

علل ارسطویی از منظر فلاسفه دوره یونانی مآبی

مریم سالم*

چکیده

رواقیون که کمی بعد از ارسطو در آتن، به ترویج نظریات فلسفی خود پرداختند، نظریه علیت را پذیرفتند و آن را اصلی اساسی در فلسفه طبیعی و اخلاقی خود به شمار آوردند، اما نه به همان صورت که ارسطو آن را تبیین کرده بود. نه تنها تعریف و تصور آنها از علیت متفاوت بود، بلکه نظریه علل اربعه را نیز نپذیرفتند و همچون حکمای پیشا سقراطی، فقط به علت مادی رسیدند و خدا را نیز مادی انگاشتند. در میان نحله‌های فعال و مطرح در این دوره می‌توان به اپیکوریان و شکاکان و افلاطونیان میانه و نواشاره کرد که تنها نزد افلاطونیان می‌توان وفاداری به اصل علیت را مشاهده کرد، اصلی که باعث ایجاد و نظم عالم می‌شود و در رابطه طولی بین موجودات در قوس نزول، فیض نامیده می‌شود. با گسترش مسیحیت و مسیحی شدن فلاسفه از قرن ۶ به بعد، رابطه علیت به رابطه‌ای ایجادی بین خدا و عالم تبدیل و دیدگاه فیض نوافلاطونی برجیده می‌شود و حتی تا قرن ۱۲ و ۱۳ اثر چندانی از آموزه‌های فیزیکی و متافیزیکی ارسطو در بین آباء کلیسا دیده نمی‌شود. کلید واژه‌ها: علیت، علت، معلول، رواقیون، اپیکوریان، شکاکان، افلاطونیان میانه و نو.

مقدمه

پس از ارسطو فلاسفه وی، حتی در خود مدرسه لویکیوم دستخوش تغییرات شد و به دلایل

مختلف که مهم‌ترین آن‌ها گسترش دامنه حکومت یونانیان و تعامل بیش از پیش تفکر عقلی غرب با اندیشه‌های عرفانی شرق بود، اخلاق در رأس اندیشه‌های فلسفی قرار گرفت، طوری که در مکتب مهم رواقی و نیز اپیکوری، طبیعت و منطق، ابزاری برای رسیدن به اخلاق بود. وارثان ارسطو در لوکیوم نیز بیشتر از آنکه به مباحث عقلی پردازند، به طبیعیات و حوزه علوم تجربی علاقه نشان می‌دادند و تنها کاری که در زمینه آثار ارسطو شد، جمع‌آوری و طبقه‌بندی آثار او بود که توسط دهمین و آخرین رئیس مدرسه لوکیوم، آندرونیکوس رودسی، در قرن اول میلادی انجام شد (کلباسی، ص ۴۱)، زمانی که از فلسفه ارسطو جز منطق وی و تا حدی طبیعیات، چیزی تدریس نمی‌شد و از فلسفه مشا جز نام چیزی باقی نمانده بود و نزدیک بود که آثار ارسطو، به طور کلی از میان برود.

بنابراین در این دوره به خاطر تعاملات شرق با غرب و جهان وطنی و نظری شدن ادیان رمزی شرقی، روح دینی بر افکار تأثیر می‌گذارد و فلسفه را به یک فلسفه دینی و اخلاقی مبدل می‌سازد. جریان‌های غالب فلسفی در این زمان عبارت‌اند از: رواقی، اپیکوری، شکاکیت، افلاطونی میانه و نوافلاطونی. در این دوره فلاسفه، آتنی و حتی یونانی نیستند، ولی به زبان یونانی سخن می‌گویند و می‌نویسند و آتن کماکان مرکز فلسفه است، در واقع این دوره، دوره انتشار فرهنگ یونانی است که به مدد اسکندر به وجود آمد.

مهم‌ترین مکتب فلسفی این دوره رواقی بود که در زمینه علیت صاحب‌نظر بودند و علیت ارسطویی را با تغییرات قابل ملاحظه‌ای در نظام فکری خویش مطرح نمودند. همزمان با آنها اپیکوریان بودند که طول عمری کوتاه داشتند؛ شکاکان نیز در این دوره بسیار فعال بودند. مهم‌ترین مکتب صاحب‌نظر در این دوره، نوافلاطونیان بود که به دنبال اندیشه‌های دینی-عرفانی افلاطونیان میانه پدید آمد و با هضم رواقیون در خود به مکتب فلسفی یکه تاز و پر قدرت در قرن ۳ تا ۶ میلادی مبدل شد.

در این مقاله سعی داریم تا رویکرد هر یک از این مکاتب فکری مهم را در عصر یونانی مآبی، به نظریه علل اربعه ارسطویی مورد فحص و جستجو قرار دهیم و نشان دهیم که چگونه دیدگاه ارسطو در باب علل، در این دوره، دچار تغییرات فراوان شد و از اصل خود فاصله بسیاری گرفت.

ناگفته نماند که به‌رغم اثر پذیرفتن فلاسفه اسلامی از نوافلاطونیان و به ارث بردن فلسفه دوره یونانی مآبی، هیچ یک از فلاسفه اسلامی از کندی گرفته تا فارابی و ابن سینا و سایرین، دیدگاه ارسطو را نسبت به علل اربعه تغییر ندادند و بحث علیت را از منشأ اصلی آن، یعنی فلسفه ارسطو، پیگیری کردند و با رویکرد تکاملی با آن برخورد کردند و به بسط و تکمیل اصل علیت و نظریه علل اربعه پرداختند (برای اطلاع بیشتر رک. سالم، "تحلیل معنایی علیت در فلسفه ارسطو و ابن سینا"، ص ۱۱۳؛ "جایگاه علیت سینوی"، ص ۷۱).

علیت نزد رواقیون

فلسفه رواقی یکی از پرنفوذترین و مؤثرترین فلسفه‌ها در جهان یونانی بعد از ارسطو و رومی و به عبارت دیگر در عصر یونانی مآبی است. عصر یونانی مآبی (Hellenistic) از مرگ اسکندر (حدود سه قرن قبل از میلاد) شروع می‌شود و تا قرن پنجم میلادی و فروپاشی امپراطوری روم غربی و آغاز حکومت ژرمن‌ها و عصر قرون وسطی ادامه می‌یابد. رواقیون^۱ هم‌صدا با اپیکوریان که جریان غالب دیگر در ابتدای دوره یونانی مآبی بودند، از اصحاب جزم و یقین بودند و در مقابل جریان شکاکیت قرار داشتند. فلسفه در نگاه آنها عبارت بود از سه بخش منطق، طبیعت و اخلاق. یعنی فلسفه مقسم این سه علم بود، نه تقسیم آنها و نه تنها علم مستقلی به شمار نمی‌آمد، بلکه هدف بالذاتی هم نداشت (Colish, p.22). آنها بر اخلاق تأکید بیشتری داشتند و به خاطر جو متفاوت فرهنگی حاکم بر آن زمان که با سیاست‌های کشورگشایی و جهان وطنی اسکندر گره خورده بود می‌خواستند تکلیف فرد را در این جامعه افسارگسیخته که از هر طرف با فرهنگ‌های مختلف مواجه شده بود، روشن کنند، لذا اخلاق و فضایل اخلاقی را بهترین راه نجات فرد دیدند. بنابراین فلسفه و در نتیجه منطق و طبیعت، وسیله‌ای برای علم اخلاق و درست زندگی کردن به حساب آمد و غرض مستقل و ذاتی خود را که جستجو و شناخت حقیقت و... بود، از دست داده بود. فیلسوف باید طبیعت را خوب می‌شناخت تا بتواند خود و جامعه را با آن سازگار سازد تا به تعالی اخلاقی برسند. این گرایش‌های اخلاقی

در دوره آخر رواقی و در زمان رومیان به اوج خود رسید و فلاسفه را واداشت تا به جای نظریه پردازی به عمل گرایی و تهذیب نفس پردازند^۲ (*ibid*, p. 12).

در جهان شناسی، به خصوص در میان رواقیون متقدم، به نوعی دور شدن از افلاطون و ارسطو و نزدیک شدن به آراء فلاسفه طبیعی پیش از سقراطی را می توان مشاهده کرد.^۳ آنها قائل به اصالت ماده و جسم بودند و وسیله شناسایی را صرفاً احساس می دانستند و جزم و یقین آنها با احساس گره خورده بود، زیرا دانش را بر یقین ناشی از حس استوار می ساختند و از این جهت راهی خلاف طریق افلاطون را پیمودند.

از نظر آنها همه چیز در حال تغییر و فعل و انفعال است و لذا جسمانی است و اصلاً هر چیزی که فعال و منشأ تأثیر باشد، جسم است و امور غیر جسمانی در عالم وجود ندارد، مگر زمان، مکان، خلأ و معانی (Inwood, p. 124). پس عقل (لوگوس یا نوس)، خدا و نفس را هم جسمانی می دانستند و می گفتند هیچ امر نامتناهی وجود ندارد.

