



Agency and the Existence of Material Beings in Ilāhīyyāt VI



ARTICLE INFO

Article Type

Original Research

Authors

Salari Khoram S.*

Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

How to cite this article

Salari Khoram S. Agency and the Existence of Material Beings in Ilāhīyyāt VI. Philosophical Thought. 2024;4(2):123-139.

ABSTRACT

In this article, I will address the role of the efficient cause in explaining the existence of material beings in the sixth chapter of the Ilāhīyyāt. Avicenna's expressions regarding the true efficient cause confront us with two ambiguities: first, the distinction between the efficient cause, as one of the causes, and the complete cause, which suffices for the existence of a material object; and second, his description of the efficient cause as the "cause of existence." I will attempt to clarify the interpretive problems arising from these ambiguities and ultimately respond to them. I will argue that the true efficient cause, which for Avicenna in this context is the "active intellect," is nothing other than the cause of the form's emanation in matter; a cause that Avicenna also refers to as the cause of the existence of the material compound.

Keywords Efficient Cause; Form; Matter; Separate Cause



CITATION LINKS

[Anvari, 2023] The views of Islamic philosophers on the spontaneous generation; [Bertolacci, 2012] Averroes against Avicenna on human spontaneous generation: The starting-point of a lasting debate; [Hardie & Gaye, 2014] Physics; [Ibn Sina, 1960] AL-SHIFA: AL-ILĀHIYYĀT; [Ibn Sina, 1965] AL-SHIFA: AL-MAADIN WA-L-ASAR AL-ULWIYYA; [Ibn Sina, 1969] AL-SHIFA: KAWN WA-L-FASĀD; [Ibn Sina, 1963] AL-SHIFA: AL-SAMĀ AL-ṬABĪ'Ī; [Ibn Sina (n.d)] AL-SHIFA: AL-ḤAYAWĀN; [Lizzini, 2004] The relation between form and matter: Some brief observations on the 'homology argument' (Ilāhīyyāt, II, 4) and the deduction of fluxus; [Melamed & Lin, 2023] Principle of sufficient reason; [Misbah Yazdi, 2016] SHARH AL-ELAHİYAT SHIFA (Volume 4); [Mulla Sadra, 2014] AL-SHAWAHID AL-RUBUBIYYA FI MANAHIJ AL-SULUKIYYA; [Omar Zamboni, 2023] At the roots of causality: Ontology and aetiology from Avicenna to Fakhr Al-Din Al-Razi; [Richardson, 2012] Avicenna and Aquinas on form and generation; [Richardson, 2013] Avicenna's conception of the efficient cause; [Richardson, 2014a] Avicenna and the principle of sufficient reason; [Richardson, 2014b] Efficient causation: From Ibn Sīnā to Ockham; [Richardson, 2020] Causation in Arabic and Islamic thought; [Wisnovsky, 2013] Avicenna's Islamic reception;

*Correspondence

Address: Department of Philosophy, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Jalal Ale Ahmad Highway, Tehran, Iran. Postal Code: 1411713116

Phone: -

Fax: -

sina.salari.kh@gmail.com

Article History

Received: July 2, 2024

Accepted: August 31, 2024

ePublished: September 20, 2024

فاعلیت و وجود موجودات مادی در مقاله ششم از الهیات شفاء

سینا سالاری خزم*

گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

چکیده

در این مقاله به جایگاه علت فاعلی در تبیین وجود موجودات مادی در مقاله ششم از *الهیات* خواهم پرداخت. تعبیرات ابن سینا در خصوص علت فاعلی حقیقی ما را با دو ابهام مواجه می‌کند: نخست تمایز علت فاعلی، به عنوان یکی از علل، با علت تامه که وجود یک شی مادی را کفایت می‌کند، و دوم تعبیر او از علت فاعلی به مثابه «علت وجوددهنده». خواهم کوشید مشکلات تفسیری برآمده از این ابهامات را ابتدا روشن سازم و در نهایت به آنها پاسخ گویم. استدلال خواهم کرد که علت فاعلی حقیقی، که برای ابن سینا در این موضع از بحث همان «عقل فعال» است، چیزی جز علت حلول صورت در ماده نیست؛ علیتی که ابن سینا از آن تعبیر به علت ایجاد ترکیب مادی نیز می‌کند.

کلیدواژگان: علت فاعلی، صورت، ماده، علت مفارق

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۴/۱۲

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۰۶/۳۰

*نویسنده مسئول: sina.salari.kh@gmail.com

آدرس مکاتبه: تهران، بزرگراه جلال آل احمد، دانشگاه تربیت مدرس، دانشکده علوم انسانی.

تلفن محل کار: - فکس: -

مقدمه

مقاله ششم *الهیات شفاء* به بحث در خصوص علل چهارگانه می‌پردازد، اما از یک وجهه نظر خاص، علل چهارگانه به مثابه اعراض خاص موجود از آن جهت که موجود است. ابن سینا در مقاله ششم از *الهیات* بیش از آنکه در صدد تعریف علل باشد، به مسایل مابعدالطبیعی‌ای می‌پردازد که حول فهم علیت در سنت ارسطویی شکل گرفته است. البته جای شگفتی نیز نیست، چرا که پیش‌تر در فن *سماع طبیعی* از کتاب *شفاء* به تعریف علل پرداخته بود. در حقیقت مقاله ششم تکمله‌ای است مابعدالطبیعی بر پژوهش ابن سینا در فصول نهم تا چهاردهم مقاله اول از *سماع طبیعی*. ابن سینا در این مقاله دو هدف کلی را دنبال می‌کند؛ نخست ارایه فهمی دقیق از فاعلیت مابعدالطبیعی به عنوان اعراض خاصه موجود از آن جهت که موجود است، و دوم ارایه فهمی دقیق از تقدم علت غایی بر سایر علل و به تبع آن صورت‌بندی نسبتی که علل چهارگانه به واسطه غایت با یکدیگر دارند. من در این مقاله به یک پرسش مشخص در خصوص استدلال ابن سینا در مقاله ششم *الهیات* خواهم پرداخت؛ اینکه نسبت علت فاعلی با موجودات مادی که از آن با «وجوددهندگی» یاد می‌کنند دقیقاً به چه تبیینی نظر دارد؟^۱

معضل فهم مرسوم از فاعلیت به نزد ابن سینا

فهم عرفی علت فاعلی را محدود به علل محرک در امور طبیعی و مادی می‌داند^۲، اما ابن سینا سخن از علت حقیقی‌ای به میان می‌آورد که «فلاسفه الهی» بر آن به عنوان علت فاعلی صحه می‌گذارند. با این وجود، تعابیر مجمل ابن سینا در فصول اول تا سوم مقاله ششم در خصوص فاعلیت، و از سوی دیگر، جدالی که او در میانه بحث با متکلمین بر سر فهم آنها از حدوث می‌کند، چنان تعبیرات او را لغزنده کرده است که بیش از آنکه مساله‌ای روشن شود، ابهاماتی را دامن زده است^۳. رفع این ابهامات با نظر به کلیت پروژه مابعدالطبیعی ابن سینا در *الهیات شفاء* حتی برای شارحان او نیز سخت آمده است، به نحوی که در شرح آموزه «شیخ» در این

فصول، هر یک مابعدالطبیعه‌ای متمایز از دیگری بنا کرده‌اند.^۶ من در ادامه خواهم کوشید نخست تقریری روشن از آموزه ابن‌سینا در باب فاعلیت محدود به سطح عبارات در این فصول ارایه، و به ابهامات متن تا جای ممکن اشاره کنم، پس از آن خواهم کوشید فهمی متمایز از این آموزه در چارچوب کلی پروژه *الهیات* پیش نهم. فهم مرسوم از آموزه علت فاعلی ابن‌سینا متکی است بر تمایز مرسوم میان ماهیت و وجود؛ اینکه اشیاء ممکن هر یک دارای ماهیتی هستند که بالذات نه اقتضای وجود را می‌کنند و نه اقتضای عدم را؛ یعنی ماهیت اشیاء ممکن از وجود آنها به نحوی متمایز است که با انضمام (عروض/لحوق) وجود بدان ماهیات موجود می‌شوند. از آنجا که ذات (ماهیت) موجود ممکن اقتضای وجود خود را ندارد، پس باید چیزی منحا از آن، و البته مقدم بر آن، باشد تا وجود را به ماهیت *اعطا* کند، فهم مرسوم این موجود مقدم را علت وجوددهنده (معطی الوجود) یا فاعل می‌داند. در حقیقت از جانب فاعل است که وجود شی ممکن به معلول داده می‌شود، و از آنجا که معلول بالذات اقتضای وجود خود را ندارد، معلول مادامی که فاعل به آن وجود دهد، موجود خواهد بود. پس بقای وجود معلول وابسته به بقای نسبت فاعلی فاعل به معلول است. بپراخ خواهد بود اگر بگوییم این تصویر از نسبت ماهیت، وجود، و فاعل وجود را ویژگی‌ای در کنار سایر اوصاف شی در نظر می‌گیرد، ویژگی‌ای که در همه موجودات به اشتراک معنا مشترک است، با این تفاوت که اوصاف دیگر شی، ذاتی باشند یا عرضی، برای موجود شدن خود وابسته به عروض این ویژگی به شی هستند؛ ویژگی‌ای که از جانب فاعل به شی داده می‌شود. علاوه بر این، این تصویر متضمن فهمی ارادی از نسبت میان این سه می‌تواند باشد؛ اگر ماهیت اقتضای وجود را ندارد، پس بالذات نباید مناسبتی میان وجود و ماهیت باشد، بلکه عروض وجود بر ماهیت تنها وابسته به *اراده* فاعلی است که وجود را به معلول خود، که یک ماهیت خاص باشد، اعطا می‌کند.^۷ عبارات ابن‌سینا در توضیح نسبت وجود و ماهیت، وجوب و امکان و البته مبدا اول و ماسواه به آسانی هر خواننده‌ای را به این فهم راه می‌برد، اما بگذارید فهم مرسوم را برای مدتی در پرانتز بگذاریم، و آموزه علت فاعلی ابن‌سینا را در فصول اول تا سوم مقاله ششم گام‌به‌گام پی بگیریم.

