



علیت شبه‌اکازیونالیستی در فلسفه دکارت

حسن احمدی‌زاده*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۷/۳۰ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۱۱/۰۵

چکیده

یکی از مباحث کلیدی در فلسفه دکارت که امروزه نیز در میان پژوهشگران فلسفه مدرن و قرون وسطی، از اهمیت بالایی برخوردار است، رویکرد دکارت در خصوص ارتباط علت و معلولی پدیده‌ها و رویدادهای مختلف است. دکارت برای ارتباط علی میان نفس و بدن، رویکردی اکازیونالیستی یا همان رویکرد مبتنی بر اصالت علل موقعی، اتخاذ کرده است که بر مبنای این رویکرد، علت نهایی، خداوند است، اما پرسش اصلی جستار حاضر این است که آیا دکارت، همه ارتباطات علت و معلولی میان پدیده‌ها - چه مادی و چه فرامادی - را اکازیونالیستی تبیین می‌کند و آیا اساساً می‌توان دکارت را بنیان‌گذار اصلی اکازیونالیسم در فلسفه دانست یا این که ریشه‌های علیت اکازیونالیستی را باید در آثار و افکار متفکران قرون وسطی جست‌وجو کرد؟ از این‌رو، در این جستار تلاش خواهیم کرد تا با توجه به آثار مختلف دکارت و نیز با توجه به دیدگاه‌های برخی متفکران قرون وسطی در خصوص علیت، نشان دهیم که دکارت را در بهترین حالت، می‌توان طرفدار نظریه یا رویکردی شبه‌اکازیونالیستی در خصوص علیت دانست که بر اساس آن، چنین نیست که علل فیزیکی و طبیعی در رویدادهای مختلف، تأثیرگذار نباشند، بلکه - به زعم دکارت - در کنار علیت خداوند، می‌توان از تأثیرگذاری علل طبیعی نیز سخن گفت.



کلیدواژه‌ها

رنه دکارت، علیت، اکازیونالیسم، رویکرد اکازیونالیستی، قرون وسطی.

* استادیار گروه ادیان و فلسفه دانشگاه کاشان، کاشان، ایران. | ahmadizade@kashanu.ac.ir

احمدی‌زاده، حسن. (۱۳۹۹). علیت شبه‌اکازیونالیستی در فلسفه دکارت. فصلنامه پژوهش‌های فلسفی-کلامی. ۲۲ (۸۳)، ۱۲۷-۱۴۶. doi: 10.22091/jptr.2020.4906.2219



۱. مقدمه

آیا دکارت را می‌توان به نوعی پدر یا بنیان‌گذار نظریه علیت بر مبنای آکازیونالیسم (اصالت علل موقعی) دانست؟ امروزه برخی از پژوهشگران فلسفه قرون وسطی ادعا دارند که بحث اصالت علل موقعی، بحثی نیست که فیلسوفان مدرسی قرون وسطی آن را مطرح کرده باشند، بلکه ریشه در دوئالیسم دکارتی دارد. از منظر ایشان، دیدگاه دکارت در خصوص این که ذهن به مثابه جوهر اندیشنده و بدن به مثابه جوهر مُمتد، واقعاً از یکدیگر متمایزاند، ناهمخوانی بسیار زیادی میان این دو ایجاد کرده است. با توجه به این ناهمخوانی، پرسش این است که این دو جوهری که متمایز از یکدیگرند و هیچ ارتباط طبیعی‌ای با هم ندارند و بنابراین، نمی‌توان آنها را علل واقعی تغییر و تأثیر به حساب آورد، چگونه بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؟ از این رو، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که دکارت برای پاسخ به این پرسش، نظریه آکازیونالیسم (اصالت علل موقعی) را مطرح کرد که بر طبق آن «خداوند، وقتی حرکتی از بدن سر می‌زند، می‌تواند اندیشه‌ای را در ذهن ایجاد کند و نیز گاهی که اندیشه‌ای به ذهن خطور می‌کند و حرکتی در ذهن ایجاد می‌شود، می‌تواند حرکتی در بدن ایجاد کند» (Fakhry, 2008, p. 18).

از سوی دیگر، برخی بر این باوراند که این دیدگاه نمی‌تواند دیدگاه درستی در باب منشأ نظریه اصالت علل موقعی باشد. در واقع، این نظریه حتی در زمانی که دکارت به دنیا آمد نیز نظریه و دیدگاهی کهن تلقی می‌شد. از این منظر، سرچشمه آکازیونالیسم یا اصالت علل موقعی را نباید در دوئالیسم نفس و بدن دکارت دانست، بلکه باید در نظریه قدرت مطلقه الهی دانست که در میان گروه خاصی از متکلمان مسلمان قرون وسطایی رواج داشت (Schmaltz, 2008, p. 39). بر این اساس و در بهترین حالت، می‌توان گفت مسائل و مباحثی که دکارت مطرح کرد، سبب احیای نظریه کهن و عمدتاً از اعتبار ساقط شده اصالت علل موقعی شد. در این جستار در صدد پاسخ به این پرسش هستیم که آیا دکارت - در مقام طرح بحث علیت - رویکردی آکازیونالیستی داشته است، یا غیر آکازیونالیستی؟ و در نهایت، نشان خواهیم داد که - در بهترین حالت - می‌توان گفت علیت دکارتی، علیتی شبه آکازیونالیستی است. مراد از علیت آکازیونالیستی، نسبت دادن رابطه تأثیر و تأثیر میان پدیده‌ها به خداوند است و به این معناست که اساساً، علت حقیقی - در طبیعت - همان خداوند است. گاه از این دیدگاه با عنوان «اصالت علل موقعی» و نیز «تقارن اندیشی»، سخن به میان آمده است (Schmaltz, 2008, p. 43).

