این که حادثه‌ای خود به خود و بدون این که شی‌ای از اشیا دخالت داشته باشد به وجود می‌آید. بنابراین امتناع از پذیرش این مسأله (صدفه) از ضروریات عقل است (۲۲، ج: ۳، ص: ۹۲).

از نظر ارسطو، انسان‌ها در آغاز از راه شگفتی (حیرت) تفلسف کرده و می‌کنند که آن هم در مورد دشواری‌های فراویشان بوده است (۱۰، ص: ۸). او پرداختن به سخنان کسانی که پیش از او درباره‌ی موجودها و علل ایجاد آن‌ها تفلسف کرده‌اند را لازم می‌داند: «زیرا روشن است که ایشان نیز از برخی مبادی و علّت‌ها سخن می‌گویند؛ چرا که یا ما جنس دیگری از علّت را کشف خواهیم کرد، یا با آن چه اکنون گفته‌ایم بیشتر مطمئن می‌شویم» (۱۰، ص: ۱۱).

ارسطو در فصل اول متافیزیک و به تبع او اکثر قریب به اتفاق مورخان فلسفه، معتقدند که جست‌وجو برای یافتن علّت‌های اشیا را باید به نخستین فیلسوفان یونان نسبت داد. فلاسفه‌ای چون طالس، آناکسیمندر، آناکسیمنس، هراکلیتوس، پارمنیدس، امپدوکلس، آناکساگوراس، لوقیپ، دموکریتوس و فیثاغورث و... بی‌آن که درباره‌ی علیّت و معنای آن سخن بگویند، «علّت مادی» اشیا را می‌جستند. اما به عقیده‌ی ارسطو، اکثر این فلاسفه تنها به یک علّت معتقد بوده‌اند و آن هم «علّت مادی» است. هرچند ارسطو این را مردود

می‌شمرد؛ زیرا بدین ترتیب نه چیزی به وجود می‌آید و نه از بین می‌رود (۱۰، ص: ۱۲). برخی فلاسفه‌ی باستان متوجه‌ی این شدند که علّت مادی به تنهایی سبب ایجاد حرکت و سیوروت نمی‌شود، به همین دلیل مجبور شدند اصل بعدی (علّت دوّم) را به وسیله‌ی خود حقیقت جست‌وجو کنند (۱۰، ص: ۱۵). ارسطو این عامل که سبب ایجاد عشق و زیبایی در موجودات می‌شود را «حرکت» نامید و مدّعی شد این اندیشمندان دو علّت را - اما در واقع به طور مبهم و غیر روشن - ادراک کرده‌اند: علّت مادی و سرچشمه‌ی حرکت (۱۰، ص: ۱۷). مثلاً امیدوکلس در این عقیده آن قدر پیش رفت که خیر را با عشق یکی دانست و از همان جا اصل صوری خیر را با عشق خبط نمود، که هم ماده است و هم صورت. (۱۵، صص: ۲۰۶-۲۰۷). ولی باید پذیرفت که وی (امپدکلس) به طور قطع به تصوّر از علّت فاعلی نایل آمد؛ زیرا هماهنگی و ناهماهنگی و عشق و کین را نیروهای محرّکه نامید و در ادامه آناساگوراس نیز از نوس (عقل) به عنوان نیروی محرّکه سود جست (۱۱، ص: ۲۵۵). ارسطو، هم نظر اینان و هم نظر فیثاغوریان را که می‌گفتند عدد «فرد» و «زوج» عنصر اولیّه، و عدد یک (واحد) مبنای همه‌ی اعداد، و اعداد علّت ایجاد همه‌ی پدیده‌های عالم می‌باشند را مردود می‌دارد و آن را هم نوعی «تک علّت» محسوب می‌نماید و در نهایت مدّعی می‌شود حتّی افلاطون هم به هر چهار علّت معتقد نبوده است و یا از آن‌ها سخن نرانده، و تنها دو علّت را به کار برده است: «چئی» یا «چیستی»، یعنی «علّت صوری» که همان مُثُل باشد و هر مُثلی علّت یک نوع از پدیده‌های عالم است، و دیگری «علّت مادی» (۱۰، ص: ۲۶).

گویب ارسطو خواسته یا ناخواسته گفته‌های افلاطون را در کتب معروف وی در نظر نداشته که علاوه بر دو علّت «صوری» و «مادی» از «صانع» (دمیورژ) ^۱ به عنوان «علّت فاعلی» ^۲ و از «مثال خیر» به عنوان «علّت غایی» ^۳ سخن می‌راند. به هر حال کسی که در باب علّت‌ها نظریه‌پردازی کرده و اول‌بار اقسام آن را مطرح ساخته و به طریق کاربردی در فلسفه‌اش استفاده کرده خود ارسطوست (۲۵، ص: ۳۱۶).

۲. تعریف علّت و معلول و اثبات آن

برای «علّت» و «معلول» تعاریفی چند ارائه شده است. اولین آن‌ها صرفاً تک تعریف ارسطو از علّت است: ^۴ «علّت» آن چیزی است که یک شیء از آن درست می‌شود و خود آن هم باقی می‌ماند (۹، ص: ۶۶). بنابراین تعریف، «معلول» باید همان شیء‌ای باشد که از «علّت» درست می‌شود. پر پیداست که چنین تعریفی مربوط به حوزه‌ی طبیعیات است که در آن هرگاه میان دو پدیده تقارن مشاهده شود، یعنی: یکی را پس از دیگری مشاهده

کنیم، اولی را «علت» و دومی را «معلول» می‌نامیم (۲۳، ج: ۷، ص: ۳۲۰). البته شایان ذکر است که چنین مشاهده‌ای از طریق تجربه حاصل می‌شود، یعنی: این تقارن و تعاقب حاصل تکرار تجربه است. اما به لحاظ فلسفی، «علت» و «معلول» چنین تعریف می‌شود: موجودی که به نحوی «هستی» ماهیت بر آن توقف دارد، «علت» نام دارد و ماهیتی که در هستی خودش وابسته به آن «علت» است، «معلول» خوانده می‌شود (۱۷، ص: ۱۶۸). بنابراین تعریف، «علت» چیزی است که به گونه‌ای در تحقق شیء دیگری تأثیر دارد؛ خواه شرط باشد، خواه مقتضی باشد و یا از دیگر انواع «علت ناقصه» بوده باشد. «علت» در این معنا مفهومی عام و فراگیر است که شامل همه‌ی اقسام «علت» می‌شود. ولی گاهی «علت» مفهومی اخص از این مفهوم پیدا می‌کند و تنها به آن چه حکما آن را «علت فاعلی» می‌خوانند اطلاق می‌شود (۲۳، ج: ۷، ص: ۲۲۴).

مسأله‌ی علیت که بعد از مباحث مواد ثلاث - فلسفی - می‌آید، پس از انقسام موجود به دو قسم «واجب بالذات» و «واجب بالغیر» یا همان «ممکن بالذات» - صرف نظر از «ممتنع بالذات» که اصلاً موجود نیست - ثابت می‌کند که هر ممکن بالذاتی، از آن جهت که ممکن بالذات است، برای موجود بودن (شدن) به علتی نیازمند است. البته در این زمینه (اثبات اصل یا قانون علیت) هر دلیلی آرایه شود مبتنی بر بدیهیات اولیه و وجود حتمی چنین اصلی می‌باشد.

علمه‌ی طباطبایی هم در *بدایه/الحکمه* و هم در *نهایه/الحکمه* با استدلالی مشابه وجود چنین رابطه‌ی (قانونی) یعنی این قضیه که «ماهیت در وجود و عدم خود نیازمند غیر می‌باشد» را بیان و اثبات کرده است:

مقدمه‌ی اول: ماهیت نمی‌تواند وجود یا عدم را برای خود برتری دهد و یکی از آن دو را برای خود متعین سازد.
مقدمه‌ی دوم: ترجیح بلامرجح محال است.

نتیجه: ماهیت در وجود و عدم خود نیازمند یک عامل بیرون از ذات خویش است، تا وجود یا عدم را برای آن برتری دهد (۱۸، ص: ۲۲۷).

از این استدلال چنین نتیجه می‌شود که «قانون علیت» و به فراخور آن «رابطه‌ی علیت»، یک رابطه‌ی وجودی است و همواره میان دو وجود برقرار می‌شود؛ یعنی همیشه یک وجود است که نیازمند وجود دیگری است (۲۲، ج: ۳، ص: ۱۹۷).

دلیل دیگر که آن هم بدیهی است این که:

«معلول‌هایی که در خارج می‌باشند نیازمند به علت می‌باشند»

علت بدیهی بودن این که، دلالت بر وجود معلولاتی در خارج دارد که با علم حضوری به

معلومات به دست می‌آید و لذا از قضایای وجدانی و بدیهی می‌باشد، بنابراین تصوّر موضوع و محمول آن کفایت می‌کند، پس «اصل» و «قانون علیّت» از بدیهیات اولیه است و بی‌نیاز از برهان و اثبات و استدلال می‌باشد.^۵

۳. علیّت در فلسفه‌ی ارسطویی

در آثار ارسطو، جز همان یک تعریف از علّت، تعریف دیگری به چشم نمی‌خورد: اما آن چه از لابه‌لای آثارش بر می‌آید اهمیت او را به این مسأله نشان می‌دهد «ما آن چه را که حقیقی است، بدون (شناختن) علّت آن نمی‌شناسیم» (۱۰، ص: ۴۸). او در /رغنون (رگانون) نیز به «علّت» اشاره کرده و دانستن را مستقیماً به آن مرتبط می‌سازد: «ولی ما چنین می‌پنداریم که هر چیز را به شیوه‌ای مطلق بدانیم، و نه به شیوه‌ی سوفیستی که بر پایه‌ی عرض/تصادف است. به هنگامی که گمان می‌کنیم هم علّتی را که بدان سبب یک چیز هست، چونان علّت آن چیز می‌شناسیم و هم می‌دانیم که آن چیز نمی‌تواند به شیوه‌ی دیگر باشد؛ پس اینک هویداست که دانستن، چنین چیزی است» (۸، ص: ۴۲۲).