رواقیون از مهم ترین فلاسفه ای بودند که در باب علیت به نظریه پردازی پرداختند و اصل علیت را آنچنان در طبیعت جاری ساختند که به جبر علی منتهی شد. آنها اگرچه از علل اربعه ارسطویی فاصله گرفتند، اما خود این اصل و تبعات آن، از جمله ضرورت علی و معلولی را حفظ کرده اند و بیشتر از ارسطو به آن پایبند شدند، چرا که در نظر آنها قانون علیت چنان بر عالم سیطره دارد که هیچ موجودی خارج از حیطه آن نیست و اتفاق، شانس و بخت، هیچ جایگاهی در این عالم ندارد. بنابراین با علم به این قانون می توان حوادث آینده را پیش گویی کرد؛ اتفاق هم علتی دارد که برای ما نامعلوم است.

خروسیوس معتقد بود، هر اظهار نظری یا درست است یا نادرست. اگر فرض کنیم حادثه ای بی علت رخ داده است، نمی توان در مورد وقوع آن اظهار نظر قبلی داشت، نه می توان گفت رخ دادن آن درست است و نه می توان گفت نادرست است و چون هر بیان نظری یا باید درست باشد و یا نادرست، نتیجه این می شود که همه چیز در عالم علت دارد و با شناخت زنجیره علل می توان به قدرت پیشگویی دست یافت. این علل، ماتقدم و اولیه نام دارند که غیر قابل تغییر و مسلسل و همان سرنوشت هستند. یعنی، سرنوشت، زنجیره ای از علل است و امری است مادی، نه موهوم. در واقع سرنوشت، اتصال علی فراگیر و محیط بر همه چیز است (Inwood, p. 138).

پس در عالم همه چیز به هم متصل است و هر چیزی به وجود چیزی که قبل از آن است و علت آن است، مرتبط است. زنجیره علل، عالم را به صورت یکپارچه در آورده است، طوری که هیچ چیزی جدا و اتفاقی پدید نیامده است (ibid, p.139-140). جبر و ضرورتی که در تفکر یونانی بود و ذهن یونانی را بی نیاز از اثبات و توجیه خالقیت و خلقت می کرد، نزد رواقیون همان قانون علیت تصور شد. قانونی که ضرورت حاصل از آن حتی شامل خدایان هم می شود. برای آشنا شدن بهتر با آراء آنها در باب علیت لازم است نظریات آنها پیرامون خدا، عقل روشن شود.

خدا و عقل در نظر رواقیون

رواقیون اگرچه تعدد خدایان یونانی را رد نکردند و عالم را محلی برای خدایان، انسان و سایر موجودات می دانند، دیدگاه خاصی در باب خدا دارند که با آراء ارسطو و افلاطون فرق دارد؛ نه خیر افلاطون است و نه محرک نامتحرک ارسطو. از این جهت که عقل است با فکر ارسطو مشترک می باشد، ولی عقلی است که در عالم است و به آن توجه دارد و عالم را به بهترین شکل ممکن نظم داده است و همه چیز را به سود انسانها فراهم آورده است، بنابراین با «فکر فکر» ارسطو که فقط به خود می اندیشد و به غیر خود التفاتی ندارد، فرق دارد. دیدگاه آنها در باب خدا بسیار برگرفته از عقاید سامیان بود و لذا با خدای یونانیان تفاوت بسیار داشت (بریه، ج ۲، ص ۴۷ و ۴۸).

عقل کل که همه چیز را آفریده است و پدر جهان هستی است، همان خدای آفریدگار جهان است. جهان از نظر آنها کلی است یگانه، پس خدای آن نیز یکی است و خدایان متعدد مذهب عوام یونان، نامهای گوناگونی هستند که بر حسب جنبه های مختلف قدرت خدا، به او داده شده است (ورنر، ص ۲۰۱).

این خدایی که جهان را آفریده است، در عین حال واقعیت جوهری و ذات عالم نیز هست و در ذات تمام هستی حاضر است. پس نه تنها خدای عالم، بلکه خود عالم است. خدا و طبیعت دو نامند برای یک واقعیت عام. رابطه خدا با جهان مثل رابطه نفس با بدن است. نفس انسان آتشی است که در تمام بدن نفوذ و رخنه دارد و در تعامل با بدن است.

خدا نیز آتش نخستینی است که در کل جهان رخنه کرده است و همچون نفسی است که عالم جسم آن است (ترنس استیس، ص ۳۲۳).

بنابراین خدا اصل پیونددهنده اشیاست و عقلی است که علت همه اشیا و حاضر در آنها و ذات آنهاست و قانونی است که همه عالم طبیعت در سیطره آن و تحت نفوذ آن است و چیزی و کسی را توانایی سرپیچی از آن نیست. این قانون سرنوشت و تقدیر نام دارد که استیلای ضرورت در عالم است. تقدیر عالم مانند سرنوشت هر شخصی است. عالم، موجود مشخصی است و آغاز و انجام دارد و تقدیر و سرنوشت به چنین عالمی از آن لحاظ که وجود فردی است، تعلق می گیرد.

دلیل زنون برای اثبات این مطلب که عالم زنده و واجد عقل^۴ و خرد می باشد، این است که به نظری چیزی که واجد عقل باشد، از چیزی که عقل ندارد بهتر است و چون این عالم بهترین است و چیزی بهتر از آن خلق نشده است، پس عالم هم عقل و خرد دارد و می تواند موجودات عاقل را در خود به وجود آورد. زیبایی جهان نیز خود گواهی بر حاکمیت عقل دارد.

عقل، قانون، طبیعت، سرنوشت، مشیت، عنایت، خدا و نامهایی از این قبیل که رواقیون همه را به یک معنا می گیرند و آنها را جنبه های گوناگون خدا می دانند، علت همه اشیا و قانون علیی است که تمام سلسله علل را دربردارد و با علم یافتن به آن می توان به تمام عالم، علم یافت، زیرا مجموع عالم از طریق این عقل به هم پیوسته و متصل است. از این رو انسانی که توانسته به این قانون واقف شود، قدرت پیشگویی وقایع را در حال و آینده خواهد یافت. تا هر اندازه که به این قانون علم یابد، قدرت او در پیشگویی تقویت می شود.

اتصالی که در عالم است و پیوندی که عقل از طریق علیت، در عالم ایجاد کرده است، چنان زیبا، کامل و هماهنگ است که هیچ چیز در عالم بیهوده و ناقص آفریده نشده است و عالم از ثبات تزلزل ناپذیری برخوردار شده است، به طوری که تخطی از عقل و سرنوشت و به عبارتی مشیت، ناممکن خواهد بود.

با این دید رواقیون به شدت موافق قانون علیت و مخالف هر گونه صدفه و اتفاق هستند. اپیکوریان که هم عصر رواقیون بودند، جهان را ناشی از تصادف می دانستند، اما

قدرت بی حد و حصر مشیت، سرنوشت، عقل یا همان قانون علیت، در فلسفه طبیعی و اخلاقی رواقی، هیچ جای خالی برای وقوع پدیده‌ای از روی بخت، اتفاق یا تصادف باقی نمی‌گذارد و این جبر^۵ علی، فراگیر و تخطی ناپذیر است.

در جهان‌شناسی ماتریالیسم^۶ یگانه انگار رواقی، دو اصل مهم در عالم در نظر گرفته می‌شود که هر دو مادی است: اصل فعال و اصل منفعل. اصل منفعل، ماده عاری از کیفیات است که زمخت، بی حرکت و بی صورت است و قابلیت دریافت هر حرکت و صورتی را دارد. اصل فعال، عقل درونی یا خداست (Inwood, p. 125, 129). این اصل فعال، آتش فعالی است که در همه پدیده‌ها وجود دارد و گوهر اشیاء است. آتشی که همه چیز از آن پدید می‌آید و دوباره به آن برمی‌گردند. در این اصل فعال صور همه موجودات به‌سان بذریه‌هایی که افراد عالم از آنها بسط و گسترش می‌یابند، وجود دارد.

در نظریه حریق جهانی، این اصل فعال با حریقی عالم را به وجود می‌آورد و به آن صورت می‌دهد و با احتراقی آن را به خود برمی‌گرداند. این امر تداوم دارد و سلسله بی‌پایانی از ساختن‌ها و خراب کردن‌ها وجود دارد و هر عالم جدید، در همه جزئیات به عالم قبلی شباهت دارد. البته جهان به وسیله آتش الهی نابود نمی‌شود، حریق، نابودی نیست، بلکه خلق دوباره است (Long, p. 257, Colish, p.25).

بنابراین از نظر رواقیون آتش عنصر عالم نیست، اصل عالم است. در نگاه آنها عنصر با اصل متفاوت است. اصول بیشتر جنبه وجودشناسی دارند و عناصر، موقعیت جهان‌شناختی و فرعی‌تری دارند (Inwood, p. 133-134 & 125). عناصر بر هم برتری ندارند و هر یک می‌توانند به دیگری تبدیل شوند.^۷

آنها علاوه بر عنوان لوگوس، از عناوین دیگری نیز برای اشاره به خدا استفاده می‌کردند، مثل: ساختمان عقلی عالم، پنوما، دم آتشین هستی، آتش خلاق و تونوس (به معنای نیرو). این عناوین همه دربرگیرنده همان اصل مادی، نیرو دهنده‌گی و آتشین است که آنها در خدا می‌دیدند (Colish, p. 23 & 27, B.todd, p. 34). نه تنها کل عالم لوگوس، پنوما و تونوس خاص خود را دارد، هر یک از موجودات عالم نیز به طور اختصاصی این امور را دارند، به خصوص در انسان. عقل خدا برتر از عقل انسان است، زیرا انسان از آفریدن جهان و فرمان راندن به دلخواه بر آن ناتوان است (Colish, p.204).