در مقابل، مراد از علیت غیر آکازیونالیستی، نسبت دادن رابطه تأثیر و تأثیر میان پدیده‌ها در طبیعت، به خود پدیده‌ها و موجودات طبیعی، است. در این رویکرد، یا تأثیر خداوند در تغییر و تحولات طبیعی یکسره نفی می‌شود و یا این که تأثیر خداوند در طبیعت، تأثیری مستقیم، مستقل و مطلق انگاشته نمی‌شود (Fakhry, 2008, p. 35)، اما مقصود از علیت شبه آکازیونالیستی که به نظر می‌رسد نظر دکارت را می‌توان به آن نزدیک و شبیه دانست، اگر چه در برخی تغییر و تحولات طبیعی بتوان قائل به دخالت و

تأثیر مستقیم خداوند شد، اما می‌توان - در بسیاری از رُخدادهای طبیعی - ارتباط علی و معلولی مستقلی میان پدیده‌های طبیعی ملاحظه کرد؛ بدون نیاز به دخالت دادن تأثیر خداوند. به هر روی، پیش از آن که به بررسی دیدگاه دکارت در خصوص علّیت و پاسخ به پرسشی بپردازیم که در ابتدای این بخش مطرح کردیم، باید اشاره‌ای به پس‌زمینه‌ای کنیم که در آن دیدگاه‌های مختلف در خصوص علّیت و اصالت علل موقعی، مطرح شدند. این پس‌زمینه توسط مدرسیان پیرو فلسفه ارسطو ایجاد شد که در اوایل دوره مدرن، به فضای فکری غالب در اروپا تبدیل شده بودند.

۲. پس‌زمینه قرون وسطایی

۲.۱. اکازیونالیسم در سنت اسلامی

اصالت علل موقعی، در قرون وسطی و در اندیشه‌ها و آثار فیلسوفان مسلمان، پدیده تاریخی پیچیده‌ای است که از سده هشتم، مباحث و نزاع‌های مختلفی را - در میان فیلسوفان و متکلمان مسلمان - برانگیخت. در این خصوص، پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته، اما در اینجا بر آنیم تا بیشتر - و البته، به اختصار - به گزارش‌های ابن میمون در این زمینه و در کتاب *دلالة الحائرين* اشاره کنیم، زیرا او بیش از دیگر متفکران قرون وسطی، به گزارش این مسئله در میان متفکران مسلمان توجه داشته است و خود زمینه و زمانه کلام و فلسفه اسلامی در قرون وسطی را تجربه کرده است. او در این کتاب، از دیدگاه‌های متکلمان در خصوص علّیت، بحث می‌کند که در آن زمان و در میان اندیشه کلامی مسلمانان ظهور و بروز خاصی داشتند. او اشاره می‌کند که اگرچه بسیاری از متفکران مسلمان، برای نیروهای مخلوق و موجود در طبیعت، توان تأثیرگذاری و علت واقع شدن قائل بودند، اما اکثریت اشاعره بر این باور بودند که چنین دیدگاهی به معنای کنار زدن خداوند به عنوان علت یگانه و حقیقی پدیده‌ها و رویدادها در طبیعت است (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص ۲۰۳).

از این رو، اشاعره را می‌توان برجسته‌ترین نماینده متفکران مسلمان در قول به اصالت علل موقعی دانست. ابن میمون - در فصل ۷۳ - از بخش نخست *دلالة الحائرين* - دوازده مقدمه را مطرح می‌کند که به زعم او، متکلمان در اعتقاد و اذعان به آن متفق القول و مشترک‌اند. البته، او آموزه اصالت علل موقعی را در این فهرست نمی‌آورد، اما این آموزه در ضمن مقدمه ششم مطرح می‌شود؛ یعنی در بحث از این که عرض نمی‌تواند در زمان پایدار باشد (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص ۲۰۴). او به نقل از معتزله بیان می‌کند که اگر عرضی بخواهد در زمان دوام داشته باشد، خداوند باید در آن‌های مختلف زمانی، عرض‌های متفاوتی از یک نوع را به وجود آورد. افزون بر این، آنگاه که هر گونه تغییری در أعراض رخ می‌دهد، این خداوندست که سبب پدید آمدن این تغییرات می‌شود. بنابراین، «هنگامی که ما لباسی را با رنگ قرمز رنگ‌آمیزی می‌کنیم، این ما نیستیم که رنگ‌آمیزی می‌کنیم، بلکه خداست که لباس را رنگ می‌زند...».

این دیدگاه بر تصویری اتمیستی از زمان مبتنی است که بر طبق آن، هر جسمی از بخش‌های اتمی غیر قابل مشاهده تشکیل شده است؛ تصویری که نمی‌توان در آثار اکثر متکلمان یافت، و البته، شاید بتوان در آثار و اندیشه فخر رازی^۱ رگه‌ها و ردپایی از آن پیدا کرد.

البته، تصور اتمیستی از زمان، مستلزم این نیست که خداوند به تنهایی، علت اعراضی است که در هر لحظه از زمان به وجود می‌آیند. ابن میمون، متذکر می‌شود که متفکران مسلمانی که به اصالت علل موقعی قائل هستند، تلاش می‌کنند تا با تمسک به این مقدمه که «عرض از جوهرش فراتر نمی‌رود»، این ادعا را که اعراض می‌توانند علت اعراض دیگر باشند، رد کنند.^۲ از این مقدمه می‌توان به این نتیجه رسید که ممکن نیست جوهر، علت اعراضی باشد که در آن حلول می‌کنند، اما متکلمان در مقام نقد و پاسخ بر این باورند که اعراض در یک جوهر با «عادت» که خداوند در میان آنها به وجود می‌آورد، با یکدیگر مرتبط می‌شوند. در واقع، پیش‌فرض متکلمان این است که تنها خداوند می‌تواند ارتباط قاعده‌مندی میان اعراض برقرار کند تا در زمان برقرار باشند.

در سنت فلسفه اسلامی قرون وسطایی، برخی چون فارابی و ابن سینا بر این باور بودند که سیر طبیعی رویدادها ضرورتاً از صور خاصی نشأت می‌گیرد که هرچند در نهایت از خدا و از طریق عقول مجرده صادر می‌شوند، اما خارج از مخلوقات نیستند. غزالی که می‌توان او را منبع دیگری برای نظریه اصالت علل موقعی در میان متفکران مسلمان قرون وسطی دانست، در تهافت الفلاسفه جدی‌ترین نقدها را به این دیدگاه وارد ساخت. او استدلال می‌کند که روابط میان علل طبیعی و معلول‌هایشان روابطی مطلقاً ضروری نیست، زیرا آنها در نهایت، از اراده الهی سرچشمه می‌گیرند (غزالی، ۱۳۸۳، ص ۱۷۹). بخشی که غزالی در خصوص علت در تهافت مطرح می‌کند، نه بر تصور اتمیستی از زمان تأکید می‌کند و نه بر محدودیت اعراض به لحظه زمانی واحدی، بلکه این بخش با چیزی آغاز می‌شود که می‌توان آن را «استدلال مبتنی بر ارتباط غیر ضروری» نامید. از نظر غزالی، هیچ ضرورتی را میان روابط علی و معلولی مفروض میان رویدادها نه می‌توان تأیید کرد و نه انکار (غزالی، ۱۳۸۳، ص ۱۸۰).