ابن‌سینا علت فاعلی را با تمایز آن با علت مادی و غایی تعریف می‌کند. نخست آنکه فاعل آن علتی است که وجودی جدا (مباین) با ذات خود را *فاده* کند؛ مراد از جدایی وجودی علت فاعلی عدم داشتن رابطه بالقوه با معلول خود است، و از این جهت، تمایز آن با علت مادی به عنوان محل. علت مادی، به عنوان محل حلول صورت، با حلول صورت در آن است که تعیین خاص خود را می‌یابد، و در عین حال، بالذات حامل قوه شی مرکبی است که از ترکیب صورت با آن پدید می‌آید، و از این رو، جزء وجود شی مرکب مادی است. در حالی که، علت فاعلی تعیین خاص خود را دارا است، و هست‌شناسانه وابسته (Ontologically dependent) به معلول خود نیست (بر خلاف ماده که هست‌شناسانه وابسته به صورت است)، اما وجود معلول را به آن *اعطا* می‌کند.^۸ از سوی دیگر، وجود فاعل از برای وجود معلول نیز نیست، یعنی چنین نیست که «فاعل *از برای* معلول هست»، بدین سبب استقلال هست‌شناسانه فاعل به نحوی اکید است، که وجود آن نه از برای معلول است و نه بالقوه معلول.^۹

ابن‌سینا بعد از تعریف فاعل به معنای مابعدالطبیعی آن که معطی وجود «ذات شی» است، به استدلال مرکزی خود در فصل اول و دوم از مقاله ششم می‌پردازد- علت فاعلی با معلول خود ضرورتاً معیت دارد. در حقیقت ابن‌سینا موضعی مخالف با فهم عرفی از فاعلیت می‌گیرد، که از منظری طبیعی به فاعلیت می‌نگرد. مثال‌هایی که در بحث طرح می‌کند نیز همگی مثال‌هایی در خصوص امور طبیعی هستند؛ اینکه آتشی با سوزاندن جسمی دیگر موجب پدیدآمدن آتشی دیگر شود، یا اینکه بنایی ساختمانی را بسازد، یا اینکه پدری فرزندی را موجب شود. آنچه در همه این مثال‌ها مشترک است، استغنائی معلول از علت فاعلی خود بعد از پدیدآمدن است؛ یعنی

آتش دوم، ساختمان، یا فرزند بعد از پدیدآمدن، با فرض نابودی آتش نخست، بنا یا پدر، همچنان پابرجا می‌مانند. به عبارت دیگر، معلول در پدیدآمدن خود وابسته به علت فاعلی است، اما در بقا، یا دقیق‌تر، وجود خود مستقل از علت فاعلی است.

ابن‌سینا، به تلویح، فهم متکلمین از حدوث و نسبت خالق و مخلوق را متخذ از همین درک عرفی از فاعلیت طبیعی می‌داند*. از این رو، با در مرکز قراردادن مفهوم «حدوث» می‌کوشد تا نابسندگی این درک از فاعلیت را روشن سازد و استدلال کند که معلول نه‌تنها در حدوث بلکه در وجود خود وابسته به علت است، و نتیجه بگیرد که علت ضرورتاً با معلول خود «معیت» دارد؛ یعنی مادامی که معلول هست، نسبت فاعلیت با معلول نیز برقرار است.

امکان، وجوب و وجود

فهم استدلال ابن‌سینا در این موضع وابسته به مقدماتی است که او پیش‌تر در فصل ششم از مقاله اول طرح کرده بود؛ او در این فصل به «خواص» ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود می‌پردازد. عقل موجودات* را با نظر به نسبت میان ذات و وجودشان به دو دسته تقسیم می‌کند؛ موجوداتی که نظر به ذات آنها وجود آنها را لازم نمی‌آورد (إذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده) و موجوداتی که نظر به ذات آنها وجود آنها را لازم می‌آورد (إذا اعتبر بذاته يجب وجوده)؛ دسته نخست را ممکن‌الوجود و دسته دوم را واجب‌الوجود می‌نامد. سپس استدلال می‌کند که لازمه واجب‌الوجود بودن علت‌نداشتن است و لازمه ممکن‌الوجود بودن علت‌داشتن.

واجب‌الوجود نمی‌تواند در وجود خود وابسته به علتی متمایز از خود باشد، چرا که وابستگی در وجود مستلزم عدم ایجاب وجود به واسطه ذات آن است، یعنی نظر به ذات آن وجود آن را لازم نمی‌آورد، بلکه وجودش به واسطه علتی متمایز از آن است. از سوی دیگر، نظر به ذات شی ممکن‌الوجود نه به این می‌انجامد که وجودش ضروری است (که در این صورت واجب‌الوجود خواهد بود) و نه به این می‌انجامد که عدمش ضروری باشد (که در این صورت ممتنع‌الوجود خواهد بود)، از این رو، اگر به یکی از دو طرف وجود و عدم تعیین یابد (به تعبیر ابن‌سینا «تخصص» یابد)، به واسطه چیزی غیر از خود تعیین یافته است؛ پس امکان وجود برای موجود ممکن، که ترجیحی را نسبت به دو طرف موجودشدن یا معدوم‌ماندن بر نمی‌تابد، مستلزم این است که تعیین عدمی آن یا تعیین وجودی آن هر یک به واسطه علتی متمایز از آن باشد. بنابراین، اگر شی ممکن‌الوجودی موجود است به سبب وجود علت آن موجود است، و اگر شی ممکن‌الوجودی معدوم است به سبب عدم علت آن موجود نیست.

در فصل پنجم از مقاله اول، آنجا که در صدد ارایه تعریفی از مواد ثلاث برمی‌آید، از میان سه مفهوم وجوب، امکان، و امتناع، وجوب را در تصور مقدم بر امکان و امتناع می‌داند؛ چرا که «واجب» بر قطعیت وجود چیزی (تاكدالوجود) دلالت دارد. اما در دلیل این تقدم تنها به این اکتفا می‌کند که وجود به خودی خود شناختنی و تصورپذیر است، اما عدم در تضایف با وجود تصور می‌شود. احتمالاً استدلال ابن‌سینا را باید چنین ادامه داد که پس از تصور عدم، به تبع وجود است که امکان، به معنای تردید در خصوص وجود و عدم، پدید می‌آید، و پس از نفی امکان است که امتناع تصور می‌شود. البته این فهم از مواد ثلاث در سطح معرفتی باقی نمی‌ماند بلکه برای ابن‌سینا جنبه‌ای مابعدالطبیعی می‌یابد-وجوب به معنای عدم تردید ذات یک چیز، و نه عدم تردید شناسنده آن، نسبت به وجود است، و امکان بر این تردید صحه می‌گذارد. از سوی دیگر تعبیری که ابن‌سینا برای توضیح مفهوم وجود به کار می‌گیرد، نظیر «تحصل»، «تشخص» و «ثبوت»، نیز نوعی عدم تردید را القا

می‌کند. نتیجه اینکه وجود و وجوب هر دو دلالت به عدم تردید داشته و نه تنها همراه با یکدیگر هستند، بلکه در تبیین وجود یک چیز وجوب نیز مدخلیت دارد.

حال تمایز ممکن‌الوجود از واجب‌الوجود ایضاً بیشتر می‌یابد. ذات شی موجود ممکن نسبت به وجود و عدم مردد است، تردیدی که ابن‌سینا از آن تعبیر می‌کند به اینکه چنین موجودی به حسب خود ممکن است، در حالی که تصور ذات واجب‌الوجود به تردید در خصوص وجود آن نمی‌انجامد. از سوی دیگر، وجود شیئی که به حسب خود ممکن بوده است، آن را از حالت تردید خارج کرده است، عدم تردیدی که ابن‌سینا از آن تعبیر به «ایجاب وجود» می‌کند. بنابراین، وجود برای یک شی ممکن همواره همراه با نفی تردید آن نسبت به وجود و عدم، و ایجاب آن است. این خروج شی از حالت امکان به حالت ایجاب به واسطه ذات شی ممکن تبیین‌پذیر نیست مگر به واسطه چیز دیگری به عنوان علت، که متمایز از شی ممکن و مقدم بر آن بوده، تا ایجاب وجود آن را تبیین کند.

در فصل نخست از مقاله چهارم، ابن‌سینا تقدم علت بر معلول را روشن‌تر بیان می‌کند (فقره ۱) [Ibn Sina, 1960: 165]:

«إذا كان شيئان وليس وجود أحدهما من الآخر، بل وجوده له من نفسه أو من شيء ثالث، لكن وجود الثاني من هذا الأول، فله من الأول وجوب /وجود الذي ليس له لذاته من ذاته، بل له من ذاته الإمكان، على تجويز من أن يكون ذلك الأول مهما وجد لزم وجوده أن يكون علّة لوجوب وجود هذا الثاني، فإنّ الأول يكون متقدماً بالوجود لهذا الثاني»

او به روشنی برای تبیین ایجاب وجود یک شی خاص از اصل دلیل کافی بهره می‌گیرد. شی موجود X را در نظر بگیریم، که X بالذات نه ترجیحی نسبت به عدم دارد و نه ترجیحی نسبت به وجود، با این حال X موجود است، پس به جا است که پرسیده شود «چرا X موجود است جای آنکه می‌توانست معدوم باشد؟» در نگاه ابن‌سینا تبیین کافی در پاسخ به این سوال منوط به علتی چون Y است، به نحوی که چنین نباشد که Y برقرار باشد اما X برقرار نباشد (الأول مهما وجد لزم وجوده أن يكون علّة لوجوب وجود هذا الثاني). این به نوبه خود مستلزم یک رابطه ضروری از جانب Y به جانب X است، و به تبع، وجود Y را مقدم بر وجود X قرار می‌دهد.