فلسفه رواقی در دوره متأخر صبغه دینی به خود می‌گیرد و مثلاً مارکوس اورلیوس، اگرچه یگانه‌انگاری رواقی را حفظ می‌کند، ولی با ماتریالیسم رواقی مخالف است. وی انسان را به سه جزء تقسیم می‌کند: سوما(تن)، پسوخه(روان) و نوس(عقل). پسوخه را مادی و نوس را غیر مادی می‌داند و معتقد است، عقل سروشی است که خداوند به هر انسانی داده است تا راهنمای او باشد و این سروش صدور و تجلی خداوند است (Colish, p. 12؛ کاپلستون، ص ۵۰۰).

اقسام علل نزد رواقیون

همان‌گونه که روشن شد، جبرگرایی طبیعی رواقی در ارتباط با رابطه بین علت و معلول است. نظریه علی ارسطویی متفاوت از نظریه رواقی است و به جبر نمی‌انجامد. رواقیون بر جوهر و کیفیات و فعالیت‌های جوهر متمرکز نمی‌شوند. آنها به اجسام و تعامل‌های بین اجسام نظر دارند و علل اربعه ارسطویی را نادیده گرفته و به دو علت فعال و منفعل توجه می‌کنند که هر دو مادی هستند (Inwood, p.181).

علت از نظر رواقی، عبارت است از جسمی که به طور فعال در بعضی مراحل گماشته شده یا مسئولیت برخی حالت‌ها را به عهده دارد. معلول هم برخلاف تصور عام، جسم نیست، بلکه تغییرات و حالت‌های مختلفی است که در جسم پدید می‌آید. بنابراین معلول نزد رواقی، حالت و کیفیت است، نه یک شیء (Inwood, p.190). بنابراین معلول نمی‌تواند به نوبه خود، علت تغییرات در اجسام دیگر باشد. از این رو سلسله علل و معلولات در عالم دیده نمی‌شود و سرنوشت، مجموعه‌ای از علل و معلولات نیست، بلکه مجموعه‌ای از علل است. یعنی شبکه‌ای از عللی که در هم اثر می‌گذارند، نه یک توالی خطی از علل و بیشتر باید گفت که سرنوشت علت واحده‌ای است که در همان حال به منزله مجموعه علل و جهات عقلی است که به صورت هر یک از موجودات ظاهر می‌شود (Inwood, p. 89).

اقسام علل نزد رواقیون مبهم است. آنها (به خصوص خروسیوس) برای توجیه رابطه بین جبر علی و سرنوشت، با اختیار و آزادی انسان، از دو گونه علت صحبت می‌کنند:

۱. علل کامل یا اصلی؛ ۲. علل کمکی، معین یا قریب.

علل معین علل پیشین هستند، اما علل اصلی و کامل، پسین می‌باشند. سرنوشت از جمله علل معین، قریب و ماتقدم است. اراده انسان نیز در حکم علت کامل یا اصلی است و قدرت کنترل‌کننده‌ای است در انسان. در محدوده سرنوشت، ضرورت حاکم است، اما در حوزه اراده و اختیار انسان، امکان وجود دارد. استوانه‌ای که در حال سکون است، اگر به حرکت درآورده شود، ضرورتاً به صورت دورانی می‌چرخد، زیرا شکلش این گونه ایجاب می‌کند. پس دورانی چرخیدنش ایجابی است و به حکم ضرورت رخ می‌دهد، ولی حرکت و عدم حرکتش ضروری نیست و ممکن است و حوزه‌ای است که اختیار و انتخاب در آن راه دارد. پس در جایی که ضرورت حاکم است، امکان و در نتیجه اراده و اختیار جایگاهی ندارند. انسان نیز در حیطة طبیعت که ضرورت بر آن حکمفرما است، اراده ندارد، ولی در عمل کردن یا عمل نکردن بر طبق این طبیعت، مختار است (Colish, p. 34). پس علل کامل و اصلی، علل درونی و متعلق به انسان هستند. اما علل مقدم و الحاقی یا معین، در ارتباط با عالم خارج از انسان و در رابطه با تقدیر می‌باشند. مثلاً یک سلسله علل مقدم و قبلی باعث می‌شود که امروز باران بیارد، اما علل تام و اصلی که متعلق به انسان است، موجب می‌شود که در مواجهه با باران برخوردهای متناسبی داشته باشد و با رضایت یا نارضایتی با آن برخورد کند (برن، ص ۱۲۴)، پس اختیار و اراده نزد رواقیون رضایت دادن به چیزی است که به حکم ضرورت رخ می‌دهد.

البته گاه بین علل کامل و علل اصلی فرق می‌گذارند. علل اصلی مجموعه‌ای از علل هستند که به تنهایی قادر به تأثیر نیستند و باید در کنار سایر علل اصلی قرار گیرند و مجموعاً معلولی را حاصل کنند. اما علل کامل به تنهایی در معلول تأثیر می‌گذارند و به چیزی نیاز ندارند. علل اصلی علل درونی اشیا نیستند (Inwood, p.143-145& 191-192).

آنها سعی بسیار می‌کنند تا بین آزادی و اختیار که در اخلاق به آن می‌پردازند، از سویی، و سرنوشت و جبر که در طبیعت به آن می‌رسند، از سوی دیگر، تلازم و ارتباط و هماهنگی ایجاد کنند.

نکته شایان ذکر این است که تغییراتی که در عالم رخ می‌دهد، از نظر رواقی، راهی برای رسیدن به تکامل نیست. چیزی در طبیعت به صورت ناقص نیست تا بخواهد به واسطه تغییر کامل شود. خدا که همان جهان است دائماً در حال تغییر است و مراحل

تغییر نشانه‌ای از حیات هستند، نه هستی ناقص. همه چیز در عالم کامل است و لوگوس یا عقل در همه جا حضور دارد (Colish, p. 25).

آنها برای توجیه رویدادهای بد و ناخوشایند یا به عبارت دیگر شر در عالم، به بخت و اتفاق تمسک نمی‌جویند، چرا که حاکمیت مطلق عقل با هر گونه اتفاق و شانسی معارض است. یکی از راه‌حل‌های آنها برای توجیه شرور موجود در عالم، نظریه عقول بذری است. در عقل، بذر همه موجوداتی که قرار است موجود شوند، وجود دارد و این دانه‌های منفرد که به وسیله عقل الهی هدایت می‌شوند، واکنش‌های متفاوتی به عقل الهی دارند و طی یک جدول زمانبندی از پیش تعیین شده عکس‌العمل نشان می‌دهند (Colish, p.32). از نظر آنها برخلاف نظر ارسطو و افلاطون که ماده را منشأ شر می‌دانستند، ماده چون کیفیتی ندارد، نمی‌تواند چیزی را، بد باشد یا خوب، پدید آورد. علت این شروری که در عالم پدید آمده است، همان ارتباط متقابل اضداد است که هراکلیتوس تعلیم می‌داد. یعنی اضداد با هم و با تکیه بر هم موجودند و با همکوشی نگاهدار هم هستند. لازمه نیکی بدی است و خطاست که یکی را بدون دیگری بخواهیم. از طرفی آنچه که بد است، به ظاهر بد است و در حقیقت به کمال مجموع کمک می‌کند. چون دید ما تنها جزئی از عالم را فرا می‌گیرد، برخی چیزها را بد می‌شماریم. با دید کلی به تمام هستی و روابط کلی اشیاء، وجود این شرور نه تنها خوب است، بلکه برای هماهنگی جهان ضروری نیز هست (ورنر، ص ۲۰۵).

نزد رواقیون متأخر نظریه عقل کلی الهی که حال در همه چیز است و نیز نظریات حدوث عالم و حریق جهانی کم رنگ شد و توجه به انسان و عقل متحرک انسانی از آن حیث که منشأ صنایع و علوم است مورد توجه قرار گرفت (بریه، ص ۱۶۸ و ۱۸۱).

علیت نزد اپیکوریان

از نظر اپیکوریان^۱ فلسفه مجموعه فیزیک، منطق و اخلاق بود. آنها بیشتر از رواقیون به اخلاق اهمیت می‌دادند و همچون آنها منطق و فیزیک را از آن جهت مهم می‌دانستند که می‌توانند به خدمت اخلاق درآیند، اما اخلاقی که مبنای آن لذت است، البته نه لذت آنی، زودگذر و توأم با هوسرانی، بلکه لذتی دائمی که با فقدان الم حاصل می‌شود. لذتی عقلانی

که باعث آرامش نفس است و از لذات مادی که به دلیل فقدان دردهای جسمانی حاصل می‌شود بهتر و ماندگارتر است (کاپلستون، ص ۴۶۷). ملاک آنها در معرفت و دریافت حقیقت، ادراک حسی و تجربه بود (مهدوی، ص ۸۱) و از این جهت با ریاضیات میانه خوبی نداشتند.

آنها طبیعت و انسان را، از مداخله خدا و موجودات الهی مبرا می‌دانستند و زندگی را منحصر در همین دنیای محسوس می‌دانستند که با مرگ، اجزای مرکب به اتم‌ها تبدیل می‌شود و با این عمل ادراک که از ترکیب اتم‌ها به وجود می‌آید، از بین می‌رود و در نتیجه انسان نباید به غیر از این دنیا به دنیای دیگر بیندیشد یا از مرگ و زندگی پس از آن بیم داشته باشد.