۲.۲. سازگارگرایی علی توماس آکوئیناس

توماس آکوئیناس در قدرت خداوند بر آن است تا از این ادعا دفاع کند که «خدا در کارهای طبیعت مؤثر است»، اما او می‌خواهد دیدگاهش در این خصوص را متمایز کند از دیدگاهی که بر طبق آن،

۱. برای مطالعه بیشتر در این زمینه، بنگرید به این دو اثر فخر رازی: فصل اول المباحث المشرقیه و جلد چهارم المطالب العالیه.
۲. در خصوص مسئله ارتباط میان جوهر و عرض و به‌ویژه علت بودن جوهر برای عرض و اینکه عرض در مرتبه پایین‌تری نسبت به جوهر است، نک: ابن سینا، الهیات شفا، ص ۸۹؛ بهمنیار، التحصیل، ص ۳۴۳.

صُور طبیعی، أعراض صرفی هستند که خداوند در اشیاء می‌آفریند. پاسخ اولیهٔ آکوئیناس این است که این دیدگاه «به‌وضوح برای حواس مضمّن‌کننده است»، زیرا حواس، صرفاً منفعلانه تأثیرات اشیاء محسوس را دریافت می‌کنند (Aquinas, 2012, p. 39). افزون بر این، آکوئیناس اضافه می‌کند که این برای خیرخواهی الهی نیز نادرست است که نیرویی برای ایجاد تأثیرات در مخلوقات ایجاد نکند. بدین سان، او اصرار می‌ورزد که «آنچه در طبیعت می‌گذرد» از صُور مخلوق گوناگونی پیروی می‌کنند. فرض آکوئیناس این است که خداوند می‌تواند قدرتش را به مخلوقات منتقل کند؛ فرضی بر خلاف دیدگاه طرفدار سرسخت اصالت علل موقعی که معتقد است این امکان برای خداوند وجود ندارد که چنین انتقالی انجام دهد و البته، عدم چنین امکانی چیزی از خیرخواهی او نمی‌کاهد. آکوئیناس استدلال‌های گوناگون دیگری نیز علیه طرفداران اصالت علل موقعی مطرح می‌کند که البته، استدلال‌های او از مقدماتی بهره می‌برند که مورد پذیرش آنها نیست.

از اعتراضاتی که به این دیدگاه آکوئیناس شده این است که با توجه به این نظر او که کارهای طبیعی از صُور عرضی و ذاتی ناشی می‌شوند، نمی‌توان گفت که خداوند در کارهای طبیعی مؤثر واقع می‌شود. آکوئیناس در پاسخ به این اعتراض می‌گوید تأثیر خداوند در ایجاد معلول‌ها در طبیعت، سازگار است با تأثیر «علل ثانویه» در ایجاد همان معلول‌ها. او در اینجا از این واقعیت بهره می‌گیرد که ما می‌توانیم بفهمیم که معلول خاصی هم از ابزار خاصی متأثر شده و هم از شخص خاصی که آن ابزار را به کار برده است. مثال او برای توضیح علیت ابزاری، شخصی است که از خودکاری برای نوشتن استفاده می‌کند. آکوئیناس بر این باور است که هرچند بر خلاف دیدگاه طرفداران مسلمان اصالت علل موقعی – علل ثانویه می‌توانند معلول‌ها را ایجاد کنند، اما آنها نمی‌توانند این معلول‌ها را از طریق قدرت و توان خودشان ایجاد کنند، بلکه باید از قدرت و توان علت اولی (خداوند) بهره‌برند. از این جهت، علت ثانویه، «ابزار قدرت الهی برای مؤثر واقع شدن است» (Aquinas, 2012, p. 60).

برای فهم ماهیت این «قدرت مؤثر واقع شدن و عمل کردن» لازم است تا آن را با دو قدرت الهی دیگر – که برای ایجاد جهان ضرورت دارند – مقایسه کنیم، یعنی خلقت و بقاء جهان. آکوئیناس در جامع الکلام استدلال می‌کند که هر موجودی غیر از خدا که وجودش را از غیر دریافت کرده است، وجودش به خاطر فعل خلقت خداوند است (Aquinas, 2014, I. 44. 1). او همچنین استدلال می‌کند که همهٔ مخلوقات – افزون بر نیاز به فعل خلقت خدا – به فعل بقای او نیز نیاز دارند تا وجودشان استمرار و بقا داشته باشد. آکوئیناس، در استدلال بر نیازمندی موجودات به فعل بقاء خداوند، از تمایز میان علل سیوررت^۱ و علل وجود^۲ بهره می‌گیرد؛ تمایزی که بعدها برای دکارت بسیار اهمیت یافت. او در توضیح

1. causes of becoming (causae secundum fieri)

2. causes of being (causae secundum esse)

علل صیوروت از مثال خانه و بنا استفاده می‌کند: بنا علت وجود یافتن خانه نیست، بلکه علت خانه شدن خانه از طریق مواد و مصالح ساختمانی خاصی است (Aquinas, 2014, I, 104, 1). در اینجا لازم است به این نکته توجه کنیم که این که خداوند علت مُبْقِیة مخلوقات است، بدین معناست که عمل خلقت او همچنان استمرار دارد و این معنا را آکوئیناس در پاسخ به اعتراضی در خصوص علیّت مُبْقِیة بودن خداوند، بیان کرده است.

