



## Comparative Analysis of the Impact of Influx Theory on Descartes and Suárez's Natural Teleology

Mohammad Ali Sultanmoradi<sup>1</sup>, Yousef Shaghool<sup>2</sup>, Gholamhosein Tavakkoli<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. [ma.Sultanmoradi@gmail.com](mailto:ma.Sultanmoradi@gmail.com).

<sup>2</sup> Associate Professor of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran (Corresponding author). [y.shaghool@ltr.ui.ac.ir](mailto:y.shaghool@ltr.ui.ac.ir).

<sup>3</sup> Associate Professor of Philosophy, Faculty of Humanities, University of Isfahan, Isfahan, Iran. [g.tavacoly@ltr.ui.ac.ir](mailto:g.tavacoly@ltr.ui.ac.ir).

Research Article



### Abstract

Proposing the theory of influx, Francisco Suárez argued that each of the four causes “inflows” its being into the effect. This theory takes the concept of four causes, especially the final cause, to be similar to the efficient cause. By this move, Suárez can account for God’s purposeless and free will as well as His purposeful action through nature. Influenced by Suárez’s theory, Descartes excluded the final cause from his philosophy, which paved the way for the mechanical explanation of nature. It was thus possible for a theory developed with theological objectives to provide the basis for the scientific explanation of nature. In this study, we examine the differences and similarities between Descartes’s and Suárez’s natural teleology. Comparing these two metaphysical systems reveals how two theories may be influenced by the same principles but produce contradictory results. Thus, we will first analyze the concept of the theory of influx. Following that, we present textual evidence to highlight the impact of influx theory on Descartes and Suárez’s natural teleology. Subsequently, we examine how Descartes took causal (viz. efficient) necessity as the only good in nature by developing Suárez’s theory of causality.

**Keywords:** causality, mechanism, freedom, Rene Descartes, Francisco Suárez.

Received: 2023/06/27 ; Received in revised form: 2024/03/26 ; Accepted: 2024/04/01 ; Published online: 2024/01/11

■ Sultanmoradi, M.A., Shaghool, Y. & Tavakkoli, Gh. (2024). Comparative Analysis of the Impact of Influx Theory on Descartes and Suárez’s Natural Teleology. *Journal of Philosophical Theological Research*, 26(2), 79-100. <https://doi.org/10.22091/jptr.2024.9620.2916>

■ © The Authors



## Introduction

Francisco Suárez proposed the influx theory. Some of Descartes's philosophical writings also indicate that he presupposed the main principles of this theory. The influx theory reduces the characteristics of the four causes to the efficient cause. Comparing Descartes's philosophy with that of a philosopher who influenced him has two positive aspects. Firstly, it provides insight into Descartes's concept of finality, which is often overlooked by non-comparative studies. Secondly, it illustrates how two theories with different teleological viewpoints can share a common theoretical foundation.

## Discussion

According to the influx theory, any property an effect possesses, including its existence must have been imparted by its cause. Therefore, each of the four causes contributes to the effect's existence by inflowing its being into it. Consequently, the theory weakens the role of the other causes, especially the final cause, by making each of the four causes similar to the efficient cause. However, due to their differing paradigms, this theory appears differently in each philosopher's teleology.

There are theological reasons to undermine final causality in Suárez's philosophy. Suárez believes that the key to understanding God as a free non-created being is to reject the possibility of His will being subjected to the influx of any cause. In his pursuit of this objective, Suárez employed various strategies to alter the traditional attitude toward causality. To begin with, Suárez denies the effect of the final cause on God's will. He believes that, even though divine actions are purposeful, they can arise from a will that is not influenced by a final cause. Secondly, Suárez denies the purposefulness of natural elements' actions. He argues that, due to their inherent necessity, elements' actions "terminate" at some point. However, since God is the only agent responsible for nature's movements, they can only reach their "terminus" if He approves. All nature is thus oriented toward the ultimate end of nature, which is the good of the whole, or, in other words, the manifestation of God himself. As a result, Suárez can maintain a sense of purpose for the system of nature without asserting the purposefulness of God's will.

Descartes's natural theory is also rooted in theology. He regards the immutability of God's acts as a theological axiom that deserves inclusion in a scientific philosophy. He further argued that the belief in the purposefulness of nature's components is a result of childish imaginations and caused by ignorance of the real laws, mostly derived from efficient causation, that govern nature. Therefore, if we believe that bodies have a purposeful nature, it is necessary to accept that a sick body's desire against its health is actually out of its nature and misleading. In his opinion, stating this would mean that God has instilled a deceptive power in our souls, a position he disagrees with. Consequently, we should not rely on teleology but rather explore and uncover nature's mechanistic laws. In Descartes's natural philosophy, the true good is the absence of any disturbance in God's immutability as the true efficient cause of the universe. For this reason, we should exclude teleology from philosophy and focus on efficient causes in nature.

Despite the many theoretical benefits of studying efficient causation as the only means of explaining nature, this approach, especially in its Cartesian form, may have some drawbacks. Nature, according to Descartes, is nothing more than God's actions, so it would also be purposeless if God's actions were aimless. Therefore, Descartes's claim that the natural system proves God's goodness and perfection may be deceptive. In this context, one may ask if we should accept that God's actions have no purpose in Descartes's philosophy. However, upon comparing Descartes and Suárez's teleology, it is evident that there is no deception involved. It

is important for Suárez to distinguish between the ends of the divine will and the natural system in order to emphasize the unique agency possessed by God. But the Cartesian version of this theory does not require a distinction, because it does not consider “the good” as the purpose of God’s acts. Descartes posits that divine acts are not purposeful, but rather identical to the good. In other words, God’s actions are not oriented towards a particular purpose or end but are inherently good in and of themselves. As a result, he dissolves the issue of how God’s actions relate to the good, instead of solving it.

## Conclusion

We are confronted with two distinct causal theories, both derived from the influx theory. One of these theories, which sees theological issues at the top of its priorities, advocates preserving divine freedom in its entirety. It also maintains the purposefulness of nature in a relatively modest manner. However, to provide a certain foundation for science, the second theory accords primacy to the immutable and necessary laws of nature. This places the immutability of natural laws on the same level as natural purpose. This means that God’s actions as well as natural phenomena are inherently perfect, without the need for a specific goal or purpose.

## References

- Åkerlund, E. (2017). Causes in sixteenth-century philosophy. In L. Henrik & H. Benjamin (Eds.), *Routledge companion to sixteenth century philosophy* (pp. 458–474). Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9781315770512>.
- Avicenna. (1997). *Al-Ilahiyat min kitab al-shifa'*. Daftar-i Tablighat-i Islami Publications. [In Arabic]
- Avicenna. (2013). *Tarjume va sharh-i isharat va tanbihat-i Ibn Sina*. (H. Malekshahi, Trans.). Soroush Publications. [In Persian]
- Cottingham, J. (2013). Descartes and Darwin: reflections on the sixth meditation. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Vol. 87, 259–277.
- Cottingham, J., Ariew, R., & Sorrell, T. (1998). *Descartes's meditations: background source materials*. Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1985). *The philosophical writings of Descartes*, vol. 1. (J. Cottingham, Trans.). Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1997). *Principles of philosophy*. In *Falsafe-yi Descartes*. (M. Saneie Darebideh, Trans.). Intisharat-i Beynolmelali-yi al-Huda. [In Persian]
- Descartes, R. (2017). *Meditations on the first philosophy*. (A. Ahmadi, Trans.). Samt Publications. [In Persian]
- Descartes, R. (2020). *Meditations, objections, and replies*. (A. Afzali, Trans.). Ilmi va Farhangi. [In Persian]
- Pecere, P. (2020). Mechanism, metaphysics and mind in the seventeenth century. In P. Pecere (Ed.), *Soul, mind and brain from Descartes to cognitive science* (pp. 23–44). Springer.
- Penner S. (2015). Final causality: Suárez on the priority of final causation. In J. L. Fink (Ed.), *Suárez on Aristotelian causality* (pp. 122–149). Brill.
- Schmaltz, T. (2008). *Descartes on causation*. Oxford University Press.
- Schmid, S. (2015). Finality without final causes? – Suárez’s account of natural teleology. *Ergo*, 2(16), 393–425. <https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0002.016>.
- Simmons, A. (2001). Sensible ends: Latent teleology in Descartes’s account of sensation. *Journal of the History of Philosophy*, 39(1), 49–75. <https://doi.org/10.1353/hph.2003.0085>.
- Suárez, F. (n.d.). *Disputationes Metaphysicae*. (S. Penner, Trans.). Sydney Penner. Retrieved March 2024, from: <https://www.sydneypenner.ca/SuarTr.shtml>.



