

علیت ارسطویی از منظر توماس آکوئینی

مریم سالم*

چکیده

بشر از بدو پیدایش خود همواره با مسئله علیت دست به گریبان بوده است، چرا که این موجود متفکر و اندیشمند در باره هر چیزی به فکر فرو می‌رفت و در پی یافتن منشأ پیدایش و اصل آن برمی‌آمد و همین امر سبب شد که او روز به روز در وادی علم و دانش و زندگی در کره خاکی پیشرفت کند.

اولین فیلسوف باستانی که به تفصیل به بحث علل می‌پردازد ارسطوست. وی نظریه علیت و علل اربعه را به صورت یک بحث مشخص و مجزای فلسفی مطرح کرد که کاربرد آن نه تنها در مابعدالطبیعه، بلکه در باب برهان منطقی و حرکت طبیعت، محرز بود.

توماس آکوئینی که از شارحان ارسطو محسوب می‌شود نگاه متفاوتی به نظریه علیت دارد و در آثار کلامی خود علیت ارسطویی را به گونه‌ای دیگر تبیین می‌کند، اگرچه می‌کوشد در شروحش بر آثار ارسطو به تفاوت دیدگاه خود اشاره‌ای نکند، ولی در آراء کلامی به ارسطو پایبند نمی‌ماند و بر اساس نگاه مسیحی علیت را تفسیر می‌کند.

کلید واژه‌ها: علیت، علت، معلول، علل چهارگانه، علت وجودی، خدا.

مقدمه

ابن سینا نقش بسیار مهمی در شکل‌گیری فلسفه مدرسی به عهده داشت. آراء او به عنوان

یک فیلسوف متدین در مقابل آراء ابن رشد، در جامعه مسیحیت، با تغییراتی چند، مقبول واقع شد. ابن سینا ابتدا به عنوان شارح آثار ارسطو و بعد با عنوان یک فیلسوف نوافلاطونی در غرب شناخته شد (ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص ۳۱۸).

توماس آکوئینی در بسیاری از تعاریف و مفاهیم مابعدالطبیعی تحت تأثیر ابن سینا بود، از خداشناسی و براهین اثبات وجود خدا گرفته تا خلقت و رابطه مخلوق با خالق، فرشته‌شناسی، وجودشناسی و به طور کلی مباحث وجودشناسی و معرفت‌شناسی (همان، ص ۳۳۰)؛ اما در عین گرایشات فلسفی و علاقه به آراء ارسطو و ابن سینا، او یک متکلم دومینیکن و وابسته به کلیسای کاتولیک بود و خود را ملزم به آن می‌دانست که از طریق آراء فلسفی آموزه‌های مسیحیت را تثبیت نماید. یکی از مهم‌ترین آموزه‌های مابعدالطبیعی که در اندیشه توماس و در نظام فلسفی و کلامی وی بسیار مهم بود اصل علیت بود. او با استفاده از این اصل مهم در ضمن براهین پنجگانه، به اثبات وجود خدا می‌پردازد. توماس از طریق پیش‌فرض‌هایی که مسیحیت و فلسفه ابن سینا به او داد علیت ارسطویی را فهم و تفسیر کرد و از این رو از ارسطو فاصله بسیاری گرفت.

تأثیر مسیحیت بر توماس در نگرش فلسفی او چنان حکمفرما بود که او نه تنها به فلسفه ارسطو، بلکه به فلسفه ابن سینا نیز با بی‌اعتنایی نظر کرد و مهم‌ترین اصول فلسفه ابن سینا که تمایز وجود و ماهیت و عروض وجود بر ماهیت بود را رد کرد و رابطه خدا و مخلوقات را به گونه‌ای متفاوت ارائه کرد. در این مقاله سعی می‌شود ضمن تبیین دیدگاه توماس در باب علیت به تفاوت دیدگاه وی با ارسطو پرداخته شود.

دیدگاه توماس در باب علیت هم از شروح وی بر آثار ارسطو قابل استخراج است، طوری که به تبع ارسطو، توماس بحث مفصلی در فیزیک و متافیزیک در باب علیت دارد و هم از آثار کلامی وی و در مورد رابطه خدا با مخلوقات می‌توان این مطلب را استخراج کرد. در این مقاله با تکیه بر شروح توماس بر آثار ارسطو و نیز دو کتاب مهم کلامی وی، *Summa Theologiae* و *Summa Contra Gentiles*، به شرح دیدگاه توماس در باب علیت می‌پردازیم تا تفاوت دیدگاه وی با ارسطو مشخص شود.

ضرورت بحث از علیت از دیدگاه ارسطو و توماس

علیت و یافتن علل و مبادی برای ارسطو آنقدر مهم بود که او خود را موظف به پژوهش در آثار پیشینیان نمود تا نکات لازم را از آنها استخراج و کار خود را از ادامه فعالیت‌های آنها شروع کند و به آشفته‌بازاری که در زمینه علل وجود داشت، سروسامانی دهد. ارسطو معتقد است که شناخت ما از اشیا منوط به شناخت علل نخستین است، بنابراین گام اول در شناخت یک شیء شناخت مبادی آن است (ارسطو، ۱۹۸۴، متافیزیک، آ، ۹۸۳، ۲۴؛ ۹۹۳، ب، ۲۳؛ فیزیک، ۱۹۴، ب، ۱۸) این اصول و مبادی مقدمات صادق و ضروری هستند که در تبیین و اثبات یک شیء به کار می‌روند (همو، ۱۹۸۴، تحلیلات ثانی، ۷۵، ب، ۳۷-۱۴، آ، ۷۶).

از نظر ارسطو آن چیزی حقیقی‌ترین است که علت حقیقی بودن چیزهای دیگر باشد. پس اصل‌های موجودات همیشگی، ضرورتاً حقیقی‌ترینند، زیرا اینها گاه به گاه حقیقی نیستند و هیچ چیز هم علت به وجود آمدن آنها نیست، بلکه آنها علت چیزهای دیگر هستند (همو، ۱۹۸۴، متافیزیک، ۹۹۳، ب، ۲۶).

او اصل حقیقی اشیا را چیزی نمی‌داند که با حس درک شود، در واقع بی‌اعتمادی خود را به حس نشان می‌دهد و از حس ابزاری می‌سازد تا بتواند به امر ثابت و ضروری که در عمق اشیاست و جز به واسطه عقل درک نمی‌شود و همان است که واقعیت و حقیقت اشیا را تشکیل می‌دهد، برسد. بنابراین علل در شناخت اشیا مهم هستند.