۳. علیّت دکارتی

برای پی بردن به این پرسش که آیا دکارت در تبیین اصل علیّت، رویکردی آکازیونالیستی داشته یا خیر و این که اساساً آیا این رویکرد با دکارت به طور جدی آغاز می‌شود یا خیر، لازم است ابتدا به تبیین او از علیّت، در آثار مختلفش - به ویژه تأملات - توجه نماییم تا بتوانیم به پاسخ دقیق‌تری برای این پرسش دست پیدا کنیم. دکارت، با این که - برخلاف برخی فیلسوفان قرون وسطایی مانند سوارز - رساله مبسوطی در زمینه ماهیت علیّت از خود بر جای گذاشت، اما اظهارات او - در تأمل سوم تأملات - درباره علیّت، می‌تواند سرآغازی برای بررسی تبیین او از این موضوع باشد. دکارت در این تأمل، بر دو اصل در رابطه با علیّت تأکید می‌کند که به نظر او بدیهی هستند. اصل نخست که برای استدلالی که او در تأمل سوم برای اثبات وجود خدا ذکر می‌کند از اهمیت خاصی برخوردار است، این است که «هر چه در معلول هست، باید در علت فاعلی و علت فراگیر آن نیز باشد» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۷۰). این اصل - به بیانی دیگر - در این ادعا مطرح می‌شود که «معلول، نمی‌تواند موجود شود مگر این که توسط چیزی موجود شود که در آن به لحاظ صوری یا تا اندازه قابل توجهی، همه آنچه در معلول یافت می‌شود، وجود داشته باشد» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۷۱).

دکارت، در جای دیگر و با تأکید بر این که این «اصولی موضوع یا مفهومی مشترک» است، می‌گوید: «هر چه از واقعیت یا کمال در چیزی وجود داشته باشد، به لحاظ صوری یا تا اندازه قابل توجهی، در علت نخست و حقیقی آن وجود دارد» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۷۱). این اصول که با عباراتی مشابه، می‌توان آنها را در نوشته‌های فیلسوفان مسلمان نیز یافت، اصولی کلی برای علیّت میان پدیده‌ها هستند که در تحلیل‌های متافیزیکی از علیّت، بر آنها تأکید می‌شود.

با توجه به آنچه دکارت در خصوص شمول علت نسبت به معلول و وجود همه کمال و واقعیت معلول در علت بیان می‌کند، می‌توان الزامی که او برای علت قائل می‌شود را «اصل موضوع الزام» نامید. افزون بر این اصل، در اواخر تأمل سوم، دکارت می‌گوید:

از آنجا که بقا تنها در عقل متفاوت است از خلقت، باید علتی وجود داشته باشد که گویی

من را در این لحظه خلق می‌کند، یعنی علت بقای من است (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۸۱).

می‌توان این الزام برای علیت را «اصل موضوع بقا» نامید. نحوه تبیین دکارت از این اصل و نیز توجه به سابقه آنها در آثار متفکران پیش از او، می‌تواند در پاسخ به پرسش از آکازیونالیستی بودن یا نبودن او، پاسخ روشن‌تری به ما بدهد.

هر دوی این اصول موضوعه را می‌توان در تفکر مدرسی - به ویژه در آثار سوآرز - ملاحظه کرد. در واقع، برخی از شارحان فلسفه قرون وسطی بر این باوراند که به ویژه اصل نخست، اصلی کاملاً مدرسی است و هیچ توجیهی برای آن در نظام دکارت نمی‌توان یافت (Bennett 2001, 1: p. 89). در مقابل، برخی دیگر بر این باوراند که اهمیت این اصل برای دکارت تا آنجاست که مانع از ارتباط متقابل اشیای نامتجانس با هم است، به‌ویژه ارتباط متقابل نفس به مثابه جوهر اندیشنده، و بدن به مثابه جوهر ممتد مادی (Schmaltz, 2008, p. 50).

در خصوص اصل دوم دکارت، اختلاف چندانی میان شارحان وجود ندارد، اما تفسیری از این اصل وجود دارد که آن را از نظیر قرون وسطائیش دور می‌سازد. جاناتان بنت، با اشاره به این نکته، ادعا می‌کند که این اصل، دکارت را به این دیدگاه سوق می‌دهد که «بقای مستمر اشیاء در خلال زمان - در واقع - خلقت مستمر جایگزین‌ها برای آنهاست» (Bennett 2001, 1: p. 98)، اما نکته‌ای که بنت و اسمیت و دیگر شارحان بدان توجه نکرده‌اند این است که علت مَبْقِیه‌بودن خداوند در نظر دکارت، بدین معنا نیست که خداوند در هر لحظه فعل خلقت جدیدی را صورت می‌دهد یا در هر لحظه موجود جدیدی خلق می‌کند، بلکه به معنای استمرار همان عملی است که خداوند در ابتدای خلقتش انجام داده است.

۳.۱. اصل الزام

موضوع اصلی تأمل سوم «وجود خدا» است و دکارت در طی ارائه استدلال اصلی اش بر وجود خدا، به «نور طبیعت» متوسل می‌شود. استدلال دکارت در این تأمل را به دو بخش تقسیم می‌کنیم:

۱. دست‌کم باید به همان اندازه از واقعیت که در معلول وجود دارد در علت فاعلی و علت فراگیر نیز وجود داشته باشد؛ زیرا من سؤال می‌کنم معلول جز از طریق علتش از کجا می‌تواند واقعیتش را بدست آورد؟ و علت چگونه می‌تواند معطی این واقعیت به معلول باشد جز این که خودش نیز این واقعیت را داشته باشد. در نتیجه، چیزی نمی‌تواند از عدم به وجود آید، همچنین چیزی که کمال بیشتری دارد نمی‌تواند از چیزی ناشی شود که کمال کمتری دارد ...

۲. به عنوان نمونه، یک سنگ به هیچ وجه نمی‌تواند وجود پیدا کند مگر این که چیزی به آن وجود دهد که به لحاظ صوری یا به طرزی فراگیر، تمام آنچه در سنگ هست را دارا باشد؛ همچنین گرما

نمی‌تواند در چیزی پدید آید مگر این که از چیزی ناشی شود که دست‌کم همان اندازه از گرما را در خود داشته باشد (دکارت، ۱۳۶۳، ص ۷۱).

هر دو بخش (۱) و (۲) و نیز این که آنها ارتباط عمیقی با هم دارند، مستقیماً از سنت مدرسی گرفته شده‌اند. به عنوان نمونه، سوارز در گفت‌وگوها، بر این باور است که به ویژه در مورد علت فاعلی، اصل زیر صادق است که آن را در دو بخش ذکر می‌کنیم:

الف) معلول نمی‌تواند کامل‌تر از علتش باشد. این مسلم است که هیچ کمالی در معلول نیست که در علتش نباشد؛

بنا بر این،

ب) معلول نمی‌تواند از کمالی برخوردار باشد که از قبل - چه به لحاظ صوری و چه به طرزی فراگیر - در هیچ یک از معلول‌هایش وجود نداشته باشد، زیرا علل نمی‌توانند معطی چیزی باشند که فاقد آن هستند (Suárez, 1994, p. 95).