## تحلیل تطبیقی اثر نظریه علیت اشرابی بر غایت‌شناسی طبیعی دکارت و سوارز

محمدعلی سلطان‌مرادی<sup>۱</sup>، یوسف شاقول<sup>۲</sup>، غلام‌حسین توکلی<sup>۳</sup>

<sup>۱</sup> دانشجوی دکتری فلسفه غرب، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. ma.sultanmoradi@gmail.com

<sup>۲</sup> دانشیار، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران (نویسنده مسئول). y.shaghoor@ltr.ui.ac.ir

<sup>۳</sup> دانشیار، گروه فلسفه، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. g.tavacoly@ltr.ui.ac.ir

### چکیده

فلسفی - پژوهشی



فرانسسکو سوارز با ابداع نظریه علیت اشرابی ادعا کرد که علل اربعه وجود را به معلول اشراب می‌کنند. بدین ترتیب، نظریه اشرابی علیت مفهوم هر چهار علت - به ویژه علت غایی - را شبیه علت فاعلی می‌گرداند. از این رهگذر، سوارز می‌توانست در فلسفه خود اراده آزاد و بی‌غایت الهی را با کنش غایت‌مند او در طبیعت جمع کند. دکارت نیز، با تأثیرپذیری از نظریه اشراب، علت غایی را از فلسفه خود حذف کرد تا راه را برای توضیح مکانیکی طبیعت هموار نماید. بدین نحو نظریه‌ای که با اهدافی الهیاتی ابداع شده بود، مبنای توضیح علمی طبیعت قرار گرفت. در این پژوهش تفاوت‌ها و شباهت‌های غایت‌شناسی طبیعی را در متافیزیک دکارت و سوارز بررسی می‌کنیم. مطالعه تطبیقی این دو نظام مابعدالطبیعی نشان می‌دهد که چگونه ممکن است دو نظریه از مبانی واحدی متأثر باشند، اما به نتایج متضادی بینجامند. بنابراین، در ابتدا مفهوم نظریه اشرابی علیت را تحلیل خواهیم کرد، پس از آن با تکیه بر شواهد متنی تأثیر نظریه اشراب بر غایت‌شناسی سوارز و دکارت را آشکار خواهیم ساخت. سپس بررسی می‌کنیم که چگونه دکارت، با بسط نظریه علیت سوارز، ضرورت علی (فاعلی) را تنها خیر در طبیعت در نظر گرفت.

**کلیدواژه‌ها:** علیت، غایت‌شناسی، نظریه اشراب، دکارت، فرانسسکو سوارز.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۰۶؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۳/۰۱/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۱/۱۳؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۳/۰۱/۲۳

□ سلطان‌مرادی، محمدعلی؛ شاقول، یوسف؛ توکلی، غلام‌حسین (۱۴۰۳). تحلیل تطبیقی اثر نظریه علیت اشرابی بر غایت‌شناسی طبیعی

دکارت و سوارز. پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۲۶(۲)، ۷۹-۱۰۰. <https://doi.org/10.22091/jptr.2024.9620.2916>



## مقدمه

فلسفه فرانسیسکو سوارز<sup>۱</sup>، به عنوان عضوی از «مدرسیان آزادی‌گرای یسوعی»، عمدتاً مصروف تبیین علیت، تمایز و آزادی - به ویژه آزادی اراده الهی - است. دغدغه‌های الهیاتی او باعث شده است تا در مابعدالطبیعه خود تمایز موجودات و علیت میان آن‌ها را به نحوی بازتبیین کند که آزادی خداوند در اعلا درجه خود باقی بماند (Åkerlund, 2017, p. 467; Menn, 1997, p. 255). دکارت نیز در سراسر فلسفه خود در پی یافتن بنیادی متقن برای شناخت علم طبیعت بود. او سعی می‌کرد، با کنار گذاشتن هر عنصر مبهم از طبیعیات، بنیان علم را بر اساس «صفت تغییرناپذیری خدا» توضیح دهد (Descartes, 1985, p. 240).

بر این اساس، عموماً نظریه طبیعی سوارز را نظریه‌ای غایت‌مند و مبتنی بر آزادی اراده خالق طبیعت برمی‌شمارند و طبیعیات دکارت را نوعی طبیعیات مکانیکی که هر گونه بحث از غایت‌شناسی را منتفی می‌سازد. از این گذشته، نظریه طبیعی سوارز بخشی از طبیعیات مدرسی به حساب می‌آید و نظریه مکانیکی دکارت (که در ظاهر پابندی چندانی به اصول فلسفه‌های صوری مادی<sup>۲</sup> ندارد) نظریه‌ای مدرن. این دو مسئله باعث شده تا این دو نظریه طبیعی بی‌ارتباط با یکدیگر جلوه کنند.

در این مقاله تلاش می‌کنیم تا نشان دهیم که این دو نظریه طبیعی - به ویژه بحث‌برانگیزترین بخش آن‌ها یعنی غایت‌مندی - چگونه از نظریه‌ای به نام «إشراب»<sup>۳</sup> متأثر شده‌اند. مقایسه مبانی این دو نظریه توضیح می‌دهد که چطور دو نظریه که از جهات مهمی همچون غایت‌مندی و مکانیسم با هم در تضادند، می‌توانند برخاسته از نظریه‌ای واحد باشند. همچنین اهمیت دیگر این روش، آشکار کردن مبانی حذف علیت غایی از طبیعیات و مابعدالطبیعه مدرن است. آثار حذف علیت غایی امروزه نیز در متافیزیک معاصر و علوم زیست‌شناسی و روان‌شناسی ادامه دارد (بنگرید به: Wattles, 2006).

در این مقاله، ابتدا مبانی نظریه اشراپی را توضیح می‌دهیم و نشان می‌دهیم چطور انتساب آن به هر دو فیلسوف روا است. سپس به سراغ مقایسه غایت‌مندی نزد دو فیلسوف می‌رویم و بررسی می‌کنیم که چگونه علیت اشراپی از طریق الهیات فلسفی آن‌ها بر طبیعیاتشان (به ویژه مسئله غایت‌مندی) اثر گذاشته، چرا الهیات و طبیعیات این دو مابعدالطبیعه در هم تنیده‌اند و در نهایت چرا به نتایج متمایزی منجر می‌شوند.

طبق بررسی نگارندگان، در میان مقاله‌های فارسی اثری وجود ندارد که به طور مستقیم به تأثیر نظریه اشراپی سوارز بر طبیعیات دکارت پرداخته باشد. اما برخی پژوهشگران انگلیسی‌زبان تأثیر افکار سوارز بر فلسفه دکارت را بررسی کرده‌اند. الین اونیل (O'Neill, 1992) ریشه‌ها و آثار علیت اشراپی را از دوران باستان تا قرن نوزدهم مرور می‌کند. آکرلوند (Åkerlund, 2017) نسبت ابن‌سینا را با نظرگاه علی فیلسوفان یسوعی آشکار می‌کند. پنر (Penner, 2015) مفهوم علیت غایی را در فلسفه سوارز می‌کاود. اشمید

1. Francisco Suárez (1548-1617)

2. hylomorphism

3. influx

(Schmid, 2015) به واکاوی این مسئله می‌پردازد که چگونه طبیعیات سوارز از جهتی غایت‌مند و از سوی دیگر بی‌غایت است. اشمالتس (Schmaltz, 2008) نیز به طور ویژه بر این پرسش تمرکز می‌کند که مفهوم مدرن علیت چگونه از آثار فیلسوفان مسلمان و مسیحی سرچشمه گرفت.