اما این رابطه ضروری تنها از جانب علت یا عللی است که برای وجود X کافی باشند، بدین سبب ابن‌سینا تقدم علت بر معلول را به دو قسم تقسیم می‌کند: تقدم وجودی و تقدم وجوبی. اموری که وجود آنها شرط لازم برای تحقق یک معلول خاص است، به‌تنهایی تقدم در وجود نسبت به معلول دارند؛ در این فرض، علت به عنوان شرط لازم می‌تواند برقرار باشد اما معلول می‌تواند نباشد؛ به عبارت دیگر، وجود معلول در این فرض قرین امکان و تردید میان وجود و عدم خواهد بود. ابن‌سینا تأکید می‌کند که اگر Y علی‌الادعا علت گرفته شد، به گونه‌ای که X، به عنوان معلول، گاهی با آن باشد و گاهی با آن نباشد، در حقیقت Y علت حقیقی نیست؛ چرا که وجود X را کفایت نکرده است، بلکه Y در چنین مواردی می‌تواند «موضوع علت» قرار گیرد، یعنی Y به گونه‌ای است که با اضافه‌شدن امری دیگر (حال) بدان است که به «مجموع» خاصی می‌رسد که وجود X را کفایت کند؛ مانند اینکه شخصی تا در موقعیت خاصی قرار نگیرد و دچار حالت ذهنی خاصی نشود، اراده برای کاری نمی‌کند، در چنین موردی شخص «موضوع علیت» قرار می‌گیرد، به نحوی که با اضافه‌شدن آن حالت ذهنی خاص است که به حد کفایت برای انجام آن کار می‌رسد [Ibn Sina, 1960: 165-66]. اما در خصوص علتی که برای وجود معلول کفایت کند چنان خواهد بود که علت نخواهد بود مگر با وجود معلول. از این رو، در فرض کفایت علت، علت افزون بر تقدم وجودی بر معلول خود با آن «معیت» نیز خواهد داشت. بنابراین، اینکه شی ممکن متعین به

جانب وجود شده باشد مستلزم وجود علت کافی پیش از خود است و کفایت علت ضرورت وجود معلول از علت را در پی دارد، و بالاخره این رابطه ضروری اینکه «مادامی که علت هست معلول نیز برقرار است» (معیت علت و معلول) را تضمین می‌کند.^{۸۸}

در فصل اول از مقاله ششم به مباحث مقدماتی خود در فصل اول از مقاله چهارم ارجاع می‌دهد. خط استدلال در این فصول مبتنی است بر تمایز علت به عنوان شرط لازم، که ضرورتاً وجود معلول را با خود به همراه ندارد، و علت به عنوان شرط کافی، که ضرورتاً وجود معلول را به همراه دارد (فقره ۲) [Ibn Sina, 1960: 260]:

«فمن الفاعل ما يتفق وقتاً أن لا يكون فاعلاً ولا مفعولاً مفعولاً، بل يكون مفعولاً معدوماً، ثم يعرض للفاعل الأسباب التي يصير بها فاعلاً بالفعل، وقد تكلمنا في هذا فيما سلف، فحينئذ يصير فاعلاً فيكون عنه وجود الشيء بعد ما لم يكن، فيكون لذلك الشيء وجوداً ولذلك الشيء أنه لم يكن ... فالذي له بالذات من الفاعل الوجود، وأن الوجود الذي له إنما هو لأن الشيء الآخر على جملة يجب عنها أن يكون لغيره وجوداً عن وجوده الذي له بالذات»

اگر بنا را بر این بگذاریم که ابن‌سینا در *الهیات* در صدد تبیین آموزه‌ای واحد از علیت است، فهم عبارات او در این فقرات ما را با ابهام مواجه می‌کند؛ چرا که ابن‌سینا در حالی که در فصل اول از مقاله چهارم از تقدم وجودی علت بی هیچ قیدی سخن می‌گوید، و شرط علت را کفایت آن برای وجود معلول معرفی می‌کند، به نحوی که ضرورتاً با تحقق علت معلول نیز محقق است، فصول اول تا سوم مقاله ششم همین تعبیر را در خصوص علت فاعلی حقیقی به کار می‌گیرد. روشن‌تر بگوییم، تعبیرات او در مقاله چهارم ما را به درکی از علت تامه رهنمون می‌شود، که در خصوص شی‌مادی دربردارنده همه علل اربعه است، یعنی آن هنگام که علل فاعلی، صوری، مادی، و غایی یک شی به تمامه محقق شد، ضرورتاً شی منظور نیز محقق خواهد بود. این در حالی است که در فقره بالا شرط کفایت وجودی علت را به تنهایی منحصر در علت فاعلی حقیقی می‌داند.

ابهام تعبیر ابن‌سینا در توضیح آموزه علت فاعلی به ابهام در تمایز علت فاعلی و علت تامه ختم نمی‌شود، بلکه با نظر به معنای وجودی که از سوی فاعل به معلول داده می‌شود عمق بیشتری می‌یابد. ابن‌سینا در فصل پنجم از مقاله اول دو معنا از موجود را از هم متمایز کرد، وجود خاص و وجود اثباتی. به نظر معقول خواهد بود اگر وجودی که از جانب فاعل به معلول داده می‌شود را وجود به معنای وجود خاص بگیریم؛ که به معنای حقیقت شی و آنچه به واسطه آن موجود آن چیز خاصی است که هست (هو بها ما هو). اما این تعبیری است که ابن‌سینا عیناً در خصوص ماهیت نیز به کار می‌برد (فقره ۳) [Ibn Sina, 1960: 245]:

«والصورة دائماً جزء من الماهية في المركبات، وكلّ بسيط فإن صورته أيضاً ذاته لأنه لا تركيب فيه، وأما المركبات فلا صورتها ذاتها ولا ماهيتها ذاتها، أما الصورة فظاهر أنها جزء منها، وأما الماهية فهي ما بها هي ما هي، وإنما هي ما هي بكون الصورة مقارنة للمادة، وهو أزيد من معنى الصورة. والمركب ليس هذا المعنى أيضاً، بل هو مجموع الصورة والمادة، فإن هذا هو المركب، والماهية هذا التركيب. فالصورة أحد ما يضاف إليها لتركيب، والماهية هي نفس هذا التركيب الجامع للصورة والمادة، والوحدة الحادثة منهما لهذا الواحد»

هر چیزی به واسطه ماهیتش آن چیز خاصی است که هست؛ به عبارت دیگر، هر چیزی بالذات وحدتی دارد که آن را ضرورتاً از غیر خود متمایز می‌کند. این وحدت گاهی برآمده از یک ترکیب صورت‌مادی (hylomorphic) است، و گاهی چنین نیست، بلکه در برخی امور صورت (فعلیت خاصی که دارند) به گونه‌ای است که هست‌شناسانه وابسته به حلول در یک ماده نیست، و از این جهت اشیایی بسیط هستند. ابن‌سینا تأکید می‌کند

که مطابق ماهیت، و به اعتبار دیگر وحدت اشیا مرکب همان ترکیبی است که شی از آن برآمده است، و نه جزء صوری یا مادی ترکیب.

حال بر فرض اینکه در صد تبیین وجود اشیا مرکب باشیم (آن چنان که به نظر می‌رسد ابن‌سینا نیز دایره بحث خود را در فصول اول تا سوم مقاله ششم تقریباً به همین تبیین محدود کرده است) این ابهام مطرح می‌شود که اگر از یک سو فاعل به معلول خود وجود معلول را می‌دهد، و از سوی دیگر، وجود معلول را به معنای وجود خاص بگیریم (که تعبیر دیگری است از ماهیت و وحدت خاص شی، که ابن‌سینا مطابق آن را ترکیب صورت مادی شی معین کرد) آیا باید بگوییم فاعل، فارغ از اینکه مساله تفاوت آن با علت تامه را حل کرده باشیم، آن است که سازنده ترکیب صورت مادی شی است؟

بگذارید به این ابهامات تفسیری قدری بیشتر دامن بزنیم. همان‌طور که گفتیم وجود به معنای وجود خاص ملازم با وحدت شی است، وحدتی که ابن‌سینا با تعبیرات مختلفی (مانند «تشخص»، «تحصل»، «جزئیت») از آن یاد می‌کند. اما در مقاله پنجم تشخص و جزئیت شی را، که به واسطه آن شی موجود خوانده می‌شود، به اضافه ماهیت به موضوع و محل و عوارضی که همراه با موضوع به ماهیت عارض می‌شود می‌داند. باز این سوال مطرح می‌شود که اگر علت فاعلی به معلول خود وجود می‌دهد، و بدین واسطه معلول تشخص خاص خود را می‌یابد، آیا در حقیقت علت موجب اضافه ماهیت به موضوع شده، و موجب عروض عوارضی بدان گشته است؟ پیش از آنکه استدلال ابن‌سینا را در فصول یک تا سه دنبال کنیم، توجه به یک نکته لازم به نظر می‌رسد، نکته‌ای که چه بسا بخشی از ابهامات تفسیری ناشی از آن باشد؛ ابن‌سینا در این فصول بیش از آنکه در صد تبیین وجود موجودات به طور کلی باشد، در یک چارچوب روش‌شناختی ارسطویی ناظر به مابعدالطبیعه، در صد تبیین وجود موجودات مادی است. در حقیقت بحث از وجود امور الهی که وابستگی به ماده ندارند، به تبع عدم کفایت تبیینی امور مادی برای وجود خود می‌آید. ابن‌سینا این عدم کفایت تبیینی را در فصول اول تا سوم مقاله نهم با نظر به آموزه علیت فاعلی، که در مقاله ششم مطرح می‌کند، و اثبات مبدا اول برای کل نشان می‌دهد. بنابراین، بهتر است، آن چنان که مثال‌های ابن‌سینا نیز نشان می‌دهد، محل بحث را در این فصول تبیین وجود موجود مرکب صورت مادی بگیریم.

خط استدلالی ابن‌سینا در باب علیت فاعلی در فصول اول تا سوم مقاله ششم از یک سو تحلیلی است جدلی از فهم عرفی از فاعلیت، که همان‌طور که گفتیم متکلمین فهم خود از حدوث را بر آن بنا می‌کنند، و فاعلیت حقیقی، که ابن‌سینا از آن دفاع می‌کند. این خط استدلالی را در فقه ۲ باید این‌گونه پی گرفت که ابن‌سینا میان دو گونه فاعل تمایز می‌گذارد، فاعل بالقوه و فاعل بالفعل. فارغ از کاربست معنای فاعلیت در امور طبیعی، بگذارید همان معنای اولیه کنشی آن را مد نظر قرار دهیم. فاعل A را در نظر بگیرید که در صد انجام فعل X است؛ مثلاً خوردن سیب روی میز. از نظر ابن‌سینا A تا زمانی که X را انجام نداده است، حقیقتاً نمی‌توان گفت که فاعل است، بلکه فاعلیت آن بالقوه خواهد بود، و فاعلیت بالفعل آن وابسته به فعلیت یافتن فعلی است که قرار بوده از آن سر بزند. بنابراین، اگر X بالفعل موجود نیست، پس فاعل آن بالفعل موجود نبوده است. البته این تعجب‌آور است؛ چرا که اگرچه X ممکن است محقق نشده باشد اما فاعل آن، یعنی A ، موجود است؛ یعنی A هست حتی اگر سیب همچنان بر روی میز باشد. در اینجا ابن‌سینا به ما خواهد گفت که A موضوع و قابل فاعلیت است، یا به تعبیر دیگر بالقوه فاعل است. این یعنی A برای آنکه به درستی فاعل خوانده شود باید دست‌خوش احوال دیگری بشود که آن را به حد فاعلیت برسانند (مثلاً سیب را ببیند، گرسنه شود، و آن قدر اشتیاق بیابد تا اراده به حرکت کردن، برداشتن و خوردن سیب کند). بنابراین، اگرچه A به‌تنهایی بالقوه فاعل

است، یا بهتر بگوییم، شرط لازم X است، اما A همراه با احوال خاصی است که برای تحقق X کفایت کرده و بالفعل فاعل فعل X می‌شود.