تفاوت مهم دکارت و سوارز، در این نظر دکارت است که الزام‌های علی نه تنها به واقعیت «فعلی یا صوری» ای اطلاق‌پذیرند که معلول از علتش دارد، بلکه همچنین به «واقعیت عینی» ای که معلول دارد هم اطلاق‌پذیرند و به‌ویژه در مورد (۲)، گفته می‌شود که الزام علی مستلزم آن است که «تصور گرما یا تصور سنگ نمی‌تواند در من پدید آید مگر توسط علتی که در آن دست‌کم به اندازه واقعیتی که من برای تصور گرما یا تصور سنگ درک می‌کنم، واقعیت وجود داشته باشد (دکارت، ۱۳۶۳، ص ۷۲). در تأمل سوم، این گسترانیدن الزام علی به واقعیت علی - برای استدلال بر وجود خداوند - امری محوری است؛ استدلالی که بر طبق آن، خدا باید وجود داشته باشد، به مثابه علت واقعیت عینی تصور ما از خدا.

۲.۳. الزام صوری

گفتیم از نظر دکارت و بر طبق اصل الزام، علت فاعلی باید دست‌کم از واقعیتی به اندازه واقعیتی برخوردار باشد که در معلول وجود دارد. اکنون بر آن هستیم تا به بررسی این نظر دکارت پردازیم که چنین علتی باید این واقعیت را به لحاظ صوری دربرگیرد و ملاحظه کنیم که منظور دکارت از شمول صوری علت نسبت به واقعیت معلول چیست؟ دکارت - در تأمل سوم - بر آن است تا بگوید که در رسیدن به این شرط و این تبیین از ارتباط میان علت و معلول، از نور طبیعت بهره برده است؛ بدون هیچ وام‌گرفتنی از سنت مدرسی، اما پیش از این متذکر شدیم که سوارز - پیش از او و به صراحت - از چنین شرطی و چنین تبیینی از ارتباط علت و معلول سخن گفته است و حتی به نظر می‌آید، دکارت فهم عمیقی از الزام علی نداشته است.

دکارت - در تأمل سوم و در توضیح اصل الزام - در قالب یک مثال، می‌گوید: گرما نمی‌تواند در چیزی پدید آید «مگر این که از علتی صادر شود که دست‌کم به همان اندازه گرما از حرارت برخوردار باشد» (دکارت، ۱۳۶۳، ص ۷۲)، اما سوآرز - پیش از او - از مثال «آتش، آنگاه که سبب آتش‌سوزی می‌شود» به چنین الزام علی‌ای اشاره کرده بود (Suárez, 1994, p. 98). البته، تبیین‌های خاصی که هر یک از دکارت و سوآرز در این خصوص نقل و ارائه کرده‌اند، تفاوت‌هایی دارند؛ در حالی که سوآرز بر این باور است که گرما یا حرارت آتش سوزاننده (علت) و آتش ناشی از آتش سوزاننده (معلول)، عرضی واقعی است، یعنی تمایز آشکار و واقعی با خود ذات آتش دارد، دکارت الزام وجود هر گونه از چنین واقعیتی را در موجود مادی رد می‌کند. از نظر دکارت، گرمای فیزیکی که در جسم وجود دارد و جسم آن را تولید می‌کند، تنها می‌تواند نوع خاصی از حرکت موضعی اجزای ماده باشد (Descartes, 1984, p. 103).

افزون بر این تفاوت، توضیحی که دکارت درباره الزام صوری ارائه می‌کند، نشان‌دهنده اختلاف عمیق‌تری میان او و سوآرز است. در فهرست تعاریفی که دکارت در ارائه «ترکیبی^۱» سیستم‌اش در دومین پاسخ‌ها فراهم می‌آورد، این قید را منظور می‌کند که اشیاء، به لحاظ صوری، تمام چیزی را دربر می‌گیرند که «ما آنها را درک می‌کنیم» (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۹۴). این امر از تعریف او در باره واقعیت عینی یک تصور بدست می‌آید، واقعیت عینی یک تصور به مثابه «وجود چیزی که با یک تصور بازنمود می‌شود تا آنجا که آن وجود در آن تصور وجود دارد...، زیرا هر آنچه ما در متعلقات تصورها درک می‌کنیم، در خود تصورها و به طور عینی وجود دارد» (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۹۵). بنابراین، برای دکارت، نمونه ایدئال الزام صوری، موردی است که در آن، شیء - چنان که بیرون از تصور ما از آن وجود دارد - با واقعیت عینی آن تصور مطابق باشد.

۳.۳. اصل بقاء

پس از آن که دکارت - در تأمل سوم - نتیجه می‌گیرد که با نور طبیعت روشن است که خدا باید به عنوان علت واقعیت عینی تصورش از خدا به مثابه جوهری بی‌نهایت کامل وجود داشته باشد، می‌گوید که وقتی توجهش به استدلال برای این نتیجه کم می‌شود، دیگر نمی‌تواند به خاطر آورد که چرا تصورش از موجودی کامل‌تر از خودش باید معلول چنین وجودی باشد (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۸۵). او استدلال دیگری را مطرح می‌کند مبنی بر این که اگر خدا نبود، او نمی‌توانست وجود داشته باشد. این استدلال جدید، استدلالی

۱. دکارت، ارائه ترکیبی را از ارائه تحلیلی متمایز می‌کند؛ ارائه ترکیبی، مستلزم براهین همراه با تعریف‌ها، اصول موضوعه و آکسیوم‌هاست، اما ارائه تحلیلی که در تأملات مطرح می‌شود، از روشی برای کشف حقیقت بهره می‌گیرد.