از نظر توماس آکوئینی، منظور ارسطو از علت، در اینجا، علت هستی چیزهای دیگر است (توماس، شرح متافیزیک، ۲۹۸/۱۱۳) و همان اجرام سماوی است که همیشه موجودند و علت وجود موجودات زمینی و طبیعی هستند و حقیقی‌تر از معلول‌هایشان می‌باشند (همان، ۲۹۵/۱۱۲). سخنی که توماس در اینجا به آن اشاره می‌کند به پیش فرض‌هایی برمی‌گردد که فلسفه ابن‌سینا و نیز آموزه‌های فرشته‌شناسی مسیحیت به او داده است و به هیچ وجه با برداشت ارسطو از علیت حتی در مورد محرک‌های نامتحرک که توماس به اجرام سماوی تعبیر کرده است سازگار نیست. نزد ارسطو محرک‌های نامتحرک علیت وجودی نسبت به مادون خویش ندارند و درکی که ارسطو از علت فاعلی دارد، با برداشت توماس متفاوت است و توماس اگرچه خود به این مطلب واقف

است، ولی در شروحش متذکر این تفاوت عظیم نمی‌شود و اجازه نمی‌دهد بر چهره الهی ارسطو که به کوشش خود وی در مسیحیت شکل گرفته است، خدش‌های وارد شود و ارسطو به عنوان فیلسوفی ملحد، به کلی از سوی کلیسا کنار گذاشته شود. ذکر این نکته لازم است که نزد ارسطو علیت محرک‌های نامتحرک به صورت علت غایی است و آنها معشوق و مشوق اجرام سماوی هستند. ضمن آنکه در نظام فکری توماس هیچ واسطه‌ای در ایجاد موجودات دخالت نمی‌کند و ایجاد، فعل خاص خداست. بنابراین سخن توماس در این قسمت از شرح متافیزیک ارسطو نه با مبانی ارسطو سازگار است و نه با مبانی خود او.

علیت در نظام فکری توماس بسیار مهم است و او رابطه خدا با عالم و نیز رابطه موجودات با هم را از طریق این نظام تبیین می‌کند. از نظر او اگر رابطه علی در میان موجودات نبود، خلقت آنها بیهوده و عبث بود (*sum. contra, 3, lxvii*) و حال آنکه خدا فعل بیهوده و عبث انجام نمی‌دهد و همه افعال او به غایتی خیر منتهی می‌شوند (توماس، شرح متافیزیک، ۷۱/۲۵؛ ۱۳۴/۲۶۸).

جایگاه بحث علیت از دیدگاه ارسطو و توماس

ارسطو فلسفه یا حکمت را تنها علمی می‌داند که شایستگی بحث از علل اولیه و اصول را دارد، زیرا غایت شناخت نظری شناخت حقیقت است و در این علم، علت که حقیقی‌ترین است، به دلیل خود علت بررسی می‌شود، نه به خاطر فواید عملی آن، آنچنان که در علوم عملی بررسی می‌شود (ارسطو، ۱۹۸۴، متافیزیک، ۹۹۳ب، ۲۰). بنابراین حکمت، علمی است که موضوع آن علل و مبادی معینی است (همان، ۹۸۱ب- ۲۹۸۳).

اما ارسطو فیزیک یا علم طبیعت را نیز محل بحث علت می‌داند، زیرا عالم طبیعی تا علت موضوعات طبیعی را نشانده، نمی‌تواند به نحو صحیح، مسائل مربوط به آن را حل و فصل نماید (همان، ۱۹۸، ۲۲ و ۲۸). پس فیلسوف طبیعی هم به ماده توجه دارد و هم به غایت و صورت و علت محرک را نیز در صورتی که اصول حرکت را داشته باشد بررسی می‌کند، چرا که محرک اول به دو صورت قابل لحاظ است: متحرک و نامتحرک.

محرکی که نامتحرک باشد فاقد ماده و استعداد است و اصول حرکت را در خود ندارد، پس طبیعی نیست و در نتیجه در طبیعیات هم بررسی نمی‌شود (همان، ۲۸؛ توماس، ۱۹۹۹، شرح فیزیک، ۲۴۳/۱۲۱ و ۲۴۵/۱۲۲). صورت و غایت نیز از آن جهت که با شیء طبیعی ارتباط دارند، یعنی صورت و غایت شیء طبیعی هستند، از سوی عالم طبیعی بحث می‌شوند (توماس، ۱۹۹۹، شرح فیزیک، ۲۴۶/۱۲۳).

به اعتقاد توماس آکوئینی، بحث از علل از آن جهت که علت هستند کار فلسفه اولی است، زیرا:

۱. علت از آن جهت که علت است نیازی به ماده ندارد تا موجود شود و طبیعت علت در چیزهایی که جدا از ماده هستند نیز یافت می‌شود، اما علل از آن جهت که علل تغییرات طبیعی هستند در طبیعیات یا فیزیک هم بحث می‌شوند (همان، ۱۷۶/۹۴).

۲. علل اولیه اموری نیستند که بتوان آنها را با حس دریافت؛ آنها عقل محض هستند و ادراکات ضعیف ما در برابر آنها همانند چشمان جغد است در مقابل نور خورشید که از شدت نورانیت خورشید توان دیدن آن را ندارد. ما نیز تا وقتی در این دنیا هستیم و فقط از ابزار ناقص حس بهره‌مندیم قادر به ادراک عقول محض که از شدت و نهایت نورانیت بهره‌مند نیستیم و این ادراکات در زندگی اخروی ما حاصل می‌شوند و ما در آنجا به واسطه این ادراکات سعید و خوشبخت می‌شویم. بنابراین فلاسفه از قدیم از منطق شروع می‌کردند و بعد به ریاضیات می‌پرداختند و پس از آن سراغ فلسفه طبیعی و اخلاق و در آخر به سمت علوم الهی و جستجوی علل اولیه می‌رفتند که کامل‌کننده زندگی آنها بود (همو، شرح کتاب *العلل*، ص ۳).

این جملات توماس به خوبی دیدگاه کلامی و الهیاتی وی را نمایان می‌سازد. او برخلاف ارسطو دیدگاه کاملاً ماورائی به علل و اصول اولیه اشیا دارد و آنها را همان عقول محض می‌داند.

در نوشته‌های منطقی ارسطو نیز علت جایگاه خاص خود را دارد و بدون آن برهان و قیاس ناممکن خواهد بود (ارسطو، ۱۹۸۴، *تحلیلات ثانی*، ۷۵ب، ۳۷-۳۶، ۱۴). از نگاه توماس هدف اصلی فلاسفه از مطالعه منطق، ریاضیات، طبیعیات و اخلاق رسیدن به علل اولیه و شناسایی آنها است (توماس، ۱۹۹۶، شرح کتاب *العلل*، ص ۳).