### مفهوم علیت اشرابی

#### نظرگاه علی در مابعدالطبیعه

مسئله علیت در بنیاد هر مابعدالطبیعه صوری مادی قرار دارد. این نظام‌ها پرسش «شیء چیست» را بنیاد مسائل خود برمی‌شمارند و پاسخ آن را منوط به «چهار توضیح تحویل‌ناپذیر» می‌کنند: (۱) موضوع یا ماده شیء، (۲) صورتی که شیء در وضعیت کنونی خود از آن هويت گرفته، (۳) مبدأ تغییر آن، و (۴) غایتی که شیء مستعد آن است (ارسطو، ۱۳۹۰، ص. ۲۹؛ ارسطو، ۱۳۶۳، ص. ۹۵). پاسخ به هر یک از این پرسش‌ها یکی از علل مادی، صوری، فاعلی و غایی شیء خواهد بود.

تحویل‌ناپذیری این مسائل به این معنا است که هر علت، وجهی از حقیقت شیء را آشکار می‌کند که علت‌های دیگر از پاسخ به آن ناتوان‌اند. پس علت‌ها به یکدیگر فروکاسته یا جایگزین یکدیگر نخواهند شد. مثلاً مقداری خاک رس را تصور کنید که در مقطع زمانی  $t_1$  توده‌ای بی‌شکل است، اما در مقطع  $t_2$  به شکل یک کوزه. آنچه در  $t_1$  و  $t_2$  مشترک است (ماده) امری متباین از هر صورت منفردی است که خاک در هر یک از مقاطع دارد؛ پس با توضیح صورت آن، از توضیح ماده‌اش بی‌نیاز نخواهیم شد.

لازمه منطقی تحویل‌ناپذیری این است که بین خود علت‌ها رابطه علی برقرار نشود. نمی‌توانیم برسیم صورت چه علتی بر ماده دارد، یا غایت چه علتی بر فاعل دارد. استدلال مسئله به این شکل است: ما مجموعه‌ای به نام توضیح علی شیء (C) داریم که خود از چهار توضیح متباین (H, M, E, F) تشکیل شده است. هر گاه این چهار عضو در کنار یکدیگر قرار گیرند C شکل می‌گیرد و با نبود یکی از آن‌ها C از بین می‌رود. اگر بین «H, M, E, F» رابطه علی وجود داشته باشد، یا بدین معنا است که توضیحی تحویل‌ناپذیر وجود دارد که در مجموعه C از آن نامی برده نشده، یا این رابطه جدید قابل تحویل به یکی از «H, M, E, F» است. در حالت اول، تعریف ما از مجموعه توضیح علی شیء (C) ناقص بوده است و باید این مورد جدید را نیز به آن اضافه کرد؛ در حالت دوم نیز باید فرض‌های نامعقولی را در نظر بگیریم، مثلاً بگوئیم میان E و F (علت غایی و علت فاعلی) رابطه  $E_1$  (یک علیت فاعلی دیگر) برقرار است. این فرض موجب تسلسل است. اگر میان E و F رابطه  $E_1$  وجود داشته باشد، حال میان  $E_1$  با E چه رابطه‌ای برقرار است؟ اگر پاسخ دهیم  $E_2$ ، باز می‌پرسیم که میان  $E_1$  و  $E_2$  چه رابطه‌ای برقرار است و این پرسش می‌تواند تا بی‌نهایت ادامه داشته باشد.

نظرگاهی که علل را توضیح‌حاتی تحویل‌ناپذیر و مربوط به سطح مفهومی اشیاء می‌بیند، «نظرگاه توضیحی» می‌نامیم. با این حال بیشتر نظام‌های مابعدالطبیعی به لوازم تحویل‌ناپذیری علل پایبند

نبوده‌اند. از شرح دیوید راس مشخص می‌شود که حتی خود ارسطو نیز در دوران ابتدایی تفکرش به این اصل متعهد نبوده است و برخی ویژگی‌های علّت فاعلی را به علّت غایی توسعه داده است (Ross, 1995, pp. 186, 75). ما در اینجا توسعه ویژگی‌های علّت فاعلی به دیگر علل را «نظرگاه کنش‌گرا» می‌نامیم. کسی که از این زاویه به علیت نگاه می‌کند پرسش «شیء چیست» را به پرسش «چرا شیء وجود دارد» تحویل می‌برد. او وقتی می‌پرسد «چرا کوزه هست؟»، سؤال نمی‌کند که چه توضیحات تحویل‌ناپذیری حقیقت این شیء را توضیح می‌دهد، بلکه می‌پرسد «چه علتی باعث شده (ضرورت داده) که صورت کوزه بر خاک تسلط یابد؟» در این صورت باید علّت فاعلی را در پیوند علّت مادی و صوری مؤثر ببیند و اثر علّت غایی بر علّت فاعلی را نیز روشن گرداند. این مسئله پربسامدترین اتفاقی است که از عدم پایبندی به اصل «تحویل‌ناپذیری علل» ناشی می‌شود.

این اتفاق بیشتر در نظام‌های خدا‌باور و نظام‌هایی به چشم می‌خورد که در رأس هرم هستی یک علّت فاعلی قرار می‌دهند، زیرا آن‌ها باید توضیح دهند «علّت فاعلی وجود ماده و صورت چیست». برای مثال، در سنت نوافلاطونی گفته می‌شود که هر علّت (مثلاً عقل، به مثابه علّت فاعلی هستی) توان آفرینش علّت پایین‌تر از خود (مثلاً نفس کلی، به مثابه علّت صوری عالم) را دارد (Martijn, 2010, p. 9; O'Neill, 1992, pp. 32-33).

البته در مابعدالطبیعه بعضی از فیلسوفان، علیت گاهی معنای توضیحی پیدا می‌کند و گاهی معنای کنش‌گرا. مثلاً ابن‌سینا گرچه قائل نبود که علّت غایی، وجود را به دیگر علّت‌ها افزوده می‌کند، اما برخی بیانات او می‌توانست مبنایی برای این برداشت باشد. او می‌گفت: «آن هنگام که آن [یعنی علّت غایی] را [در عالم کون] در نظر آوریم، آن را علّت علّیت سایر علّت‌ها می‌یابیم، مثل آن که علّت فاعلی باشند، یا علّت قابل یا علّت صوری؛ نه برای آنکه وجود داشته باشند (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص. ۲۹۹)». همچنین او در اشارات تصریح می‌کند که «علّت غایی، علّت فاعلی علّیت علّت فاعلی است»<sup>۱</sup> (ابن‌سینا، ۱۳۹۲، ص. ۲۵۶).

### نظریه پردازان علیت اشرابی در فلسفه سوارز

نظریه اشرابی علیت<sup>۲</sup>، به عنوان مهم‌ترین نظریه سوارز، در واقع نوعی اخذ مبنا بین «نظرگاه توضیحی» و «نظرگاه کنش‌گرا» در علیت است. او در این نظریه با توسعه سویه‌های کنش‌گرای فلسفه نوافلاطونی و

۱. الغائیه التي هي علة فاعلية لعلية العلة الفاعلية.

۲. سوارز برای اشاره به نظریه علی خود از واژه لاتین influx استفاده می‌کند. این واژه برگرفته از influo به معنای «جریان یافتن» یا «جریان دادن چیزی در چیز دیگر» است (Glare, 2012, p. 992). این واژه تاکنون در آثار فارسی معادلی پیدا نکرده است. ما در این مقاله از معادل عربی «إشراب» (نوشاندن) برای این واژه استفاده می‌کنیم، چرا که هم به «جریان دادن» اشاره دارد و هم بر فاعلیت عامل آن تأکید می‌کند.