کاملاً متفاوت با استدلال نخست نیست، زیرا این استدلال نیز بر به کار بستن اصل موضوع الزام به واقعیت عینی تصورش از خدا، متکی است. دکارت، زمانی به این نکته تصدیق می‌کند که می‌پذیرد که استدلال دوم - فی نفسه - استدلال جدیدی به عنوان «تیین کامل تری» از استدلال اصلی نیست (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۱۹)، اما استدلال دوم از عنصر متمایزی برخوردار است که برای بحث ما اهمیت زیادی دارد. این عنصر پس از بخش نخست استدلال مطرح می‌شود که در آن دکارت ادعا می‌کند که او نمی‌تواند وجودش را از خودش بدست آورده باشد، زیرا او در این صورت، می‌توانست همه کمالاتی را در خودش بیافریند که آرزوی داشتن آنها را داشته و از آنها محروم است. سپس او به بررسی این اعتراض می‌پردازد که ممکن است او اکنون به هیچ علتی نیاز نداشته باشد با این فرض که او همیشه وجود داشته است. دکارت در پاسخ می‌گوید:

از آنجا که همه دوران زندگی را می‌توان به بی‌شمار اجزاء تقسیم نمود، هر بخشی از آن به هیچ وجه وابسته به جزء دیگر نیست، از این واقعیت که من در همین لحظه قبل وجود داشتم، نتیجه نمی‌شود که الان نیز باید وجود داشته باشم، مگر این که گویی علتی در این لحظه جدید من را بیافریند، یعنی سبب بقای من باشد. برای کسانی که به طبیعت زمان رجوع می‌کنند، روشن است که همیشه یک نیرو و عمل برای حفظ و بقای یک شیء در هر لحظه زمانی لازم است، چنان که برای خلق کردن مجدد آن در هر لحظه لازم است؛ تا آن حد که بقا متفاوت است از خلقت و این تفاوت از آن چیزهایی است که به نور طبیعت می‌توان وضوح و روشنی آن را دریافت (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۲۰).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، این که «همیشه یک نیرو و عمل برای حفظ و بقای یک شیء در هر لحظه زمانی لازم است، چنان که برای خلق کردن مجدد آن در هر لحظه لازم است»، در اصل موضوع بقا منعکس می‌شود. در تأمل سوم، گفته می‌شود که «اصل موضوع بقا» برای کسانی روشن و واضح است که به «طبیعت زمان» توجه کنند.

گاسندی، یکی از منتقدین دکارت، در اعتراض به اصل بقا که می‌گوید - در نهایت - خداوند علت مَبْقِیة موجودات است، این پرسش را مطرح می‌کند که اساساً چرا نتوان گفت که در خود انسان‌ها نیرویی هست که ضامن بقا و استمرار وجودی آنهاست و انسان، تنها در ابتدای خلقتش و یا برای خاتمه یافتن زندگی‌اش، ناگزیر از علتی بیرون از خودش است؟ (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۳۸۴). دکارت، با تکیه بر دو اصل، به این پرسش پاسخ می‌دهد: یکی اصل تمایز وجود از ماهیت در انسان و عدم این تمایز در خداوند، دوم، اصل جهت کافی. به بیان دیگر، هر موجودی برای وجود داشتش باید علت یا جهتی داشته باشد که آن علت یا جهت، در خداوند، خود اوست؛ چون وجود و ماهیتش یکی است، اما در انسان‌ها آن علت، بیرون از آنهاست چون وجودشان متمایز از ماهیتشان است.

۴. آیا دکارت، اکازیونالیست است؟

هر چند دکارت در برخی آموزه‌های طرفداران اکازیونالیسم یا همان اصالت علل موقعی در اواخر قرون وسطی، با آنها هم عقیده بوده است، اما اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، او طرفدار اصالت علل موقعی نیست، تا آنجا که او تأثیرگذاری برخی علل در جهان فیزیکی را می‌پذیرد، دست‌کم تأثیرگذاری و ارتباط متقابل نفس و بدن نسبت به یکدیگر. بر این اساس، آیا می‌توان گفت که دکارت به نظریه‌ای شبه‌اکازیونالیستی قائل بود؟ شاید آموزه اصالت علل موقعی را به گونه‌ای بتوان تبیین کرد که دکارت را نیز طرفدار آن دانست، اما حتی اگر چنین نظری داشته باشیم، نباید از اختلاف مهمی که میان دکارت و طرفداران اکازیونالیستی او وجود دارد، غافل باشیم. برای بسیاری از پیروان دکارت، آنچه در آموزه اکازیونالیسم، امری محوری تلقی می‌شد، انکار اثربخشی علل متناهی در جهان فیزیکی بود؛ صرفاً بخاطر متناهی بودنشان. این افراد در استدلال برای اصالت علل موقعی، ابتدا اثبات می‌کنند که تنها جوهری غیر جسمانی می‌تواند علت تغییر و حرکت در بدن باشد؛ از این منظر که جوهری نامتناهی، مانند خداوند، می‌تواند علت تغییرات و حرکات در جهان باشد؛ «زیرا فاصله نامتناهی‌ای که میان وجود و عدم هست، تنها با قدرتی که بالفعل بی‌نهایت است، می‌تواند از میان برداشته شود» (Nadler, 1994, p. 40).

برخی دیگر نیز استدلال کرده‌اند که تنها جوهری غیر جسمانی می‌تواند علت حرکت و تغییر در بدن باشد و این جوهر غیر جسمانی تنها می‌تواند بی‌نهایت باشد. از این رو، «ضعف ما به ما نشان می‌دهد که این ذهن ما نیست که بدن ما را به حرکت درمی‌آورد» و بنا بر این، «آنچه حرکت را به بدن‌های ما منتقل می‌کند و آن را حفظ می‌کند تنها می‌تواند ذهنی دیگر باشد که از همه چیز برخوردار است و با اراده‌اش علت همه تغییرات و حرکات می‌شود» (Peter, 1993, p. 150). به همین سان، بی‌نهایت بودن خداوند، امری است محوری در استدلالی که نیکولا مالبرانش برای اصالت علل موقعی ذکر می‌کند. عنوان فصلی از کتاب مالبرانش که او در آن مهم‌ترین استدلال‌هایش را برای اصالت علل موقعی ذکر می‌کند، عبارت است از خطرناک‌ترین انحراف در فلسفه باستانیان (Malebranche, 1997, p. 645). از نظر مالبرانش، خطرناک‌ترین انحراف آنها این باور است که اشیاء محدود و متناهی می‌توانند علل اصلی معلول‌ها و رویدادها در جهان باشند.

از نظر مالبرانش، این انحراف از آن جهت خطرناک است که سبب می‌شود تا مردم به چیزهایی غیر از خداوند امید داشته باشند و آنها را علت سعادت و خوشبختی یا مصائب و مشکلاتشان بدانند، اما به واقع، چرا باور به این که اشیاء محدود و مادی می‌توانند علل اصلی رویدادها در جهان باشند، باوری انحرافی و غلط است؟ مالبرانش این‌گونه پاسخ می‌دهد:

آن‌گونه که من می‌فهمم، علت حقیقی علتی است که ذهن در آن، ارتباطی ضروری میان

علت و معلولش درک کند، اما این تنها در موجودی بی‌نهایت کامل است که می‌توان ارتباطی ضروری میان اراده‌اش و معلول‌هایش یافت. بنابراین، خداوند تنها علت حقیقی است و اوست که به‌راستی قدرت حرکت دادن و ایجاد تغییر در بدن‌ها را دارد. البته، این که خداوند قدرتی را که با آن بدن‌ها را به حرکت در می‌آورد به انسان‌ها یا فرشتگان منتقل کند، غیر قابل تصور است (Malebranche, 1997, p. 649).