پس تمام علوم با علت ارتباط دارند، ولی فلسفه به دلیل ساختار خاصش بهترین جایگاه برای بحث علیت است و پس از اثبات و تبیین این قانون عقلی، سایر علوم می‌توانند به راحتی از ثمرات آن استفاده کنند.

معنای علیت از نظر ارسطو

ارسطو به تعریف رابطه علیت نمی‌پردازد و در منطق، فیزیک و متافیزیک که بحث علیت به میان می‌آید، فقط 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 کافی، برای بیان نحوه حصول و تغییر شیء می‌داند (راس، ص ۱۲۲). بنابراین ارسطو به رابطه علی و تبیین چگونگی آن نمی‌پردازد، بلکه فقط از علل سخن می‌گوید (ارسطو، متافیزیک، ۱۰۱۳، آ، ۲۵؛ فیزیک، ۱۹۴، ب، ۱۷).

رویکرد ارسطو به مسئله علیت، در قدم اول، رویکردی کاملاً تجربی و از طریق استقراء است، زیرا انواع علل صرفاً از راه جمع‌آوری موارد آنها و برشمردن آنها به دست آمده‌اند، نه از راه تحلیل ایده علیت و استنتاج پیشینی تقسیمات مختلف آن (Owens, 1987, 175)، زیرا ارسطو تقسیم علل به مادی، صوری، فاعلی و غایی را با توجه به وجود چراهای مختلف و پاسخ‌هایی که به این چراها داده می‌شود و از طریق استقراء به دست آمده است در نظر می‌گیرد. بنابراین علل در نظر ارسطو اموری واقعی هستند و با جوهر و صورت که از ارکان اساسی فلسفه ارسطوست، ارتباط مستقیم دارند (قوام صفری، ص ۱۰۶). به عبارت دیگر، علیت نزد ارسطو معقول اول^۱ 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 و جز به واسطه عقل درک نمی‌شود. بنابراین برای یافتن علل حقیقی اشیا که قدم دوم ارسطو در مسئله علیت است به کاوش و جستجو و تحلیل عقلی امور می‌پردازد (ارسطو، ۱۹۸۴، فیزیک، ۱۸۴، آ، ۲۳).

از این رو می‌توان گفت از نظر ارسطو اگرچه آتش علت سوختن است، اما آن چیزهایی که آتش را آتش و خاصیت سوزاندگی را در آن محقق می‌کنند و اصول اولیه

آتش هستند، ماده، صورت، فاعل و غایت است که همگی در علت صوری یا طبیعت آتش خلاصه می‌شوند (همان، ۱۹۸، آ، ۲۵؛ متافیزیک، ۱۰۷۰، ب، ۲۹-۳۴). 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. بنابراین این اصول نیز معقول اول هستند و غیر قابل دسترس بودن توسط حواس آنها را از معقول اول بودن خارج نمی‌کند.

لفظ یونانی علت، «آیتون»^۲ است که از نگاه ارسطو بر چیزی دلالت می‌کند که مسئول هر گونه وضعیتی و حالتی در شیء دیگر (معلول) است و علل به طور کلی پاسخ‌هایی هستند به انواع «چرا» درباره وضعیتی خاص در شیء (قوام صفری، ۱۳۸۲، ۹۹-۱۰۲؛ هایدگر، ۱۳۷۳، ۶).

نزد ارسطو علت هم به معنای «تبین» است و هم به معنای «عامل پدید آورنده شیء از طریق فرایند تغییر و حرکت»؛ یعنی علت چیزی است که هم باعث 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 تبین، علت به کار می‌آید و انواع «چراها» را در مورد هستی شیء پاسخ می‌دهد.

علت در فلسفه ارسطو وجود بخش نیست، بلکه فقط محرک است و با حرکت پیوند دارد و بدون حرکت علت معنایی ندارد. در هیچ کجای آثار ارسطو وجود را به شکل محمولی که بر ذات حمل شود و متمایز از ذات باشد نداریم. در فلسفه او فقط موجود مطرح است که یا جوهر است یا یکی از مقولات نه گانه عرضی (ارسطو، ۱۹۸۴، متافیزیک، ۱۰۱۷، آ، ۲۵). بنابراین ذاتی که نبوده باشد و نسبت به وجود و عدم علی السویه باشد و سپس وجود به آن تعلق گیرد و موجود شود، در فلسفه ارسطو مفهومی 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 محتاج به 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 و قوه و فعل نیز با علت مادی و صوری مرتبط می‌شوند.

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 می‌کشاند و می‌تواند در داخل طبیعت شیء مادی باشد. حتی خدای ارسطویی خدای محرک است و محرک اول یا محرک نامتحرک نام دارد و وجودش بر اساس حرکت اثبات می‌شود (همو، فیزیک، کتاب هشتم، ۲۵۰ب، ۱۱؛ در باره آسمان، ۲۶۹ب، ۱۸؛ متافیزیک، کتاب دوازدهم، ۱۰۷۱ب، ۴ به بعد). این چنین خدایی چیزی را از عدم به هستی نمی‌کشاند و خلق نمی‌کند، بلکه از طریق متعلق شوق واقع شدن، باعث حرکت دوری و ازلی فلک (آسمان اول) می‌شود (همانجا).

از طرفی، از نظر ارسطو علت به معنای اصل و آغاز^۳ هر چیزی است و علل را اصول چهارگانه‌ای می‌داند که پیشینیان او به یک یا دو مورد آن، البته به طور گنگ و مبهم، رسیده بودند (همو، متافیزیک، ۹۸۱ب، ۲۸؛ ۹۸۲ب، ۹؛ ۹۸۳ب، ۴؛ ۹۸۶ب، ۳۳؛ ۹۸۹ب، ۲۳؛ ۱۰۰۳آ، ۲۷؛ ۱۰۱۳آ، ۱۶؛ ۱۰۱۳آ، ۱۷).

بنابراین علت از دیدگاه ارسطو به معنای اصل و آغاز است و همان چیزی است که با کمک آن می‌توان وضعیت، حالت، وجود، ذات و چیستی شیء را توضیح داد و جواب چراهای متنوع را در باره آن بیان نمود.

معنای علیت از نظر توماس

توماس علت را این گونه تعریف می‌کند: علت چیزی است که به دنبالش وجود چیز دیگر می‌آید (توماس، فیزیک، ۲۴۰/۱۱۹)، با این تعبیر، توماس کاملاً نگاهی وجودشناسانه به علیت دارد و آن را رابطه وجودی بین علت و معلول می‌داند. وی در آثار کلامی نگاه دیگری به رابطه علیت دارد که متفاوت از نگاه ارسطوست و به دو گونه رابطه علی اشاره می‌کند:

۱. رابطه علیت بین خدا و مخلوقات؛

۲. رابطه علیت بین سایر علت‌ها و معلول‌هایشان.