هم‌چنین در طبیعیات می‌گوید: «ما هنگامی معتقد می‌شویم موضوعی را می‌شناسیم که به نخستین علل و نخستین مبادی آن، شناسایی یافته و تحلیل را تا بسیط‌ترین عناصر آن ادامه داده باشیم» (۹، ص: ۱۵).

و گویی در تأیید این مطلب، در مابعدالطبیعه چنین می‌گوید: «تنها هنگامی از دانستن هر چیزی سخن می‌گوییم که تصوّر می‌کنیم علّت آن را می‌شناسیم» (۱۰، ص: ۱۱). ارسطو شناخت حقیقت اشیا را بر شناخت علّت یا علّت‌های آن‌ها مبتنی می‌کند. از نظر او چنین شناختی، پاسخی به «چرایی» پدیده‌ها و اشیاست: «هدف ما در تحقیق، کسب شناسایی است و آدمی تا هنگامی که (چرایی) چیزی را در نیافته است (نخستین علّت آن را نشناخته است)، معتقد نمی‌شود که آن را می‌شناسد» (۹، ص: ۶۶). وی به همین دلیل عدد علل را با عدد چیزهایی که سؤال «چرا» به آن‌ها تعلق می‌گیرد، یکی می‌داند (۹، ص: ۸۱)؛ پس علل، عواملی هستند که مسؤول وضعیّت خاصی هستند و نمی‌توانند آن‌را توجیه و بیان کنند؛ از این جهت باید پاسخی‌هایی باشند به انواع پرسش‌های «چرا» درباره‌ی آن وضعیّت خاص: «موضوع تحقیق ما دانش است، و مردم نمی‌پندارند که چیزی را می‌شناسند مگر این که چرایی آن را دریافته باشند (که عبارت است از دریافتن علّت نخستین آن)» (۹، ص: ۸۱).

ارسطو تصریح می‌کند که این پرسش، از اسناد چیزی به چیز دیگر می‌پرسد: «چرا» همواره به این شکل جستجو می‌شود؛ چرا چیزی به چیز دیگر تعلق می‌گیرد؟ «...پس

جست‌وجو در این باره است که چرا چیزی محمول چیزی می‌شود» (۱۰، ص: ۲۵۸). منظور او این است که تا زمانی که ما در تصور بسیط باشیم، و حکمی در کار نباشد، پرسش «چرا» در کار نیست. و چون پرسش «چرایی»، پرسش از علت است، پس وی علت را در چرایی پدیده‌ها دنبال می‌کند. بدین ترتیب، ارسطو علت را در مفهومی بسیار گسترده به کار برده است. یعنی: علت، عامل حرکت و صنع و ایجاد است اما دلیل (چرایی) نیز در آن عوامل تأثیرگذار است. منظور از دلیل در این جا سایر شرایط برای ایجاد، شدن، فعلیت یافتن و حرکت چیزی است (۱۱، صص: ۲۵۱-۲۵۲). مثال: علت مرگ سگته است، اما شرایط و دلایل وقوع مرگ هم از نظر ارسطو علت به شمار می‌آیند. یا در ساختن پیکره، پیکرتراش علت است، اما دلیل (غایت) او و سایر مصالح نیز همه علت‌اند.

۴. اقسام علل در فلسفه‌ی ارسطویی

واژه‌های «آیتیون»^۶، «آیتیای»^۷ و «آیتیوس»^۸ در یونان باستان، در مبحث علت استعمال می‌شده‌اند. ارسطو به این واژه‌ها استناد کرده و از آن‌ها به ترتیب تحت عنوان «علت»، «تبیین علت» و «وصف علت» استفاده کرده است. به لحاظ تحت‌الفظی، آیتیون یعنی «آن چه چیزی مدیون اوست» (۱۵، ص: ۹۴) توسط مترجمین آثار ارسطو، عیناً به «علت» ترجمه شده است. هم‌چنین آیتیای به معنای «مسئولیت»، و آیتیوس که وجه وصفی آیتیون است، به معنای «مسئول برای» چیزی بودن می‌باشد (همان). با وجود این که بین آیتیون و آیتیا تفاوت وجود دارد، برخی را عقیده بر این است که ارسطو قایل به این تفاوت نگردیده است (۲۰، صص: ۹۹-۱۰۰). اما واقع این است که آیتیون همان علت است، که بیان‌گر امری وجودی یا مادی است، در حالی که آیتیا بیان آیتیون است که آن را ارایه و تبیین می‌کند (۲۴، ص: ۶۸). به همین جهت، ارسطوشناسان جدید، که آیتیا را مرادف با تبیین می‌دانند بر این باورند که منظور ارسطو در مبحث علل چهارگانه، تبیین‌های چهارگانه است و نه فقط علل چهارگانه؛ زیرا اولاً تنها یکی از چهار علت، مبدأ تغییر و حرکت است که آن «علت فاعلی» است. بنابراین ترجمه‌ی واژه‌ی آیتیای به علت، به جای تبیین می‌تواند ناشی از یک اشتباه ترجمه‌ای بوده باشد که گریبان‌گیر ارسطو شده است (۱۳، ص: ۱۲۸). ثانیاً کاربرد واژه‌ی علل به جای تبیین علل، دامنه‌ی معنای کلمه را محدود می‌کند و بسیاری از امور را در بر نمی‌گیرد (۲۴، ص: ۶۸). از آن جا که ارسطو علت را در پاسخ به «چرایی» پدیده‌ها می‌جوید؛ پس این واژه (آیتیا) برای آن چه علت پدیده‌های مادی است، و به عبارتی پدیده‌ها از اویند (آیتیون) هماهنگ است؛ یعنی، آیتیا همان دلیل است، و آیتیون علت. و چون هیچ علتی کاری را بی دلیل انجام نمی‌دهد، پس ارسطو از این

طریق برای علت هر چیزی به دنبال دلیل و تبیینی می‌گردد: او شمار دلایلی را که برای تبیین (چرایی) پدیده‌ها (علت پدیده‌ها) ارایه می‌دهد در چهار قسم محصور می‌کند؛ هر چند گونه‌های زیادی از علت‌ها را در آثارش بیان می‌دارد - که قبلاً ذکر گردیدند- اما همه در این چهار قسم خلاصه می‌شوند (۱۰، ص: ۱۳۰). بر این اساس به سراغ تقریر ارسطو از علل می‌رویم:

ارسطو بیان تبیین‌های چهارگانه را هم در *ارغنون* (*ارگانون*)، *آناکاویک* دوم، دفتر دوم، فرگرد II، و فصل دوم از کتاب *دوم فیزیک* (*طبیعیات*)، و هم به صورت فشرده‌تر در فصل هفتم از همان کتاب آورده است. و تقریباً همان مطالب *فیزیک* - فصل دوم - را در *متافیزیک*، کتاب پنجم، فصل دوم تکرار کرده و گزارشی از آن را در فصل چهارم از کتاب هشتم همان کتاب آورده است، که در این جا بیان مربوط به *مابعدالطبیعه* گزارش می‌شود:

سؤال این است: «اشیا از چه چیزی ساخته شده و شکل و ساختار آن‌ها چیست؟»؛ زیرا اشیای طبیعی، به عنوان مثال شی‌ای مصنوعی هم چون میز یا خانه و... با فرآیند خاصی ساخته شده و به وجود آمده‌اند؛ پس ممکن است کسی بپرسد که آن میز یا خانه، چطور به وجود آمده است؟ یا بپرسد سازنده‌ی آن چه کسی است؟ یا ممکن است در مورد غایت یا کارکرد آن سؤالاتی پرسیده شود. بنابراین ارسطو اقسام مختلف پاسخ‌هایی را که می‌توان به پرسش «چرایی» این مصنوعات و معلولات داده شود را متمایز می‌کند، و معرفت و ادراک کامل در مورد هر چیزی را منوط به دریافت هر چهار عامل تبیین (علل اربعه) قرار می‌دهد (۱۳، ص: ۱۲۹) و در پاسخ به این‌گونه سؤالاتی که مطرح شد، تبیین‌های چهارگانه را ارایه می‌دهد: «۱. علت مادی: علت به یک گونه، به چیزی گفته می‌شود که در اثر حضور آن، چیزی از آن به وجود می‌آید؛^۹ مانند برنز (مفرغ) برای تندیس انسان و نقره برای پیاله و اجناسی از این گونه؛ [۲. علت صوری: به گونه‌ی دیگری علت به صورت^{۱۰} و الگو^{۱۱} گفته می‌شود، و این مفهومی است دال بر چیستی (ماهیت) و اجناس شامل این (مانند نسبت ۲:۱ و به طور کلی عدد برای اوکتاو) و اجزایی که در مفهوم گنج‌نیده شده‌اند؛ [۳. علت فاعلی: هم‌چنین به گونه‌ای دیگر، به آن چیزی علت گفته می‌شود که نخستین آغاز یا مبدأ حرکت یا سکون از آن جاست؛ مانند مشاور که علت (عمل) است، و پدر که علت فرزند است، و به طور کلی فاعل برای مفعول و دگرگون کننده برای دگرگون شونده؛ [۴. علت غایی: هم‌چنین هدف (غایت)، که عبارت است از «به خاطر آن، از بهر آن^{۱۲}؛ مثلاً مانند تن‌درستی که هدف راه رفتن است؛ زیرا (در برابر این پرسش که): به چه علت کسی راه می‌رود؟ می‌گوییم: برای این که تن‌درست باشد...» (۱۰، ص: ۱۲۹).

از نظر ارسطو، پاسخ پرسش‌های مربوط به «چرا» بر امور واقعی دلالت دارد، و به همین

دلیل است که شناسایی اشیا را به بار می‌آورد؛ یعنی بیان می‌کنند که چرا این پرسش واقعی، این گونه است که هست؛ بنابراین بر جنبه‌های ملموس واقعیت دلالت داشته، و صرفاً محصول تصوّرات نمی‌باشند. او حکمت را دانش علل چیزها می‌داند، و شایسته‌ترین چیز برای شناخت، و حتی شایسته‌ترین چیزهای شناختنی را علّت‌ها و اصل‌های نخستین قلمداد می‌کند (۱۰، ص: ۸). او دانش إلهی (فلسفه‌ی اولی) را از آن جهت دانشی درباره‌ی اصل‌ها و علّت نخستین می‌داند که خیر و هدف، یکی از غایات است. و این هدف همانا معرفت برای معرفت است (۱۰، ص: ۸)، که به عنوان علّتی غایی در ذهن فیلسوف قرار گرفته، او را تا رسیدن به سرمنزل مقصود یاری می‌دهد. لذا حکیم واقعی از نظر ارسطو کسی است که به دنبال شناخت علل چیزها باشد (۱۰، ص: ۹).

۵. احکام علّت و معلول در فلسفه‌ی ارسطویی

مطالب ارسطو در این باره چنین است؛

(۱) یک و همان چیز را چندین علّت است: یعنی چیزهای واحد علل متعدّدی دارند. منظور او این است که یک شیء فقط به یک علّت مستند نمی‌باشد، بلکه ممکن است دارای هر چهار علّت باشد^{۱۳} (۱۰، ص: ۱۳۰).

(۲) «تعاقب علل» در برخی چیزها؛ و آن اموری است که به لحاظ زمان در پی هم می‌آیند؛ چنان که شب «از» روز و توفان «از» هوای آرام پدید می‌آید؛ زیرا یکی پس از دیگری می‌آید و توان دگرگون شدن به یکدیگر دارند (۱۰، ص: ۱۷۸). و اما (۳) بین علّت «معلوم» (معرفه) و علّت «تصادفی» (نکره) تفاوتی است (۱۵، ص: ۹۶)؛ مجسمه را یک مجسمه‌ساز می‌سازد که در واقع، علّت معلوم مجسمه است، اما تصادفاً این مجسمه‌ساز یک فرد خاص است، که این خاص بودن تصادفی است. (۴) ارسطو در فصل پنجم از *مابعدالطبیعه* تحت عنوان ضروری یا واجب، «ضرورت علی» را نیز می‌پذیرد. او که استدلالی در این زمینه ارائه نمی‌کند معتقد است میان علّت و معلول رابطه‌ی ضروری وجود دارد، و با وجود علّت، معلول ضرورتاً تحقّق می‌یابد (۱۰، ص: ۱۳۸). «هنگامی که در موردی خیر و در مورد دیگری زندگی و هستی بدون چیزهای معین ممکن نیست، این چیزها ضروری‌اند، و خود علّت نوعی ضرورت است» (۱۰، ص: ۱۳۹).

(۵) «تقابل علل» در برخی اشیا؛ یعنی بعضی اشیا از دو جنبه‌ی متفاوت علّت متقابل یکدیگر می‌شوند: مثل ورزش که علّت سلامتی است و سلامتی که علّت ورزش می‌باشد. (۶) یک شیء می‌تواند هم علّت قریب داشته باشد و هم علّت بعید؛ چنان که پزشک علّت قریب سلامتی است و شخص ماهر (متخصّص) علّت بعید آن است.^{۱۴} (۷) علّت بالعرض، ملازم علّت

است: علّت مجسّمه مجسّمه‌ساز است، اما اگر نام مجسّمه‌ساز پولوکلایتوس باشد، او بالعرض علّت مجسّمه می‌شود. ۸) علّت بالفعل در صورتی که منفرد باشد، ملازم با معلولش است، برخلاف علّت بالقوه. ۹) علّت گاهی «دقیق» است و گاهی «مسامحی»: علّت دقیق مانند شخص معمار از آن جهت که معمار است. و علّت مسامحی مانند شخص معمار از آن نظر که انسان است برای ساختمان (۱۰، صص: ۱۳۰-۱۳۱).

در آخر باید به مهم‌ترین حکم از احکام علّت و معلول ارسطویی اشاره کرد و آن غیر ممکن دانستن «سلسله‌ی نامتناهی علل» (تسلسل علل) است؛ بنابر استدلال او، باید «علّت نخستینی» وجود داشته باشد که فقط علّت است و معلول چیز دیگری نیست. او این‌گونه «تسلسل» را در هیچ‌کدام از اقسام چهارگانه‌ی علل نمی‌پذیرد.

۶. علیّت در حکمت سینوی

ابن سینا از واژه‌های دیگری نیز درباره‌ی علیّت بهره گرفته است. برای نمونه، در کتاب *الاهیات نجات* چنین از واژه‌ی «مبدأ» استفاده می‌کند: «والمبدأ يُقال لكلّ ما يكون قد أستتم له وجود في نفسه إمّا عن ذاته و إمّا عن غيره، ثمّ يحصلُ عنه وجود شيء آخر و يتقومُ به» (۳، ص: ۵۱۸).

یعنی: مبدأ آن چیزی است که به ذات خود یا به واسطه‌ی غیر، دارای وجود تامّ و کامل گشته، آن گاه منشأ پیدایش و قوام پدیده‌ای دیگر باشد. او هم چنین در *عیون/الحکمه* به جای «علّت»، از واژه‌ی «سبب» استفاده نموده است: «السببُ هوَ كلُّ ما يتعلّقُ به وجود الشيء من غير أن تكون وجود ذلك الشيء داخلاً في وجوده» (۶، ص: ۵۳).

و معنا این که: سبب، هر آن چیزی است که وجود چیزی [دیگر] وابسته به آن است، بدون آن که وجود آن چیز [دیگر]، داخل در وجود آن باشد، یا وجود آن چیز، به وسیله‌ی آن چیز [دیگر] تحقق یابد.

و نیز در *دانشنامه‌ی علایی* از خود واژه‌ی «علّت» و «معلول» استفاده کرده و می‌گوید: «هر آن چیزی که آن را هستی بود نه از چیزی معلوم، و هستی آن چیز معلوم به وی بود، و وی را علّت آن چیز معلوم خوانیم و آن چیز را معلول وی خوانیم» (۵، ص: ۵۳).

شاید بهترین تعریف اصطلاحی شیخ از علّت و معلول، در کتاب *الحدود*^{۱۵} (حدود یا تعریفات) ارایه شده است: «علّت به هر وجود ذاتی اطلاق می‌شود که وجود ذاتی بالفعل دیگر، بالفعل از وجود آن برآمده باشد بدون آن که وجود بالفعل (علّت) از وجود بالفعل آن دیگری (یعنی همان معلول) برآمده باشد» (۲، ص: ۶۴۹).

و در تعریف معلول نیز می‌گوید: «معلول، هر ذاتی است که بالفعل وجودش از وجود غیر خود او برآمده باشد، و وجود آن غیر از هستی او بر نیامده باشد ... مراد از «وجود وی» این است که: ذات به اعتبار نفس خود، «ممکن‌الوجود» است؛ ولی وجود وی بدان سبب وجوب پیدا کرده و بالفعل شده که ذات دیگری که بالفعل موجود بوده منشأ وجود او شده، نه ذات خود معلول» (همان). منظور ابن‌سینا از بیان فوق‌الذکر این می‌باشد که: علت (فاعلی)، وجود معلول را افاضه می‌کند و معلول در وجودش وابسته به علت است. وصف وابستگی معلول به علت و نیازمندی آن، وصف عارضی معلول نیست، بلکه مقوم ذات معلول است؛ زیرا در غیر این صورت، معلول «واجب بالذات» خواهد بود، نه «واجب بالغیر» یا همان «ممکن بالذات». لذا، در تفکر مابعدالطبیعی ابن‌سینا که «علم‌الهی» مهم‌ترین حیثیت را داراست، خداوند به عنوان «واجب بالذات» مبدأ هر موجود معلولی است به طور علی‌الإطلاق، نه علت موجودی باشد از جهتی، و علت نباشد برای موجودی دیگر، بنابراین همانند مبدئیت‌اش، قیوم علی‌الإطلاق نیز می‌باشد.

۷. اقسام علل در حکمت سینوی

ابن‌سینا، علل را در عدد چهار محصور نکرده است. او هر چند در *اشارات و تنبیهات* از چهارگونه علت سخن به میان می‌آورد، ولی در *الاهیات شفا* شمار علل را به پنج، و در *الاهیات نجات* به شش علت ارتقا داده است. و سرانجام استاد بهشتی در شرح نمط چهارم کتاب *اشارات* (هستی و علل آن) از هفت قسم علت سخن می‌گوید؛ بنابراین ما برآنیم تا هر چند مختصر، بیان ابن‌سینا را از کم و کیف هر سه کتاب یاد شده بیان داریم، تا مشخص شود منظور او از پنج یا شش‌گونه علت چیست؟ و نیز مراد استاد بهشتی از هفت‌گونه علت چه می‌باشد؟

۷.۱. تقریر اقسام علل بر اساس کتاب *اشارات و تنبیهات*

ابن‌سینا، در فصل پنجم از نمط چهارم کتاب *اشارات و تنبیهات*، علل را در چهار قسم محصور کرده و تلاش می‌کند تا با استدلالی عقلی آن را اثبات کند: «گاهی یک شیء از جهت ماهیت و حقیقت، و زمانی از جهت وجود معلول است» (۱، صص: ۲۵۳-۲۵۴).

شیخ در وهله‌ی اول، علل را به دو قسم اصلی تقسیم کرده‌است: علل ماهیت و علل وجود. سپس با مثالی که در مورد مثلث بیان کرده است، از طرفی حقیقت آن را به خط و سطح وابسته نموده و از طرف دیگر، با اعتبار سطح به منزله‌ی علت مادی، و خط به منزله‌ی علت صوری، این دو نوع علت را به عنوان علل قوام دهنده‌ی شیء مطرح کرده است؛ پس علل ماهیت (علت مادی و صوری) همان علل قوام هر شیء مادی‌اند. و بدون حتی یکی

از این دو، ساختار و ماهیت شیء متلاشی می‌شود. ابن‌سینا در ادامه به سراغ علل وجود می‌رود و می‌گوید: «اما [شیء] از حیثیت وجودش نیز به علتی دیگر، غیر از این‌ها تعلق دارد که علت قوام‌بخش مثلث بودن و جزء حدّ او نیست و آن، علت فاعلی یا [علت] غایی است...» (۱، ص: ۲۵۴).

بدین ترتیب علل وجود خود بر دو قسم‌اند: علت فاعلی و علت غایی. این دو قسم اخیر، نه تنها علل برای اشیا، که علت برای هر موجود ممکن نیز می‌باشند؛ زیرا علت فاعلی و غایی برخلاف علل مادی و صوری، منحصر به اشیا و امور مادی نیستند، بلکه شامل جوهرهای مجرد، یعنی عقول (مجردات تام) و حتی نفوس و اعراض نیز می‌شوند. بر این اساس، در کتاب *اشارات* علل در چهار نوع محصور شده‌اند: (۱) علل ماهیت: شامل علت مادی و علت صوری و (۲) علل وجود: شامل علت فاعلی و علت غایی.

تا این‌جا تقریباً بیان شیخ با آن چه ارسطو از تقسیمات علل به دست داده منطبق است. اما در ادامه تبیین می‌نماییم که آن چه ابن‌سینا از بحث علل ارایه داده، چگونه موجب تمایز او از ارسطو می‌گردد.

۲.۷. تقریر اقسام علل بر اساس *الاهیات* از کتاب *شفاء*

ابن‌سینا در *الاهیات* از کتاب *شفاء*، تلاش دارد تا به وسیله‌ی استدلالی عقلی، حصر عقلی اقسام علل را در چهار یا پنج قسم اثبات کند. او پس از تعریفی که از هر یک از علل به دست می‌دهد و مقصود از هر یک را مشخص می‌کند، تقریباً با بیانی نزدیک به *اشارات*، علل را به آن چه داخل در قوام شیء و جزئی از آن است (هیولی و صورت)، و یا جزئی از وجود آن نیست (فاعل و غایت) تقسیم می‌نماید. اما نتیجه‌ای که می‌گیرد با *اشارات* کمی متفاوت است: «بنابراین، مجموعه‌ی علل از جهتی پنج‌تا و از جهتی چهارتا است؛ زیرا اگر ماده‌ای را که قابل است و جزئی از شیء نیست، غیر از ماده‌ای که جزئی [از شیء] است بگیری پنج‌تا می‌شوند؛ و اگر هر دوی آن‌ها را، به خاطر اشتراک‌شان در معنای قوه و استعداد یک چیز بگیری، چهارتا می‌شوند. و باید ماده به معنای قابلی را که جزئی [از شیء] است، نه علت برای صورت، بلکه [علت] برای مرکب بگیری» (۴، ص: ۱۸۹).

ابن‌سینا با استدلالی که در این جا (*شفاء*) انجام داده است، بین علیت موضوع نسبت به عرض عارض بر موضوع، و علیت ماده برای جسم مرکب از ماده و صورت فرق می‌نهد و آن‌ها را دو نوع متفاوت از علیت محسوب می‌نماید. به عبارت دیگر، او در باب اعراض، موضوع را جانشین ماده کرده است، به همین دلیل می‌گوید، اگر موضوع و ماده را یکی بدانیم، تعداد علت‌های ما چهار خواهد بود، اگر نه پنج قسم علت خواهیم داشت. گویی شیخ برحق می‌گوید؛ زیرا آن جا که ما مجموع مرکبی را داشته باشیم که چیزی بر آن عارض شود، باید

میان آن امر عرضی با مرکب، رابطه‌ی علیت وجود داشته باشد. استاد مطهری مرکب را به سیب مثال زده و می‌گوید: رنگ یا بو امور عرضی برای سیب هستند و طبیعت موجود در سیب، علت برای رنگ یا بوی آن سیب می‌باشند. و چون سیب به حسب صورتش فاعل است آن هم بالعرض و نه بالمجاز (نه اولاً و بالذات)، و از طرفی چون سیب به حسب ماده‌اش قابل است، بنابراین سیب یا هر چیز این چینی‌ای می‌تواند از جهت واحد، هم فاعل باشد و هم قابل،^{۱۶} از طرف دیگر میان قابلیت ماده‌ی سیب به رنگ یا بویش، نسبت به قابلیت ماده‌ی سیب برای صورت آن تفاوت وجود دارد؛ زیرا ماده‌ی سیب، از این جهت قابل صورت است که فعلیت‌اش به آن صورت است، ولی قابلیت‌اش برای رنگ یا بو چنین نیست؛ یعنی رنگ و بو فقط عارض ماده‌ی سیب هستند نه فاعل و قوام بخش ماده‌ی آن، بنابراین چون دو نوع ماده داریم، پس شمار علل به پنج قسم می‌رسند (۲۳، ج: ۷، ص: ۳۲۴): یکی ماده به عنوان قابل صورت، و دیگری ماده به عنوان موضوع برای عرض.

۷.۳. تقریر اقسام علل بر اساس الهیات از کتاب نجات

ابن سینا در *الاهیات نجات*، طبق استدلالی که اقامه می‌کند و بنا بر ملاحظاتی که انجام می‌دهد، شمار علل را به شش قسم ارتقا می‌دهد. گفتیم که شیخ در *الاهیات نجات* به جای واژه‌ی علت از مبدأ استفاده کرده است. بدین ترتیب می‌گوید: «مبدأ یا به منزله‌ی جزء معلول است یا چنین نیست. و در صورت جزء بودنش یا چنان است که از حصول بالفعل آن، وجود بالفعل معلول لازم نمی‌آید، که این همان ماده و عنصر است... یا چنان است که ابا این که مبدأ به منزله‌ی جزء معلول است [وجود بالفعل آن، موجب وجود بالفعل معلول می‌شود که این همان «صورت» است» (۳، ص: ۵۱۸).

ماده یا عنصر همان علت مادی است که در تقریرات قبلی هم وجود داشت با این تفاوت که آن را علت برای مرکب می‌خواند. و اما قسم ششم که شیخ در این جا تحت عنوان دومین علت از آن نام برده همین «صورت» است، اما از آن جهت که علت برای مرکب است؛ زیرا در مثالی که عنوان کرده می‌گوید: «درباره‌ی اولی می‌توان چوب را نسبت به تخت مثال زد. و نمونه‌ی دومی شکل و ترکیب تخت نسبت به تخت است» (۳، ص: ۵۱۸).

شیخ در این جا نگفته شکل و ترکیب (صورت) برای ماده یا چوب، بلکه گفته برای تخت که مرکب از ماده و صورت است؛ پس هم ماده و هم صورت، علت برای مرکب‌اند. او در ادامه به چهار قسم دیگر علل اشاره کرده و آن‌ها را روی هم به شش قسم ارتقا می‌دهد: «اگر [آن مبدأ] به منزله‌ی جزء نباشد، یا مباین است یا ملاقی؛ اگر ملاقی باشد، یا معلول با آن توصیف می‌شود، مانند «صورت نسبت به هیولا»، و یا آن [مبدأ] با معلول توصیف می‌شود؛ مانند «موضوع نسبت به عرض». و اگر مباین باشد، یا چیزی است که پیدایش

پدیده از اوست؛ اما نه به خاطر او، و این «فاعل» است؛ و یا این که منشأ پیدایش پدیده نیست، بلکه پیدایش پدیده به خاطر او خواهد بود، و این «غایت» است» (۳، ص: ۵۱۸-۵۱۹).

طبق این تقریر، می‌توان علل شش‌گانه را چنین برشمرد: (۱) ماده برای مرکب، (۲) صورت برای مرکب، (۳) موضوع برای عرض، (۴) صورت برای ماده، (۵) فاعل و (۶) غایت.

۴.۷. تقریر اقسام علل بر اساس کتاب هستی و علل آن

در این قسمت، به نتیجه‌گیری از سلسله بحث‌هایی می‌پردازیم که پیرامون علل و اقسام آن مطرح گردید. و تبیین این که علل فقط در چهار قسم که مورد نظر ارسطو بوده محصور نمی‌باشد. استاد بهشتی، در شرح نمط چهارم از کتاب *اشارات و تنبیهات (هستی و علل آن)* از هفت قسم علت سخن می‌گوید؛ ایشان در فصل پنجم کتاب، تحت عنوان علل وجود و علل ماهیت، پس از بیان این که علل ماهیت هم مع‌الواسطه علل وجودند، و تعریف علت و تقسیم آن به تام و ناقص، چنین اقامه‌ی استدلال می‌کنند: «علت ناقصه محال است که خود معلول باشد، بلکه یا داخل در معلول، یا خارج از اوست. آن چه داخل در معلول است، یا معلول به واسطه‌ی او بالفعل یا بالقوه است. اولی را علت صوری و دومی را علت مادی می‌نامیم. آن چه خارج از معلول است، از چهار حال بیرون نیست. یا وجود شیء در او یا از او یا به دلیل اوست و یا هیچ‌کدام از این‌ها نیست. اولی را موضوع، دومی را فاعل، سومی را غایت و چهارمی را شرط، آلت و عدم مانع می‌نامیم (۱۴، ص: ۸۳).

با توجه به توضیح بالا اقسام علل به شرح زیر است:

۱- علت تامه؛ ۲- علت ناقصه؛

اقسام علت ناقصه نیز بدین شرح است:

۱- علت مادی؛ ۲- علت صوری؛ ۳- علت فاعلی؛ ۴- علت غایی؛ ۵- موضوع؛ ۶- شرط،

آلت و عدم مانع». (۱۴، ص: ۸۳)

بدین ترتیب اگر علت تامه، با آن شش قسم علل ناقصه ضمیمه‌ی هم گردند با هفت قسم علل مواجه‌ایم. اما اگر موضوع و ماده را چنان که ابن سینا در شفا گفته بود یکی کنیم، علل شش قسم‌اند. (۱۴، ص: ۸۳)

چون ابن سینا شبیه همین بحث را در منطق *اشارات* آورده و در آن جا علل ماهیت را از حیث ماهیت بودن حایز جنس و فصل می‌داند، که همان ماده و صورت است اما در قیاس به ذهن (عقل)، بنابراین خواهی در شرحش بر *اشارات* می‌گوید: «علل وجود، شامل فاعل و غایت و موضوع است و علل ماهیت، از حیث وجود در عقل (ذهن)، جنس و فصل و از حیث وجود در خارج ماده و صورت می‌باشد» (۱۹، ج: ۲، ص: ۵۵۲).

براین اساس، علل به لحاظ عقلی نیز تقسیماتی می‌یابند: عللی که بالقیاس به عقل‌اند خود بر دو قسم‌اند: یا علل وجوداند یا علل ماهیت؛ علل وجود یا موضوع است، مانند نفس؛ یا فاعل است، مانند عقل فعال؛ یا غایت است، مانند تشبّه به مبادی عالیّه و مبدأ نخستین. و علل ماهیت نیز همان جنس و فصل می‌باشند. در این صورت پنج قسم علّت نیز در قیاس به عقل خواهیم داشت (۱۴، ص: ۸۴).

۸. حیثیاتی دیگر برای تقسیم علّت

در آثار ابن‌سینا، علّت از حیثیاتی دیگر نیز تقسیم‌بندی شده که نه تنها تفاوت اصولی وی با ارسطو را نشان می‌دهد، که «وجودشناسی» او را نیز در مسأله‌ی علیّت آشکار می‌سازد. اهمّ این حیثیات عبارتند از:

۱.۸. علّت تامّه و ناقصه

علّت تامّه علّتی است که برای ایجاد معلول، نیازمند همراه شدن با عوامل دیگر نباشد. در حالی که علّت ناقصه، هرچند می‌تواند منشأ چیز دیگر شود، اما این به شرط همراه شدن با عوامل دیگر است (۱، صص: ۲۵۶-۲۵۹ و ۴، صص: ۱۹۴-۱۹۵). علّت تامّه، یا آن است که بالذات علّت پیدایش چیز دیگر می‌شود؛ مانند: واجب‌الوجود نسبت به عقل اول. یا آن است که هرچند بالذات علّت چیزی نیست، اما سایر شرایط لازم را برای ایجاد با خود دارد؛ مانند: علیّت عقل فعال، برای تمام موجودات مادی؛ بنابراین، علّت تامّه آن است که بودنش برای وجود معلول لازم و کافی است، اما علّت ناقصه، آن است که بودنش برای وجود معلول لازم است اما کافی نیست؛ پس تفاوت میان علّت تامّه و علّت ناقصه در آن است که وجود علّت تامّه مستلزم وجود معلول می‌باشد و با بودن علّت تامّه، وجود معلول ضروری و واجب است، اما وجود علّت ناقصه مستلزم وجود معلول نیست، بلکه تنها عدمش مستلزم عدم معلول می‌باشد.

۲.۸. علّت قریب و علّت بعید

از حیثیاتی دیگر، علّت بر دو قسم است: قریب و بی‌واسطه، مانند عفونت برای تب؛ و بعید و باواسطه، همانند احتقان همراه با امتلا برای تب (۳، صص: ۵۲۲-۵۲۳). برخلاف ارسطو که علّت قریب و بعید را از نظر وجود و مصداق یک چیز می‌داند ولی از جهت عنوان و مفهوم متفاوت، ابن‌سینادر معنایی گسترده‌تر، علّت قریب و بعید را دو شی‌ای می‌داند که از چند نظر با هم متفاوت‌اند؛ الف) علّت قریب علّت مستقیم و بدون واسطه است؛ ب) علّت بعید از طریق علل متوسطه و قریب و با وساطت آن‌ها عمل می‌کند؛ ج) علّت بعید در علّت قریب تأثیر می‌نهد، ولی علّت قریب شی، در خود شی تأثیر دارد؛ مثلاً احتقان همراه با

امتلا، عفونت را ایجاد می‌کند و عفونت، تب را به وجود می‌آورد. احتقان غیر از عفونت است (هم از جهت معنا و مفهوم و هم از نظر مصداق خارجی). بنابراین بهتر است از علت قریب و بعید نزد ابن‌سینا به عنوان علت بی‌واسطه و علت باواسطه یاد کرد.

۳.۸. علت فاعلی (حقیقی) و معدّ

علت فاعلی، کارش هست کردن از نیستی است. به عبارتی آن چه از وجود بی‌بهره هست را وجود می‌بخشد و ایجاد می‌کند. علت حقیقی، همان علتی است که بحث آن در تعریف علت گذشت و احکامی دارد که بدان‌ها اشاره خواهد شد. اما علت معدّه (معین)، توانایی ایجاد چیزی را ندارد، بلکه فقط زمینه و شرایط لازم را برای پیدایش چیزهای جدید، به وسیله‌ی علت فاعلی حقیقی فراهم می‌کند؛ یعنی، زمینه‌ساز تأثیر علت تا مه در معلول است و نقش آن با حصول معلول به پایان می‌رسد. به عبارت دیگر، علت حقیقی، علت وجود معلول است، اما علت معدّه، علت وجود معلول نیست. از نظر ابن‌سینا، فاعلیت حقیقی به معنای ایجاد کردن، تنها در انحصار خداوند و عقول مجرد است و اجسام و اشیای مادی تنها می‌توانند به عنوان معدّ و زمینه‌ساز پیدایش صورت‌های جدید جسمانی و یا اعراض واقع شوند (۱، صص: ۳۶۱-۳۶۲ و ۴، ص: ۳۱۷).

۴.۸. فاعل الهی، فاعل طبیعی

در راستای تقسیم قبلی، می‌توان به فاعل الهی و طبیعی اشاره کرد که اولی همان بخشنده‌ی وجود به معلول است، و دومی تنها عاملی است برای ایجاد حرکت در جسم (۴، صص: ۱۸۹-۲۰۰).

۵.۸. تقسیم علیّت به ابداع و تکوین

باز در راستای حیثیت (تقسیم) قبلی، می‌توان علت را از حیث ایجاد کردن و هستی بخشیدن، به دو گونه‌ی ابداع و تکوین تقسیم نمود. ابداع یعنی ایجاد چیزی بدون این که در ایجاد آن، ماده‌ی سابق یا آلت یا زمان نقش داشته باشد؛ بنابراین، در ابداع از یک سو مبدع را می‌توان داشت که فاعل هستی‌بخش است و از سوی دیگر، مبدع را داریم که معلول بوده و به وسیله‌ی مبدع ایجاد شده است؛ اما تکوین، ایجاد چیزی است از چیزی دیگر، یعنی از ماده. در تکوین از یک سو، مکون یا فاعل مطرح است و از سوی دیگر چیزی که تکوین می‌یابد و به وسیله‌ی فاعل موجود می‌شود و افزون بر آن‌ها، ماده یا موضوعی که فاعل بر روی آن کار می‌کند و معلول را در آن به وجود می‌آورد؛ یعنی ماده‌ای که فاعل به آن صورت می‌بخشد و آن را به صورتی در می‌آورد. همه‌ی موجودات مادی (حادث‌ها) که مسبوق به عدم زمانی‌اند، از ماده‌ای قبلی ساخته شده‌اند و از این رو، از سنخ کاینات هستند نه مبدعات. ابن‌سینا علیّت ابداعی را برتر از علیّت تکوینی و حادثی می‌شمرد؛ زیرا در

ابداع، فاعل به تنهایی منشأ فعل است، لیکن در تکوین فقط علت کافی نیست، بلکه ماده و ابزار نیز باید وجود داشته باشد تا فعلی تحقق پذیرد (۱، صص ۲۹۹-۳۰۱).