بر این اساس، از نظر طرفداران اصالت علل موقعی، خداوند باید علت حرکت و تغییر در جهان باشد، زیرا تنها جوهری بی‌نهایت می‌تواند علت حقیقی هر چیزی باشد، اما دیدگاه و انگیزهٔ دکارت چیزی کاملاً متفاوت است. به نظر می‌رسد که او دل‌نگرانی چندانی نسبت به علل فیزیکی در جهان ندارد. او تأثیربخشی انسان‌ها و فرشتگان را به عنوان علل متناهی جهان می‌پذیرد. در واقع، ما از طریق توانایی خودمان در جهت علت واقع شدن برای حرکت و تغییر بدن خودمان، می‌توانیم علت واقع شدن خداوند را درک کنیم. هنگامی که خداوند علت حرکتی واقع می‌شود، در واقع، به جای مجموعهٔ معینی از علل متناهی قرار می‌گیرد، عللی که صورت ذاتی قرون وسطایی هستند، صورتی که به عقیدهٔ دکارت، نمی‌توانند حقیقتاً این وظیفه (ایجاد حرکت و تغییر) را در جهان انجام دهند.

رابطهٔ علت و معلولی در میان پدیده‌ها و رویدادهای مختلف را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد و آنگاه بر اساس این تقسیم‌بندی، آکازینالیستی بودن یا نبودن دکارت را ملاحظه خواهیم کرد: الف) علیت میان دو موجود طبیعی یا مادی؛^۱ ب) علت بودن موجود فراطبیعی بر موجود مادی؛ برای مثال، علت بودن نفس یا ذهن برای بدن؛^۲ ج) (عکس حالت دوم).^۳

دکارت، در مورد نخست، آکازینالیست است و تنها خداوند را علت حرکت در جهان موجودات طبیعی ای می‌داند که بهره‌ای از حیات ندارند (ژیلسون، ۱۳۸۵، ص ۱۶۶). دکارت، در مورد دوم، بر این باور است که در کنار خداوند، علل فراطبیعی دیگری نیز هستند که بر جهان طبیعی یا فیزیکی تأثیر می‌گذارند (دکارت، ۱۳۸۴، ۲۸۷)، اما در خصوص قسم سوم، دیدگاه دکارت چندان روشن نیست، زیرا در نوشته‌های او عبارات مختلفی در این خصوص ملاحظه می‌شود و گویی این مسئله، در دوره‌های مختلف فکری دکارت، تغییراتی به خود دیده است: در تأمل ششم، در خصوص بیان استدلال برای اثبات جهان عینی - آشکارا و به روشنی - برای برخی موجودات مادی مانند بدن انسان، شأن علت و تأثیرگذار بودن را قائل می‌شود (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۱۲۷). او در این تأمل، برای بدن، از تعبیر قوهٔ فعال یا مؤثر^۴ استفاده می‌کند و آن

1. body-body
2. mind- body
3. body-mind
4. active faculty

را منشأ پیدایش مفاهیم مختلفی در ذهن یا نفس انسان می‌داند، اما در جای دیگر، برای بدن و اعضای آن، از تعبیر «قوة فعال» یا مؤثر استفاده نمی‌کند، بلکه به جای آن، از تعبیر «occasion» استفاده می‌کند و ابراز می‌کند که برخی از تصوراتی که ما در ذهن داریم، نسبتی با جهان خارج از ذهن ما دارند، نه این که کاملاً برگرفته از موجودات خارجی باشند (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۱۲۹). از این رو، اگرچه به آسانی نمی‌توان اصطلاح «occasion» را در دکارت به طور دقیق ترجمه و تفسیر کرد، اما تردیدی نیست که این اصطلاح، بعدها برای فیلسوفان دکارتی اهمیت بسیاری یافت و بر اساس آن، مفهوم علیت اکازیونالیستی شکل گرفت؛ مفهومی که علیت حقیقی را تنها برای خداوند می‌داند. از سوی دیگر، باور دکارت به علیت اکازیونالیستی برای قسم سوم یعنی (body-mind)، را می‌توان در پاسخش به هنریکوس رژیوس^۱ هلندی نیز ملاحظه کرد. رژیوس، ادعا کرده بود که نفس انسان، نیازی به تصورات فطری ندارد و دکارت - در پاسخ به این ادعا - می‌گوید:

نه خود حرکات موجود در طبیعت و نه تصویری که از آنها بر جای می‌ماند را نمی‌توان به واسطه حواس درک کرد. پس، تصور حرکت تصویری فطری است. تصور درد و صدا و رنگ نیز فطری‌اند، اما نسبتی با موجودات مادی در طبیعت دارند و بر اساس این نسبت، ذهن ما آن تصورات را برای خود باز نمود می‌کند (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۳۶۱).

البته، باید توجه داشته باشیم که در عباراتی که از دکارت نقل شد، چنین نتیجه نمی‌شود که به زعم او، خداوند علت پدید آمدن تصوراتی است که در ذهن شکل گرفته‌اند، بلکه صرفاً نتیجه می‌شود که به نظر دکارت، برخی از مفاهیم اگر چه مرتبط با موجودات مادی هستند، اما مستقیماً از آنها گرفته نشده‌اند.