آنها عالم را ناشی از تصادم و برخورد اتم‌ها می‌دانستند و با نظریه اتمیسم دموکریتوس موافق بودند، اما آزادی انسان‌ها را هم به شدت تبلیغ می‌کردند و برای توجیه آن معتقد بودند که نخستین برخورد اتم‌ها از حرکت مورب خود به خودی یا انحراف اتم‌های فردی از خط مستقیم نزول شروع شد و از برخورد و درهم ریختگی حاصل از این انحراف حرکات دوری آغاز شد که به تشکیل جهان‌های بی‌شمار که به واسطه فضاها خالی از هم جدا هستند، منجر شد. کل عبارت از اجزای لایتجزا به تعداد نامتناهی در مقدار نامتناهی از خالصاً هر عالمی جزئی از این کل است که از نامتناهی جدا شده و نظامی را در زمان محدودی محفوظ می‌دارد. از این رو هیچ دلیلی نیست که وحدت عالم را اثبات کند، چون به تعداد نامتناهی اجزای لایتجزا وجود دارد که می‌تواند در بنای عالم به کار رود. عوالم نیز به تعداد نامتناهی وجود خواهد داشت (بریه، ج ۲، ص ۱۰۴).

به نظر آنها نفس انسانی نیز مرکب از اتم‌های صاف و گرد است که یک جزء عقلانی دارد، جزئی که دیگر موجودات از آن بی‌بهره‌اند و در سینه جای دارد. عامل حیات موجودات نیز تصادم اتفاقی اجزائی است که باعث ترکیب آنها می‌شوند (همانجا).

بنابراین عالم ناشی از علل مکانیکی است و هرگونه غایت انگاری در آن مردود است. آینده‌نگری فقط تا حدی است که بتواند لذات دائمی را که ناشی از فقدان آلام است برای انسان‌ها به ارمغان آورد و هرگونه غایت انگاری متافیزیکی غلط است.

اپیکوریان به وجود خدایان اعتقاد داشتند، اما خدایان انسان‌واره‌ای که از اتم تشکیل شده‌اند و بین عوالم برای خود زندگی می‌کنند و کاری به کسی ندارند و تضرع و نیایش به درگاه آنها برای رفع بلا یا و کسب سعادت و نیکروزی، عملی بیهوده است (کاپلستون، ص ۴۶۷-۴۶۰). جهان اپیکوریان مرده است و نمی‌تواند به کسی جان دهد یا جان را از او بستاند (بریه، ص ۱۱۳). اتمیسم اپیکوریان با ضرورت، سرنوشت و تقدیری که رواقیون به آن معتقد بودند در تضاد بود (بریه، ص ۱۰۹) و هیچ تلاشی در رفع تناقضات درون سیستمی و برون سیستمی این نحله نمی‌شد. همان‌گونه که مشخص شد اپیکوریان در نظریات جهان‌شناسی خود به لوکیپوس و دموکریتوس برگشتند، همان‌گونه که رواقیون به آراء هراکلیتوس بازگشتند.

تقریباً هر آنچه را که مذهب جزمی رواقی مبنای محکم حیات اخلاقی می‌انگاشت، انکار می‌کردند، مثلاً عنایت خدا یا خدایان، نفس عالم، یگانگی جهان و وحدت اجزای آن، سرنوشت، پیشگویی و... نظریه علل نزد آنها بسیار کم‌رنگ است و وحدت‌انگاری و یکپارچگی رواقی، به کثرت‌انگاری و اتمیسم می‌انجامد. عالم ناشی از برخورد اتفاقی اتم‌ها است و رابطه علی و ضرورت بر عالم حاکم نیست. بنابراین برخلاف رواقیون اپیکوریان به شدت از نظم علی فاصله گرفتند.

علیت نزد شکاکان یونان باستان پس از ارسطو

یکی دیگر از نحله‌هایی که در همان سده‌های سوم و دوم قبل از میلاد، در مقابل جریان رواقی و اپیکوری قد علم کرد و به موازات آنها فعالیت کرد، شکاکیت^۹ بود. شکاکان که مخالف هرگونه علمی بودند، حتی علم به محسوسات، نظریه علیت و نظم علی را نیز قبول نداشتند و مخالفشان با نظام ارسطویی ریشه‌ای‌تر از آن بود که بتوانند نظریه‌ای چون علیت را بپذیرند.

آنها به طور کلی مخالف علم طبیعت بودند، زیرا باعث می‌شود که رأی جمعی در باره عالم حاصل شود و با یقین همراه شود و معیار اخلاق قرار گیرد. این مذهب توانست متفکران را به سمت اصالت انسان سوق دهد و به جای طبیعت، انسان محور تأملات فلسفی و اخلاقی شود (بریه، ص ۱۳۰).

از نظر پورون نداشتن هیچ عقیده‌ای در باره خیر و شر امور و عدم ترجیح بین خوب و بد امور، بهترین وسیله برای جلوگیری از اضطراب و تشویش خاطر است و چون در هر قضیه‌ای هم احتمال سلب است و هم احتمال ایجاب، حکمت در این است که به تعلیق حکم پرداخت و از حکم به سلب و ایجاب، خودداری کرد (مهدوی، ص ۸۹).

بنابراین از نحله‌های فکری فوق فقط رواقیون بودند که تا حدودی به نظام فکری ارسطویی و نظریه علیت وی پایبند بودند، البته با تغییرات فراوانی که در آن داده بودند. آنها توانستند در انتقال نظریه علیت به تفکرات افلاطونی که در قرون اول میلادی شکل گرفت، کمک شایانی نمایند، به طوری که این نظریه سرنوشت مهم و مؤثری در فلسفه نوافلاطونی داشت و پایه نظریه صدور شد که در ذیل به آن اشاره می‌شود.

افلاطونیان میانه و نو

افلاطونیان میانه (در قرون اول قبل از میلاد و اول میلادی) که با تمرکز روی محاورات افلاطون کار می‌کردند و با عدول از ارسطو سعی در احیای تفکرات افلاطون داشتند. اوج تفکرات افلاطونی را می‌توان در آراء افلوپین (پلوتینوس) (حدود ۲۷۰-۲۰۵م) دید که توانست فلسفه نوافلاطونی را به چنان تعالی برساند که نه تنها نقش مهمی در شکل‌گیری کلام یهودی و مسیحی داشته باشد، بلکه تفکرات دینی و فلسفی شرقی را هم از خود بهره‌مند گرداند و نزد آنان به *الشیخ الیونانی* مشهور شود.

افلوپین که ثمره حوزه درس اسکندریه است، با آراء فیلون یهودی (۴۰-۲۵م) که در میان افلاطونیان میانه چهره‌ای برجسته است و سعی در نزدیک کردن دین و فلسفه داشت، کاملاً آشنا بود و بنابراین تنها فلسفه افلاطون و آنچه از افلاطونیان به او رسیده بود را شایسته عجین شدن با دین، معنویت و روحانیت می‌دانست. او در رم به ترویج عقاید خود پرداخت و مهم‌ترین شاگردش، فروریوس توانست در این راستا کمک شایان ذکری به او بنماید.

از آنجا که افلاطونیان میانه به التقاطی بودن مشهورند و آراء خاصی از خود ندارند و تنها به تفسیر آثار گذشتگان می‌پرداختند (ایلخانی، ص ۴۱) و چون آراء افلوپین اوج تفکرات افلاطونیان میانه و نو است، تنها به ذکر مهم‌ترین آراء افلوپین که مرتبط با بحث علیت است می‌پردازیم.

از نظر فلسفه افلاطونی میانه که افلوپین نیز آن را پذیرفت، سه موجود الهی وجود دارد: ۱. خیر، کتاب جمهوری افلاطون و واحد کتاب پارمنیدس او؛ ۲. صانع کتاب تیمائوس افلاطون که همان لوگوس رواقی است و با مثل یکی است؛ ۳. نفس عالم که در تیمائوس است. خدای اول ساکن است و فقط به خود توجه دارد (رساله ششم از انثاد پنجم، بخش اول)، خدای دوم متحرک است و به بیرون توجه دارد. نفس عالم هم مسؤول نظم و کثرت جهان است (ایلخانی، ص ۴۴).

از نظر افلوپین اقنوم^۱ اول یا پدر، هم اصل وحدت‌دهنده است و هم به عنوان خیر، غایت موجودات است؛ اقنوم دوم عقل است و در عین حال محل عقول یا صور نیز هست و تصویر اقنوم اول است (افلوپین، رساله اول از انثاد پنجم، بخش هفتم) و پدر اقنوم سوم (همان، بخش سوم، ص ۶۶۴) و اقنوم سوم نفس عالم است که واسطه عقل کل و جهان محسوس است. نفس عالم از عقل صادر شده است و به طور جاویدان رو به سوی او دارد و در او تأمل می‌کند و جهان محسوس را سازمان می‌بخشد و جهان به واسطه او می‌تواند به سوی اصل خویش برگردد (همان، بخش دوم، ص ۶۶۲).