فقره ۲ به همین تمایز فاعل بالقوه و فاعل بالفعل اشاره می‌کند. فاعل بالفعل (حقیقی) فاعلی است که وجود معلول ضرورتاً به تبع آن محقق می‌شود، از سوی دیگر فاعلهایی هستند که متعارفاً فاعل نامیده می‌شوند، در حالی که در مقطعی از زمان معلول آنها معدوم است. در چنین مواردی فاعل مزبور حقیقتاً، و به نحو بالفعل، فاعل نبوده بلکه بالقوه فاعل است؛ یا می‌تواند موضوع فعلیت قرار گیرد. به عبارت دیگر، اگر چنین بود که معلول مفروضی زمانی با فاعل مفروضی همراه باشد و زمانی همراه نباشد، این مستلزم عدم کفایت وجود فاعل مفروض برای وجود معلول مفروض است. عدم کفایت فاعل مفروض مستلزم این است که فاعل باید دچار *انفعالی* (مانند دست‌خوش اراده، قسر، یا احوال دیگر شدن) شود تا وجود معلول خود را کفایت کند، این یعنی فاعل مفروض به حسب وجود معلول در واقع *منفعل* است جای آنکه فاعل باشد، از این رو، به معنای حقیقی کلمه نمی‌توان آن را فاعل خواند.

بنابراین، از یک سو فاعل حقیقی بالذات وجود معلول را کفایت می‌کند، از سوی دیگر عدم کفایت معلول برای وجود خود، و وابستگی آن در وجود به علت، مستلزم معیت علت با معلول خواهد بود مادامی که معلول موجود است (فقره ۴) [Ibn Sina, 1960: 263]:

فإذا ظهر أن وجود الماهية يتعلّق بالغير من حيث هو وجود لتلك الماهية لا من حيث هو بعد ما لم يكن^{۳۳}، فذلك الوجود من هذه الجهة معلولٌ ما دام موجوداً كذلك كان معلولاً متعلّقاً بالغير. فقد بان أن المعلول يحتاج إلى مفيدة الوجود لنفس الوجود بالذات، لكنّ الحدوث وما سوى ذلك أمورٌ تعرض له، وأنّ المعلول يحتاج إلى مفيدة الوجود دائماً سرمداً ما دام موجوداً

ابن‌سینا در این فقره، و در نتیجه‌گیری خود از بحثش در فصل اول از مقاله ششم، به بازتعبیر آموزه فعلیت در نسبت با ماهیت می‌پردازد. اگر یک رابطه علی فاعلی میان دو چیز به عنوان علت و معلول برقرار باشد، ماهیتی خواهد بود که وجود خود را کفایت نکرده بلکه وجودش به چیزی غیر از آن *تعلق* دارد، به نحوی که تا زمانی که وجود آن غیر برقرار باشد، وجود آن ماهیت نیز برقرار است. شایسته است تا این نکته را نیز برجسته کنیم که رابطه علی در اینجا میان یک وجود و وجودی دیگر است، نه میان یک وجود و یک ماهیت. ابن‌سینا از این رابطه تعبیر به «افاده» وجود می‌کند، که بار مابعدالطبیعی خود را دارد؛ در حقیقت تعبیر «افاده» (فایده‌رساندن)، همان‌طور که در تعریف فاعل مطرح شد، ناظر به استقلال هست‌شناختی فاعل نسبت به وجودی است که ضرورتاً به تبع آن می‌آید.

همان‌طور که گفتیم فهم مرسوم از آموزه ابن‌سینا در باب فعلیت فقره ۴ را با یک درون‌مایه الهیاتی می‌فهمد، یعنی ماهیات ناموجودی هستند که یک فاعل الهی به آنها به مقتضای شرایط (مثلاً اینکه ترکیب مادی مشخصی فراهم شود) وجود می‌دهد. اما ابن‌سینا این آموزه را نه با درون‌مایه‌ای الهیاتی بلکه با مثال‌هایی طبیعیاتی و ملموس توضیح می‌دهد.

در فصل دوم از مقاله ششم ابن‌سینا به دنبال «حل شکوکی» است که در خصوص آموزه فعلیت مطرح در فصل پیشین می‌تواند مطرح شود. گفتیم که این آموزه بدیلی است برای آموزه حدوث متکلمین که معلول را در حدوث (بودن-بعد-از-آنکه-نبوده-است) وابسته به علت می‌دانستند و نه در بقا؛ در حالی که آموزه فعلیت ابن‌سینا معلول را در وجود وابسته به علت می‌دانست، و به تبع نتیجه می‌گرفت که وابستگی معلول به علت در بقا و تا زمانی که موجود است برقرار است.

ابن‌سینا، با حفظ طریقه جدلی خود در تقابل با آموزه حدوث، سه مثال در توضیح و دفاع از آموزه خود می‌زند: نسبت پدر و فرزند، نسبت بنا و ساختمان، و نسبت آتش و گرما. درک متعارف از علیت بر آن است که پدر، بنا، و آتش را، به‌ترتیب، علت فرزند، ساختمان، و گرما بگیرد. ابن‌سینا استدلال می‌کند که پدر، بنا، و آتش نه‌تنها برای وجود معالیل خود کفایت نمی‌کنند، بلکه لازم هم نیستند.

در خصوص نسبت پدر و فرزند، پدر نه علت حقیقی فرزند بلکه علت حقیقی حرکت منی است تا منی به رحم برسد. از این رو، در خصوص آن صدق می‌کند که بگوییم تا پدر نباشد منی حرکت نخواهد کرد. با این حال، پدر علت برای رسیدن منی به رحم نیز نیست؛ بلکه علت حقیقی رسیدن منی به رحم حرکت قسری منی است، البته با فرض اینکه منی به‌درستی در مجرای رسیدن به رحم قرار گیرد. اما اینکه منی صورت حیوانیت به خود بگیرد، و این حیوانیت برای ترکیب پدیدآمده بقا داشته باشد، علت دیگری دارد (یعنی وابسته به علت مفیض صورت است-عقل فعال) [Ibn Sina, 1960: 264].

در خصوص نسبت آتش با گرما عبارات ابن‌سینا به تکلف می‌افتند. اگرچه در ابتدا سخن از نسبت آتش و بقا گرما در یک شیء دوم است، اما بعدتر این مثال بدل به نسبت آتش با تبدیل‌شدن آب به آتش در اثر مجاورت آتش نخست می‌شود. فارغ از مبادی طبیعیاتی ابن‌سینا که تبدیل‌شدن آب به آتش را ممکن می‌کند^{xiv}، با فرض وقوع چنین پدیده‌ای ابن‌سینا آتش نخست را علت حقیقی گرم‌شدن معرفی می‌کند؛ یعنی تا زمانی که آتش در مجاورت با آب قرار دارد گرم‌شدن (و نه گرما) نیز برقرار است. با این حال این گرم‌شدن آن‌قدر ادامه می‌یابد تا آب به درجه معینی گرم شود، این درجه معین از گرما موجب رفع استعداد «مائیت» می‌شود؛ پس این درجه معینی از گرما است که علت حقیقی رفع استعداد هیولای آب برای صورت آب است. از سوی دیگر رفع این استعداد علت حقیقی قبول صورت ضد آن (صورت آتش) خواهد بود، اما علت صورت آتش «علل مفارقی هستند که صورت عناصر را بر آنها می‌پوشانند» [Ibn Sina, 1960: 264].

در خصوص نسبت بنا و ساختمان نیز چنین است. بنا علت حقیقی حرکت مصالح است تا به نحو خاصی در کنار یکدیگر اجتماع یابند، از این رو، در خصوص آن صدق می‌کند که بگوییم تا زمانی که بنا حرکت می‌کند، مصالح نیز در حرکت‌اند. اما علت حقیقی ساختمان اجتماع خاصی است که مصالح به واسطه آن در کنار هم قرار گرفتند. یعنی تا این نحو خاص اجتماع برقرار است ساختمان نیز برقرار است. اما علت اینکه «اگر مصالح به این نحو خاص کنار یکدیگر اجتماع می‌یافتند، ساختمانی هم امکان تحقق می‌داشت» طبیعت‌های خاصی است که هر یک از اجزای ساختمان دارا هستند، و البته، بقای آنها بر این طبیعت خاص است. ابن‌سینا علت این را که هر یک از این مصالح بر طبیعت خاصی هستند که بدان بقا دارند «علت مفارقی» معرفی می‌کند که «فاعل طبایع» است [Ibn Sina, 1960: 264].

مبتنی بر مثال‌های ابن‌سینا آموزه علت فاعلی در اینجا در وجهی از خود جنبه ذات‌گرایانه می‌گیرد، اگرچه به این متوقف نمی‌شود. پیدایش (حدوث) ساختمان را در نظر بگیریم. هر یک از مصالح ساختمان دارای ذات مخصوص به خود هستند که به علت این ذات است که آثار مخصوص به خود را دارا هستند، به نحوی که تا زمانی که، مثلاً آجر یا تیرآهن، بر ذات مخصوص به خود بقا داشته باشند، و به تبع، آثار خاصی که دارند را داشته باشند، آجر یا تیرآهن هستند. از سوی دیگر، ذات مصالح ساختمان به گونه‌ای است که در نسبت با یک پدیده خاص، که در زمان معینی معدوم است، با هم سنخیت دارند، به نحوی که صدق زنجیره‌ای از شرطی‌های خلاف واقع را تضمین می‌کنند. مثلاً ذات آجر، تیرآهن و ... به‌گونه‌ای است که اگر به این نحو خاص در یک کل ادغام می‌شدند (آنچه ابن‌سینا از آن تعبیر به «اجتماع» می‌کند)، ساختمان به وجود می‌آمد. بنابراین، وجود

ساختمانی که در مقطعی از زمان نبوده است اما در لحظه‌ای از زمان موجود می‌شود، مبتنی است بر طبایع مصالح برساننده ساختمان، به علاوه نحوه خاصی که این مصالح در یک کل ادغام می‌شوند.