سینوی نظریه‌ای ارائه می‌کند که طبق آن تمام علل به نحوی به علت فاعلی تحویل برده می‌شوند. چنان که در «بحث‌های مابعدالطبیعی» آمده است، از نظر سوارز اساساً علیت رابطه‌ای است که میان شیء و «اصل» آن برقرار است. «اصل» منشأ شیء معلول<sup>۱</sup> است و علیت<sup>۲</sup> رابطه‌ای است که بین معلول و اصلش برقرار است: «چیزی را بدان سبب اصل می‌نامند که: وضعی که بین خودش و آن چیزی که اصل آن است برقرار است به گونه‌ای است که دومی به نحوی ضروری<sup>۳</sup> از اولی ناشی می‌شود» (Suárez, n.d., 12.1.5).<sup>۴</sup> او نتیجه می‌گیرد که «علت، اصلی است که بالضروره وجود را به چیز دیگر اشراق می‌کند» (Suárez, n.d., 12.2.5). واضح است که وقتی از اساس به جای علت از «اصل» یا منشأ استفاده می‌کنیم و علیت را نوعی کنش (در اینجا اشراق یا وجودبخشی) در نظر می‌گیریم، علل اربعه به عامل‌هایی تبدیل می‌شوند که معلول خود را ایجاد می‌کنند؛ نه صرفاً چهار توضیح اساسی درباره‌ی این که شیء چیست.

مشکلی که چنین نظریه‌ای با آن مواجه است متمایز کردن علت‌ها از یکدیگر است. این نظریه باید توضیح دهد که چطور می‌شود همه‌ی علت‌ها فاعلیت داشته باشند، اما علت فاعلی نباشند. بر این اساس، سوارز نظریه‌ی خود را بر علل چهارگانه ارسطویی بدین شکل تطبیق می‌دهد که علت فاعلی بنا به تعریفش واقعاً حاوی کنش اشراق است. در علت غایی نیز نوعی کنش استعاری وجود دارد که مقدمه‌ی اشراق است. علت صوری و مادی نیز در فرایند تألیف با یکدیگر، در جایگاه اصلی قرار می‌گیرند که وجود را به شیء تألیف یافته اشراق می‌کند (Suárez, n.d., 12.2.5-6). این که نظریه‌ی اشراقی سوارز مبتنی بر توسعه‌ی نگاه فاعلی است نیازی به حدس و گمان ندارد، چرا که او خود تصریح می‌کند: «در هر علیت حقیقی علتی فاعلی دخیل است» (Suárez, n.d., 23.9.3).

### آیا دکارت متأثر از نظریه‌ی اشراق بود؟

برای مقایسه‌ی نظریه‌ی علی دکارت با نظریه‌ی اشراقی سوارز، ابتدائاً باید نشان دهیم که آیا قیاس این دو نظریه با یکدیگر درست است یا خیر. به لحاظ تاریخی، دکارت از نخستین سال‌های آموزش فلسفی اش تا زمان

1. res quae causat

2. causalito ipsa

۳. per se. برای بررسی این که چرا باید این واژه را در کلام سوارز «بالضروره» ترجمه کرد و نه «بالذات» یا «بنفسه»، نک. Fink (2015, p. 30).

۴. در این نوشتار، متن دوزبانه‌ی بحث‌های فلسفی، با ترجمه‌ی Sydney Penner، که در سایت مترجم منتشر شده مورد استفاده قرار گرفته است. اما از آنجا که مترجم هر بحث را به طور جداگانه ترجمه کرده، شماره‌گذاری صفحات ترجمه در هر فصل تجدید شده و ارجاع به آن باعث ابهام خواهد بود. از این رو در این نوشتار برای ارجاع به بحث‌های فلسفی از طریق روش ارجاع استاندارد به این اثر استفاده شده است. در این روش با سه عدد «شماره‌ی بحث»، «بخش» و «پاراگراف» آن مشخص شده است. بنابراین، 12.2.5 به معنای «بحث ۱۲، بخش ۲، بند ۵» است.



نوشتن تأملات تحت تأثیر آرای سوارز بود (Cottingham *et al*, 1998, p. 29; Sorell, 1987, p. 6; Gaukroger, 1995, pp. 51-60). پژوهش‌های معاصر نشان می‌دهند که برخی فیلسوفان پس از دکارت نظریه علیّی او را زیر مجموعه نظریه اشراق در نظر می‌گرفته‌اند و همین مسئله باعث حیات مجدد این نظریه در فلسفه‌های پساکدکارتی بوده است (Ferrini, 2018, pp. 13-22; Pecere, 2020, p. 42). با وجود این، مشکل این مقایسه در این حقیقت است که به خلاف سوارز، دکارت هیچ گاه نظریه علیّتش را تعریف نکرده است. در عین حال، برخی شارحان او بر این باورند که اظهارات او درباره تبیین‌های علیّی سیطره نگاه اشراقی و در نتیجه تعمیم معنای فاعلی بر معنای عمومی علیّت را نشان می‌دهد (Schmaltz, 2008, p. 44). او حتی گاهی اصطلاحات سوارز را به کار می‌گیرد و تأیید می‌کند. دکارت در یکی از مکاتباتش می‌گوید که فیلسوفان مدرسی، به جهت برخی گرفتاری‌های کلامی، به جای صحبت از علّت از چیزی به نام «اصل» استفاده می‌کنند که منشأ وجود معلول است. او در انتهای کلامش تأیید می‌کند که «وقتی چیزی از چیز دیگری ناشی شده است، در واقع چنان از آن ناشی شده است که از یک علّت فاعلی ناشی شده باشد» (دکارت، ۱۳۹۹، ص. ۲۹۶).

اما مهم‌تر از تصریحات دکارت نحوه کاربرد علیّت در فلسفه او است. تحلیل اظهارات دکارت نشان می‌دهد که او علیّت را اثری می‌داند که از چیزی به چیز دیگر منتقل می‌شود، نه توضیحی درباره ماهیت شیء. او در یکی از مشهورترین تبیین‌هایش از رابطه علیّی می‌گوید: «علّت فاعلی و علّت تامه دست‌کم باید به اندازه معلولش مشتمل بر واقعیت باشد؛ زیرا معلول واقعیت خود را جز از علّت از کجا می‌گیرد؟» (دکارت، ۱۳۹۶، ص. ۵۸). او در این قاعده (اصل تکافؤ علیّی) علیّت را به این شکل می‌فهمد که اگر چیزی در معلول هست، لزوماً پیش از آن در علتش حضور داشته و سپس به معلول منتقل شده. پس سنگ اگر بخواهد به وجود بیاید باید پیش از آن اصلی وجود داشته باشد که «تمام اجزای ترکیبی سنگ را به همان صورت یا بالاتر از آن در خود داشته باشد» (دکارت، ۱۳۹۶، ص. ۵۸). پس اگر حرکت از جسمی به جسم دیگر منتقل می‌شود، جسم نخست باید حاوی آن حرکت به مثابه «اصل» حرکت جسم ثانی باشد تا حرکت را به آن انتقال دهد. دکارت در این بیان‌ها علّت تامه و علّت فاعلی را در معنایی نزدیک به یکدیگر به کار برده و خواص معلول را نشئت گرفته از آن می‌داند. اساساً به همین دلیل است که او نیز مثل سوارز اولی را «اصل» و دومی را «معلول» در نظر آورده است.