این سه اقنوم در نظام صدور که افلوپین توضیح می‌دهد، از بالا به پایین، در کنار هم قرار می‌گیرند و هر یک واسطه صدور پایینی است. هر یک از این سه موجود الهی در ما انسان‌ها نیز قابل تصویر است (همان، بخش دهم، ص ۶۷۳).

از نظر افلوپین واحد و وجود یکی است. هر چیزی که موجود است، چون واحد است موجود است و کثیر از جهت کثرتش موجود نمی‌شود. اما واحد محض یا اقنوم اول فراتر از وجود است، زیرا سرچشمه و پدیدآورنده وجود است و نمی‌تواند خود وجود باشد و از این حیث ناموجود است (همان، بخش اول؛ رساله چهارم از انثاد پنجم، بخش اول؛ رساله هفتم از انثاد ششم، بخش سی و هشتم؛ ایلخانی، ص ۴۸ و ۵۰). اقنوم اول از هر گونه کثرتی مبرا است و هیچ صفتی را نمی‌توان به او نسبت داد، حتی خیر نیز به عنوان صفت ذاتی به او نسبت داده نمی‌شود (افلوپین، رساله هفتم از انثاد ششم، بخش سی و هشتم، ص ۱۰۳۵).

خدایی که چنین است و هیچ فعالیتی ندارد، تنها از طریق فیض و صدور است که می‌تواند خود را در یک سری موجودات توصیف‌پذیر و قابل درک تقسیم کند. بدین ترتیب از خدایی که بسیط است و هیچ چیز در او نیست و در عین بی‌نیازی، پری و کمال

است، همه چیز پدید می‌آید و از او لبریز می‌شود، زیرا اقتضای طبیعت هر چیزی است که وقتی به کمال نوعی خود می‌رسد، شروع به تولید می‌کند. واحد بدون اینکه از خود خارج شود منتشر می‌شود و صدور در زمان رخ نمی‌دهد، زیرا زمان و موجودات محسوس مرحله‌ای است پس از صدور عقول و ارواح (ایلخانی، ص ۵۲؛ یاسپرس، ص ۲۵). اولین چیزی که از او پدید می‌آید، عقل است که تصویری از اوست و چون در او نظر کرد آستن شد و از پری و لبریزی او موجود دیگر که همان نفس عالم یا روح است پدید آمد و بدین ترتیب قوس نزول ادامه می‌یابد تا همه موجودات پدید آیند افلوپین، رساله دوم از انثاد پنجم، بخش اول، ص ۲۸۱). در این قوس هر تولیدکننده‌ای برتر و بالاتر از تولیدشونده است (همان، بخش دوم) و آنکه تولید می‌کند چیزی از او کم نمی‌شود. بدین سان هستی همچون حلقه‌های زنجیر در همه جا گسترش می‌یابد (همان، ص ۶۸۲).

افلوپین هیچ دلیل تجربی و منطقی برای ادعاهای خود نمی‌آورد، فلسفه او با تمثیل بیان می‌شود و این راه را برای برداشت‌های متعدد و حتی نادرست از نظام فلسفی وی باز می‌کند (یاسپرس، ص ۲۷). راه فلسفه از نظر او شهود درونی و اندیشیدن دیالکتیکی است با مدد از این دو روح پاک می‌شود. معنا و هدف فلسفه نیز شناخت هستی نیست، بلکه عروج روح است در حال شناختن (یاسپرس، ص ۹۰).

پس از نظر افلوپین عالم ضرورتاً از خدا سر می‌زند و خدا به آنچه می‌کند علمی ندارد تا بتواند آن را اراده کند و خلق کند (افلوپین، رساله هشتم از انثاد چهارم، بخش ششم). نظریه صدور همچون لبریز شدن آب از چشمه، صدور نور از خورشید و یا پدید آمدن تصویر در آینه است (همو، رساله اول از انثاد پنجم، بخش ششم، ص ۶۶۸ و رساله سوم از انثاد پنجم، ص ۷۵۳ و ۷۱۰).

تمام موجودات به هم متصل‌اند و در قوس صعود، پایینی به بالایی و فرع به اصل خود بر می‌گردد (همو، رساله دوم از انثاد پنجم، ص ۶۸۲). همه موجودات که در واقع روح و تصویرهای اویند، هم عقلند و هم عقل نیستند. عقلند، چون از عقل پدید آمده‌اند و عقل نیستند، زیرا عقل هنگامی که روح را پدید آورد، در نزد خویش ماند. افلوپین گاه تنها ایجاد اقنوم دوم را به واحد نسبت می‌دهد و گاه واحد را مبدأ همه موجودات می‌داند که

البته تناقضی در این سخنان نیست، زیرا عقل هم در قوس صعود به مبدأ خویش بازمی‌گردد.

افلوپین با نظریه خاص خود در باره فیض، شبهه صدور کثرت از وحدت را پاسخ می‌دهد و قاعده الواحد را که در فلسفه اسلامی مطرح است، در نظریه آفرینش خود به کار می‌برد (همو، رساله اول از انتاد پنجم، بخش ششم، ص ۶۶۸؛ رساله سوم از انتاد پنجم، بخش پانزدهم، ص ۷۰۶).

بنابراین از نظر افلوپین علت با نظریه فیض معنا می‌یابد و در واقع رابط و پیونددهنده موجودات است و عالم را در یک اتصال واحد نگه می‌دارد. علت برتر از معلول است و بدون آنکه چیزی از آن کاسته شود و یا خود را در معلول قرار دهد، معلول از او ناشی می‌شود. علت هم در معلول هست و هم نیست. معلول همان علت است که در مرتبه پایین‌تر قرار گرفته است و علت همان معلول است که در مرتبه بالاتر قرار گرفته است، از این رو هم یکی هستند و هم تفاوت دارند.^{۱۱}

افلوپین علل اربعه ارسطویی را بر اساس نظام فکری خویش مطرح می‌کند. به اعتقاد وی واحد، عقل و نفس علت ایجاد و غایت تمام موجودات هستند و موجودات در قوس نزول و صعود از واحد سرچشمه می‌گیرند و به او بازمی‌گردند (همو، رساله دوم از انتاد پنجم، ص ۶۸۳).

افلوپین به وجود ماده و صورت در عالم ماده و حتی در عالم عقل معتقد است و می‌گوید:

اگر قرار باشد که جهان زمینی و محسوس، تصویری از جهان معقول باشد و در جهان محسوس همه چیز از ماده و صورت تشکیل شده باشد، پس باید در جهان معقول نیز ماده‌ای باشد. زیرا اگر در آن جهان (جهان معقول) ماده‌ای نبود که از طریق صورت شکل بیابد، چگونه می‌توانستیم سخن از جهان بگوئیم؟ همچنین اگر ماده‌ای برای صورت نبود، سخن از صورت نمی‌توانستیم بگوئیم (همو، ص ۲۰۳).

البته افلوپین تلاش می‌کند تا ماده عالم معقول را به گونه‌ای توجیه نماید که بر ثبات و بساطت عالم عقل لطمه‌ای وارد نشود. او ماده جهان معقول را متعین و متفکر می‌داند، برخلاف ماده جهان محسوس (همان، ص ۲۰۴) و آن را بالقوه نمی‌داند (همان، ص ۲۲۴).

آراء افلوپین تا حدودی به رأی افلاطون نزدیک است که به وجود ماده در عالم مثل قائل بود و آن را "بزرگ و کوچک" می‌دانست (Aristotle, 1984, 998a9& 998b25). اما افلوپین به حدود ماده و صورت، حتی در عالم معقول معتقد است و قدم آنها را به لحاظ زمانی (در زمان نبودن) می‌داند (افلوپین، رساله چهارم از انشاد دوم، ص ۲۰۵).

آراء افلوپین و پیروانش که به طور گسترده در مدارس، تا قرن ششم تدریس می‌شد و در دوره انتقال علم به جهان اسلام، به طور وسیع به عربی ترجمه شد، تأثیر مستقیم بر فلاسفه مسلمان گذاشت و توانست زمینه را برای ایجاد مبانی خاص فلسفه اسلامی فراهم نماید، به طوریکه فلسفه فارابی و ابن‌سینا را بدون در نظر گرفتن عناصر نوافلاطونی و بدون درک صحیح آراء نوافلاطونیان نمی‌توان به درستی فهمید، اگرچه اصالت فلسفه فارابی و ابن‌سینا را هم رد نمی‌کنیم، اما اذعان می‌کنیم که عناصر نوافلاطونی، در کنار فلسفه ارسطو، از جمله آبخورهای مهم نظام فلسفی و فکری فارابی و ابن‌سینا بوده است (Wisnovsky, p.266).