در مثال فوق آنچه علت ادغام به نحو خاص مصالح در کل شده است، حرکت است؛ یعنی مصالح به خودی خود به این نحو در کنار یکدیگر قرار ندارند، بلکه محرکی باید آنها را به گونه‌ای به حرکت درآورد که به این نحو خاص در یک کل ادغام شوند. اینکه یک علت معین چون بنا موجب حرکت مصالح به این نحو شود امری است بالعرض و در وجود ساختمان بالذات مدخلیت ندارد. چرا که در یک جهان ممکن دور این ممکن خواهد بود که تصادمات طبیعی به گونه‌ای رقم بخورد که اجتماع منجر به پیدایش ساختمان حاصل شود. با این حال، در جهان بالفعل وضع امور به گونه‌ای است که ساختمان به نحو اکثری به واسطه جماعت بتأیید صورت می‌پذیرد. از این رو، ابن‌سینا این قسم علل را، که با حرکت‌دادن اجزای یک ترکیب مادی موجب اجتماع خاص آنها به منظور آن ترکیب خاص می‌شوند، علل آماده‌ساز (مُعَدِّ) می‌نامد.

اگرچه در باب مصنوعی چون ساختمان ممتنع نیست که اجتماع حاصل در اثر تحریک محرکی غیر از بنا، که فاعل متعارف چنین مصنوعی است، پدید آید (هرچند که امکان آن بعید باشد) اما در خصوص موجودات زنده این کاملاً خلاف شهود خواهد بود که پدر بالعرض در پدیدآمدن فرزند دخیل باشد. با این حال، شایان توجه است که مبادی طبیعیاتی ابن‌سینا این را نیز ممکن می‌داند که پیدایش یک فرزند ضرورتاً از قبل تولد حاصل نیاید، بلکه به تولد نیز صورت گیرد. قول به تولد در حقیقت این رای را تقویت می‌کند که آنچه ضرورتاً و بالذات در وجود یک موجود مرکب مادی دخیل است ادغام خاصی است که طبایعی معین در یک کل دارند (به تعبیر ابن‌سینا اجتماع، یا آن چنان که در فقره ۲ می‌گوید بر یک مجموعه‌ای (علی جملة) واقع‌شدن)، و نه نحوه خاصی از حرکت که منجر به این کل می‌شود.^{۳۰}

تبیین مابعدالطبیعی ابن‌سینا از وجود موجودات مادی تا به اینجا کاملاً ذات‌گرایانه بود، به نحوی که وجود موجودات مرکب مادی را براساس ذوات (طبایع) اجزای صورت مادی برساننده آن تبیین می‌کرد. اما در نگاه او ترکیب صورت‌مادی به خودی خود کفایت تبیین وجود موجود مرکب مادی را نمی‌کند. او این عدم کفایت تبیینی را با توسل به وجود یک هویت غیرمادی نشان می‌دهد-موجود مفارقی که بعدتر آن را «عقل فعال» می‌خواند. پاسخ به چرایی فرض چنین هویتی نیازمند مقدماتی در خصوص ترکیب صورت مادی جواهر مادی است که پیش‌تر مطرح کرده بود.

صورت، ماده و یک علت مجهول‌الکنه

پژوهش ابن‌سینا در فصول دوم تا چهارم مقاله دوم معطوف به تحقیق در باب جسم و اجزایی است که از آنها ترکیب یافته است، و البته نسبت هست‌شناسانه این اجزا با یکدیگر. او استدلال می‌کند که جسمیت یک جسم نه به ابعاد بالفعل آن، بلکه به صورت اتصالی‌ای است که به واسطه آن قبول ابعاد بالفعل می‌کند. [Ibn Sina, 1960: 61-64]. با این حال، جهت بالقوه‌ای در شی مادی باید وجود داشته باشد که قبول اتصال، و در عین حال، فقدان آن را بکند. این جهت بالقوه در جسم همان است که «هیولا» خوانده می‌شود. هیولا قوه قبول صورت اتصالی است؛ این از استدلال ابن‌سینا بر هیولا نیز به‌روشنی فهمیده می‌شود، چرا که هر دوی براهین «فصل و وصل» و «قوه و فعل» برای وجود هیولا در صد اثبات قوه قبول صورت جسمیه هستند. از سوی دیگر، صورت اتصالی و هیولا ضرورتاً قرین یکدیگر موجود هستند. چرا که هیولا به عنوان یک هویت قابل اشاره حسی به خودی خود مکان‌مند (متحتیز) است، و امر مکان‌مند نیازمند داشتن جهت و طرف است، و داشتن جهت و

طرف با خود تقسیم پذیری را به دنبال دارد، و لازمه تقسیم‌پذیری داشتن صورت اتصالی است. بنابراین، هیولا همواره قرین صورت اتصالی یا جسمیت است [Ibn Sina, 1960: 72-77].

ابن‌سینا ادامه می‌دهد که اگرچه جسمیت به‌تنهایی یک صورت و نوع مستقل است و در کنار صورت‌های دیگر برساننده شی مادی است [Ibn Sina, 1960: 70]. با این وجود، اینکه صورت جسمی امری محصل است و در معنای نوعی خود نیازمند عروض فصل دیگری نیست، به معنای آن نیست که نحوه وجود آن در خارج نیز از استقلال ماهوی آن تبعیت کند، بلکه صورت جسمی، همان‌طور که هیولا نیز چنین است، به‌تنهایی در خارج وجود بالفعل نمی‌یابد، بلکه وجود بالفعل آن همواره قرین با چیزی است که ماهیتاً متمایز از آن است. یعنی اینکه هیولا صرفاً قابل صورت اتصالی باشد اجسام پیرامون ما را تبیین نمی‌کند. این مشهود است که اجسام دارای اندازه و جای مشخصی هستند؛ جسمی همچون یک گاو نر را در نظر بگیرید که هیچ‌گاه ابعاد آن به بزرگی یک فیل نمی‌رسد یا درخت خرما هیچ‌گاه در کوهستانی با اقلیم سردسیر نمی‌روید. این در حالی است که عدم ترجیح اجسام، از آن جهت که جسم هستند، نسبت به اندازه و مکان نشان آن است که چیزی خارج از این دو لازم است تا به جسم اضافه شود که به موجب آن جسم قبول اندازه و مکان خاص کند. ابن‌سینا استدلال می‌کند که این اندازه و مکان خاص ضرورتاً باید به امری درونی جسم بازگردد، به گونه‌ای که به موجب آن جسم قبول اندازه و مکان خاص را کند. این امر درونی صورت‌های دیگر، و البته به تبع این صورت‌ها اعراض دیگری، هستند که در کنار هیولا و صورت اتصالی برساننده اجسام خواهند بود. بنابراین، اجسام به عنوان جواهر مرکب، متشکل از هیولا، صورت اتصالی، و صورت‌های دیگری هستند که به واسطه آنها یک جسم خاص فردی از یک نوع معین می‌شود [Ibn Sina, 1960: 77-79]. بنابراین، هیولا نه‌تنها با صورت جسمیه، بلکه ضرورتاً در همراهی با صورت‌های دیگری موجود است.

در فصل چهارم از مقاله دوم به بنیاد مابعدالطبیعی ضرورت همراهی هیولا و صورت‌هایی می‌پردازد که با همدیگر برساننده اجسام پیرامونی هستند. اینکه ماده و صورت به نحوی موجود می‌شوند که ضرورتاً در همراهی با یکدیگرند، نیازمند تبیین است. ابن‌سینا استدلال می‌کند که این تلازم و همراهی به تبع نحوه وجود هر یک از آنها است که می‌باید به واسطه قسمی از رابطه علی میان آنها برقرار شود. با فرض رابطه علی میان ماده و صورت، این صورت است که شایستگی علت‌بودن برای ماده را دارد. ایجاد مستلزم تحصل و تشخیص است و تشخیص مستلزم فعلیت است، از سویی ماده بالذات شان قبول و قوه دارد و این بر خلاف صورت است که بالذات فعلیت بخش است. بنابراین، این صورت است که باید برای وجود ماده علت تلقی شود؛ یعنی ماده به واسطه صورت است که این ماده خاص می‌شود، و ماده به تعبیر ابن‌سینا هیچ «دستی» (صنع) در وجود خاصی که صورت دارد ندارد [Ibn Sina, 1960: 83-84].

اگرچه صورت نسبت به ماده شان علیت دارد و موجب قوام و یک شی خاص شدن آن می‌شود، اما اینکه صورت به‌تنهایی علت برای ماده باشد تنها در وجهی ممکن است که صورتی که ماده را متعین می‌کند ضرورتاً هیچ‌گاه از آن جدایی و «مفارقت» نپذیرد (همچنان که در اجرام سماوی چنین است). اما در رابطه با اجسام مادی که شهوداً همواره صورتی بعد از صورت در آنها واقع می‌شود، و در عین حال، ماده بر جای خود باقی می‌ماند نیازمند علت دیگری هستیم که بقای ماده را، در عین ازبین‌رفتن یک صورت خاص در آن، تضمین کند. از این رو، علتی باید باشد که همراه با صورت تعیین ماده بر آن مبتنی باشد.

بنابراین، جسم، به عنوان امر مرکب برآمده از صورت و ماده، حاصل نسبت علی میان سه هویت مجزا است، هیولا، صورت و یک علت دیگر که ماهیت آن را در اینجا معلوم نمی‌دارد. از این سه آنچه مطلقاً معلول است

هیولا است؛ چرا که هیولا تعینی ندارد و برای آنکه تعینی خاص بیابد باید بالفعل شود. بقای وجود هیولا که امری است شهودی، وابسته است به «فیض» آن علت مجهول‌الکنه در کنار صورتی که در آن جای می‌گیرد، به عبارتی «فیضان» وجود هیولا به‌تنهایی از آن علت مجهول‌الکنه کفایت نمی‌کند، بلکه این جای‌گرفتن یک صورت خاص در ماده است که وجود و تعین هیولا را، به واسطه فیض آن علت مجهول‌الکنه، تمام می‌کند.

ابن‌سینا نسبت میان این سه هویت را چنین تلخیص می‌کند (فقره ۵) [Ibn Sina, 1960: 96]:

«فیکون تعلق المادة في وجودها بذلك الشيء وبصورة، كيف كانت تصدر عنه فيها، فلا تعدم بعدم الصورة؛ إذ الصورة لا تفارقها إلا بصورة أخرى تفعل مع العلة، التي عنها مبدأ وجود المادة، ما كان تفعله الصورة الأولى. فما أن هذا الثاني يشارك الأول في أنه صورة، يشاركه في أنه يعاونه على إقامة هذه المادة وبما يخالفه يجعل المادة بالفعل جوهرًا غير الجوهر الذي كان يفعله الأول.»

وجود ماده وابسته به آن علت مجهول‌الکنه (ذلک الشیء) و صورت با همدیگر است، و اینکه صورت چگونه از آن علت «صادر» می‌شود چیزی است که ابن‌سینا به مباحث پسین واکذار می‌کند. در اینجا تنها این اثبات می‌شود که این سه هویت در بر ساخت اجسام مادی دخالت دارند. با این حال، علیت صورت برای هیولا به واسطه یک صورت معین نیست، بلکه همواره در وجود خاصی که ماده دارد صورتی دخیل است. به عبارت دیگر، علت عام وجود ماده از این جهت نه یک / این صورت بلکه صورتی، به تعبیری صورت *ما*، خواهد بود^{۳۰}. از این روی، ماده با از میان رفتن یک صورت معین معدوم نخواهد شد، چرا که صورت نخست از میان نمی‌رود مگر آنکه به واسطه آن علت مجهول‌الکنه صورت دیگری جایگزینش شود. این دو از آن جهت که هر دو صورت‌اند، فعلیت‌بخش بوده و موجب وجود هیولا به عنوان یک جوهر یا موجود مستقل می‌شوند. اما از آن جهت که به واسطه هر یک هیولا جوهری متمایز از جوهر پیشین می‌شود با یکدیگر در تغایر هستند.

بنابراین، وجود هیولا وابسته است به صورتی که بدان فعلیت و تعین هست‌شناختی می‌بخشد. با این حال، در یک چارچوب ارسطویی، ابن‌سینا موجودات مرکب از صورت و ماده را به دو دسته تقسیم می‌کند، موجوداتی که ترکیب ماده و یک صورت خاص در آنها همواره در تلازم با هم هستند (همچون اجرام سماوی) و موجوداتی که ترکیب ماده و یک صورت خاص در آنها در تلازم با یکدیگر نیستند بلکه هیولا با صورت‌های گوناگون ترکیب می‌یابد. در رابطه با قسم اخیر بقای هیولا وابسته به دوام تعاقب جای‌گیری صورت‌های مختلف در آن است. به عبارتی، وجود هیولا، یا جوهر شدن آن، وابسته است به دوام فعلیت آن و این دوام وابسته است به تعاقب مدوم صورت‌ها در هیولا. از این جهت، اگرچه یک صورت خاص هیولا را برای بازه‌ای از زمان فعلیت می‌بخشد، اما بقای هیولا، که وابسته به فعلیت است، به واسطه امری است که موجب تعاقب دائمی صورت‌ها در آن می‌شود-همان علت مجهول‌الکنه.

ابن‌سینا از رابطه علی میان آن علت مجهول‌الکنه و هیولا که به واسطه آن هیولا بقا می‌یابد تعبیر به «فیض» می‌کند. در اینجا یک نکته شایان توجه است؛ اینکه ابن‌سینا از نسبت علی آن علت مجهول‌الکنه و هیولا تعبیر به این می‌کند که وجود اولی / از دومی فیضان می‌یابد، نباید چنین به ذهن متبادر کند که چیزی از دل چیز دیگری بیرون زده است؛ اگرچه استعاره فیض القاگر این تصویر هست. بلکه دست کم در این سطح از تبیین فیضان وجود هیولا از آن علت مجهول‌الکنه چیزی نیست جز دوام صدور صورت از آنچه موجب فعلیت و تعین هیولا است^{xvii}.

آنچه ابن‌سینا در فصل چهارم از مقاله دوم بیان کرد، در ابتدا تحلیلی است از نسبت صورت و ماده-ماده همواره همراه با صورتی است، به نحوی که اگرچه صورت وجوداً مقدم بر ماده است اما کون و فساد اشیای مادی از یک سو و بقای ماده در عین بطلان پی‌درپی صورت‌ها از سوی دیگر، به عدم کفایت صورت برای بقا و دوام ماده می‌انجامد، از این رو، علت دیگری لازم است که با صدور صورت به ماده بقای آن را تضمین کند. این تحلیل در تبیین ابن‌سینا از وجود اشیای مرکب در فصول یک تا سه مقاله ششم به کار بسته می‌شود. اما این بار ابن‌سینا صورت و ماده را در نسبت با آنچه موجب آن می‌شوند برمی‌رسد.

با توجه به ملاک معیت علت فاعلی و معلول و نسبتی که با وجود معلول پیدا می‌کند، به نظر مقبول خواهد بود که علت فاعلی را برای یک شی مادی همان علت تامه (یعنی صورت و ماده که برای وجود ترکیب کفایت می‌کنند) آن بگیریم؛ چرا که وجود شی مرکب مادی وابسته به ترکیب صورت مادی برساننده آن است و تا زمانی که این ترکیب برقرار است موجود مادی نیز برقرار خواهد بود. اما علت تامه برای یک شی مادی، که ضرورتاً ماده به عنوان یکی از علل در آن داخل است، نمی‌تواند علت فاعلی نیز تلقی شود، چرا که بنا به تعریف وجود خاص ترکیب به ماده آن نیست، بلکه وجود خاص ترکیب که آن را بالفعل آتی که هست می‌کند، به صورت آن است، پس این صورت است که نسبت به ترکیب فاعلیت دارد. اما صورت نیز ملاک فاعلیت را احراز نمی‌کند، چرا که فاعل، باز هم بنا به تعریف، نسبت به آنچه برای آن وجودبخش است استقلال هست‌شناختی دارد (به تعبیر ابن‌سینا مباین با معلول است) در حالی که صورت مباین با آنچه موجب فعلیت آن است نیست، بلکه صورت به نحوی همان است (فقره ۶) [Ibn Sina, 1960: 259]:

«وإذا كانت الصورة علّة للمادة تقيّمها، فليست على الجهة التي تكون الصورة علّة للمركّب، وإن كانا يتفقان من جهة أن كلّ واحدٍ منهما علّة لشيء لا تباينه ذاته. فإنّهما وإن اتفقا في ذلك، فإنّ أحد الوجهين ليس تفيد العلّة للآخر وجوده، بل إنّما يفيد الوجود شيء آخر ولكن فيه، والثاني يكون العلّة فيه هو المبدأ القريب لإفادة المعلول وجوده بالفعل، ولكن ليس وحده، وإنّما يكون مع شريكٍ وسببٍ يوجد هذه العلّة، أعني الصورة، فتقيم الآخر به، فتكون واسطه مع شريكٍ في إفادة ذلك وجوده بالفعل وتكون الصورة للمادة كأنّها مبدأ فاعليّ لو كان وجودها بالفعل يكون عنه وحده، ويشبه أن تكون الصورة جزءاً للعلّة الفاعلية، مثل أحد محرّكي السفينة على ما سيتضح بعد. وإنّما الصورة، علّة صوريّة للمركّب منها ومن المادة، فالصورة إنّما هي صورة للمادة ولكن ليست علّة صوريّة للمادة»

اگرچه این فقره خالی از اغلاق نیست اما غرض ابن‌سینا از آن مشخص است-صورت موجب وجودی متمایز از خود نمی‌شود؛ بنابراین، علت فاعلی نیست. صورت به دو اعتبار علت است؛ یکی در نسبت با ماده و دیگری در نسبت با ترکیب صورت مادی. صورت به هر یک از این دو اعتبار موجب پدیدآمدن چیز جدیدی متمایز از خود نمی‌شود. در نسبت با ماده صورت همان فعلیت ماده است و در نسبت با ترکیب صورت مادی صورت همان وجود بالفعل ترکیب صورت مادی است، و نه وجودی متمایز از وجود امر مرکب.

ابن‌سینا در اینجا نسبت میان ماده، صورت و آن علت مجهول‌الکنه مطرح در مقاله دوم را روشن‌تر بیان می‌کند. در یک ترکیب صورت مادی ماده‌ای هست که با فعلیت‌یافتن آن به واسطه صورت امر مرکب موجود می‌شود. اگرچه تعین و فعلیت ماده (قیام ماده) وابسته به حلول صورت در آن است، اما حلول صورت در آن نیز به واسطه علتی جدای از ترکیب صورت مادی است که صورت را به ماده افاضه کرده، و در نتیجه موجب وجود و «قیام» ماده می‌شود. این علت در حقیقت همان علت فاعلی حقیقی است، چرا که با افاضه صورت در عین

اینکه موجب وجود شی مرکب شده است، وجود شی مرکب چیزی مابین با وجود آن هست. از سوی دیگر اگرچه وجود ترکیب صورت‌مادی به صورت آن است اما صورت چیزی جدای از خود را در نسبت با ترکیب پدید نمی‌آورد، بلکه صورت همان وجود ترکیب است. با این حال، علت مفارق ترکیب را به واسطه صورت ایجاد می‌کند، پس، صورت در ایجاد ترکیب به گونه‌ای در فاعلیت مساهمت (شراکت) دارد. بنابراین، آموزه علیت فاعلی اگرچه از فهم متعارف از فاعلیت به جهت عدم منظور نداشتن معیت علت و معلول فاصله می‌گیرد، اما در سطح جدایی وجود فاعل و معلول به آن نزدیک می‌شود.

تا اینجا ما دست کم این نکته را روشن ساختیم که مراد ابن‌سینا از علت فاعلی چیست، و اینکه چگونه علت فاعلی از علت صوری و مادی متمایز می‌شود. فاعل حقیقی همان علت مفارق، و در عین حال مفیض صورت به ماده آن است. از این روی، اعطا و افاده وجود از سوی این علت مفارق چیزی جز فرآیند افاضه یک صورت معین به یک ماده معین و به تبع آن تحقق یک امر مرکب نیست.

نتیجه‌گیری

اکنون می‌توانیم آموزه علت فاعلی در ابن‌سینا را جمع‌بندی کنیم. همان‌طور که در ابتدا نیز گفتیم، آموزه علیت فاعلی ابن‌سینا را در سطح می‌توان چنین صورت‌بندی کرد، ماهیت نسبت به وجود و عدم ترجیحی ندارد، یعنی نه وجودش ضروری است و نه عدمش، از این رو، تحقق یک ماهیت در خارج مستلزم رفع این عدم ترجیح نسبت به وجود و به تبع ایجاد وجود برای آن است، ایجاد وجودی که ماهیت مفروض به خود دارا نبوده بلکه به واسطه امر دیگری دارا شده است. بنابراین، ماهیت مفروض اگرچه به حسب خود و بالذات ممکن است، اما به حسب امری دیگر، یعنی علت فاعلی، واجب و موجود است. وجوب بالغیر ماهیت یعنی چنین نیست که علت آن موجود باشد اما آن ماهیت موجود نباشد، رابطه‌ای که در وجهی دیگر ابن‌سینا از آن تعبیر به معیت علت و معلول می‌کند.

با این وجود، ابن‌سینا اینکه هر یک اجزای ترکیب مادی دارای این ذات و فعلیت خاص باشند (بگویید این وجود خاص باشند)، و اینکه فلان اجتماع خاص از ذوات دارای این فعلیت متمایز باشد، و همگی بر فعلیت، صورت و قوه‌ای که دارند دوام و بقا داشته باشند، را مبتنی بر فعلیت امری مفارق می‌داند که ماهیت آن را دست کم در این موضع از بحث مشخص نمی‌کند. آنچه روشن است این است که صورت و فعلیت هر یک از اجزای ترکیب مادی، و به تبع قوه هر کدام، گونه‌ای ابتدا بر فعلیت امری مفارق و جدای از آنها دارد. این علت مفارق همان علت فاعلی حقیقی است که ابن‌سینا در ابتدای فصل اول از مقاله ششم تعریفش کرد. پس علت فاعلی جدا است و با معلول معیت دارد.

بنابراین، در تبیین وجود اشیای مادی با یک رابطه طولی در علیت مواجهیم. صورت علت ترکیب مادی است، و علت مفارق علت صورت. از سویی صورت علت ترکیب مادی است، چرا که ایجاد وجود خاصی که ماده بالفعل داراست وابسته به صورت است (مصالح ساختمان بالقوه ساختمان هستند، یعنی امکان این را داشتند که ساختمان نباشند، اما آنچه آنها را ساختمان ساخت، صورت ساختمان بود)، از سوی دیگر علت صورت نیز علت مفارق است که یک صورت خاص را آن صورت خاصی که هست می‌کند، به گونه‌ای که صورت بر فعلیتی که دارد همواره بقا و دوام دارد. پس سه علت در وجود شی مادی، و البته به نحو تعدی، داخلند؛ ماده، صورت و علت مفارق. از این میان صورت و ماده وجودی جدای از شی مادی ندارند، در حالی که علت مفارق وجودی

جدای از شی مادی دارد. به عبارت دیگر، آنچه بالذات وجود یک شی مادی را ایجاب می‌کند، این علل سه‌گانه هستند، از این رو، ضرورتاً با وجود شی مادی معیت دارند.

در این راستا ما به ابهام در خصوص تمایز علت تامه و علت فاعلی پاسخ دادیم؛ علل سه‌گانه بالذات همگی روی هم رفته علت تامه هستند و ضرورتاً با وجود شی مادی معیت دارند. اما رابطه تعدی میان این علل ما را مجاز می‌دارد که علت حقیقی وجود شی مادی را همان علت مفارق معرفی کنیم؛ علتی که به جهت جدایی وجودی از وجود شی مادی علت فاعلی حقیقی است. در این میان علل محرکی که موجب اجتماع ذوات اجزای اشیای مادی می‌شوند، همگی علل تمهیدگر هستند، و علت آنها نسبت به وجود شی مادی بالعرض است و نه بالذات؛ چرا که، همان‌طور که در بالا نیز گفته شد، ضرورتی برای اجتماع طبایع شی مادی صرفاً به واسطه یک محرک خاص وجود ندارد.

حال بگذارید به دو ابهامی که در ابتدا مطرح کردیم بازگردیم. توقف در سطح آموزه علت فاعلی موهم این تفسیر از آن می‌شد که گویی وجود یک ویژگی در کنار دیگر ویژگی‌های شی مادی است به نحوی که به اشتراک معنا به همه اشیا موجود تعلق دارد، که این ویژگی از جانب علتی مفارق به موجودات اعطا می‌شود. مشخص شد که علت فاعلی چیزی جز صورت به ماده نمی‌دهد. به تعبیری دقیق‌تر، «ایجاد وجود» شی مادی توسط علت مفارق چیزی نیست جز ابتدای صورت شی مادی بر فعلیت علت مفارق. ابن‌سینا در این موضع از بحث تنها بدین اکتفا می‌کند که از نسبت میان صورت و ماده تعبیر به «فیض» کند، اما کُنّه این رابطه علی را معلوم نمی‌دارد.

ابهام دیگر برآمده از فهم سطحی از آموزه علت فاعلی مربوط بود به درک ارادی از فاعلیت علت فاعلی؛ یعنی وجود و ماهیت نسبتی بالذات با یکدیگر نداشته بلکه عروض وجود بر ماهیت وابسته به اراده علت فاعلی است. فارغ از فهم صحیح از فاعلیت به نزد ابن‌سینا، درک ارادی از فاعلیت دقیقاً همان چیزی است که ابن‌سینا را مقابل متکلمین در تبیین حدوث و علت به طور کلی قرار می‌دهد، به طوری که هم او در فصول دوم تا سوم مقاله ششم مصروف به رد این درک ارادی است (بگذریم که استدلال‌های جدلی او در این فصول فهم مراد او را به اغلاق کشانده). با این حال، روشن شد که کفایت علی و ایجاب وجود شی مادی کاملاً در یک رابطه دوسویه میان فاعل و قابل قرار می‌گیرد-فاعلیت محقق نمی‌شود مگر آنکه قوه قبول صورت در ماده از سویی و قوه فاعلیت (صدور صورت) از سوی دیگر به حد کفایت برسد. در خصوص علت مفارق قوه صدور صورت همواره در حد کفایت خود است، چرا که علت مفارق جهت بالقوه‌ای در آن وجود ندارد که به واسطه وضع و شرایطی فعلیت یابد (محدوری که فرض فاعلیت ارادی با خود به دنبال دارد؛ چون اراده به مقتضای شرایط حاصل می‌شود و از این جهت فاعل مفارق غیرمادی با دخول یک جهت بالقوه در آن مادی می‌شود). بلکه عدم تحقق یک شی مادی وابسته به عدم کفایت قوه قبول است؛ یعنی ماده معینی که برای قبول یک صورت خاص کفایت کند محقق نشده است که شی مادی محقق نشده است. بنابراین، فاعلیت نسبت به وجود یک شی مادی نه ارادی بلکه وابسته، و البته محدود، به امکان فراهم‌شدن ماده‌ای است که برای قبول صورت کفایت کند.

تشکر و قدردانی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تأییدیه اخلاقی: موردی برای گزارش وجود ندارد.

تعارض منافع: موردی برای گزارش وجود ندارد.

سهم نویسندگان: سینا سالاری خرم کل امور مقاله را انجام داده است (۱۰۰٪)

منابع مالی: این مقاله تحت حمایت مادی صندوق حمایت از پژوهشگران و نوآوران کشور (INSF) برگرفته شده از طرح شماره ۹۹۰۱۹۹۶۸ به انجام رسیده است.

منابع

- Anvari S (2023). The views of Islamic philosophers on the spontaneous generation. *Philosophy of Science*. 12(2):47-76. [Persian]
- Bertolacci A (2012). Averroes against Avicenna on human spontaneous generation: The starting-point of a lasting debate. In: *Renaissance Averroism and its aftermath: Arabic philosophy in early modern Europe*. Dordrecht: Springer. p. 37-54.
- Hardie RP, Gaye RK (2014). *Physics*. In: Barnes J, editor. *Complete works of Aristotle, volume 1: The revised Oxford translation*. Princeton: Princeton University Press. p. 315-446.
- Ibn Sina (1960). *AL-SHIFA: AL-ILĀHIYYĀT*. Georges C, Anawati, Zayed S, editors. Cairo: Ministère de la Culture et de l'Orientation.
- Ibn Sina (1965). *AL-SHIFA: AL-MAADIN WA-L-ASAR AL-ULWIYYA*. Madkour E, Zayed S, Montaser A, Esmaeil A, editors. Cairo: General Organization for Government Printing Offices. [Arabic]
- Ibn Sina (1969). *AL-SHIFA: KAWN WA-L-FASĀD*. Qāsim M, editor. Cairo: The General Egyptian Book Organization.
- Ibn Sina (1983). *AL-SHIFA: AL-SAMĀ AL-ṬABĪ'Ī*. Qasim M, editor. Cairo: General Organization for Government Printing Offices. [Arabic]
- Ibn Sina (n.d). *AL-SHIFA: AL-ḤAYAWĀN*. Madkour E, editor. Cairo: Organisation Ge'ne'rale des Imprimeries Gouvernementales.
- Lizzini O (2004). The relation between form and matter: Some brief observations on the 'homology argument' (Ilāhīyāt, II, 4) and the deduction of fluxus. In: *Interpreting Avicenna: Proceedings of the second conference of the Avicenna study group*. Leiden: Brill. p. 175-185.
- Melamed YY, Lin M (2023). Principle of sufficient reason. Zalta EN, Nodelman U, editors. Stanford: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Misbah Yazdi M (2016). *SHARH AL-ELAHIYAT SHIFA (Volume 4)*. Qom: The Imam Khomeini Education and Research Institute. [Arabic]
- Mulla Sadra (2014). *AL-SHAWAHID AL-RUBUBIYYA FI MANAHIJ AL-SULUKIYYA*. Muhaqqiq Damad SM, editor. Tehran: BONYAD HEKMAT ESLAMI SADRA. [Arabic]
- Omar Zamboni F (2023). At the roots of causality: Ontology and aetiology from Avicenna to Fakhr Al-Din Al-Razi. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Richardson K (2012). Avicenna and Aquinas on form and generation. In: Hasse DN, Bertolacci A, editors. *The Arabic, Hebrew and Latin reception of Avicenna's metaphysics*. Boston: De Gruyter. p. 251-274.
- Richardson K (2013). Avicenna's conception of the efficient cause. *British Journal for the History of Philosophy*. 21(2):220-239.
- Richardson K (2014a). Avicenna and the principle of sufficient reason. *The Review of Metaphysics*. 67(4):743-768.
- Richardson K (2014b). Efficient causation: From Ibn Sīnā to Ockham. In: Schmaltz TM, editor. *Efficient causation: A history*. Oxford: Oxford University Press. p. 105-131.
- Richardson K (2020). Causation in Arabic and Islamic thought. Zalta EN, editor. Stanford: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Wisnovsky R (2013). Avicenna's Islamic reception. In: Adamson P, editor. *Interpreting Avicenna: Critical essays*. Cambridge: Cambridge University Press. p. 190-213.

پی‌نوشت

^۱ رویکرد زامبونی در این کتاب بیشتر تکاملی است؛ یعنی او کوشیده نشان دهد چگونه فخر رازی با در نظر داشتن نقدهای متکلمینی چون غزالی، ابن‌ملاحمی، و شهرستانی کلیت دستگاه مفهومی ابن‌سینا را به گونه‌ای سازگار بازسازی می‌کند. در میان پژوهش‌ها در خصوص علیت فاعلی به نزد ابن‌سینا بهترین صورت‌بندی را ریچاردسون ارائه داده است [Richardson, 2013]. همچنان که ما نیز در ادامه توضیح خواهیم داد، علیت فاعلی نسبتی با اصل علیت کافی دارد و از این جهت پای صورت و ماده نیز به میان کشیده می‌شود، بدین دلیل فصول اول تا سوم مقاله ششم برای فهم دقیق آموزه ابن‌سینا در مرکزیت قرار می‌گیرد (مروری بر علیت در فلسفه اسلامی [Richardson, 2020]); اخذ آموزه علیت فاعلی ابن‌سینا در غرب لاتینی [Richardson, 2014b]; پژوهش جامع در خصوص آموزه علیت فاعلی در ابن‌سینا و نسبتی که با هست‌شناسی آن پیدا می‌کند و همچنین تاریخ اخذ این آموزه در تابعین و مخالفین ابن‌سینا و در نهایت جایگاه بی‌بدیل فخر رازی در شکل‌دهی به کلام فلسفی سینوی از این منظر [Omar Zamboni, 2023]. اما رویکرد ما در اینجا معطوف به روشن‌سازی در خصوص نسبت وجوددهندگی فاعل حقیقی است.

ابن‌سینا در فن سماع طبیعی شفاء [Ibn Sina, 1983]، به تبع ارسطو در طبیعیات [Hardie & Gaye, 2014: 194b2932]، علت فاعلی را به مبدا حرکت چیز دیگری، از آن جهت که چیز دیگری است، از قوه به فعل تعریف می‌کند. تعریف علت فاعلی به مبدا حرکت، یا فروکاستن آن به محرک البته در نسبت با موضع علمی ابن‌سینا در سماع طبیعی سازگار است. چرا که در علم طبیعی علت اربعه تبیین‌های چهارگانه را در خصوص امور طبیعی از آن جهت که دست‌خوش تغییر و کون و فساد هستند ارایه می‌کند، نه تبیین امور طبیعی از آن جهت که موجودند. بنابراین، فاعلیت در امور طبیعی از آن جهت که مرکب از قوه و فعل هستند، به تحریک قوه برای خروج به فعل بازمی‌گردد، که به تبع آن تغییر و کون و فساد در امور طبیعی رقم می‌خورد. اما در فلسفه اولیٰ علت اربعه به عنوان «عوارض خاصه» موجود از آن جهت که موجود است، تبیین‌های چهارگانه را در خصوص ماده، صورت، فاعل و غایت از آن جهت که در موجودیت اشیا مادی و موجودات به طوری کلی، موثرند ارایه می‌کند.

مصباح یزدی در شرح خود بر این مقاله به روشنی پیش‌فرض تمایز وجود از ماهیت را، به معنایی که در ادامه خواهد آمد، در ذهن دارد، و بر آن است که علت حقیقی «وجوددهنده» است، از این رو، به ابن‌سینا انتقاد می‌کند که «شما خود می‌گویید که بحث ما درباره علت مادی و طبیعی نیست، چون اینها مبدا حرکت‌اند و بحث درباره علت حقیقی است که وجود را اضافه می‌کند و چنین علتی [است که] با معلول خود معیت دارد.» [Misbah Yazdi, 2016: 96]

به عنوان نمونه تمایز نصیرالدین طوسی و فخرالدین رازی در بازسازی نظام مابعدالطبیعه سینوی [Wisnovsky, 2013: 199-203] در میان تابعان ابن‌سینا که چنین دیدگاهی را نمایندگی می‌کنند ملاحظه بر صدر می‌نشیند. برای نمونه بنگرید به الشفاء/الریویة، صفحه ۹: «الوجود أحقُّ الأشياء بالتحقق لأنَّ غيره به يكون متحققاً و كائناً في الأعيان وفي الأذهان فهو الذي به ينال كلُّ ذي حقِّ حقيقته. فكيف يكون أمراً اعتبارياً، كما يقوله المحجوبون عن شهوده، ولأنَّه المَجْعُول بالذات دون المسقى بالماهية.» [Mulla Sadra, 2014]

آن چنان که در ادامه روشن خواهد شد این رای بیش از هر چیز موقعی‌گرایی (occasionalism) متکلمین را در خصوص علت مادی القا می‌کند. با این وجود، شایان ذکر است که این تفسیر، که مرز مابز ابن‌سینا با متکلمین را در این موضوع کم‌رنگ می‌کند، دقیقاً فهمی است که به واسطه ابن‌رشد به غرب لاتینی راه پیدا کرد و ابن‌سینا را در جرگه افلاطونیان قرار داد. در این راستا آکویناس، متأثر از ابن‌رشد، می‌کوشد تا با نقد ابن‌سینا فهم اصیل ارسطویی از علت طبیعی را احیا کند. از این جهت صورت نه به عنوان چیزی که از سوی علتی فراطبیعی اعطا می‌شود، بلکه امری است که بالقوه ضمن جوهر متکون وجود دارد، به نحوی که حرکت فاعل طبیعی آن را از قوه به فعل درمی‌آورد (نقد آکویناس به ابن‌سینا و در عین حال، یک دفاع جامع از ابن‌سینا در مقابل آن [Richardson, 2012]).

تعبیر «افاده وجود» برای علت فاعلی نظر به استقلال هست‌شناسانه فاعل دارد؛ یعنی وجود معلول مدخلیتی در وجود فاعل ندارد. [إِنَّا نعني] بالفاعل العلة التي تفيد وجوداً مَبْأِئاً لذاتها، أي لا تكون ذاتها بالقصد الأول محلاً لما يستفيد منها وجود شيء يتصور به، حتى تكون في ذاتها قوة وجوده إلا بالعرض، ومع ذلك فيجب ألا يكون ذلك الوجود من أجله من جهة ما هو فاعل، بل إن كان ولا بد فباعتبار آخر [Ibn Sina, 1960: 257].

والفاعل يفيد شيئاً آخر وجوداً ليس للأخر عن ذاته، ويكون صدور ذلك الوجود عن هذا الذي هو فاعل، من حيث لا تكون ذات هذا الفاعل قابلة لصوره ذلك الوجود ولا مقارنة له مقارنة داخله فيه، بل يكون كلُّ واحد من الذاتين خارجاً عن الآخر، ولا يكون في أحدهما قوة أن يقبل الآخر [Ibn Sina, 1960: 259].

ما در اینجا بر آموزه فاعلیت ابن‌سینا متمرکز خواهیم بود، و به تفصیل تقابل این آموزه با نظریه حدوث متکلمین نخواهیم پرداخت. با این حال، این نکته گفتنی است که آموزه حدوث متکلمین مبتنی بر اصل موضوع فاعلیت ارادی خدا است، که در عین اینکه آزادی فعل (اختیار) را برای او تضمین می‌کند، قدرت مطلقه را نیز برای او موجه می‌سازد. از این جهت، خدا مختار است که در زمانی فعلی از او سر نزند، اما در زمان دیگر اراده کند که فعلی را انجام دهد، از این رو، فعل الهی با نظر به فاعلیت ارادی او در زمانی حادث می‌شود. همان‌طور که روشن خواهد شد این در تقابل تام با آموزه فاعلیت ابن‌سینا قرار می‌گیرد؛ چرا که با تحلیل ابن‌سینا حدوث اراده برای خدا و به تبع آن حدوث عالم، مستلزم دخول جهتی از امکان در ذات الهی است، که این با بساطت ذات و وجوب ذاتی آن در تناقض است.

این نکته شایان تأکید است که این تقسیم اولاً با نظر به موجودات است و ثانیاً تحلیلی عقلی است، همان‌طور که در سنت تفسیری ابن‌سینا امکان خاص و وجوب را از معقولات ثانیه فلسفی دانسته‌اند، که منشا انتزاع خارجی دارند. این نکته اهمیت دارد چرا که ممکن است امر در این خصوص مشتبه شده و امکان خاص بر همه ماهیاتی که در ذهن تصورپذیر است اطلاق شود، در حالی که ابن‌سینا، از همان ابتدا، و آنچه‌آن که روشن خواهد شد در ادامه پژوهش فلسفی خود در الهیات شفاء، نظر به ماهیت موجود در خارج دارد.

اصل دلیل کافی تعبیر مرسوم آن چیزی است که در سنت فلسفه اسلامی به آن «مخال بودن ترجیح بلامرجح» می‌گویند. صورت‌بندی دقیق از نسخه اکید این اصل بی‌شک به ابن‌سینا بازمی‌گردد اما علی‌المشهور سکه آن را به نام اسپینوزا و لایب‌نیتس ضرب کرده‌اند (مدخل «principle of sufficient reason» دایرة‌المعارف استنفورد و همچنین [Richardson, 2014a; Melamed & Lin, 2023]).

فإذن وجود كلِّ معلول واجب مع وجود علته، و وجود علته واجب عنه وجود المعلول. [Ibn Sina, 1960: 260-63] به پاسخ به نظریه حدوث متکلمین می‌پردازد که ملاک وابستگی معلول به علت را حدوث می‌دانند نه وجود؛ یعنی آنچه علت به معلول می‌دهد نه وجود بلکه «بودن (وجود) بعد از آنکه نبوده است» (وجود بعد ما لم یکن) است. بحث در این موضع به منش استدلالی او به اطناب می‌کشد اما لب استدلال او در تقابل با حدوث متکلمین چنین است: شی به اعتبار وجودش است که به حدوث یا «بودن (وجود) بعد از آنکه نبوده است» متصف می‌شود، اتصافی که البته ضروری است، چرا که امکان ندارد چیزی موجود بشود مگر بعد از آنکه معدوم بوده است، اما امر ضروری علت ندارد.

الشفاء: الكون والفساد، الفصل الرابع عشر [Ibn Sina, 1969].

ابن‌سینا این تحلیل را در المعادن با تفصیل روشن‌تری بیان می‌کند [Ibn Sina, 1965: 76-79] [الشفاء: الحيوان، الفصل الأول من المقالة الخامسة] [Ibn Sina, n.d.]: مروری بر قول به تولد در جهان اسلام [Anvari, 2023]؛ و همچنین مشخصاً مساله تولد در خصوص انسان [Bertolacci, 2012].

إنَّه ليس تعلُّق المادَّة بذلك الشيء وبالصورة، من حيث الصورة صورة معيَّنة بالنوع، بل من حيث هي صورة [Ibn Sina, 1960: 86].

نسبت میان صورت و ماده و فیض در این موضع از الهیات [Lizzini, 2004].