در مورد خدا و موجودات این رابطه، رابطهٔ ایجاد و خلق است و در مورد سایر علل، فقط تأثیر و تأثر در صور و انتقال حالات وجود و اثرهای مختلف خود، به معلول‌هاست (*sum. contra*, 2, xxi; *sum. theol.*, 1, 44, 3). (ص ۱۴۹).

توماس در آثار کلامی تأکید بسیاری بر این مطلب مهم دارد که تنها خداست که علت وجود است و تنها اوست که موجودات عالم و مخلوقات را ایجاد می‌کند و هیچ موجود دیگری جز او صلاحیت این کار را ندارد (*sum. contra*, 1, xxiii; 2, xv; xxi; xxii; *sum. theol.*, 1, 45, 5).

او رابطهٔ علی بین موجودات را قبول دارد، ولی چون امر خلقت را منحصر در ذات خدا می‌داند معتقد است خلقت به معنای ایجاد است و تنها موجودی که می‌تواند به این امر اهتمام ورزد خداست، زیرا وجود امری عام و کلی است و بر تمام موجودات قابل اطلاق است، پس فقط موجودی عام و کلی می‌تواند علت و سبب حصول آن در موجودات باشد (*sum. contra*, 2, xvi; xxi; xxii; *sum. theol.*, 1, 45, 5; 1,44,2). از طرف دیگر موجودی می‌تواند ایجاد کند که وجودش ذاتی و ضروری باشد، تنها وجود خداست که ذاتی است و وجود سایر موجودات امکانی است (*sum. contra*, 2, xv) و به واسطهٔ وجود خدا از وجود بهره‌مند شده‌اند (*sum. theol.*, 1, 44, 2).

موجوداتی که از عدم موجود شده‌اند و سابقهٔ هستی ندارند نمی‌توانند در امر ایجاد دخالتی داشته باشند و تنها موجودی که سابقهٔ عدم ندارد و همیشه موجود بوده است خداست (*sum. contra*, 2, xxi) از این رو فعل خلقت که ایجاد کردن موجودات از عدم است (*sum. contra*, 2, xvi)، فقط مختص به خداست.

بنابراین رابطهٔ علی بین خدا و موجودات رابطهٔ بین خالق و مخلوق و رابطهٔ ایجاد است. توماس تأکید می‌کند که هیچ‌گونه واسطه‌ای در امر خلقت وجود ندارد و خدا مستقیماً علت ایجاد موجودات عالم است (*sum. contra*, 2, xxi & xxii; *sum. theol.*, 1, 45, 5). از این رو قاعدهٔ الواحد نوافلاطونیان که از سوی ابن‌سینا نیز پذیرفته شده بود و نیز نظام صدور سلسله‌مراتبی که از عقل اول شروع می‌شد مورد قبول توماس نیست (*sum. theol.*, 1, 45, 5; 1, 65, 4). از نظر او همهٔ موجودات با تمام کثرتی که دارند فعل مستقیم خدا هستند (*sum. contra*, 2, xlv & xlvi; *sum. theol.*, 2, 46, 3) و قدرت

مطلق الهی بر همه موجودات به طور مستقیم احاطه دارد (*sum. contra*, 2, xxii) و همه بدون واسطه از لطف خدا بهره‌مند هستند، لطف خدا فقط شامل عقل اول نمی‌شود (*sum. theol.*, 2, 46, 3).^۴

با توجه به اینکه توماس خلقت را منحصر در خدا می‌داند و رابطه‌ی علی به معنای وجود بخشی علت به معلول را منحصر در خدا می‌داند چنین به نظر می‌رسد که او نیز همچون متکلمان اشعری و نیز برخی متکلمان مسیحی (*sum. contra*, 3, lviix) علت را به طور کلی منحصر در خدا کرده و نظام علی و معلولی بین موجودات عالم مخلوق را نادیده گرفته است، اما توماس تأکید می‌کند که چنین دیدگاهی نادرست است و علت بین پدیده‌های طبیعی وجود دارد و امری محسوس و غیر قابل انکار است (*ibid*) اما این علت، ایجاد نیست و موجودات عالم در امر ایجاد با خدا شریک نیستند، بلکه تنها در حیطة انتقال آثار و عوارض وجود است (*sum. contra*, 2, xxi; *sum. theol.*, 1, 44, 3).

بنابراین او به دو نوع علت معتقد است: علت اولی که خداست و فعل او ایجاد و خلق از عدم است و همه موجودات عالم را در بر می‌گیرد؛ دیگری علل ثانوی هستند که تحت قدرت مطلق الهی از علت بهره‌مند می‌شوند و وسایل انتقال اثر وجود در موجودات هستند (*sum. contra.*, 3, lxvi). از نظر توماس خدا در ایجاد موجودات از عدم واسطه و وسیله و ابزار لازم ندارد، زیرا غیر از وجود چیزی نیست که بتواند ابزاری برای حصول آن باشد (*ibid.*, 1, xxi; xxii). اما برای آنکه موجود خاصی ایجاد شود که کیفیات و آثار خاص دارد و برای انتقال این آثار از موجودی به موجود دیگر واسطه لازم است (*sum. contra.*, 2, xxi; *sum. theol.*, 1, 44, 3).

معمولاً قضیه‌ی علی وی این گونه است: A سبب وقوع F ایی که در B است می‌شود. A، یک شیء، F، صورت و B، علت مادی است. به نظر توماس، F وابسته به طبیعت A است؛ بنابراین اگر A نامی باشد برای بیان طبیعت A، معنای F نیز به معنای A وابسته خواهد بود. وجود از نظر توماس صورت نیست، بلکه فعلیت صورت است. پس، اگر خدا علت (A) باشد، معلول (F)، وجود خواهد بود، نه صورت (*sum. theol.*, 3, Appendix 2).

با توجه به مطالبی که در بالا بیان شد مشخص می‌شود که دیدگاه توماس در باب علیت بسیار متفاوت از دیدگاه ارسطوست و مسئله خلقت، خلق از عدم، بهره‌مندی از وجود و رابطه وجودی بین خدا و مخلوقات هیچ‌گاه از سوی ارسطو مطرح نشده است.