تا قبل از شروع عصر تاریکی یا قرون وسطی، آباء کلیسا نقش مهمی در انتقال و گسترش فلسفه بین متفکران داشتند. نزد آنان فلسفه تا آنجا مهم بود که بتواند آنها را در دفاع از دین مسیحیت در برابر حملات مشرکان و منکران، یاری نماید. آنها هرگز درصدد برنیامدند تا یک نظام فلسفی بنیانگذاری کنند، بلکه فلسفه از هر مشرب و آبخوری، تنها زمانی برای آنها مهم می‌نمود که بتواند آنها را در برابر هیجده‌ها مجهز گرداند. از طرفی زمانی مسیحیت می‌توانست توانمند و قوی، باقی بماند و گسترش یابد که آموزه‌های آن به خوبی تعمیق شود و با ابزار عقل و استدلال اثبات شود، بنابراین آباء کلیسا از همان ابتدا که توانستند در کلیساها به قدرت برسند و به تبلیغ مسیحیت پردازند، به فلسفه دوره یونانی و هلنی که اکنون رنگ و لعاب نوافلاطونی به خود گرفته بود و نیز منطق روی آوردند. بنابراین تا عصر رنسانس ما بیشتر متکلم داریم تا فیلسوف و چون فلسفه برای دفاع از دین به کار می‌رفت، فلسفه افلاطون و افلوپین بیشتر کاربرد داشت و از ارسطو جز منطق، تقریباً چیزی تدریس نمی‌شود و تا قرن سیزدهم این وضع ادامه می‌یابد.

بوئتیوس

در بین آباء کلیسا قدیس آگوستینوس (متولد ۳۵۴م) نقش مهمی را در انتقال فلسفه به

قرون وسطی به عهده گرفت. او که زندگی پر فراز و نشیبی داشت با مجذوب شدن در فلسفه افلوپین توانست تصویری عقلانی از مسیحیت، حداقل، در خود به وجود آورد و ایمان خود را که سالها بود دچار تزلزل شده بود، مستحکم سازد.

ارسطو نقش چندانی در تفکرات آگوستینوس ندارد، از این رو تفصیل آراء او از حوصله بحث خارج است. تنها کسی که در این دوره (دوره‌ای که بین یونانی‌مآبی و وسطی قرار دارد و حلقه واسطه بین این دو عصر است) که آغاز دوره لاتینی است، خود را با آثار ارسطو درگیر می‌کند و کمک می‌کند تا این آثار نشر و گسترش یابند، بوئتیوس^{۱۲} است. اگر چه عناصر ارسطویی در تفکر بوئتیوس به خوبی نمایان است و الفاظ مصطلح در فلسفه مشایی را می‌توان در آثار او مشاهده کرد، ولی عناصر نوافلاطونی نیز در آثار او کم نیست و او را می‌توان متأثر از نوافلاطونیان دانست (بوئتیوس، ص ۲۵)، به خصوص که او در صدد نزدیک کردن فلسفه افلاطون و ارسطو است. متأسفانه او فرصت چندانی برای تفسیر آراء فلسفی ارسطویی نداشت و آنچه از او باقی مانده است، تفسیری است بر رساله‌های منطقی.^{۱۳} تنها در کتاب در تسلائی فلسفه است که می‌توان آراء ناب او را در فلسفه مشاهده کرد. او از پایه‌گذاران کلام فلسفی در جهان غرب است و سعی دارد دین و فلسفه را به هم نزدیک کند (ایلخانی، ص ۱۳۷).

تأثیر بوئتیوس بر فلسفه قرون وسطی غیر قابل انکار است، اما تأثیر وی در فلسفه اسلامی و اندیشه مسلمانان قرون شش و هفت میلادی، نیازمند به اثبات است و به نظر می‌رسد که بوئتیوس که سرآغاز فلسفه لاتینی است در فلاسفه مسلمان تأثیر چندانی نداشته باشد. مطلبی که واضح است آن است که در آراء بوئتیوس، مسائل زیادی وجود دارد که مشابه آن را به صورت مبسوط‌تر نزد فارابی و ابن‌سینا می‌بینیم که در زیر به برخی از این آراء اشاره می‌کنیم. از مهم‌ترین کارهایی که بوئتیوس کرد، ابداع واژگان جدید فلسفی بود که توانست در توسعه فلسفه در قرون وسطی کمک شایانی کند. او را می‌توان مبتکر بحث وجود در غرب دانست که با ابداع واژه *esse* (وجود عام، وجود محض) و تمایز قائل شدن بین آن و *ed quod est* (آنچه هست، موجود) اولین قدم را در فلسفه غرب، برای ترسیم وجود محمولی، برمی‌دارد. البته آراء او در این زمینه خیلی روشن نیست و نمی‌توان مباحث وجود و موجود و صورت را به خوبی در آثار او واضح و تبیین کرد، در واقع می‌توان

گفت او جرقه ها را ایجاد کرده است تا در قرون بعدی بسط یابد. از نظر او وجود همان صورت است و وجود عام یا صورت عام علت وجود یا صورت خاص و محدود است، اولی بر خدا اطلاق می شود و دومی بر مخلوقات (ایلخانی، ص ۱۶۴، ۱۵۷، ۱۴۸).

از نظر بوئتیوس خدا علت موجودات این عالم است، اما علیت او به نحو بهره‌مندی موجودات از او نیست، موجودات از او صادر می‌شوند، ولی بهره‌مند از او نیستند و شباهت جوهری به او ندارند و حتی نیکو و خیر بودن موجودات و موجود بودن آنها به خاطر این نیست که چون از وجود و نیکویی خدا بهره‌مندند، بلکه چون از خدا صادر شده‌اند خیر و نیکو هستند و خیریت آنها ذاتی آنها نیست، عرضی و از نوع کیف است. در نظام بهره‌مندی، خیریت در موجودات بهره‌مند، ذاتی می‌شود و در این صورت موجودات بهره‌مند همانند خدا، ذاتاً نیکو می‌شوند، ولی در نظام صدور، موجودات مخلوق ذاتاً نیکو نمی‌شوند. او دائم می‌کوشد تا خود را در مقابل نظریات منتهی به نظریه وحدت وجودی بداند و لذا می‌خواهد ثابت کند که اگرچه همه چیز از ذات خدا صادر می‌شوند و به وابسته هستند، اما در عین حال جوهر فردی مستقل هستند و در وجود، جوهر و خیریت، شباهتی به وجود، جوهریت و خیریت ذات خدا ندارند و اگر الفاظ مشترکاً به کار برده می‌شود، اشتراک لفظ است.

در واقع خداوند از جوهر خود چیزی را خلق نکرده است، اگر خلق می‌کرد، همه چیز جوهراً با او یکی می‌شد و همه چیز الهی می‌شد (ایلخانی، ص ۲۸۵، ۲۳۰، ۲۲۹، ۲۲۶).

خدای بوئتیوس همان خدای خالق کلیسای مسیحی کاتولیک است که در خدایان یونانی و رومی اثری از آن دیده نمی‌شود. خلقت این خدا، برخلاف نظریه صدور افلوپینی، ارادی است، نه ضروری و خلقت از عدم در مقابل خلقت از ماده و خلقت در زمان یا با زمان، در مقابل خلقت ازلی و قبل از زمان از ویژگی‌هایی است که این خدا را از خدایان رومی و یونانی جدا می‌کند. این خدا جدای از جهان است و آن را از عدم آفریده است^{۱۴} و تقابل جهان‌شناختی بین الوهیت و جهان‌مادی که در آراء افلاطون ریشه دارد، به خوبی حفظ شده است و لذا نظریات وحدت وجودی به طور کامل از دیدگاه مسیحیت کاتولیک مردود است.

نزد بوئتیوس خدا هم منشأ عالم است و هم غایت آن. همه چیز از اوست و او به همه چیز احاطه دارد. افلاک و ستارگان حرکات و وجودی مستقل از خداوند و محرک نامتحرکی برای خود ندارند. همه چیز تحت کنترل الهی است و چیزی خارج از مشیت الهی رخ نمی‌دهد، البته این مشیت الهی با نظام علی و معلولی که در میان همه مخلوقات است و آنها را همچون حلقه‌های زنجیر به هم متصل کرده است و به اصطلاح متکلمان مسیحی تقدیر نامیده می‌شود تفاوت دارد. همان‌طور که یک صنعتگر در ابتدا صورت آنچه را می‌خواهد بسازد در فکر خود دارد و سپس فکر خود را متحقق می‌سازد و مرحله به مرحله در نظم‌زمانی آنچه را به طور بسیط ملاحظه کرده بود تولید می‌کند، خداوند هم با مشیت، آنچه را که می‌بایست به طور ثابت ایجاد شود، نظم می‌دهد و با تقدیر، همان موجودات را به طور کثیر و در زمان منظم می‌کند و به اتمام می‌رساند.

تقدیر یک زنجیره متغیر است، ولی مشیت ثباتی بسیط دارد. مشیت تمام موجودات بینهایت و متفاوت از یکدیگر را به هم می‌پیوندد، درحالی که تقدیر موجودات را به تناسب حرکت و تغییراتشان نظم می‌دهد و در مکان و زمان و صورت توزیع می‌کند و گسترش می‌دهد. پس تمام موجودات عالم از خدا گرفته تا افلاک و ستارگان و موجودات مادی، در نظم‌علی که تخلف‌ناپذیر است، در کنار هم قرار دارند. این نظم علی به دو گونه مشیت و تقدیر بر علم حاکم است (ایلخانی، ص ۳۰۳-۲۹۱). از نظر او موجودات غیر از خدا تنها خادمان مشیت هستند و در مشیت و وجوددهی به موجودات نقشی ندارند و تنها خداست که ایجاد می‌کند (ایلخانی، ص ۳۰۴-۲۹۱).

نظر بوئتیوس در مبحث مشیت و تقدیر و نظام علی و معلولی، متأثر از رواقیون و افلاطونیان میانه و نو بوده است و نمی‌توان منبع فکری واحدی را مشخص کرد.