گاسندی از جمله افرادی است که در عصر خود دکارت به خوانش او از اصل تکافؤ علیّی اعتراض داشت. او چنین پیشنهاد کرد که باید منشأ صورت را در علّت مادی جست، نه علّت فاعلی (دکارت، ۱۳۹۹، صص. ۳۶۷-۳۶۸). طی این اعتراض، گاسندی به یک نوآوری در نظام علل اشاره می‌کرد که در آن وظایف دیگر علل به عهده علّت فاعلی قرار گرفته است. دکارت در پاسخ فقط نوشت: «کمال صورت نمی‌تواند از قبل در علّت مادی وجود داشته باشد، بلکه فقط در علّت فاعلی وجود دارد» (دکارت، ۱۳۹۹، ص. ۴۵۰). این پاسخ کوتاه زمینه اندیشه دکارت را آشکار می‌کند. کمال صورت باید قبل از

شکل‌گیری معلولش در جایی حضور داشته باشد و از سوی عاملی به معلول اعطا شود. همچنین بنا به سنت فلسفه‌مشاء صورتی که نزد علت فاعلی است و بر اساس آن عمل می‌کند باید غایت در نظر گرفته شود؛ اما دکارت در این فقره هیچ صحبتی از علت غایی به میان نمی‌آورد. این مسئله - یعنی تکیه بر علت فاعلی و بی‌توجهی به علت غایی - مبنای نظام علی‌اش را تشکیل می‌دهد.

دکارت حتی گاهی واژه «علت» را به عنوان قسیم «علت غایی» به کار می‌برد نه مقسم آن. از نظر او تصوراتی همچون این که اشیاء بنا به طبعشان تمایل به «غایت» دارند، یا این که پایانمندی در بردارنده «خیر» است، همگی از تصورات کودکی ما و ناشناخته بودن «علت» آن‌ها برمی‌خیزد (Descartes, 1985, p. 241).

با این شواهد باید نتیجه گرفت که دکارت فلسفه طبیعی خود را بر تفسیری فاعلی از علت متکی کرده است و اگر سخنی از نظریه اشراب به میان نمی‌آورد یا اساساً علت را تعریف نمی‌کند، به دلیل پیش‌فرض گرفتن این امر به مثابه امری بدیهی است.

### مقایسه علت غایی در فلسفه طبیعت سوارز و دکارت

#### غایتمندی فعل الهی و کل طبیعت نزد سوارز

سوارز فیلسوفی خدا‌باور و آزادی‌گرا است، پس می‌خواهد فعل خداوند را به نحوی توضیح دهد که نه تنها با درک بشری ما از «اختیار» همخوان باشد، بلکه خداوند در حدی از آزادی قرار بگیرد که هیچ عنصری در موجبیت افعال او اثرگذار نباشد. حال بنا بر توضیحاتی که در معنای علت اشرابی دادیم، اگر علت غایی بخواهد علت واقعی باشد، باید در هر کش فاعل اثرگذار باشد. اما اگر خداوند بخواهد در نهایت آزادی باشد، باید از این اثر میرا باشد.

تحلیل متون سوارز نشان می‌دهد که او راه‌حل این مسئله را در تضعیف جایگاه علت غایی می‌بیند. او ابتدا می‌گوید که اگر «غایت» باعث حرکت انسان می‌شود، به این دلیل نیست که حرکتی واقعی در انسان ایجاد می‌کند، بلکه غایت همواره فقط به شکل استعاری در او اثرگذار است (Suárez, n.d., 23.7.3; Penner, 2015, pp. 129-130). می‌توانیم «حرکت استعاری» را با مثالی توضیح دهیم. وقتی زیبایی معشوق اراده عاشق را به حرکت وامی‌دارد، معشوق در واقع منشأ هیچ اثر علی‌ای نیست؛ این خود عاشق است که صورت معشوق را نزد خود آورده و به سویی حرکت کرده است. در بسیاری موارد، اساساً معشوق وجودی وهمی دارد و در خارج حاضر نیست تا اثری بگذارد و هر علتی که به او نسبت می‌دهیم نوعی بیان استعاری است.

از نظر نگارندگان، سوارز با این مقدمه زمینه را برای حذف علت غایی آماده کرده است. او اکنون موردی از علت غایی را دارد که گرچه در توضیح ما از علت کشش‌ها دخیل است، اما از واقعیت بی‌بهره است. پس از این است که سوارز ادعا می‌کند که «حرکت استعاری» فقط درباره اراده عامل‌های مخلوق

(انسان) کارایی دارد، نه اراده خداوند. در اعمال درونی خدا (مثل اراده)، همین نوع نازل از علّیت نیز متصور نیست. در خداوند هیچ نقصی نیست تا به غایت رفع آن دست به کنش بزنند، پس اراده اش غایتمند نیست. در این بافت است که او می‌گوید خداوند «بدون هیچ تغییر یا اضافه یا وابستگی یا علّیتی، خود را موجب به عشق آزاد و عمل می‌کند» (Suárez, n.d., 23.9. 9)، و فقط ساختار ناقص فهم ما است که باعث می‌شود تا به دنبال علّت غایی در اراده الهی باشیم (Suárez, n.d., 23.9.1-3). پس کنش‌های درونی خدا (همچون اراده) علّت غایی ندارند.

حال اگر اعمال درونی خداوند غایتمند نباشد، طبیعتاً علّیت غایی نباید اثری در اعمال تراگذر<sup>۱</sup> او (افعالی که از درون ذات او به بیرون از آن گذر می‌کند و از طریق کنش مخلوقات پدیدار می‌شود) نیز داشته باشد. اما در کمال تعجب، سوارز معتقد است که افعال تراگذر او و نتایج آن‌ها (مخلوقات) غایتمندند (Suárez, n.d., 23.9.12). استدلال او این است که کنش تراگذر خدا نه در خدا است و نه جزء ذات او، پس می‌تواند هم علّت غایی داشته باشد هم به سوی غایتی سامان یافته باشد. پس گرچه اراده خدا غایت ندارد، عمل بیرونی او غایتمند است. پس به نظر سوارز اعمال خداوند، از طریق مشارکت با مخلوقات، به سوی خیر نهایی سامان یافته‌اند و این همان غایت نهایی طبیعت است.

از نظر اکرلوند، نظریه اشراب باعث شده تا سوارز به جای تکیه بر نظریه «قوه و فعل»، علّت غایی را بر اساس دیدگاه «عامل و کنش» توضیح بدهد (Åkerlund, 2017, pp. 469-470). در زمینه قوه و فعل، مثلاً می‌پرسیم که «آیا بدون غایتی که قوای لویبا بدان اشاره دارند، می‌توان چپستی لویبا را توضیح داد؟» اما در فلسفه سوارز پرسش اساسی این است که «آیا کنش آن علّت فاعلی که اشرابگر کنش لویبا است غایتمند است یا بی‌غایت؟». با این توضیحات مشخص می‌شود که نظرگاه اشرایی به علّیت باعث شده تا پرسش از غایتمندی به پرسش از «غایت کنش فاعل نخستین» تحویل برود. بر این اساس، سوارز تفسیری را که بیش از هر چیز توضیح‌دهنده کنش اختیاری انسان بود به افعال خدا و پدیده‌های طبیعی تسری داد (Schmid, 2015, p. 401) و توانست با تمایز کنش درونی و بیرونی خدا، جایی برای غایتمندی طبیعت باقی بگذارد.