رابطه تشابه در علیت توماسی

توماس برای تبیین رابطه خدا و مخلوقات و انتساب صفات مشترک بین خدا و مخلوقات از نظریه تشابه استفاده می‌کند که چیزی خارج از اشتراک معنوی و لفظی است (ایلخانی، نظریه تشابه در آثار آلبرتوس کبیر)، به این معنا که صفات ثبوتی مشترک بین خدا و انسان نه به لحاظ معنا مشترک هستند و نه فقط اشتراک لفظ است. اشتراک معنوی سبب یکی شدن صفات انسان و خدا می‌شود و حال آنکه این دو موجود کاملاً و به لحاظ وجودی و ذاتی با هم متفاوت هستند، اشتراک لفظ نیز سبب تعطیل شدن ذات خدا از شناخت به واسطه صفات می‌شود. پس علت اشتراک این صفات تشابه است که توماس اولین بار این واژه را در مورد انتساب ذات خدا به وجود در نظر گرفت. به این معنا که در هنگام اطلاق وجود بر خدا و مخلوقات معنای مشترکی به ذهن متبادر نمی‌شود و وجود مشترک معنوی نیست؛ مشترک لفظی هم نیست، به این معنا که وجود در ذات خدا معنایی کاملاً متفاوت از وجود مخلوقات داشته باشد، زیرا غیر از وجود عدم است و نمی‌توان عدم را بر موجودات حمل کرد. بنابراین اطلاق لفظ وجود بر خدا و موجودات مخلوق به طریق آنالوژی^۵ یا تشابه است. لفظ وجود اولاً و بالذات به خدا حمل می‌شود و ثانیاً و به واسطه وجود خدا و در انتساب موجودات به خدا، بر موجودات مخلوق حمل می‌شود (*sum. theol.*, 1, 4, 3; *sum. contra*, 1, xxxiv).

توماس برای انتساب علیت به خدا و مخلوقات، صراحتاً از تشابه استفاده نمی‌کند، ولی با توجه به آراء او می‌توان گفت که از دیدگاه وی حمل علت بر خدا و مخلوقات نیز بنا به نسبت تشابه است، نه اشتراک معنوی یا لفظی. بر خدا حمل می‌شود، چون او سرچشمه علت و خود وجود است و به مخلوقات حمل می‌شود، چون به واسطه خدا از علیت بهره‌مند هستند و قدرت تأثیر و تأثری را دارند (*sum. contra*, 3, lxvii & lvi). از دیدگاه توماس علیت به معنای خلقت فقط مختص به خداست، اما علل ثانوی نیز وجود

دارند که به واسطه قدرت مطلق الهی از علیت بهره‌مند شده و واجد تأثیراتی در عالم می‌شوند (همانجا). بنابراین رابطه علی بین موجودات که به معنای انتقال آثار و عوارض وجودی است و باعث می‌شود که هر موجودی در عالم برای هدف خاصی موجود شده باشد به واسطه نسبتی است که موجودات (مخلوقات) با خدا دارند.

انواع علل از دیدگاه ارسطو و توماس

ارسطو پس از تحقیق در مورد معنا و ویژگی‌های علل و با توجه به اینکه به تعداد پرسش‌هایی که با "چرا" می‌توان پرسید، علت داریم (ارسطو، فیزیک، ۱۴، a، ۱۹۸)؛ در مجموع تعداد علل را چهار تا می‌داند:

۱. علت مادی، چیزی که شیء از آن درست می‌شود و در شیء باقی می‌ماند، مانند مفرغ برای مجسمه یا فلز (جنس مفرغ) نسبت به مجسمه (همان، ۲۴، b، ۱۹۴). به اعتقاد توماس، قید بودن در شیء برای آن است که این نحو از علت از علت به معنای فقدان (عدم) و متضاد، که علت عرضی است، نه ذاتی و واقعی، جدا شود. وقتی مجسمه از مفرغ به وجود می‌آید، مفرغ در خود مجسمه هست، ولی وقتی می‌گوییم مجسمه از بی‌شکلی به وجود آمد، بی‌شکلی در مجسمه نیست (نه پیش از آنکه مجسمه پدیدآید و نه بعد از آن) (توماس، شرح فیزیک، ۹۴-۱۷۸/۹۵). علل عناصر بسیط (آب، خاک، آتش و هوا) نسبت به مرکب حاصل از آنها، اجزای نسبت به کل و علل مقدمات نسبت به نتیجه نیز از نوع علت مادی است (ارسطو، فیزیک، ۱۵، a، ۱۹۵).
۲. علت صوری، یعنی صورت، الگو، ماهیت (همان، ۲۷، b، ۱۹۴) و طبیعت ذاتی شیء (توماس، شرح فیزیک، ۹۵/۱۷۹)، مثل علل کل نسبت به جزء؛ یا اجزای تعریف که علت صوری شیء هستند (همان، ۹۵/۱۷۸). علت صوری جوهری‌ترین اصل یک شیء است که به وسیله آن چیستی شیء مشخص می‌شود. یک شیء زمانی واجد طبیعت می‌شود که صورت دریافت کند. تبیین نهایی شیء هم به علت صوری برمی‌گردد که از صورت‌های قریب شروع می‌شود و به صورت نهایی می‌رسد (توماس، شرح متا فیزیک، ۲۵/۷۰)، در واقع صورت، بیان عقلی ماهیت شیء را کامل می‌کند. صورت جزء درونی شیء است، برخلاف نظر افلاطون که آن را امر بیرونی می‌داند (همان،

(۷۶۴/۲۸۲).

۳. علت فاعلی یا محرکه، که نخستین مبدأ حرکت یا سکون است. مثل علیت انسانی که می‌اندیشد، نسبت به اعمالش؛ یا علیت پدر نسبت به فرزند و به طور کلی علیت صانع نسبت به مصنوع یا علیت عامل تغییر نسبت به متغیر (ارسطو، فیزیک، ۱۹۴ b، ۲۸) و علیت بذر (همان، ۲۱، ۱۹۵a). پس هر چیزی که باعث ساخته شدن چیزی، یا سبب ایجاد حرکت و تغییر در چیزی، اعم از جوهر و عرض شود، علت فاعلی یا محرکه نام دارد (توماس، شرح متافیزیک، ۷۷۰/۲۸۳). علت فاعلی یا علت عاملی که ماده را از قوه به فعل می‌رساند، فعل محدودی دارد که علت غایی آن را مشخص می‌کند (همان، ۲۴۰/۱۱۹).