بعد از بوئتیوس فلسفه و نظام عقلی در غرب وارد دوره جدیدی می‌شود که به قرون وسطی مشهور است و تا قرن پانزده و شانزده میلادی ادامه می‌یابد. علم و تعقل منحصر در کلیسا می‌شود و مدارس بسته می‌شود و تا قرن دوازدهم که دانشگاه‌ها تأسیس می‌شود، تحصیل علم و دانش فقط در دیرها و کلیساها و با مجوز کلیسای کاتولیک انجام می‌شود. کلیسا از چنان قدرتی برخوردار می‌شود که هیچ حکومتی یارای مقابله با آن را ندارد و در آشفته‌بازاری که در اثر سقوط رومی‌ها بر غرب حکمفرما بودند، کلیسا

از ساختار منظمی که در زمان رومی‌ها به خود گرفته بود برخوردار بود. سلطه دینی، سیاسی و اجتماعی کلیسا روز به روز شدت گرفت و تا عصر رنسانس در قرون شانزده و هفده ادامه پیدا کرد. در این دوره حقانیت و جواز تمامی علوم در چارچوب آموزه‌های کلیسا سنجیده می‌شد. اگر کلیسا تشخیص می‌داد که این علم مفید است و به درد دین می‌خورد و آموزه‌های آن را تأیید می‌کند، جایز است که تدریس شود و کلیسا خود و کشیشان و راهبان‌ش را به آن علم مجهز می‌کرد، در غیر این صورت آن علم و حاملانش تکفیر می‌شدند و اشد مجازات برایشان در نظر گرفته می‌شد (ایلخانی، ص ۱۵۸).^{۱۵}

نتیجه

علیت ارسطویی در فضای ایجاد شده در یونان پس از ارسطو، تنها نزد رواقیون و نوافلاطونی‌ها مورد اهمیت قرار می‌گیرد؛ اما آن‌ها علیت ارسطویی را دچار تغییرات فراوانی می‌کنند. علت نزد رواقیون خدا، قانون، عقل، طبیعت، سرنوشت، مشیت و عنایت است و اقسام اربعه علل در یک علت خلاصه می‌شود که همان خداست، خدایی که خارج از عالم نیست، بلکه در بطن اشیاست و ذات و طبیعت عالم را شکل می‌دهد.

نزد نوافلاطونیان علیت رابطه‌ای ضروری است بین خدا و موجودات عالم. موجوداتی که از طریق فیض از خدا صادر شده‌اند. علت برتر از معلول است و بدون آنکه چیزی از آن کاسته شود و یا خود را در معلول قرار دهد، معلول از او ناشی می‌شود. معلول همان علت است که در مرتبه پایینتر قرار گرفته است و علت همان معلول است که در مرتبه بالاتر قرار گرفته است. از این رو هم یکی هستند و هم تفاوت دارند.

بوئتیوس با ابداع واژگانی چون وجود عام (esse) و تمایز قائل شدن آن با موجود (ed quod est) اولین قدم را در تاریخ فلسفه غرب برای ترسیم وجود محمولی بر می‌دارد. با وجود اثر پذیرفتن او از فلاسفه نوافلاطونی، او فیلسوفی مسیحی است و دیدگاه او در باب علیت و رابطه خدا با عالم کاملاً رنگ و بوی دینی می‌گیرد و نظریه فیض حذف می‌شود. او خدا را هم فاعل و هم غایت موجودات می‌داند.

یادداشت‌ها

۱. مؤسس مکتب رواقی فردی بود به نام زنون (Zenon) (۳۶۶-۲۶۴ ق.م) از اهالی سیتیوم (Citium) در جزیره قبرس از نژاد فنیقی (سامی) که ابتدا جذب مکتب کلبی شد و بعد از سال‌ها علم‌آموزی از این گروه، به تأسیس فلسفه خویش همت گمارد. وی این فلسفه را در ناحیه‌ای به نام رواق (stoa) در آتن در سال ۳۰۱ ق.م، ترویج داد؛ لذا فلسفه وی و پیروانش را رواقی (stoic) نامیدند. به دلیل وجود آراء جدید و نو در این نظام فلسفی و دوری از ارسطو و افلاطون، نمی‌توان آن را صرفاً ادامه فلسفه‌های قبلی دانست و در واقع خود یک مکتب فلسفی جدید می‌باشد در کنار سایر مکاتب فلسفی باستان.

در تاریخ فلسفه سه دوره برای این نظام فلسفی ذکر شده است: ۱. رواقی قدیم یا باستان، که فیلسوفان این دوره عبارت‌اند از: زنون، کلئانتس (Cleanthes) (۳۳۱-۲۳۲ ق)، خروسیپوس (Chrysippe) (۲۸۱-۲۰۵ ق) و دیوگنس (Diogene) بابلی (۲۴۰-۱۳۶ ق).

خروسیپوس فیلسوف صاحب نظر و بلند پایه در این مکتب از ابتدا تا انتها است و کسی به اندازه وی در نظام رواقی به نظریه پردازی نپرداخته است. ۲. رواقی میانه، فیلسوفان این دوره عبارت‌اند از: پانتیوس (Panetius) ردسیائی (۱۸۵-۱۱۲ ق) و پوزیدونیوس (Posidonius) سریانی (۱۲۵-۴۰ ق). در این دوره جهان‌شناسی و روانشناسی دوره اول کنار گذاشته شد و فیلسوفان رواقی به اخلاق بیشتر روی آوردند. پوزیدونیوس با گرایش به سمت مطالعات جغرافیایی، تاریخی و قوم‌شناسی و داخل کردن عناصر غیر رواقی به نظام فکری رواقی، این مکتب را از راست دینی اولیه خود خارج کرد؛ ۳. دوره متأخر که همزمان با امپراطوری روم است و دوره رواقی متأخر یا رومی نام دارد. از این افراد می‌توان به عنوان فلاسفه برجسته این دوره نام برد: سنکا (Seneca) (کمی بیش از میلاد مسیح تا ۶۵ م)، اپیکتتوس (Epictete) (۵۰-۱۳۰ م) و مارکوس اورلیوس (Marc- Aurele) (۱۲۱-۱۸۰ م). مارکوس از امپراطوران روم بود. بعد از وی فلسفه رواقی بسیار کم‌رنگ شد، طوری که نظرات و افراد برجسته‌ای در این نظام فکری مشاهده نمی‌شود. مرکز رواقی دوره متأخر رم بود نه آتن و فلاسفه رواقی این دوره به لاتین می‌نوشتند (Colish, p. 10-13).

۲. در رواقیون میانی و متأخر گرایش به اخلاق، حتی از جنبه عملی، شدت بیشتری پیدا کرد و فیلسوف کمتر به نظریه پردازی می پردازد.

۳. آنها اولین فیلسوفانی بودند که خود را سقراطی می نامیدند (K.Strong, p. 3).

4. Logos

5. determinism

۶. زیرا آنها همه چیز را جسم و جسمانی می دانستند، حتی خدا و نفس را. عالم را یکپارچه و مادی می دانستند.

۷. فلسفه رواقی در دوره متأخر صبغه دینی به خود می گیرد و مثلاً مارکوس اورلیوس، اگرچه یگانه انگاری رواقی را حفظ می کند، ولی با ماتریالیسم رواقی مخالف است. وی انسان را به سه جزء تقسیم می کند: سوما (تن)، پسوخه (روان) و نوس (عقل). پسوخه را مادی و نوس را غیرمادی می داند و معتقد است، عقل سروشی است که خداوند به هر انسانی داده است تا راهنمای او باشد و این سروش صدور و تجلی خداوند است (کاپلستون، ص ۵۰۰).

۸. اپیکوروس (Epicurus)، بنیانگذار حوزه اپیکوری در سال ۳۴۱ ق در ساموس متولد شد. او پس از تحصیل نزد اساتید مختلف، حدوداً، در سال ۳۰۶ ق در آتن، در باغی که متعلق به خودش بود، مدرسه و حوزه فکری خود را بر اساس درست اندیشی (orthodoxy) و بنیادگرایی فلسفی و توجه به اخلاق و اخلاقیات، بنیانگذاری کرد و در کنار زنون که مشغول ترویج مکتب رواقی بود، مکتب اپیکوری را تبلیغ کرد. نوشته های این متفکر کثیر التالیف تقریباً از بین رفته است و مطالب فلسفی او منفصل و از هم گسیخته است (بریه، ص ۹۴).