### غایتمندی اجزای طبیعت در فلسفه سوارز

گذشته از غایتمندی کل طبیعت، نظر سوارز درباره غایت اعمال موجودات منفرد نیز مبتکرانه است. طبق نظر سوارز حرکت پدیده‌های طبیعی منتسب به خود آن‌ها نیست. فعل -در معنای واقعی خود- بر اساس شناخت انجام می‌شود، اما اگر آتش به بالا و سنگ به پایین می‌رود، به دلیل داشتن پایانه‌ای<sup>۲</sup> ذاتی است، نه علّت غایی یا فاعلیت هوشمند. ما نباید گمان کنیم که در آن‌ها شناختی از پایانه وجود دارد؛ آن‌ها فقط

1. transeunt

2. terminus

به ضرورت طبعشان عمل می‌کنند. رغبت حیوانات به غایت‌ها نیز صرفاً بر اساس عمل ضروری غریزه است (Suárez, n.d., 23.10.13-14). فعل این پدیده‌ها فقط در معنایی محدود معلول ضرورت‌های حاکم بر طبع آن‌ها است - یعنی میلی که بالضروره به پایانه خود دارند. اما فعل آن‌ها در معنای اساسی‌اش برآمده از فعل تراگذر علّت اولیه طبیعت (خداوند) است که «در همه چیز» و «از طریق همه چیز» عمل می‌کند. بنابراین سوارز نمی‌پذیرد که عالم محل ظهور افعال ضروری و خودبه‌خودی اشیاء باشد. از نظر او اگر چنین می‌بود عالم طبیعی دستگامی بزرگ، اما بی‌غایت، بر ساخته از فاعل‌های خُرد با کنش‌های ضروری می‌شد. در حالی که طبیعت، به خلاف اجزای خود، غایت‌مند است. مشکل اصلی نظریه سوارز در این است که اگر کنش اجزای طبیعت را غایت‌مند در نظر بگیرد، طبق مبانی‌اش باید آن‌ها را فاعل‌هایی بداند که بر اساس شناخت دست به عمل زده‌اند. از سوی دیگر، اگر کنش آن‌ها را به خودشان منسوب نداند، اساساً فعلی در طبیعت وجود ندارد که غایت‌مند در نظر گرفته شود. برای حل این مسئله او می‌گوید که افعال عامل‌های طبیعی از آن جهت که برآمده از خودشان است «فقط تمایلی به پایانه‌ای مشخص» است؛ اما از آن جهت که «فعل تراگذر خدا هستند نه فعل عامل قریبشان» معلول فاعلیت خدایند و مانند هر عمل تراگذر خدا غایت‌مندند (Suárez, n.d., 23.10.5-6).

در فلسفه طبیعی سوارز، خداست است که اجزای طبیعت را راهنمایی می‌کند، نه ضروریات طبع اجزاء. بنابراین، «زیبایی و هماهنگی طبیعت»، که باعث «صیانت طبیعت از خود» و عدم تضاد کنش هر عامل طبیعی با دیگر عوامل می‌شود، برآمده از فعل او است، که در نهایت منجر به «خیر کل» می‌گردد (Suárez, n.d., 23.10.2-3). برای مثال، سوارز به امواج خروشان دریا استشهاد می‌کند که بر اساس ضرورت طبعشان باید وارد خشکی شوند، اما هیچ‌گاه از خط ساحلی نمی‌گذرند و سطح زمین را نمی‌پوشانند. بر این اساس می‌فهمیم که «در آن‌ها عمل دیگری نیز طبق سامانندی غایی از طریق تبعیت از فاعل برتر جریان دارد؛ زیرا از طریق آن در خدمت منافع و حفظ کل هستی و گونه‌های آن نیز هستند» (Suárez, n.d., 23.10.10). به همین منوال، غایت‌مندی‌ای که باعث می‌شود هر جزء طبیعت (مثلاً گیاهان) دارای صفات یا اندام‌ها یا اجزای خاص شوند نیز باید بر اساس فعل او تفسیر شود. هر ارتباطی که بین عوامل طبیعی است از سامان‌یافتگی غایی<sup>۱</sup> فعل الهی ناشی می‌شود (Suárez, n.d., 23.10.7).

بنابراین، خدا آزاده علل ثانویه را - به مثابه قوانین ضروری طبیعت - خلق می‌کند و با کنش آن‌ها تا جایی که خودش بخواهد موافقت می‌کند. البته چون فعل او آزاد است، گاهی اوقات نیز دست از موافقت با ضرورت‌های طبیعی می‌کشد. پدید آمدن معجزات یا موجودات ناقص‌الخلق به این دلیل است که خداوند گاهی «به خاطر زیبایی و تنوع جهان هستی» یا «به خاطر خیر عمومی» عجایب خلقت یا خطاهای طبیعت را مجاز می‌دارد (Suárez, n.d., 23.10.11). بنابراین فعل خدا - که از طریق مخلوقات

پدیدار می‌شود- صرفاً فاعلیت آزاد او است.

پس در جمع‌بندی باید گفت که گرچه اجزای طبیعت در خودشان نوعی تمایل به پایانه دارند، اما این تمایل تا زمانی برقرار است که خداوند با آن مشارکت کند. نظام کلی طبیعت از طریق فعل تراگذر خدا به سوی غایتی سامان یافته و این سامانمندی مشخص می‌کند که جریان مکانیکی اجزا تا چه زمانی ادامه داشته باشد و از چه زمانی متوقف شود، زیرا این «سامانمندی غایی از طریق تبعیت از فاعل برتر جریان دارد» (Suárez, n.d., 23.10.10). اما نکته درخور توجه این است که از نظر سوارز آن خیر بزرگ‌تری که خداوند به خاطرش هم با کنش مخلوقات موافقت می‌کند و هم گاهی از آن جلوگیری می‌کند چیزی جز تجلی خود او نیست (Suárez, n.d., 23.9.13). خدا این کار را نمی‌کند تا مثلاً منفعت بیشتری به انسان برساند، بلکه این کار را می‌کند تا خودش تجلی کند. در واقع طبیعت سوارز مجموعه‌ای از افعال با هدف تجلی فاعل است. این مسئله باعث شده تا برخی پژوهشگران تصریح کنند که از نظر سوارز در افعال خدا میان علّیت غایی و علّیت فاعلی تمایز واقعی وجود ندارد (Schmaltz, 2008, p. 36). اما چون سوارز خود به این مسئله تصریح نمی‌کند باید به این گفته بسنده کنیم که در طبیعیات سوارز، گرچه نوع مبهمی از غایت‌مندی وجود دارد، اما در عمل این غایت‌مندی تفاوت چندانی با ضرورت فاعلی ندارد.

### غایت‌مندی الهی و طبیعی نزد دکارت

متافیزیک دکارت را باید «قانونمندی استثناپذیر علّت فاعلی» دانست. او اصل ۳۷ از «اصول جهان مادی» خود را با این جمله آغاز می‌کند: «از تغییرناپذیری خدا می‌توانیم قواعد یا قوانین طبیعت را نیز بشناسیم که علّت ثانویه و خاص حرکات مختلفی هستند که در اجسام جزئی می‌بینیم» (Descartes, 1985, p. 240). او که اکنون از کشف قوانین ضروری طبیعت بر اساس صفت تغییرناپذیری خدا سخن می‌گوید، در اصل پیشین گفته بود:

پس از بررسی ماهیت حرکت، باید علّت آن را بررسی کنیم که در واقع دوسویه است: نخست آن که علّت کلی و اولیه وجود دارد، یعنی علّت کلی همه حرکات در جهان. در ثانی علّت خاصی هست که در یک ماده حرکتی را ایجاد می‌کند که قبلاً فاقد آن بود. حال تا جایی که علّت کلی را در نظر آوریم، به نظر من روشن است که این چیزی جز خود خدا نیست. او در آغاز «با قدرت مطلق خود» ماده را همراه با حرکت و سکون آن آفرید. و اکنون، صرفاً با هماهنگی منظم خود، همان مقدار حرکت و سکون را در جهان مادی حفظ می‌کند که در ابتدا در آن قرار داده است (Descartes, 1985, p. 240).

بیان دکارت در این نوشتار و امثال آن نشان می‌دهد که «علّت» را در معنای «علّت فاعلی» به کار می‌برد. خداوند، به عنوان خالق و مبقی عالم، رفتاری تغییرناپذیر دارد. او جهان را خلق می‌کند و بر اساس تغییرناپذیری خود آن را لحظه‌به‌لحظه با قوانینی ثابت ابقا می‌کند. در نسخه دکارتی نظریه اشرایی نیز

همچون سوارز، هر حرکتی محصول اشراب آن به آن وجود از سوی خداوند است. خداوند علتی است که حرکات جهان را آن به آن خلق می‌کند، و ما در طبیعت با اثری نمایشی از سوی او مواجهیم. به بیان تمثیلی، جهان طبیعت همچون یک فیلم است که خداوند حرکاتش را فریم به فریم خلق می‌کند و در پی هم‌آبی این فریم‌ها باعث می‌شود تا ما خیال کنیم که موجودات طبیعی حرکتی از آن خود دارند.