توماس در همین جا اشاره می‌کند که علت فاعلی به چهار نحو متصور است و معتقد است این نظر را از ابن سینا اقتباس کرده است:^۷ الف. علت فاعلی کامل‌کننده^۸ که باعث حرکت و تغییر و تکامل نهایی شیء می‌شود، مثل کسی که صورت جوهری را در اشیای طبیعی به وجود می‌آورد یا سازنده‌ای که صورت خانه را به وجود می‌آورد؛ ب. علت فاعلی مستعدکننده^۹، علتی که ماده و موضوع مناسب را آماده می‌کند تا صورت را دریافت کند و به تکامل نهایی‌اش برسد، مثل کسی که الوار و سنگ‌ها را می‌برد تا خانه‌ای به وسیله آنها ساخته شود. چیزی که این فرد می‌سازد، یعنی چوب‌ها و سنگ‌های شکل گرفته، بالقوه خانه هستند نه بالفعل؛ ج. علت معین و کمک‌کننده^{۱۰}، علتی که برای رسیدن به غایت خودش فعل انجام نمی‌دهد، بلکه غایت دیگری مد نظر است (در جهت غایت علت اصلی کار می‌کند)، مثل کسی که به خاطر اهداف پادشاه در جنگ شرکت می‌کند؛ د. علت فاعلی توصیه‌کننده^{۱۱}، که غایت و صورت فعلیت را معین می‌کند و با علت فاعلی اصلی از این جهت فرق دارد. عامل اول که از طریق عقل عمل می‌کند از این طریق به تمام عوامل ثانوی، اعم از عقول و اشیا طبیعی متصل می‌شود، زیرا عقل اول به عقل بعدی و به همه اشیا عالم، صورت و غایت فعلشان را می‌دهد، مثل طراح کشتی که طرح کشتی و غایت آن را به کشتی‌ساز می‌دهد (رک. توماس، شرح متافیزیک، ۷۶۹/۲۸۳)؛ یا مثل عاملی^{۱۲} که از طریق شناختی که از منشأ هستی می‌یابد، کاری را که به او توصیه می‌شود و برایش معین می‌شود انجام می‌دهد، مثلاً منشأ هستی به او می‌گوید

که آسمان یا خورشید را حرکت دهد و او صورت را از طریق حرکتی که این اشیا می‌کنند، به آنها می‌دهد (همو، شرح فیزیک، ۱۸۰/۹۶).

به نظر می‌رسد با توجه به مبانی فلسفه ابن‌سینا، علت فاعلی نوع اول بر خدا و علت فاعلی نوع چهارم بر عقول ابن‌سینا یا همان فرشتگان توماس دلالت دارد، مطلبی که خود توماس اشاره مستقیم به آن نکرده است، به خصوص که فرشتگان توماس به هیچ وجه نقش وجود شناختی را که ابن‌سینا برای عقول در نظر می‌گیرد، ندارند. در واقع عقول سینوی اعطا کننده وجود به مادون خود هستند، اما توماس خالقیت را فقط مختص خدا می‌داند و معتقد است فرشتگان وجود دارند، ولی صور را اعطا نمی‌کنند؛ فقط عالم را کنترل می‌کنند (Sum. Theol. 1, 65, 4, Reply, Hence, 3; 110, 1, Reply).

از طرفی توماس مشخص نکرده است که این اقسام از علت فاعلی با هم تداخلی دارند یا نه. به عبارت دیگر، یک شیء، فقط به یک نحو از انحاء مذکور، می‌تواند فاعل باشد و یا آنکه از جهات مختلف می‌تواند همگی یا برخی از این معانی را شامل باشد. علاوه بر آن مشخص نیست منظور از علت فاعلی که فقط کارش آماده‌سازی ماده جهت دریافت صورت است چیست، آیا چیزی جدای از اعطا کننده است، در خود شیء است یا بیرون از آن، آیا منظور همان علل معده است یا چیز دیگری مد نظر وی است و اصلاً فرق علیت نوع دوم و سوم در چیست؟

به طور کلی علت فاعلی از نظر ارسطو، یا به صورت محرک نامتحرک است یا به صورت محرک متحرک. یعنی محرک گاه اصول حرکت را در خویش دارد و طبیعی است و گاه تغییرناپذیر و نامتحرک است، ولی سبب حرکت اشیا طبیعی می‌شود (ارسطو، فیزیک، ۱۹۸a، ۳۶). به اعتقاد توماس، هر گاه، علت فاعلی، علاوه بر منشأ حرکت بودن، علت هستی هم باشد، با از بین رفتن فعلیت آن، ذات معلول از بین می‌رود (توماس، شرح متافیزیک، ۷۹۴/۲۹۱).

۴. علت غایی یا آنچه شیء برای آن است (ارسطو، فیزیک، ۱۹۴ b، ۳۳)، چهارمین قسم از علل ارسطویی است و همان منظور و هدفی است که فعل به خاطر آن صورت می‌گیرد. مثل تندرستی که علت پیاده‌روی است و در پاسخ به این پرسش که فلانی چرا پیاده‌روی می‌کند، گفته می‌شود (همانجا)، یا مثل خیر و هر آنچه مظنون به خیریت

است، زیرا آنچه شیء برای آن است به معنای خیر و نهایت است (همان، ۲۲، ۱۹۵a) و چون غایت، خیر است و خیر چیزی است که همه به آن شوق دارند، علت غایی اولین قصد و غرض و متعلق علاقه و شوق است (توماس، شرح متافیزیک، ۷۱/۲۵). غایت هم می‌تواند جزئی از شیء باشد، یعنی صورت باشد و آن زمانی است که هدف یک مرحله از تکون مد نظر باشد و هم می‌تواند خارج از شیء در حال حرکت باشد و آن زمانی است که هدف کل حرکت جستجو شود (همانجا).

از نظر ارسطو و توماس فقط به آخرین علت، علت غایی اطلاق نمی‌شود، بلکه هر چیزی که واسطه بین محرک اول و غایت باشد نیز علت غایی محسوب می‌شود. مثلاً پزشک برای سلامتی مریض، او را لاغر می‌کند، پس سلامتی غایت لاغر شدن است، ولی برای لاغر شدن باید بدن بیمار تصفیه شود و برای آنکه بدن او تصفیه شود، باید پزشک از دارو استفاده کند و دارو از طریق ابزاری خاص حاصل می‌شود. بنابراین لاغری، غایت تصفیه کردن بدن؛ تصفیه شدن، غایت دارو خوردن؛ دارو، غایت ابزار و وسایل و ابزار هم غایت به کارگیری یا جستجوی آنهاست. پس هر عمل و ابزاری که برای نیل به غایت نهایی به کار گرفته شود، نیز علت غایی است (ارسطو، فیزیک، ۳۵، b، ۱۹۴؛ توماس، شرح فیزیک، ۹۶/۱۸۱).