۹. احکام علت و معلول در حکمت سینوی

احکام علل در حکمت سینوی، دامنه‌ی گسترده‌ای را به خود اختصاص داده است و حتی مباحث مربوط به مناسبات علت و معلول - قانون سنخیت و قانون معیت - نیز به آن وابسته است. اما آن چه در بضاعت این پژوهش است، همان قناعت کردن به اهم آرای شیخ در باب احکام علیت است، لذا از بسط آن صرف نظر می‌کنیم.

۹.۱. ضرورت علی و معلولی

این قاعده که از زمان شیخ بر جا مانده و هنوز چیزی بر آن افزوده نشده، بیان‌گر این است که بر خلاف علت‌های ناقص و عوامل معده که رابطه‌ی آن‌ها با معلول رابطه‌ی ضروری نیست، میان علت تامه و معلول، همیشه رابطه‌ی ضرورت وجود دارد، و به سخن دیگر، معلول از علت تامه‌اش تخلف نمی‌کند (و با وجود معلول نیز، وجود علت تامه ضروری است).^{۱۷}

به عبارت دیگر، انفکاک علت تامه از معلولش محال است. استدلال ابن‌سینا که در نمط پنجم/اشارات، فصل دهم آن را مطرح نموده مبتنی بر این است که: نسبت یک ماهیت ممکن به وجود و عدم مساوی است. و ترجیح یکی از آن‌ها نیازمند مرجحی است که از خارج یک طرف را برتری دهد. و این زمانی است که آن طرف، به حد ضرورت برسد، مگر نه قبل از آن هر دو طرف امکان دارد. و همین امکان مساوی طرفین است که نیاز به مرجح را لازم می‌دارد؛ لذا تنها در جایی که یک طرف ضرورت پیدا کند، دیگر طرف مقابل امکان نخواهد داشت. و طرف ضرورت یافته وجود می‌یابد (۱، صص: ۲۹۹-۳۰۰).

بنابراین، وجود معلول از آن جهت که علت است، متعلق و وابسته به علت (تامه) می‌باشد. عدم معلول نیز وابسته به این است که علت بر آن حالتی که علت با آن (حالت)، علت بالفعل می‌گردد، نباشد، اعم از این که ذات علت موجود باشد، اما آن حالتی که علیت علت را تام و بالفعل می‌کند، نداشته باشد و یا این که اصلاً ذات علت وجود نداشته باشد؛ پس اگر فاعل موجود باشد و مانعی هم در کار نباشد و فاعل یا خود به تنهایی یا در یکی از حالات فوق تامه باشد، وجود معلول متوقف بر وجود آن (علت) خواهد بود، اما اگر یکی از آن حالات موجود نشود، عدم معلول واجب خواهد بود؛ زیرا وجود معلول وابسته به چیزی است که موجود نشده است. ابن‌سینا در این جا نتیجه می‌گیرد که اگر فرض شود علت تامه‌ای وجود دارد که ازلی و ابدی است و هیچ تغییر حالتی برای او رخ نمی‌دهد و معلولی

هم داشته باشد، وجود آن معلول همواره از سوی او واجب خواهد بود، و اگر چنین معلولی را به دلیل آن که مسبوق به عدم نیست، مفعول (معلول) ننامند، در اطلاق نکردن لفظ مفعول دریغ و مضایقتی نخواهد بود؛ [ازیرا حقیقت مطلب روشن است] (۱)، صص: ۲۹۶-۲۹۷، ۴، صص: ۱۲۳-۱۲۶ و صص: ۱۹۴-۱۹۶).

۹.۲. از علّت واحد، جز معلول واحد صادر نمی‌شود

ابن سینا در کتاب *اشارات و تنبیّهات*، نمط پنجم، فصل یازده، و در *الاهیات شفا* مقاله‌ی نهم، فصل پنجم این قاعده را به عنوان رابطه‌ای میان علّت (فاعلی) و معلول اثبات کرده، و آن را مبنای اساسی تبیین و پیدایش جهان قرار داده است. اساس این قاعده بر مبنای لزوم سنخیت علّت و معلول می‌باشد که شیخ استدلال خود را بر آن استوار می‌سازد. طبق نظر او، اگر قرار است یک علّت منشأ صدور و پیدایش دو معلول واقع شود، حتماً باید دارای دو جنبه و جهت جداگانه باشد، اما این در مورد واجب تعالی محال است؛ زیرا ذات او از کثرت بری است، که اگر چنین نبود می‌بایست «ممکن الوجود» می‌بود نه «واجب الوجود». بنابراین نخستین موجود صادر شده از او - یعنی مبدع اول - (عقل اول) نیز نمی‌شود که کثیر باشد، و باید موجودی بسیط باشد، به نحوی که به کثرت عددی و انقسام ماده و صورت مبتلا نباشد (۴، ص: ۳۱۰). شیخ در *اشارات* نیز می‌گوید: «واجب الوجود، به علّت یگانگی، دارای دو حیثیت نیست؛ بنابراین لازم است، تنها مبدأ و علّت برای واحد بسیط باشد» (۱، ص: ۳۵۱). و در جای دیگری از *اشارات* می‌گوید: «معنای این که علّتی چنان باشد که از وی بر سبیل وجوب «الف» پدید آید، با مفهوم این که علّتی چنان باشد که از وی «ب» واجب گردد با هم متفاوت‌اند، پس هرگاه از یک علّت [حقیقی] دو چیز واجب شود، قطعاً از جهت دو حیثیت جداگانه است که در مفهوم و حقیقت با هم اختلاف دارند» (همان، ص: ۳۰۱). بر این اساس؛ یعنی عدم صدور غیر واحد از واحد، و برعکس؛ یعنی عدم صدور از واحد، موجودی غیر واحد، همان مفاد «قاعده‌ی الواحد» می‌باشد^{۱۸} که اگر علّتی به تمام معنی واحد باشد و هیچ جهت کثرتی نداشته باشد، معلول و اثر بی‌واسطه‌ی آن حتماً واحد و یکی است.

۹.۳. ملاک نیازمندی معلول به علّت

در این جا دو سؤال مطرح است: اول این که «مناطق» و «ملاک نیازمندی معلول به علّت چیست؟» و دوم، آیا معلول فقط در «حدوث» نیازمند علّت است، یا در «بقا» هم نیازمند علّت است؟ و در تکمیل این بحث آیا «علّت مبقیه» غیر از «علّت حدوث» است؟ در این رابطه پیش از ابن سینا دو دیدگاه مطرح بوده، یکی دیدگاه معروف به حسیّون که معتقد بودند چون معلول موجود است، به هر حال محتاج علّت است. اما این دیدگاه باطل است؛

زیرا در این صورت خداوند نیز که موجود است نیازمند به علت می‌شود (۱، ص: ۲۸۲)، لیکن این با فرض حکما و متکلمین که خدا را بی‌نیاز از علت می‌دانند تناقض دارد.^{۱۹} دیدگاه دوم مربوط به متکلمان است که به دیدگاه حدوثی موسوم است،^{۲۰} مبنی بر این که معلول (حادث) تنها در زمان حدوث نیازمند علت است. بر این اساس معلول (مخلوق) «قدیم» و «ازلی» نخواهیم داشت؛ زیرا قدیم فاقد معیار نیاز به علت است؛ زیرا عقول «ابداعی» اند، نه از جنس «صنع» که حدوث زمانی شامل آن‌ها گردد.

ابن‌سینا در ردّ این دو نظر دست به نوآوری زده، در بسیاری از آثارش عنوان کرده که ملاک نیازمندی معلول به علت امکان است و نه حدوث، ماهیت و یا موجودیت. او در *الاهیات نجات* در فصل مستقلی^{۲۱} به این مسأله پرداخته، و در *الاهیات شفا* توضیح بیشتری ارائه کرده و در *اشارات* نیز در چند موضع از جمله نمط پنجم، فصل اول به آن پرداخته است. استدلال شیخ در *الاهیات شفا*، که به صورت مبهم در ذیل این بحث که علت، وجود معلول را افاده می‌کند، نه «بعد از عدم بودن» آن را، چنین است:

در هنگامی که علت (فاعلی) شیء معدومی را ایجاد می‌کند، سه مسأله و به عبارتی سه حالت مطرح می‌شود، مبنی بر این که آن فاعل در کدامیک از این سه حالت تأثیر دارد؟ «عدم سابق»، «وجود لاحق» و «مسبقیت آن وجود به عدم»؛ اما عدم - اگر ممتنع بالذات نباشد - چیزی نیست که فاعل آن را ایجاد کند؛ پس فاعل در عدم سابق تأثیری ندارد. از طرف دیگر در حالت دوم، «وجود بعد از عدم» (مسبقیت موجود به عدم، یا بعد از عدم بودن) به منزله‌ی صفتی بر آن شیء (موجود) است؛ یعنی چنین موجودی پس از خروج از عدم، صفت «بعد از عدم بودن» را به نحو ضروری و ذاتی حمل می‌کند، لذا آن موجود نمی‌تواند جز این باشد، به همین دلیل فاعل نقشی در «بعد از عدم بودن آن ندارد». حال می‌ماند شقّ سوم، و آن «وجود لاحق» آن شیء (موجود) است که عقلاً باید فاعل در این حالت؛ یعنی فقط در وجود آن شیء نقش داشته باشد. به عبارتی آن چه از آن فاعل ناشی شده، تنها وجود آن شیء می‌باشد، و چون وجود شیء مورد نظر ممکن است، و ممکن نسبت به وجود و عدم حالت تساوی دارد، و می‌تواند باشد یا نباشد؛ پس نیازمند علت است. و آن علت به او وجود اعطا کرده است؛ بنابراین فاعل در حدوث شیء از آن جهت که حادث است نقشی ندارد، بلکه فاعل شیء را ایجاد می‌کند، و شیء که موجود شده، ناخواسته به صفت حادث بودن هم متصف می‌گردد. بنابراین، علت (فاعل) به معلول وجود داده و آن را ایجاد می‌کند، نه این که «بعد از عدم بودن وجود معلول» را به آن بدهد. و ملاک نیازمندی معلول به علت همین است که وجودش ممکن است (۴، صص: ۱۸۹-۱۹۰).

حال در پاسخ به سؤال دوم می‌توان گفت: به دلیل ممکنیت (صفت امکان) که پیوسته

بر معلول حمل می‌شود، یعنی عرض لازم آن می‌باشد، آن معلول نه تنها در اصل وجود، بلکه در بقا و موجود ماندن هم نیازمند علّت است. در غیر این صورت (حادث بودن معلول) معلول پس از پشت سر گذاشتن عدم، از علّت بی‌نیاز می‌شود:

طبق این بیان، مشخص شد که علّت حدوث و بقا یکی است، به نحوی که حتی اگر ملاک نیازمندی به علّت، امکان نباشد، بلکه حدوث و مسبوقیت به عدم باشد، باز هم معلول در بقا نیازمند به علّت است؛ چون صفت حدوث و مسبوقیت به عدم، بعد از حین حدوث نیز برای معلول ثابت است (۱، ص: ۲۸۷). و این زمینه‌ساز پاسخ به پرسش سوّمی است، و آن این که اگر بگویند آیا علّت حدوث و بقا (علّت مبقیه) یکی است؟ پاسخ مثبت باشد.

۹.۴. ابطال دور و تسلسل

دور، که به دو صورت مصرّح (بی‌واسطه) و مضمّر (باواسطه) مورد نظر است به دلیل بداهت در ابطال، نیازمند برهان نیست. و آن مبتنی بر این است که توقّف وجود شیء بر چیزی که آن چیز خود در وجود، متوقّف بر شیء نخستین باشد محال است. به عبارت دیگر معلول نمی‌تواند علّت علّت خودش باشد. که اگر این دور بی‌واسطه باشد مصرّح، و اگر باواسطه باشد مضمّر است. ابن‌سینا در کتاب *المبدأ و المعاد* برای اثبات «واجب الوجود» ابطال دور در علّت و معلول را لازم دانسته است (۷، ص: ۷۹).

اما در باب تسلسل، این بحث هم در امور عامّه مطرح می‌شود، و هم به عنوان برهانی در اثبات واجب‌الوجود. لیکن در این جا ما آن را به عنوان یکی از احکام علّت و معلول مطرح می‌سازیم؛ هر چند ابن‌سینا همانند ارسطو از امتناع تسلسل علل سخن می‌گوید، لیکن تسلسل نامتناهی علل معدّه را می‌پذیرد. تسلسل در علل که در صورت نامتناهی بودن محال است مبتنی بر این است که: وجود شیء ای، مترتّب بر شیء ای دیگر باشد. و آن شیء دیگر (دوم) نیز خود متوقّف بر شیء ای دیگر (سوّم) باشد و آن نیز بر دیگری و اِلٰی غیرالتهایه، چنین امری محال است (۷، ص: ۷۹ و ۴، ص: ۲۴۵)؛ زیرا چنان چه دیدیم، ملاک نیازمندی به علّت، امکان ذاتی است. یعنی هر معلولی، از آن جهت که ممکن بالذات است، معلول است. بنابراین اگر سلسله‌ای باشد که همه‌ی آحاد آن معلول (ممکن بالذات) باشند، - چنان چه کلّ عالم، عالم امکان است - مطابق اصل علیّت، تنها راه برای موجود شدن هریک از آن‌ها این است که علّت‌شان موجود باشد. در این استدلال، ابن‌سینا ابتدا یک سلسله‌ی فرضی متناهی را در نظر می‌گیرد که همه‌ی حلقه‌های آن بی‌استثنا ممکن بالذات است. سپس نشان می‌دهد که موجود شدن خودبخودی هریک از حلقه‌ها و آحاد، بدون عاملی بیرونی، ناقض اصل علیّت و محال است. در نتیجه، تسلسل علّی و معلولی محال است (همان).

۱۰. یافته‌های پژوهش (نتیجه‌گیری)

هدف از این پژوهش، تنها بیان تعریف علیّت و اقسام و احکام علّت و معلول از زبان ارسطو و ابن‌سینا نبود بلکه آن چه خطّ سیر و هدف و غایت ماست بیان نوآوری‌ها و دستاوردهایی است که ابن‌سینا نسبت به ارسطو در باب علیّت به دست آورده است، تا فقط از طریق همین یک مسأله (علیّت و توابع آن) مشخص شود او حکیمی است که تنها به شرح و تفسیر آثار و آرای ارسطو نپرداخته و حتّی آن جا که به شرح و تفسیر مربوط می‌شود، آن چه او ارائه داده است، راه‌گشایترین شکل تفسیر است به نوعی که در بسیاری موضوعات، بدون مراجعه به تفسیر شیخ، اکثر کوشش‌ها برای فهم آرای ارسطو می‌تواند مبهم و بی‌سرانجام باشد. و نیز از طرف دیگر، علاوه بر تفسیر، در بسیاری از مباحث، از جمله همین بحث مورد نظر، سرفصل‌های جدیدی را گشوده که در گفته‌های ارسطو بی‌سابقه بوده است. و بلکه آن چه او در این باب (علیّت) و به طریق اولی در کلّ فلسفه‌اش ارائه کرده است، نظام فلسفی نوینی را به همراه داشته است.

بنابر آن چه بیان شد، نموداری از نوآوری‌های ابن‌سینا را در بحث علیّت، در نسبت ارسطو ارائه می‌کنیم، تا به نتیجه‌ی اصلی این پژوهش، که همانا دستاوردهای او در این زمینه است نایل آییم:

۱- تعریف علّت. آن گونه که ابن‌سینا علّت را تعریف می‌کند، در آثار ارسطو، و به طریق اولی حکمای پیش از وی سابقه ندارد. شیخ در تعاریف خود از علّت کوشیده است تا شرط قدیم و حتّی واجب بودن را که پیشینیان معمولاً به کار می‌گرفته‌اند را حذف نماید: علّت هر آن چیزی است که به خودی خود، یا به واسطه‌ی علّت دیگر دارای وجود تامّ گشته، سپس منشأ پیدایش یا قوام موجود دیگری گردد.

۲- تلقی ابن‌سینا از علّت و معلول، برداشتی هستی‌شناختی و مابعدالطبیعی است، برخلاف ارسطو که نگرشی طبیعی یا منطقی و معرفت‌شناختی از آن به دست داده است.

۳- علیّت ابن‌سینا، علیّت وجودی است نه علیّت حرکت.

۴- تقسیم علّت به علل ماهیّت و علل وجود. هرچند ارسطو و به تبعیّت از او سایر حکما در آثار خود از تقسیم چهارگانه‌ی علل، به مذاق ارسطو استفاده کرده‌اند، امّا تقسیم آن‌ها به علّت‌های ماهوی و وجودی تنها در آثار ابن‌سیناست که عنوان گردیده است.

۵- تفکیک میان علّت حقیقی و علّت معدّ. علّت حقیقی آن است که وجود و وجوب را به معلول خود ارائه می‌دهد و خداوند جهان تنها مصداق آن است که فاعل مختار نیز نامیده می‌شود. یعنی میان او و کارهایش، هیچ حتمیّت و ضرورتی که مربوط به طرف خداوند باشد وجود ندارد. در حالی که علّت معدّ تنها زمینه برای پذیرش وجود در معلول مهیّا

می‌سازد. پس فاعل‌های غیر مادی، علل حقیقی‌اند و واجب تعالی احق‌الحقایق، اما علل در عالم ماده (معلولات عقل فعّال) همه معدّه و غیر حقیقی‌اند. مگر این که آن‌ها را حق در معنای عمومی آن، یعنی حق بالغیر بنامیم.

۶- عدم حصر علل در چهار قسم به عنوان مهم‌ترین یافته‌ی این پژوهش. ابن‌سینا معتقد است علل قابلیت تقسیم به پنج و حتی شش قسم را نیز حایز می‌باشند. بنابراین، در کتاب *الاهیات شفا* آن‌ها را تا پنج، و در *الاهیات نجات* تا شش قسم ارتقا داده است.

و به طور خلاصه می‌توان به این دستاوردها نیز اشاره داشت:

۷- تفکیک میان علّت باواسطه و بی‌واسطه، که غیر از تفکیک ارسطو میان علّت قریب و بعید است.

۸- ابن‌سینا ملاک نیازمندی معلول به علّت را امکان دانست نه حدوث آن. و بر آن به روش‌های متفاوتی نیز استدلال اقامه کرده است. این بحث در آثار ارسطو به هیچ وجه مورد ندارد و تنها در آرا و آثار برخی متکلمان یافت می‌شود.

۹- استدلال بر ضرورت علیّی و معلولی (میان علّت تامه و معلول آن همیشه رابطه‌ی ضرورت وجود دارد نه اولویت). برخلاف علّت‌های ناقص و عوامل معدّه و زمینه‌ساز رابطه‌ی آن‌ها با معلول رابطه‌ای ضروری نیست. این مسأله هرچند در میان آرای مربوط به ارسطو مورد اشاره قرار گرفته است، اما هرگز مانند ابن‌سینا مورد بحث و تدقیق و تبیین قرار نگرفته است.