۵. نتیجه‌گیری

چنان‌که بیان شد، مسئله اصلی جستار حاضر، توجه به این پرسش بود که اکازیونالیسم یا همان اصالت علل موقعی، آیا دیدگاهی است که ابتدا توسط متفکران مسیحی و مسلمان در دوران قرون وسطی مطرح شد یا این دکارت بود که با طرح دوئالیسم نفس و بدن و ارائه تحلیلی ویژه از ارتباط متقابل میان آن دو، به مطرح شدن این دیدگاه دامن زد؟ برای پاسخ به این پرسش، ابتدا به پس‌زمینه قرون وسطایی علیت اکازیونالیستی، به‌ویژه در تفکرات توماس آکوئیناس و فرانسیس سوآرز توجه و تمرکز کردیم و سپس، به تفصیل، از علیت و برخی مسائل مربوط به آن در تفکر دکارت، سخن به میان آوردیم و در واقع، تلاش کردیم تا علیت اکازیونالیستی دکارتی را - در مقایسه با اخلاف قرون وسطایی آن - فهم کنیم. از این رو،

1. henricus regius

ملاحظه نمودیم که اگر چه دکارت، در تبیین مسئله نفس و بدن و ارتباط متقابل میان آن دو - در نهایت - به جهان فراتر از ماده و طبیعت، متوسل می‌شود و تبیینی اکازیونالیستی از این مسئله ارائه می‌کند، اما نمی‌توان او را بنیان‌گذار یا اصلی‌ترین مطرح‌کننده اکازیونالیسم دانست. دکارت، در خوشبینانه‌ترین حالت، رویکردی را در خصوص مسئله علیت مطرح می‌کند که می‌توان آن را رویکرد شبه‌اکازیونالیستی نامید. بر اساس این رویکرد و با توجه به نوشته‌هایی از دکارت که او در آنها مسئله علیت را مطرح کرده است، چنین نیست که در همه روابط علی میان موجودات و رویدادهای جهان، ناگزیر از توسل به علت یا علل ماوراءطبیعی باشیم، بلکه در موارد مختلفی، به وضوح می‌توان از علیت طبیعی سخن گفت و یا علل طبیعی را در کنار علیت خداوند، مؤثر در رویدادهای جهان دانست.

فهرست منابع

- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۴۰۴ق). الشفا. (الهیات). (مقدمه: ابراهیم مدکور). قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی. ابن میمون، موسی. (۱۹۷۲). دلالة الحائرين. (قدم له حسین آتای). آنکارا: مکتبه الثقافة الدينية.
- بهمنیار بن مرزبان. (۱۳۷۵). التحصیل. (تصحیح و تعلیق: مرتضی مطهری). تهران: دانشگاه تهران. دکارت، رنه. (۱۳۶۱). تأملات در فلسفه اولی. (ترجمه: احمد احمدی). تهران: مرکز تولید و انتشارات مجتمع دانشگاهی ادبیات و علوم انسانی.
- دکارت، رنه. (۱۳۸۴). اعتراضات و پاسخ‌ها. (ترجمه و توضیح: علی موسایی افضلی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر. (فخر رازی). (۱۹۸۷). المطالب العالیه من العلوم الالهی. (تحقیق: احمد حجازی). بیروت: دار الکتب العربیه.
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر. (۱۹۹۰). المباحث المشرقیه فی علم الالهیات والطبیعیات. (تحقیق: محمد المعتصم بالله). بیروت: دار الکتب العربیه.
- ژیلسون، اتین. (۱۳۸۵). نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطی تا اوایل قرن بیستم. (ترجمه: احمد احمدی). تهران: انتشارات سمت.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۳۸۳). تهافت الفلاسفه. (ترجمه: حسن فتحی). تهران: انتشارات نثار الله.

References

- Al-Razi, F. D. (1990). *Al-Mabahith al-Mashriqiyya*. (M. Mohtasem Billah, Ed). Beirut: Dar Al-Kotob al-Arabiyah. [In Arabic]
- Al-Ghazali, Muhammad. (1383 A H). *Tahafut al-Falasifa* [The Incoherence of the Philosophers] (. (H. Fathi, Trans.). Tehran: Thar Allah. [In Persian]. [In Arabic]
- Al-Rāzī. (1987). *Al-Matalib al-Aliya min al-'Iilm al-Ilahi*. (H. Ahmad, Ed.). Beirut: Dar Al-Kotob al-Arabiyah. [In Arabic]
- Aquinas, T. (2012). *The Power of God: By Thomas Aquinas* (1 edition; R. J. Regan, Trans.). New York: Oxford University Press.
- Aquinas, T. (2014). *The Summa Theologica*. Catholic Way Publishing.
- Avicenna. (Ibn Sina). (1404 AH). *Al-Ilahiyyat min Kutub al-Shifa* [Metaphysics from the Book of Healing]. (I. Madkour, Ed.). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]
- Bahmanyar. (1375 AP). *Kitab at-Tahsil*. (M. Motahhari, Ed.). Tehran: University of Tehran.Press. [In Arabic]
- Bennett, J. (2001). *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*. Oxford: Oxford University Press, USA.

- Descartes, R. (1361 AH). *Ta'ammulat dar Falsafa-i Ula* [Meditations on First Philosophy]. (A. Ahmadi, Trans.), as. Tehran: Markaz-i Tawlid va Intisharat-i Mujtame-i Daneshgahi-i Adabiyat va Ulum-i Islami. [In Persian].
- Descartes, R. (1384 AH). *E'terazat va Pasukh-ha* [Objections and Replies]. (A. Musae Afzali, Trans.). Tehran: Ilmi Farhangi. [In Persian]
- Descartes, R. (1984). *The Philosophical Writings of Descartes*: (J. Cottingham, R. Stoothoff, & D. Murdoch, Trans. & Eds.). Cambridge University Press.
- Fakhry, M. (2008). *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*. London: Routledge.
- Gilson, É. (1385 AH). *Naqd-i Tafakkur-i Falsafi-i Gharb az Qurun-i Vusta ta Awa'il-i Qarn-i Bist* [Etudes sur le role de la pensee medierale dans la formation du systeme cartesien]. A. Ahmadi, Trans.). Tehran: Samt. [In Persian]
- Maimonides, M. (1972). *Dalalat al-Ha'ireen* [The Guide of the Perplexed]. Preface by H. Atay. Ankara: Maktabat al-Thaqafa al-Diniyyah. [In Arabic].
- Malebranche, N. (1997). *The Search after Truth*. (T. M. Lennon & P. J. Olscamp. T. M. Lennon & P. J. Olscamp., Trans. & Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nadler, S. (1994). Descartes and Occasional Causation. *British Journal for the History of Philosophy*, 2(1), 35–54. doi: 10.1080/09608789408570891
- Schmaltz, T. M. (2008). *Descartes on Causation*. Oxford: Oxford University Press.
- Suárez, F. (1994). *On Efficient Causality: Metaphysical Disputations 17, 18, and 19* (A. J. Freddoso, Trans.). New Haven: Yale University Press.