از نظر ارسطو سخن افرادی که معتقدند چون طبیعت از روی فکر، کاری را انجام نمی‌دهد، پس غایت هم ندارد بی‌معنی است، زیرا همان‌طور که هنرمند و صنعتگر پس از تأمل راه‌هایی که آنها را به مقصود می‌رساند و کشف آن راه‌ها، دیگر موقع اجرای آنها تأمل نمی‌کنند و نویسنده، هنگام نوشتن، تأمل نمی‌کند؛ پس علت آنکه عاملی که روی کاری که در حال انجام آن است تأمل نمی‌کند این نیست که کارش بدون هدف است، بلکه علتش این است که وی ابزار مشخص و معینی دارد تا کارش را انجام دهد (ابزاری که بر اساس تأمل قبلی تعیین شده‌اند و اینک دیگر نیازی به تأمل دوباره ندارند). طبیعت هم همین‌گونه است و ابزار خاصی برای انجام کارش دارد و لذا تأمل نمی‌کند. تنها فرق طبیعت با صنعت در این است که طبیعت اصلی درونی است و صنعت اصلی بیرونی، زیرا اگر هنر ساخت کشتی در چوب بود، کشتی به وسیله طبیعت، دقیقاً همان‌گونه ساخته می‌شد که به وسیله صنعت ساخته می‌شد، طبیعت مثل طبیعی است که

خودش، خودش را درمان می‌کند (ارسطو، فیزیک، ۲۷، ۱۹۹b).

ارسطو خود طبیعت را علتی می‌داند که برای مقصود و هدفی عمل می‌کند (همان، ۱۹۸b، ۴؛ ۱۹۹b، ۳۲)، ولی توماس معتقد است که طبیعت خودش چیزی نیست، بلکه هنر الهی که نوع خاص و ویژه‌ای از هنرهاست، بر اشیا تأثیر می‌گذارد و آنها را به سمت غایت مشخصشان هدایت می‌کند (توماس، شرح فیزیک، ۲۶۸/۱۳۴). این هنر خاص همان مشیت الهی است که بر فلسفه و کلام توماس حاکم است. به نظر توماس اشیایی که نسبت به غایت خود شناختی ندارند، تنها به وسیله کسی که نسبت به آن غایت شناخت دارد، به طرف غایت متمایل می‌شوند. پس اگر طبیعت غایت دارد، ضروری است که به وسیله کسی که عقل است به سمت غایتش متوجه شود (همان، ۲۵۰/۱۲۵).

در مورد غایت، توماس مطلبی را به تأسی از فلسفه مشاء اسلامی بیان می‌کند که در فلسفه ارسطو، نیز ردپایی از آن دیده می‌شود، مثلاً آنجا که ارسطو می‌گوید، غایت مبدأ تفکر و نظر است (ارسطو، فیزیک، ۲۳a، ۲۰۰)، نه مبدأ فعل و علت غایی، علت علت مادی است (همانجا).

به نظر توماس غایت عقلاً مقدم بر وجود خارجی شیء است و از لحاظ وجود خارجی، مؤخر از آن است. در واقع علت فاعلی و غایی کاملاً به هم مرتبط هستند، علت فاعلی علت غایی است، زیرا حرکت را به وجود می‌آورد و غایت از طریق حرکت ایجاد می‌شود، پس علت فاعلی، علت غایی را به وجود می‌آورد. از طرفی علت غایی، علت فاعلی نیز هست، اما نه علت به وجود آورنده آن، بلکه علت غایی دلیل و علت علیت در علت فاعلی است. زیرا علت فاعلی به خاطر فاعلیت است که علت واقع می‌شود و این فاعلیت به خاطر غایت است. این ارتباط در ماده و صورت هم هست؛ صورت علت ماده است، از آن جهت که به ماده هستی بالفعل می‌دهد و ماده آن را دریافت می‌کند و ماده هم علت صورت است، از آن جهت که صورت را در هستی حمایت می‌کند (توماس، شرح متا فیزیک، ۷۷۵/۲۸۵). بنابراین صورت نسبت به طبیعت کامل شده (در ذهن) مقدم بر ماده است، ولی از جهت تکون و زمان (در وجود خارجی)، در هر چیزی که از قوه به فعل می‌رسد، متأخر از ماده است (همو، شرح فیزیک، ۹۶/۱۸۲-۹۷).

با نگاهی دقیق‌تر باید گفت غایت، علت هر علیتی است و لذا از جهت علیت (در ذهن و نه در وجود خارجی)، مقدم بر هر گونه علتی است. چراکه علت فاعلی وابسته به علت غایی است و چون علت فاعلی، علت صورتی و مادی است، پس علت غایی هم علت فاعلی است و هم علت صورتی و مادی (توماس، شرح متافیزیک، ۷۸۲/۲۸۸).

از آنچه گذشت روشن شد که از نظر ارسطو و توماس، علت معانی مختلفی دارد و شیء واحد می‌تواند همه این علل را، به صورت ذاتی، داشته باشد. مثلاً علت مجسمه، هم مجسمه ساز است و هم مفرغ، و هر دو علت نیز از جمله علل ذاتی می‌باشند، نه عرضی، ولی علیت در هر یک با دیگری فرق دارد، در یکی علت مادی است و در دیگری علت فاعلی و محرکه (ارسطو، فیزیک، ۴، ۱۹۵a).

توماس معتقد است که چون یک چیز علل مختلف دارد، بنابراین از یک شیء، با توجه به هر یک از آن علل، می‌توان تعاریفی متفاوت ارائه داد؛ کامل‌ترین تعریف، تعریفی است که همه علل را شامل شود (توماس، شرح فیزیک، ۹۶/۱۸۲).

جایز است که بعضی از اشیا متقابلاً علت هم واقع شوند. مثلاً کار سخت علت تندرستی و تندرستی علت کار سخت است، ولی یکی به معنای غایت و دیگری به معنای مبدأ حرکت. پس دو چیز از دو جهت متفاوت می‌توانند علت هم واقع شوند (ارسطو، فیزیک، ۸، ۱۹۵a؛ توماس، شرح فیزیک، ۹۶/۱۸۲).