۱۰- استدلال بر محال بودن تسلسل نامتناهی علل که شیخ برخلاف ارسطو، آن را به طرق و روش‌های گوناگون اقامه کرده است.

۱۱- این که سرسلسله‌ی علل فاعلی - برخلاف علّت‌های مادی، صوری و غایی - یگانه است.

۱۲- تفکیک میان ابداع و تکوین (تقسیم علیّت ابداعی به ابداع و تکوین).

۱۳- استدلال بر قاعده‌ی الواحد. از یک علّت، جز یک معلول صادر نمی‌گردد.

۱۴- تقسیم علّت فاعلی به الهی و طبیعی. البته این بحث با علّت ابداع و تکوین، و نیز علّت حقیقی و معدّه مرتبط است.

حاصل این که، ارسطو به هیچ وجه تعریفی اصطلاحی از «علّت» و «معلول» ارائه نکرده، و حتی با وجود پایه‌گذاری مبحث «اقسام چهارگانه‌ی علل»، معتقد است آن‌ها فقط در چهارقسم محصوراند. اما ابن‌سینا، ضمن به کارگیری واژه‌هایی چون «مبدأ» و «سبب» در ردیف علّت، چندین تعریف مؤجز از آن به دست داده و از طرفی به «حصر علل» در چهار قسم نیز معتقد نمی‌باشد، و به همین دلیل در کتب «*شارات*»، «*الاهیات شفاء*»، و

«لاهیات نجات»، به ترتیب از چهار، پنج و شش قسم علت سخن رانده است. از طرفی، کمیت و کیفیت آن چه ابن سینا در باب «احکام» علت و معلول به دست آورده است، در قیاس با مختصر اشارات ارسطو، نسبت مفصل به مجمل دارد.

یادداشت‌ها

1- Demurge.

۲- ر. ک به ۱۲، ج: ۲، ص: ۵۰۹ و کتاب ۵۳ e و ۲ d؛ فیلیپوس، -d و ۲۸ c و ۲۶؛ تیمائوس، -b-d - دهم، وهمان، ص ۵۹۷.

۳- ر. ک منابع یادداشت شماره ۲.

۴- ارسطو هیچ تعریفی از علت و معلول ارائه نکرده و این تعریف هم صرفاً تنها تعریف او از علت است.

۵- جهت آگاهی بیشتر ر. ک به ۲۱، ج: ۲، ص ۲۹.

6- Aition

7-Aitai

8- Aitios

۹- اسحاق بن حنین این واژه را به درستی «الذی من أجله» ترجمه کرده است. اصطلاحاً آن را «مالأجله الشئ» نیز نامیده‌اند. جهت آگاهی بیشتر ر. ک به ۱۰، ص: ۱۲۹.

10- to eidos

11- to paradeigma

12- to hou heneka

۱۳- هر چهار علت فاعلی، غایی، مادی و صوری.

۱۴- در این جا نیز ارسطو به مفهوم اشاره دارد و نه مصداق خارجی.

۱۵- در بیان تعاریف بر بسیاری اصطلاحات فلسفی، و حدود لغزش گاه‌های آن‌ها.

۱۶- اتحاد فاعل و قابل از جهت واحد در شئ واحد محال است. اما این جا از دو جهت است در شئ واحد.

۱۷- این قاعده، با قاعده‌ی دیگری که می‌گوید «الشئ ما لم یجب لم یوجد» متفاوت است؛ زیرا در قاعده‌ی الشئ... وجود غیر است، لیکن در قاعده‌ی حاضر وجود بالقیاس مورد نظر است.

۱۸- جهت آگاهی بیشتر، ر. ک به ۱، نمط ۵، فصل ۱۱ و نمط ۶، فصول ۴۲، ۴۱، ۳۹، ۳۷، ۲۹.

۱۹- جهت آگاهی بیشتر، ر. ک به ۲۲، ج: ۳، ص: ۲۰۵.

۲۰- شایان یاد است که استاد مطهری از دیدگاه دیگری نیز یاد کرده‌اند، و آن نظریه‌ی ماهوی است. که چون از زمان شیخ اشراق قوت گرفته است ما آن را بیان نمی‌داریم. (۲۲، ج: ۳، ص: ۲۰۹).

۲۱- فصل فی إنَّ علَّةَ الحاجةِ إلى الواجب هی الإمكان... (۳، مقاله‌ی اول، فصل دوازدهم، ص: ۱۲۲).

منابع

۱. ابن سینا، (۱۳۸۵)، *اشارات و تنبیهاات*، ترجمه و شرح حسن ملک‌شاهی، جلد اول، (طبیعیات، الهیات، عرفان)، چاپ پنجم، تهران: سروش.
۲. — (۱۳۸۸)، *الحدود (تعريفات)*، ترجمه‌ی مجید دستیاری (ضمیمه‌ی کتاب ترجمه‌ی هفده رساله)، قم: نشر ایشراق.
۳. — (۱۳۷۹)، *التجاه من العرق فی بحر الضلالت*، با ویرایش و دیباچه‌ی محمدتقی دانش‌پژوه، چاپ دوم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴. — (۱۳۸۸)، *الاهیات از کتاب شفاء*، ویرایش و ترجمه‌ی ابراهیم دادجو، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۵. — (۱۳۸۳)، *دانشنامه‌ی علایی*، (منطق، الهی، طبیعی)، با مقدمه و حواشی دکتر محمد معین و سید محمد مشکوه، چاپ دوم، همدان و تهران: دانشگاه همدان و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی تهران.
۶. — (۱۹۸۰م)، *عیون الحکمه*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، چاپ دوم، بیروت: وکاله‌المطبوعات دارالقلم.
۷. — (۱۳۸۸)، *مبدأ و معاد*، ترجمه‌ی محمود شهابی خراسانی (ضمیمه‌ی کتاب ترجمه‌ی هفده رساله‌ی ابن سینا)، گردآورنده سید محمود طاهری، قم: نشر اشراق.
۸. ارسطو، (۱۳۷۸)، *ارغنون (منطق آرگانون)*، ترجمه‌ی میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، تهران: مؤسسه‌ی انتشارات نگاه.
۹. — (۱۳۸۵)، *سماع طبیعی (فیزیک)*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی تبریزی، چاپ دوم، تهران: انتشارات طرح نو.
۱۰. — (۱۳۸۹)، *متافیزیک (مابعدالطبیعه)*، ترجمه‌ی شرف‌الدین خراسانی، چاپ پنجم، تهران: حکمت.
۱۱. استیس، والتر ترنس، (۱۳۸۶)، *تاریخ انتقادی فلسفه‌ی یونان*، ترجمه‌ی یوسف شاقول، چاپ دوم، قم: انتشارات دانشگاه مفید.
۱۲. افلاطون، (۱۳۸۰)، *دوره‌ی کامل آثار افلاطون*، ج ۲، ترجمه‌ی محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران: انتشارات خوارزمی.
۱۳. اکریل، جی. ال، (۱۳۸۰)، *ارسطوی فیلسوف*، ترجمه‌ی علیرضا آزادی و مقدمه‌ی غلامرضا آعوانی، تهران: انتشارات حکمت.

۱۴. بهشتی، احمد، (۱۳۸۷)، *هستی و علل آن (شرح نمط چهارم اشارات و تنبیهات)*، چاپ دوم، قم: بوستان کتاب.
۱۵. جانکار، باربارا، (۱۳۸۵)، *فلسفه‌ی ارسطو*، ترجمه‌ی مهرداد ایرانی‌طلب، تهران: انتشارات اطلاعات.
۱۶. جوادی‌آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، *تبیین براهین اثبات خدا*، چاپ چهارم، قم: مرکز نشر اسراء.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۸۷)، *بدایه‌الحکمه*، ترجمه‌ی علی شیروانی، چاپ چهاردهم، قم: مؤسسه‌ی انتشارات دارالعلم.
۱۸. _____، (۱۳۷۳)، *نهایه‌الحکمه*، ترجمه‌ی مهدی تدین، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۹. طوسی، نصیرالدین، (۱۳۸۳)، *شرح‌الاشارات والتنبیهات*، تحقیق حسن حسن‌زاده‌آملی، دوره‌ی ۳ جلدی (ج ۲ و ۳، حکمت)، چاپ دوم، قم: مؤسسه‌ی بوستان کتاب.
۲۰. قوام صفری، مهدی، (۱۳۸۷)، *نظریه‌ی صورت در فلسفه‌ی ارسطو*، چاپ دوم، تهران: نشر حکمت.
۲۱. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۸۸)، *آموزش فلسفه*، دوره‌ی دوجلدی، جلد ۲، چاپ نهم، تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۲۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸)، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، دوره‌ی ۵ جلدی، چاپ هفدهم، تهران: انتشارات صدرا.
۲۳. _____، (۱۳۸۷)، *مجموعه آثار (دروس اشارات، الاهیات نجات و الاهیات شفا)*، ج ۷، چاپ یازدهم، تهران: انتشارات صدرا.
۲۴. نوسبام، مارتا، (۱۳۸۹)، *ارسطو*، ترجمه‌ی عزت‌الله فولادوند، چاپ چهارم، تهران: انتشارات طرح نو.
۲۵. وال، ژان، (۱۳۸۰)، *بحث در مابعدالطبیعه*، چاپ دوم، تهران: انتشارات خوارزمی.