طبق نظریه اشرابی دکارت نیز درون هر شیء «علت خاصی» وجود دارد که با کنش خود باعث حرکت دیگر اجسام می‌شود. در اینجا نیز همچون مورد سوارز می‌پرسیم که اگر خداوند «علت کلی همه حرکات در جهان» است، پس نقش این علت خاص چیست؟ اگر A و B همزمان علت C باشند، با نبود یکی از آنها C نیز نخواهد بود. بنابراین هیچ یک علت کلی یا علت اساسی نیستند.

پاسخ این مسئله در نظریه علیت موقعی<sup>۱</sup> است. در علیت موقعی، چیزی چیز دیگری را برمی‌انگیزد تا با علیت فاعلی اش معلولی را ایجاد کند. بنابراین اصطلاح علیت موقعی به کل فرایندی اطلاق می‌شود که یک شیء (A) شیء دیگری (B) را برمی‌انگیزد تا دومی (B) علت فاعلی امر سومی (C) شود. بنابراین در فرایند علیت موقعی، B علت فاعلی C است، و A علت موقعی C (و نه B) (Nadler, 1994, p. 39).<sup>۲</sup> دکارت دست کم در یک مکاتبه به صراحت این مطلب را بیان می‌کند:

چیزی به دو دلیل متفاوت از چیز دیگری ناشی می‌شود: یا آن چیز علت قریب و اولی<sup>۳</sup> آن است - که بدون آن نمی‌تواند وجود داشته باشد - یا علت بعید و صرفاً عارضی،<sup>۴</sup> که به علت اصلی این موقعیت<sup>۵</sup> را می‌دهد که در یک لحظه خاص معلول خود را ایجاد کند. بنابراین کارگران علل اولیه و قریب کار خود هستند، در حالی که کسانی که به آن‌ها دستور انجام کار را می‌دهند، یا وعده پرداخت دستمزدش را می‌دهند، دلایل امکانی و بعید هستند؛ زیرا کارگران ممکن است بدون دستور کار را انجام ندهند. (Descartes, 1985, p. 305)

به نظر دکارت، دستور یا دستمزد (به عنوان علت بعید و عارضی) به علت قریب و اولیه (کارگر) این موقعیت را می‌دهد که معلول خود (کار) را ایجاد کند، اما هیچ علیتی بر کارگر ندارد، چرا که هیچ اشراب یا انتقالی از دستمزد به کارگر رخ نمی‌دهد. بر این اساس، ندلر دلیل اصرار دکارت را بر این که این علت ثانوی همچنان علتی واقعی است مبهم و نامعلوم برمی‌شمرد (Nadler, 1994, pp. 42-43).

ابهامی که ندلر با آن مواجه شده از طریق تطبیق آرای دکارت و سوارز قابل رفع است. زیرا چنانچه

1. occasional causality

۲. باید توجه داشته باشیم که علت موقعی - در شکل دکارتی و نه مالبرانشی آن - فقط باعث برانگیخته شدن فاعل می‌شود، نه ضرورت یافتن فعلش.

3. proximate and primary

4. remote and accidental

5. occasion

صحبت از کنش‌های انسان باشد، هم در نظریه حرکت استعاری سوارز و هم در نظریه علیت موقعی دکارت، میان اراده و حرکت رابطه اشراقی غیرواقعی وجود دارد. در هر دوی این‌ها غایت باعث برانگیخته شدن عمل می‌شود، اما علیتی واقعی بر فاعل ندارد. حال اگر این مسئله را به طبیعت نیز گسترش دهیم، هم حرکت ضروری اشیاء به سوی پایانه خود (در طبیعیات سوارز) و هم علیت خاص اشیاء (در نظریه دکارت) علیتی غیرواقعی خواهند داشت، و این خداوند است که در هر کنش این اشیاء فاعل حقیقی شمرده می‌شود. طبق این خوانش تطبیقی، نظریه علیت موقعی شاخه‌ای از نظریه اشراقی علیت است. البته نظریه علی دکارت از جهتی متفاوت با سوارز است. فاعلیت خدای دکارتی چنان گسترده است که نه تنها در طبیعت سر بیان می‌یابد، بلکه حتی بر خود خدا نیز اعمال می‌شود و او را به «علت خود» مبدل می‌سازد (Descartes, 1985, p. 240؛ دکارت، ۱۳۹۹، ص. ۱۱۷). بدیهی است که اگر چیزی بخواهد «علت خود» باشد، موجب «تقدم الشیء علی نفسه» خواهد بود؛ اما اصرار دکارت بر این مفهوم نشان می‌دهد که از نظر او پذیرش این مفهوم متناقض، از مخدوش شدن «قانونمندی استثنائناپذیر اشراقی فاعلی» هزینه نظری کمتری دارد (نتایج این تفاوت را در ۳-۵ بیشتر باز می‌کنیم).

### بررسی یک اشکال

بنای این نوشتار، همچون اکثر پژوهش‌هایی که حول فلسفه دکارت صورت گرفته، بر این است که دکارت در بخش‌های بزرگی از نظریه علی خود علت غایی را کنار گذاشته یا در معنای آن دخل و تصرف کرده است. اما پیش از توسعه نهایی این فرض باید یک اعتراض مهم به این برداشت را بررسی کنیم. بررسی این اشکال و پاسخ آن فهم نظریه «ضرورت به مثابه خیر» (بخش ۳-۵) را آسان‌تر خواهد کرد.

#### ۱. اشکال موافقان غایتمندی دکارتی

در بسیاری موارد، دکارت صرفاً از این صحبت می‌کند که «ما نمی‌توانیم» غایت آفرینش طبیعت را درک کنیم یا نباید قوای فهم خود را دست بالا بگیریم تا احتمال چنین توانی را در فاهمه خود ببینیم (دکارت، ۱۳۷۶، ص. ۲۹۴). پس ما طبیعت را بر اساس علیت فاعلی خدا مطالعه می‌کنیم و «پژوهش در علت غایی را به کلی در فلسفه خود کنار خواهیم گذاشت، زیرا ما نباید آن قدر خودخواه باشیم که خیال کنیم خدا باید در کار خود با ما مشورت می‌کرد» (دکارت، ۱۳۷۶، ص. ۲۴۵). همچنین در بند مشهوری از *تأملات* می‌گوید که جسارت کشف غایات آفرینش الهی را در خود نمی‌بیند:

اگر عقل من از درک اغراض افعال خداوند قاصر است نباید تعجب کنم [...] آسان می‌توانم دریابم که خداوند بر اشیاء بی‌نهایتی قادر است که علل آن‌ها از دسترس شناخت من فراتر است و تنها همین دلیل کافی است تا قانع شوم که نوع علت به اصطلاح غایی در مورد اشیاء فیزیکی [یا طبیعی] هیچ کاربرد سودمندی نخواهد داشت؛ زیرا تعمق در اغراض غامض و غیر قابل نفوذ خداوند [و مبادرت به کشف آن‌ها] جز با گستاخی بر من مقدور

نیست. (دکارت، ۱۳۹۶، صص. ۷۴-۷۵)

منظور او در این بند این است که فعل الهی (و به تبع آن طبیعت) غایتمند است، هرچند که ما نفهمیم. بنابراین نفی غایتمندی دکارتی صرفاً امری شناختی است و ممکن است طبیعت در حوزه وجود غایتمند باشد.

از نظر شارحانی همچون کاتینگم اظهارنظرهای دکارت مبنی بر قوای حفظ انسان به مثابه ترکیبی ارگانیک از روح و بدن، مثال نقضی برای خوانش غیرغایتمند از طبیعت دکارت است و نشان می‌دهد که او غایت را از طبیعت خود کنار نگذاشته است (Cottingham, 2013, pp. 268-269). اشاره کاتینگم به بندی از «تأمل ششم» است که در آن دکارت تأکید می‌کند طبیعت «تنها به این منظور» ادراک حسی را در ما نهاده است که نفس تشخیص دهد چه چیزی برای این ترکیب زنده «که خود جزئی از آن است» سودمند است و چه چیزی زیانبار (دکارت، ۱۳۹۶، ص. ۱۰۵).