۹. با فعالیت پورون (Pyrrho) (حدود ۳۶۰- حدود ۲۷۰ ق) در مدرسه ای به همین نام فعالیت خود را شروع کرد. در حالی که رواقیون و اپیکوریان به علم و معرفت مثبت به عنوان وسیله ای برای آرامش نفس می نگریستند، شکاکان دقیقاً به همین دلیل در صدد رد و انکار معرفت بودند (کاپلستون، ص ۴۷۴). آنها اعتبار هر گونه معرفتی، حتی معرفت مبتنی بر بدیهیات مشهود و محسوس را زیر سؤال می بردند و دلیل آن را نیز اختلاف آراء در موضوع واحد بود. پورون به جای هر گونه بحث و مجادله ای، به روش هندوان که از آنها بسیار متأثر گشته بود، عملاً به تبلیغ می پرداخت و شیوه زندگیش را وسیله

تبلیغ مکتبش قرار داده بود و شکش فقط جنبه اخلاقی داشت و به شک عملی معروف است (مهدوی، ص ۸۸) اما پیروان او، مثلاً تیمون (حدود ۳۲۵-۲۳۵ ق)، در روش خود و برای تحکیم مبانی خود و ابطال نظر حکیمان، از بحث و جدل عقلی استفاده می کردند و از این جهت با رواقیون هم داستان بودند و در مقابل اپیکوریان که مخالف سرسخت این شیوه در کسب و بیان معارف بودند، قرار می گرفتند، اما چون با عقاید رواقیون مخالف بودند با اپیکوریان همراه می شدند، در هر صورت از این جهت که منکر جزمیتی بودند که در هر دو مکتب حمایت می شد، با آنها مخالف بودند و در مقابل تمامی نحله های فکری زمان خویش قرار می گرفتند (امیل بریه، ص ۱۳۰).

شکاکیت فراز و نشیب هایی داشته است و از این رو این نحله به سه دسته تقسیم می شود که البته همگی تقریباً در اصول شکاکیت مشترک هستند، اما نقطه شروع و روش ها گاهی متفاوت بود. شکاکیت قدیم که مربوط به سده های چهارم و سوم است، آکادمی جدید که در تقریباً همین دوره است و به حوزه درس افلاطون مربوط می شود و شکاکیت جدید که در قرون دوم و اول قبل از میلاد است (برای اطلاع بیشتر رک. مهدوی، ص ۹۴).

۱۰. اِقنوم یا Hypostasis که افلوپین آن را به کار می برد، به معنای جوهر و شخص است، اما جوهری که می تواند نامتعیین باشد. هر اِقنوم مرحله ای از صدور و گسترش واحد است، البته افلوپین ماده را اِقنوم نمی داند (ایلخانی، ص ۴۹). لفظ اِقنوم از فلسفه افلوپین وارد نوشته های مسیحیان شد.

۱۱. به راحتی نمی توان نظریه وحدت وجودی را به افلوپین نسبت داد. زیرا او وارث فلسفه ای است که فاصله ای بسیار بین خدای کاملاً بلند مرتبه، فراتر از وجود و به تعبیری ناموجود، غیر مادی و وصف ناپذیر و جهان مادی در نظر می گیرد و برای توجیه فواصل از فرشتگان بی شمار کمک می گیرند (افلاطونیان میانه). او تصریح می کند که اِقنوم اول بدون تغییر و کاهش در خود، منتشر می شود و ثابت باقی می ماند و این طور نیست که خود را در موجودات دیگر پراکنده سازد، پس نظریه اتصال وجودی او همان نظریه وحدت وجودی که در مکتب های عرفانی مشرق زمین مطرح بود و البته افلوپین با آنها آشنا بود، نیست (رک. کاپلستون، ۱۳۸۶ ج ۱، ص ۵۳۸). به

خصوص که وی اقایم ثلاث را مطرح می کند و برای همه کثرات، حتی ماده نیز وجودی مشخص و متعین قائل است.

۱۲. حدود ۴۸۰ - ۵۲۴ م. او در عصری می زیست که امپراطوری روم توسط اقوام ژرمن و بربر سقوط کرده بود.

۱۳. به علت کینه جویی و حسادت، در دربار تئودریک، به زندان افتاد و به قتل رسید.

۱۴. بوئتیوس در مورد خدا خلق از عدم را جایز می داند و معتقد است این اصل که از عدم چیزی به وجود نمی آید، فقط در طبیعت و عالم ماده است و فعل خداوند از این قاعده مستثنی است (ایلخانی، ص ۲۸۶).

۱۵. بعد از بوئتیوس می توان به نظر یوهانس اسکوتوس اریوگنا اشاره کرد که پدر را علت فاعلی و اعطاکننده وجود، پسر را علت صوری و شکل دهنده به وجود و روح القدس را علت غایی و نظم دهنده و گسترش دهنده خلقت می دانست. او علل اربعه ارسطویی را می شناخته، ولی بنا به اعتقادش به تثلیث از سه نوع علت سخن می گوید (ایلخانی، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، ص ۱۷۷). به نظر او بسط خلقت با صدور وجود در سلسله مراتب انجام می گیرد و هر موجود، وجود را از موجود بالاتر دریافت و به موجود پایین تر اعطا می کند. این صدور به صورت انتشار نور و اشراق است (همانجا). عناصر نوافلاطونی نیز در افکار وی مشهود است.

به مرور زمان با تغییر و تحولاتی که در حکومت های کشورهای غربی پدید می آمد و نیز جنگ های صلیبی و آشنایی اروپاییان با فرهنگ مسلمانان باعث شد که در قرون یازده و دوازده تحولاتی در فرهنگ و ادب و علم به وجود آید و آثار علمی مسلمانان در اختیار متفکرین غربی قرار گیرد و به زبان لاتین ترجمه شود. به طوری که می توان کم کم آراء فلاسفه مسلمان را در آثار متفکران این دوره دید، به عنوان مثال قدیس آنسلم از وجود واجب و ممکن صحبت می کند و معتقد است وجود یا بنفسه است یا بالغیر و وجود بنفسه ذاتی و ضروری است و وجود بغیره نیازمند به علتی است که خارج از او قرار دارد و در واقع به وجود بنفسه احتیاج دارد. علت مخلوقات را مثل و صوری می داند که در ذات خداست (ایلخانی، ص ۲۰۹) و یا آراء بوناوتورا و آلبرتوس کبیر. نظریه علیت که از سوی متفکران این دوره ها کاملاً پذیرفته شده بود، توانست

منطبق بر آموزه‌های مسیحیت بیان شود و نظریه تثلیث با علل اربعه ارسطویی منطبق شود و علت مادی حذف شود (همان، ص ۳۶۸).

منابع

- افلوپین، "دوره آثار فلوطین، تاسوعات"، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، ج ۱ و ۲، خوارزمی، ۱۳۶۶.
- ایلخانی، محمد، متافیزیک بوئتیوس، تهران، الهام، ۱۳۸۰.
- _____، تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس، تهران، سمت، ۱۳۸۲.
- برن، ژان، فلسفه رواقی، پورحسینی - ترجمه ابوالقاسم، تهران، امیرکبیر، ۲۵۳۶ شاهنشاهی.
- بریه، امیل، تاریخ فلسفه، ج ۲، ترجمه علی مراد داوودی، چ ۲، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- بوئتیوس، تسلاوی فلسفه، ترجمه سایه میثمی، مصطفی ملکیان (ویراستار)، تهران، نگاه معاصر، ۱۳۸۴.
- ترنس استیس، والتر، تاریخ انتقادی فلسفه یونان؛ ترجمه یوسف شاقول، قم، دانشگاه مفید، ۱۳۸۵.
- رابینسون، دیو، گراوز، جودی، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه و تحقیق شهاب الدین عباسی، تهران، نشر علمی، ۱۳۸۴.
- سالم، مریم، "تحلیل معنایی علیت در فلسفه ارسطو و ابن سینا"، با همکاری دکتر محمد سعیدی مهر، دو فصلنامه تخصصی حکمت سینوی (مشکوٰۃ النور)، دانشگاه امام صادق (ع)، سال چهاردهم، شماره ۴۴، پاییز و زمستان ۱۳۸۹.
- _____، "جایگاه علیت سینوی: بررسی تاریخی"، مجله حکمت سینوی دانشگاه امام صادق (ع)، شماره ۴۸، پاییز و زمستان ۱۳۹۱.
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، ج ۱، ترجمه جلال‌الدین مجتبی؛ چ ۶، تهران: علمی و فرهنگی، ۱۳۸۶.

کلباسی اشتری، حسین، *سنت ارسطویی و مکتب نوافلاطونی*، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۸۰

مهدوی، یحیی، *شکاکان یونان*، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۶.

ورنر، شارل، *حکمت یونان*، ترجمه بزرگ نادر زاد، ج ۳، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲.

یاسپرس، کارل، *فلوطين*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۳.

Aristotle, Barnes, Jonathan(editor), *The Complete works Of Aristotle*, v182, Princeton University Press, U.S.A

Colish, Marcial, *The Stoic Tradition from Antiquity to the Early Middle Ages, V. I & 2*, Leiden: E.J. Brill, 1985.

Graeser- Andreas, *Polotinus and the Stoics*, Leiden, E. J. Brill, 1976.

Hicks-Scot & V. Hicks- David, *The Emperor's Handbook: Marcus Aurelius*, New York: Scribner, 2002.

Inwood, Brade, *The Cambridge Companion to the Stoics*, United Kingdom: Cambridge University Press, 2003.

Long- A.A, *From Epicurus to Epictetus*, New York: Oxford, first published, 2006.

Scaltsas- Theodor& S. Mason- Andrew, *The Philosophy of Epictetus*, New York: Oxford, first published, 2007.

Strange- Steven, K. & Zupko- Jack(editor), *Stoicism, Tradition and Transformations*, Cambridge, first published, 2004.

Todd, B., Robert, *Alexander of Aphrodisias on Stoic Physics*, Leiden, E. J. Brill, 1976.

Wisnovsky, Robert, *Avicennas Metaphysics in Context*, New York, Corneel University Press, 2003.