به اعتقاد ارسطو، صورت، غایت و نخستین (نزدیکترین) محرک، در اشیا بی‌حیاتی که چون خود به حرکت درآورده می‌شوند، محرک واقع می‌شوند (نزدیک‌ترین محرک‌های متحرک) بر هم منطبقند. مثلاً در مورد انسان، علت صورتی صورت انسان است و علت غایی به وجود آمدن و کامل شدن انسان، یعنی همان صورت انسان است و علت فاعلی یا نزدیک‌ترین محرک نیز صورت انسان (پدر) است. اشیا بی‌حیاتی که اینگونه نباشند، داخل در حوزه طبیعیات نمی‌شوند، زیرا علت حرکتند، بی‌آنکه خود حرکت کنند و فاقد استعداد حرکت هستند (ارسطو، فیزیک، ۲۵، ۱۹۸a). به اعتقاد توماس، هر علت غایی با صورت یکی نیست. علت غایی تکون با صورت یکی است، نه علت غایی شیء متکون، زیرا غایت تکون انسان، صورت انسانی است، ولی این صورت انسانی، غایت انسان نیست؛

بلکه انسان از طریق این صورت به غایتش می‌رسد. علت فاعلی نیز زمانی با غایت و صورت، از حیث نوع، یکی می‌شود که با معلولش هم سان باشد، مثلاً انسانی انسان دیگر را به وجود آورد. در مورد خورشید و چیزهایی که از آن پدید می‌آیند، هم سانی وجود ندارد، بنابراین علت محرکه، غایت و صورت یکی نمی‌شوند (توماس، شرح فیزیک، ۲۴۲/۱۲۱). به اعتقاد راس، حتی اگر در مواردی اینها یکی شوند، وجودشان یکی نمی‌شود (راس، ص ۱۲۳) و فقط از نظر معنا اتحاد می‌یابند. ماده از نظر عدد و نوع با هیچیک از علل دیگر، یکی نیست، زیرا ماده هستی بالقوه است و حال آنکه علل دیگر بالفعل هستند (همان).

نتیجه

ارسطو اولین کسی است که به شرح دیدگاه‌ها در باب علل و بسط نظریه علل اربعه می‌پردازد و دیدگاه‌های پیشینیان را در باب علل ناتمام می‌داند. او علل اربعه را پاسخ‌هایی می‌داند که به انواع "چرا" در مورد یک شیء، داده و این علل سبب تحقق یک شیء در خارج می‌شود. علت ارسطویی امری واقعی و حقیقی است که بین پدیده‌ها برقرار است و با حرکت از قوه به فعل معنا می‌یابد و با ایجاد و وجود بخشی کاملاً بیگانه است. دیدگاه توماس در باب علل، با نظر ارسطو متفاوت است، این اختلاف نظر در آراء کلامی وی به وضوح دیده می‌شود. علت از نگاه توماس بر مبنای وجود است و رابطه علی رابطه‌ای وجودی است. توماس به نظریه خلق از عدم که دیدگاه کلامی رایج در مسیحیت است، اعتقاد دارد. بنابراین خدا به عنوان خالق کل هستی، ماده و صور را می‌آفریند و هم علت فاعلی کل هستی است و هم علت غایی آن. در حالی که نزد ارسطو خلقت معنایی ندارد و ماده، ازلی است و خالق و پدید آورنده‌ای ندارد و آنجا که علت فاعلی و غایی یکی می‌شوند، منظور خدایی که توماس اراده می‌کند نیست، بلکه بالعکس فقط در اشیای طبیعی این امر ممکن است.

ارسطو خدا را فاعل به معنای محرک نا متحرک می‌داند که در مورد خدا علت فاعلی غایی هم هست و به واسطه غایت بودن متعلق شوق واقع می‌شود و سبب حرکت اجسام سماوی می‌شود، اما نزد توماس خدا علت فاعلی است و عالم را ایجاد کرده است.

یادداشت‌ها

۱. اصطلاح معقول اول و ثانی که در فلسفه اسلامی باب شد، نزد ارسطو و حتی نزد فارابی و ابن سینا مطرح نبوده است، اما مفاهیمی که در بردارنده معنای این اصطلاحات باشد، نزد آنها بوده است، یعنی به اموری معتقد بودند که عارض بر هیچ مصداقی خارجی نمی شوند و نیز اموری که مصداق عینی در خارج دارند و بر آن مصداق عارض می شوند.

2. αἴτιον

3. ἀρχή

۴. توماس از طریق اصل سنخیت که به شدت به آن پایبند است معتقد است معلول باید هرچه بیشتر شبیه معلول باشد و چون یک معلول به تنهایی نمی تواند کاملاً شبیه خدا باشد، زیرا تناقض پدید می آید، پس آفریده های زیاد لازم است تا در مجموع شباهت معلول به علت حاصل شود (sum. theol., 1, 47, 1; sum. contra, 2, xlv).

5. analogy

6. privation

۷. در شرح متافیزیک توماس این منبع ذکر شده است: I، ۱۰، (شفا) sufficientia. اما چنین دیدگاه و مطلبی در ابن سینا یافت نشد.

8. perfecting cause

9. dispositive , preparing cause

10. auxiliary , assisting cause

11. advisory , advising cause

12. agent

منابع

- ارسطو؛ فیزیک و متافیزیک: منابع انگلیسی.
- ایلخانی، محمد، "نظریه تشابه در آثار آلبرتوس کبیر و توماس آکوئینی"، فصلنامه تخصصی فلسفه، دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات، سال ۳۵، شماره ۱، بهار ۱۳۸۶.
- _____، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی در دانشگاه‌ها (سمت)، ۱۳۸۲.
- آکوئینی، توماس، شرح فیزیک و متافیزیک و کتاب العلیل، منابع انگلیسی.
- راس، ویلیام دیوید، ارسطو، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، فکر روز، ۱۳۷۷.

قوام صفری، مهدی، نظریه صورت در فلسفه ارسطو، تهران، حکمت، ۱۳۸۲.

Aquinas, Thomas, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, John P. Rowan (translation), Ralph McInerny (preface by); Notre Dame, Indiana, U.S.A., 1961.

_____, Thomas, *Commentary on Aristotle's Physics*, R.J. Blackwell, R.J. Spath, and W.E. Thirlkel (translation), Vernon J. Bourke (introduction), Ralph McInerny (preface by); Notre Dame, Indiana, U.S.A., 1999.

_____, *Commentary on The Book of Causes*, Vincent A. Guagliardo, Charles r. Hess, Richard C. Taylor (translation), Vincent A. Guagliardo (introduction), The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 1996.

_____, *Summa Contra Gentiles*, JOSEPH RICKABY, S.J. (edition), the pdf file of www.catholicprimer.org.

_____, *Summa Theologia*, Herbert McCabe O.P., New York, Cambridge University, 2006

_____, *Summa Theologia*, Benziger Bros (edition), 1947, translated by Fathers of the English Dominican Province, the digital file is produced through the kindness of Sandra K. Perry, Perrysburg, Ohio.

Aristotle, *The Complete Works of Aristotle*, Jonathan Barnes (edition), V1 & 2, Princeton University Press, U.S.A., 1984.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی