



Quasi-Occasionalistic Causation in the Philosophy of René Descartes

Hasan Ahmadizade*

Received: 2019/10/22 | Accepted: 2020/01/25

Abstract

One of the key issues in the philosophy of Descartes that is very important today for researchers of the philosophy of the middle Ages and the New Period in the West is Descartes' approach regarding the causal relation between different things in the world. Descartes' view on the relation between soul and body is an Occasionalistic view. According to this view, it is God that is the final causation in the relation between soul and body. But in this article, the key question is whether Descartes' view on the relation between all things in the world, material or immaterial an Occasionalistic one. And can we call him the founder of Occasionalism; or should we trace this view back to the books of Medieval Age philosophers? Therefore, in this article we will try to show that, based on Descartes' different books, and according to some Medieval Age texts, we can ascribe to Descartes a Quasi-Occasionalistic, according to which, besides God, we can ascribe a causal faculty to material and physical things in the world.

Original Research



Keywords

René Descartes, Causation, Occasionalism, Medieval age.

* Assistant Professor, Department of Religions & Philosophy, University of Kashan, Kashan, Iran. | ahmadizade@kashanu.ac.ir

Ahmadizade, A. (2020). Quasi-Occasionalistic Causation in the Philosophy of René Descartes. *Journal of Philosophical Theological Research*, 22(83), 127 -146. doi: 10.22091/jptr.2020.4906.2219

Copyright © the authors



Introduction

One of the most important issues in medieval and modern philosophy is the quality of causal relationship between things in the world. This issue has different approaches in Islamic and western philosophy. Descartes is one of the thinkers who has a specific attitude on causality especially between material and immaterial things. Some of the researchers on Cartesian philosophy have raised a question about Descartes' attitude on the issue of causality and whether we can ascribe an Occasionalistic view to his attitude. In other words, today some claim that Occasionalism is not a medieval issue but it is Descartes who noticed this issue for the first time; especially in the mind-body problem. So, according to this view, Occasionalism is rooted in the Cartesian dualism. One of the reasons this view is based on is Descartes analysis on the relation between material world and immaterial as a whole, and between immaterial mind and material body particularly. According to his analysis, when the human body starts to have any motion or behavior, it is God who prepares conditions for the body to affect the mind. On the other hand, when the human mind starts to think and wants to have any effect on the human body, it is God who prepares conditions for the mind to affect the body. This is the same thing that is called Occasionalism.

On the other hand, some of researchers on the philosophy of Descartes say that Occasionalism is not a theory that is rooted in the Cartesian dualism; rather, some of medieval philosophers and theologians, before Descartes, raised this issue in their books and analyzed the causal relationship in the world according to the God's Will and His Interference in the world. According to this view, Cartesian Occasionalism in his philosophy is affected by the medieval Occasionalism. In the present article, we will try to show that based on Descartes' different books, and according to some the Medieval Age texts, we can ascribe to Descartes a Quasi- Occasionalistic approach, according to which, beside God, we can ascribe a causal faculty to material and physical things in the world. In this vein, we first will discuss the medieval background about causality and its relation to God's Will especially in Suárez and Thomas Aquinas' philosophical and theological views, and also briefly in Islamic theology. In medieval Islamic theology, many thinkers, especially those known as the Asharites, have raised issues on causality according to an Occasionalistic view, based on which, it is God who has the final effect in the world. For example, Al-Gazali raised many criticisms against philosophers in some ontological problems and said that the relation between things is not necessary because it is God who determines the causal relation between things in the world. On the other hand, in the western medieval context, some thinkers like Malbranch,

viewed causality as an Occasionalistic issue; but some, like Aquinas, thought on this issue moderately and believed that besides God, material things too have effects on each other.

Descartes in some of his writings, especially *Meditations*, has raised some issues, according to which, we can analyze his view on the causality question in his philosophy. The causal relation between things in the world can be summarized into three kinds:

1. causal relation between two material or physical things. In other words, this relation is usually called the body-body relation, especially in the philosophy of mind. Here we can say that Descartes has an Occasionalistic approach and believe that it is God who finally affects the body – body causal relationships.

2. Causal relationship between an immaterial or metaphysical thing and a material or physical thing. In other words, this relation is usually called the mind-body relation; like the causal relation between the human soul and his material body. Here, Descartes believes that besides God, we can see the effects of other immaterial things on material or physical things.

3. Causal relationship between a material or physical thing and an immaterial or metaphysical thing. In other words, this relation is usually called the body-mind relation; like the causal relation between the human body and his immaterial soul or mind. Here we cannot achieve a clear view in Descartes' writings, because he, – for example in the sixth meditation, in the issue of demonstration of physical world – clearly believes that some material or physical things can have effects on immaterial things. For example, bodily motions in human beings can affect his soul or mind and so humans become tired spiritually.

Descartes, in the sixth meditation considers the human body as an active faculty that can shape many concepts in the human mind. But in other cases, he takes the human body not as an active faculty that always affects the mind or soul, but believes that *occasionally* the human body can affect his mind and shape some concepts in the human mind. Here, we cannot easily translate and interpret the word “occasion” in Descartes’ terminology, but undoubtedly this word, means occasion, later raised many issues that called Occasionalistic issues. The key subject in these issues was the interference of God and His final causality in the world, material and immaterial. So, Descartes in his analysis of causality sometimes take an Occasionalistic approach and sometimes takes a Quasi-Occasionalistic approach. In other words, for some relationships in the world he accepts God’s interference completely and, in another cases, he believes that material or immaterial things can have effects on different phenomena.



علیت شباهات اکازیونالیستی 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 بینان‌گذار اصلی اکازیونالیسم در فلسفه دانست یا این که ریشه‌های علیت اکازیونالیستی را باید در آثار و افکار متفکران قرون وسطی جستجو 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 شباهات اکازیونالیستی 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 شباهات اکازیونالیستی 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 اُکازیونالیسم (اصالت علل موقعي) دانست؟ امروزه برخی از پژوهشگران فلسفه قرون وسطی ادعا دارند که بحث اصالت علل موقعي، بخشی نیست که فیلسوفان مدرسي 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 طبیعی ای با هم ندارند و بنابراین، نمی‌توان آنها را عامل واقعی تغییر و تأثیر به حساب آورد، چگونه بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند؟ از این‌رو، می‌توان این فرضیه را مطرح کرد که دکارت برای پاسخ به این پرسش، نظریه اُکازیونالیسم (اصالت علل موقعي) را مطرح کرد که بر طبق آن «خداؤند، وقتی حرکتی از بدن سر می‌زنند، می‌توانند 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 باورند که این دیدگاه نمی‌تواند دیدگاه درستی در باب منشأ نظریه اصالت علل موقعي باشد. در واقع، این نظریه حتی در زمانی که دکارت به دنیا آمد نیز نظریه و دیدگاهی کهنه تلقی می‌شد. از این منظر، سرچشمه اُکازیونالیسم یا اصالت علل موقعي 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 کهنه و عدمتاً از اعتبار ساقط شده اصالت علل موقعي شد. در این جستار در صدد پاسخ به این پرسش هستیم که آیا دکارت – در مقام طرح بحث علیت – رویکردی اُکازیونالیستی داشته است، یا غیر اُکازیونالیستی؟ و درنهایت، نشان خواهیم داد که – در بهترین حالت – می‌توان گفت علیت دکارتی، علیتی شبه اُکازیونالیستی است. مراد از علیت اُکازیونالیستی، 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 موقعي» و نیز «تقارن اندیشه‌ی»، سخن به میان آمده است (Schmaltz, 2008, p. 43).

در مقابل، مراد از علیت غیر اُکازیونالیستی، 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 اُکازیونالیستی که به نظر می‌رسد نظر دکارت را می‌توان به آن نزدیک و شبيه دانست، اگر چه در برخی تغییر و تحولات طبیعی بتوان قائل به دخالت و

تأثیر مستقیم خداوند شد، اما می‌توان -در بسیاری از رخدادهای 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 علیت و پاسخ به پرسشی پردازیم که در ابتدای این بخش مطرح کردیم، باید اشاره‌ای به پس‌زمینه‌ای کنیم که در آن دیدگاه‌های مختلف در خصوص علیت و اصالت علل موقعی، مطرح شدند. این پس‌زمینه توسط مدرسیان پیرو فلسفه ارسطو ایجاد شد که در اوایل دوره مدرن، به فضای فکری غالباً 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 متكلمان مسلمان- برانگیخت. در این خصوص، پژوهش‌های مختلفی صورت گرفته، اما در اینجا بر آئین تایشتر -و البته، به اختصار- به گزارش‌های ابن میمون در این زمینه و در کتاب دلالة الحاثرين 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 متكلمان در خصوص علیت، بحث می‌کند که در آن زمان و در میان اندیشه‌کلامی 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 عمل واقع شدن قائل بودند، اما اکثریت اشاعره بر این باور بودند که چنین دیدگاهی به معنای کنار زدن خداوند به عنوان وعلت یگانه و حقیقی پدیده‌ها و رویدادها در طبیعت است (ابن میمون، ۱۹۷۲، ص ۲۰۳).

از این‌رو، اشاعره را می‌توان برجسته‌ترین نماینده متفکران مسلمان در قول به اصالت علل موقعی دانست.

ابن میمون -در فصل ۷۳- از بخش نخست دلالة الحاثرين -دوازده مقدمه را مطرح می‌کند که به زعم او، متكلمان 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 اعراض رخ می‌دهد، این خداوندست که سبب پدید آمدن این تغییرات می‌شود. بنابراین، «هنگامی که ما لباسی را با رنگ قرمز رنگ‌آمیزی می‌کیم، این ما نیستیم که رنگ‌آمیزی می‌کنیم، بلکه خداست که لباس را رنگ می‌زنند...».

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

البته، تصور اتمیستی از زمان، مستلزم این نیست که خداوند به تهایی، 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 متكلمان – در مقام نقد و پاسخ – بر این باورند که اعراض در یک جوهر با «عادتی» که خداوند در میان آنها به وجود می‌آورد، با یکدیگر مرتبط می‌شوند. در واقع، پیش‌فرض متكلمان این است که تنها خداوند می‌تواند ارتباط قاعده‌مندی میان اعراض برقرار کند تا در زمان برقرار باشند.

در سنت فلسفهٔ اسلامی قرون وسطی، 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 مجرد صادر می‌شوند، اما خارج از مخلوقات نیستند. غزالی که می‌توان او را منبع دیگری برای نظریهٔ اصالت علل موقعی در میان متفکران مسلمان قرون وسطی دانست، در تهافت الفلاسفه جدی ترین نقد را به این دیدگاه وارد ساخت. او استدلال می‌کند که روابط میان علل طبیعی و معلوم‌هایشان روابطی مطلقاً ضروری نیست، زیرا آنها در نهایت، از اراده‌هی سرچشمه می‌گیرند (غزالی، ۱۳۸۳، ص. ۱۷۹). بخشی که غزالی در خصوص علیت در تهافت مطرح می‌کند، نه بر تصور اتمیستی از زمان تأکید می‌کند و نه بر محدودیت اعراض به لحظهٔ 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 علیّی و معلومی مفروض میان رویدادها نه می‌توان تأیید کرد و نه انکار (غزالی، ۱۳۸۳، ص. ۱۸۰).

۲.۲. سازگارگرایی علیٰ^۳ توماس آکوئیناس

توماس آکوئیناس در قدرت خداوند بر آن است تا 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 مطالعهٔ بیشتر در این زمینه، بنگرید به این دو اثر فخر رازی: فصل اول المباحث المشرقیه و جلد چهارم المطالب العالیه.

۲. در خصوص مسئلهٔ ارتباط میان جوهر و عرض و بهویه علت بودن جوهر برای عرض و اینکه عرض در مرتبهٔ پایین تری نسبت به جوهر است، نک: ابن سینا، الهیات شفا، ص. ۸۹؛ بهمنیار، التحصیل، ص. ۲۴۳.

3. compatibilism

صُور طبیعی، اعراض صرفی هستند که خداوند در اشیاء می‌آفریند. پاسخ اولیه آکوئیناس این است که این دیدگاه «بهوضوح برای حواس مشتمزکننده است»، زیرا حواس، صرفاً منفعتانه 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 برخلاف دیدگاه طرفدار سرسرخ اصالت علل موقعي 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 موقعي 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 برد 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 موقعي – 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) بهره بزند. 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 الكلام 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). او همچنین استدلال می‌کند که همه 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 صیرورت^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)

عمل صیرورت از مثال خانه و بنّا استفاده می‌کند: بنّا 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 مُبْقیهٔ مخلوقات است، بدین معناست که عمل خلقت او همچنان استمرار دارد و این معنا را آکوئیناس در پاسخ به اعتراضی درخصوص علیّت مُبْقیه بودن خداوند، بیان کرده است.

۳. علیّت دکارتی

برای پی بردن به این پرسش که آیا دکارت در تبیین اصل علیّت، رویکردی اُکازیونالیستی 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 توانیم به پاسخ دقیق‌تری برای این پرسش دست پیدا کنیم. دکارت، با این که – بر خلاف برخی فیلسوفان قرون وسطی‌ای مانند سوآزر – رساله مبسوطی در زمینهٔ ماهیت علیّت از خود بر جای نگذاشت، اما اظهارات او – در تأمل سوم تأملات – درباره علیّت، می‌تواند سرآغازی برای بررسی تبیین او از این موضوع باشد. دکارت در این تأمل، بردو 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 فرآگیر 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 «اصلی 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 درخصوص شمول علت نسبت به معلول وجود همهٔ کمال و واقعیت معلول در علت بیان می‌کند، می‌توان الزاماً که او برای علت قائل می‌شود را «اصل موضوع الزام» نامید. افرون بر این اصل، در اواخر تأمل سوم، دکارت می‌گوید:

از آنجا که بقا تنها در عقل متفاوت است از خلقت، باید علیّت 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 اکازیونالیستی بودن یا نبودن او، پاسخ روشن‌تری به ما بدهد.

هر دوی این اصول موضوعه را می‌توان در تفکر مدرسی – به ویژه در آثار سوازر – 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 علتِ مُبْقیَه بودن 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.

۱.۱.۳ اصل الزام

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

۱. دست‌کم باید به همان اندازه از واقعیت که در معلوم 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 معلم باشد جز این‌که 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 این‌که 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 بپدید 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، سواز در گفت و گوها، بر این باور است که به ویژه در مورد علت فاعلی، اصل زیر صادق است که آن را در دو بخش ذکر می‌کنیم:

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

بنا بر این،

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

تفاوت مهم دکارت و سواز، در این نظر دکارت است که الزام‌های علی نه تنها به واقعیت «عملی یا صوری» ای اطلاق‌پذیرند که معلوم از علتش دارد، بلکه همچنین به «واقعیت عینی» ای که معلوم دارد هم اطلاق‌پذیرند و به ویژه در مورد (۲)، گفته می‌شود که الزام علی مستلزم آن است که «تصور گرما یا تصور سنگ نمی‌تواند در من پدید آید مگر توسط علتنی 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 معلوم وجود دارد. اکنون بر آن هستیم تا به بررسی این نظر دکارت پردازیم که چنین علتنی باید این واقعیت را به لحاظ صوری دربرگیرد و ملاحظه کنیم که منظور دکارت از شمول صوری علُّ نسبت به واقعیتِ معلوم چیست؟ دکارت – در تأمل سوم – بر آن است تا بگوید که در رسیدن به این شرط و این تبیین از ارتباط میان علت و معلوم، از نور طبیعت بهره برده است؛ بدون هیچ وام‌گرفتی از سنت مدرسی، اما پیش از این متذکر شدیم که سواز – پیش از او و به صراحة – از چنین شرطی و چنین تبیینی از ارتباط علت و معلوم 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 علته صادر شود که دست کم 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 علیّی 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 آتش‌سوزاننده (معلول)، عرضی واقعی است، یعنی تمایز آشکار واقعی با خود ذات آتش دارد، دکارت‌الزام 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 دو مین پاسخ‌ها فراهم می‌آورد، این قید را منظور می‌کند که اشیاء، به لحاظ صوری، تمام چیزی را در بر می‌گیرند که «ما آنها را درک می‌کنیم» (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۹۴). این امر از تعریف او درباره 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، شئ – 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، اونمی‌توانست 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 روشهای 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 – فی‌نفسه – استدلال جدیدی به عنوان «تبیین کامل‌تری» از استدلال اصلی نیست (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۱۱۹)، اما استدلال دوم از عنصر تمایزی 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 هیچ‌علتی 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 شئ 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 شئ در هر لحظه زمانی لازم است، چنان که برای خلق کردن مجدد آن در هر لحظه لازم است»، در اصل موضوع بقاء منعکس می‌شود. در تأمل سوم، گفته می‌شود که «اصل موضوع بقاء» برای کسانی روشن و واضح است که به «طبیعت زمان» توجه کنند.

گاسندي، یکی از منتقدین دکارت، در اعتراض به اصل بقاء که می‌گوید – در نهایت – خداوند علت مُبتنی موجودات است، این پرسش را مطرح می‌کند که اساساً چرا نتوان گفت که در خود انسان‌ها نیرویی هست که ضامن بقاء 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 داشتنش باید علت یا جهتی داشته باشد که آن علت یا جهت، در خداوند، خود است؛ چون وجود و ماهیتش یکی است، اما در انسان‌ها آن علت، بیرون از آنهاست چون وجودشان تمایز از ماهیتشان است.

۴. آیا دکارت، اکازیونالیست است؟

هر چند دکارت در برخی آموزه‌های طرفداران اکازیونالیسم یا همان اصالت علل موقعي در اواخر قرون وسطی، با آنها هم عقیده بوده است، اما اگر بخواهیم دقیق سخن بگوییم، او طرفدار اصالت علل موقعي نیست، تا آنجا که او تأثیرگذاری برخی علل در جهان فیزیکی را می‌بیند، دست کم تأثیرگذاری و ارتباط متقابل نفس و بدن نسبت به یکدیگر. بر این اساس، آیا می‌توان گفت که دکارت به نظریه‌ای شبیه اکازیونالیستی قائل بود؟ شاید آموزه اصالت علل موقعي 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 متاهی در جهان فیزیکی بود؛ صرفاً بخاطر متاهی بودنشان. این افراد در استدلال برای اصالت علل موقعي، ابتدا اثبات می‌کنند که تها جوهری غیرجسمانی 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 فاصلهٔ 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 غیرجسمانی می‌تواند علت حرکت و تغییر در بدن باشد و این جوهر غیرجسمانی تنها می‌تواند بی‌نهایت باشد. از این‌رو، «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 همین‌سان، بی‌نهایت بودن خداوند، امری است محوری در استدلالی که نیکولا مالبرانش برای اصالت علل موقعي ذکر می‌کند. عنوان فصلی از کتاب مالبرانش که او در آن مهم‌ترین استدلال‌هایش را برای اصالت علل موقعي ذکر می‌کند، عبارت است از خطروناک‌ترین انحراف در فلسفه باستانیان (Malebranche, 1997, p. 645). از نظر مالبرانش، خطروناک‌ترین انحراف آنها این باور است که اشیاء محدود و متاهی می‌توانند علل اصلی معلوم‌ها و رویدادها در جهان باشند.

از نظر مالبرانش، این انحراف از آن جهت خطروناک 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 علی است که ذهن در آن، ارتباطی ضروری میان

علت و معلومش درک کند، اما این تنها در موجودی بی‌نهایت کامل است که می‌توان ارتباطی ضروری میان اراده‌اش و معلوم‌هایش یافت. بنابراین، خداوند تنها علت حقیقی است و اوست که به راستی قدرت حرکت دادن و ایجاد تغییر در بدن‌ها 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 موقعي، خداوند باید علت حرکت و تغییر در جهان باشد، زیرا تنها جوهری بی‌نهایت می‌تواند علت حقیقی هر چیزی باشد، اما دیدگاه و انگیزه 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 مجموعه معینی از علل متناهی قرار می‌گیرد، علی‌که صور ذاتی قرون وسطایی هستند، صوری که به عقیده دکارت، نمی‌توانند حقیقتاً این وظیفه (ایجاد حرکت و تغییر) را در جهان انجام دهند.

رابطه علت و معلومی در میان پدیده‌ها و رویدادهای مختلف را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد و آنگاه بر اساس این تقسیم‌بندی، اکازیونالیستی بودن یا نبودن دکارت را ملاحظه خواهیم کرد:

الف) علیّت میان دو موجود طبیعی یا مادی^۱؛ ب) علت بودن موجود فراتطبیعی بر موجود مادی؛

برای مثال، علت بودن نفس یا ذهن برای بدن؛^۲ ج) (عکس حالت دوم).^۳

دکارت، در مورد نخست، اکازیونالیست 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 فراتطبیعی دیگری نیز هستند که بر جهان طبیعی یا فیزیکی تأثیر می‌گذارند (دکارت، ۱۳۸۴، ۲۸۷)، اما در خصوص قسم سوم، دیدگاه دکارت چنان روش نیست، زیرا در نوشه‌های 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 «قوه 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 این‌رو، 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. رجیوس، ادعا کرده بود که نفس انسان، نیازی به تصورات فطری ندارد و دکارت –در پاسخ به این ادعا – می‌گوید:

نه خودِ حرکات موجود در طبیعت و نه تصویری که از آنها بر جای می‌ماند را نمی‌توان به واسطه حواس درک کرد. پس، تصورِ حرکتٌ 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 بازنمود می‌کند (دکارت، ۱۳۸۴، ص ۳۶۱).

البته، باید توجه داشته باشیم که در عباراتی که از دکارت نقل شد، چنین تیجه نمی‌شود که به زعم او، خداوند علت پدید آمدن تصوراتی است که در ذهن شکل گرفته‌اند، بلکه صرفاً تیجه می‌شود که به نظر دکارت، برخی از مفاهیم اگرچه 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 دونالیسم 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 پس زمینه قرون وسطایی علیت اکازیونالیستی، بهویژه در تفکرات توماس آکوئیناس و فرانسیس سوازر 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 اخلاق قرون وسطایی آن– فهم کنیم. از این‌رو،

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، متول می‌شود و تبیینی اکازیونالیستی از این مسئله ارائه می‌کند، اما نمی‌توان اورا بنیان‌گذار یا اصلی‌ترین مطرح‌کننده اکازیونالیسم دانست. دکارت، در خوشبینانه‌ترین حالت، رویکردی را در خصوص مسئله علیّت مطرح می‌کند که می‌توان آن را رویکرد شباهکازیونالیستی نامید. بر اساس این رویکرد و با توجه به نوشته‌هایی از دکارت که او در آنها مسئله علیّت را مطرح کرده است، چنین نیست که در همه روابط علیّ میان موجودات و رویدادهای جهان، ناگزیر از توسل به علت یا علل ماوراء‌طبیعی باشیم، بلکه در موارد مختلفی، به وضوح می‌توان از علیّت طبیعی سخن گفت و یا علل طبیعی را در کنار علیّت خداوند، مؤثر در رویدادهای جهان دانست.

فهرست منابع

- ابن سینا، حسین بن عبد الله. (۱۴۰۴ق). *الشفا*. (الهیات). (مقدمه: ابراهیم مذکور). قم: مکتبة آیة الله مرعشی نجفی.
- ابن میمون، موسی. (۱۹۷۲). *دلالة الحائزین*. (قدم له حسین آتای). آنکارا: مکتبة الثقافة الدينية.
- بهمنیار بن مرزبان. (۱۳۷۵). *التحصیل*. (تصحیح و تعلیق: مرتضی مطهری). تهران: داشگاه 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 موسائی افضلی). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر. (فخر رازی). (۱۹۸۷). *المطالب العالیه من العلوم الالهی*. (تحقيق: احمد حجازی). بیروت: دار الكتب العربية.
- رازی، فخر الدین محمد بن عمر. (۱۹۹۰). *المباحث المشرقه فی علم الالهیات والطیعیات*. (تحقيق: محمد المعتصم بالله). بیروت: دار الكتب العربية.
- 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). *تھافت الفلسفه*. (ترجمه: حسن فتحی). تهران: انتشارات ثار 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. Musaee 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 rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien]. 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](https://doi.org/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.