استدلال کاتینگم را می‌توان در زمینه دکارتی-سوارزی این گونه بیان کرد که سامان‌یافتگی غایی طبیعت این قدرت را در انسان به وجود آورده تا اندامی نفسانی به نام ادراک حسی داشته باشد تا بتواند با آن خیر و شر بدن خویش را درک کند. پس غایت حواس «بقای بدن» است، و «کاربرد آن‌ها برای سلامت و شکوفایی ارگانسیم است» (Cottingham, 2013, p. 269). بنابراین، و با کمی توسعه، می‌توان گفت که اگر غایتمندی امور بر ما پوشیده است، دلیل بر این نیست که عالم طبیعت بی‌غایت است. وقتی دکارت در کتاب *اصول فلسفه* می‌گوید: «به هیچ وجه محتمل نیست که همه چیز برای ما آفریده شده باشد، به طوری که بتوان گفت خداوند از خلقت اشیاء غایت دیگری نداشته است» (دکارت، ۱۳۷۶، ص. ۲۹۴)، در واقع مصداق‌یابی ما را مضحک می‌خواند. اما اصل این که خداوند «غایت دیگری» دارد هنوز به قوت خود باقی است.

## ۲. پاسخ به اشکال کاتینگم

اما باید گفت کاتینگم نکته مهمی از «تأمل ششم» را نادیده گرفته است. دکارت می‌گوید ادراک حسی، با همکاری خیال ما، به نحوی ضروری باعث شکل‌گیری تصویری از شیء و سپس احساس لذت و الم ما نسبت به آن‌ها می‌شود. احساس خشکی گلو ضرورتاً باعث میل به نوشیدن می‌شود، چرا که صرفاً «طبیعت این طور به من آموخته» (دکارت، ۱۳۹۶، صص. ۹۵-۹۷)، و حفظ این ضرورت علی‌منفعت بیشتری از نقض آن به دلیل مصالح کوتاه‌مدت دارد (دکارت، ۱۳۹۶، ص. ۱۱۱). در نهایت، استدلال او این است که اطلاق طبیعت بر بدن یا ساعت، یا اساساً هر آنچه از فاهمه بی‌بهره است، صرفاً نوعی نام‌گذاری ذهنی است و با واقع منطبق نیست. در واقع طبیعتی با غایت درونی بدن وجود ندارد که بگوییم در حالت سلامت ذیل مفهوم آن قرار دارد و باعث غایتمندی بیرونی ما می‌شود (دکارت، ۱۳۹۶، ص. ۱۰۷). پس دکارت در ادراک حسی درباره ضرورت طبع بدن سخن می‌گوید، نه فعلی غایتمند. به



بیان سوارز، او دربارهٔ غریزه حیوانی سخن می‌گوید، چرا که «این غریزه طبیعی چیزی نیست جز عمل معینی از تخیل یا قدرت تخمینی که بر اثر یک ضرورت طبیعی جریان دارد و از طریق آن [ضرورت] صورت وهمی شیء [در مخلیه حیوان] جریان می‌یابد» (Suárez, n.d., 23.10.14). پس اگر دکارت را در دل سنت خود ببینیم، تفسیر کاتینگم را بیش از اندازه وسیع می‌یابیم.

### ضرورت به مثابه خیر در نظریه اشرابی دکارت

از لوازم یک مطالعه تطبیقی بررسی افتراقاتی است که از دل روش‌های مشابه درمی‌آید. بررسی تطبیقی دیدگاه‌های دکارت و سوارز دربارهٔ نظریه اشرابی علیت نیز نشان می‌دهد که در عین تشابهات فراوانی که بین مبنای فلسفی این دو فیلسوف وجود دارد، نتیجه‌ای که در بحث غایت‌مندی طبیعت می‌گیرند بسیار متفاوت است. از نظر دکارت، «طبیعت به نحو عام [...] فقط خود خداوند یا نظم و تدبیری است که او در آفریدگان برقرار ساخته است» (دکارت، ۱۳۹۶، ص. ۱۰۲). پس غایت‌مندی طبیعت مشروط به غایت‌مندی فعل خداوند است؛ اما دکارت صراحتاً غایت‌مندی فعل خداوند را رد می‌کند. از نظر او، کنش‌های خدا به این دلیل نیست که آن کنش خیر بیشتری داشته، بلکه چون خدا این گونه عمل کرد، بهتر از دیگر کنش‌ها در نظر می‌آید (دکارت، ۱۳۹۹، ص. ۴۹۷). پس به نظر دکارت، اساساً در نظر گرفتن غایت برای افعال الهی اشتباه است؛ زیرا غایت‌مندی هر کنش معلول تقدم خیر بر آن است و در عمل خداوند چنین تقدمی وجود ندارد.

طبیعیات الهی دکارت در این مرحله تمایز مهمی از فلسفه سوارز پیدا می‌کند. نادیده گرفتن این تمایز باعث شده تا برخی پژوهشگران و فیلسوفان ادعاهای دکارت را فریبکارانه بدانند. برای مثال، آلیسن سیمونز (Simmons, 2001) اظهار می‌کند که در یک فلسفه خداپاروانه، فاصله چندانی بین منع غایت‌شناسی الهی تا منع غایت‌شناسی طبیعی وجود ندارد. اگر فعل خلقت بی‌غایت باشد، باید نتیجه گرفت که طبیعت نیز بی‌غایت است. سپس می‌پرسد:

پس با اشاره مداوم دکارت به مقاصد پنهان خدا و ادعای او مبنی بر این که اشیاء در جهان طبیعت گواه خوبی و کمال خداوند هستند، چه باید کرد؟ آیا این لفاظی فریبنده با هدف خشنود ساختن خوانندگانی است که آمادگی پذیرش این ایده را ندارند که خدا غایتی ندارد؟ این اتهام لاینیتس [به دکارت] است. آیا دکارت فکر می‌کند که از دیدگاه محدود ما در خلقت چاره‌ای جز این نیست که (به دروغ) چیزها را بیانگر انتخاب‌های خوب و خردمندانه خدا بدانیم؟ یا صرفاً [اجزای فلسفه] دکارت ناهمخوان است؟ (Simmons, 2001, p. 66)

اتهام دکارت این است که در زیربنای فلسفه‌اش از غایت‌مندی گریزان است؛ اما در روینای آن از مواهب فلسفه‌های غایت‌گرا بهره برده است. راه‌حل این اتهام نیازمند توضیح است. اگر به تمایز نظریه اشرابی دکارت با نظریه اشرابی سوارز توجه کنیم، خواهیم دید که فریبی در کار نیست. نسخه سوارزی این

نظریه، با تمایزگذاری میان غایت اراده الهی، اشیاء و نظام طبیعت، به فعل آزاد و در عین حال غایتمند خداوند منجر می‌شود؛ اما نسخه دکارتی آن اساساً «خیر بودن» فعل الهی را متوجه غایت آن نمی‌داند تا نیازی به تمایز غایت اراده و غایت فعل الهی در طبیعت داشته باشد. طبق این خوانش، نظر دکارت این است که اراده خدا غایتمند نیست، و در عین حال افعال او عین خیرند.

توضیح مطلب بدین شکل است: دکارت برخی بیانات سوارز مبنی بر ذهنی بودن غایتمندی طبیعی و عدم تمایز علیت غایی و فاعلی خداوند را همچون سوارز پذیرفته، اما در هر دو دخل و تصرف کرده است. از نظر او ذهن ما مجموعه‌ای از اجزاء را تحت نامی (مثلاً ساعت یا قلب) در نظر می‌گیرد و زمانی که از کارکردشان خارج می‌شوند، گمان می‌کنیم از طبیعتشان خارج شده‌اند. در این حالت ما فراموش می‌کنیم که این‌ها فقط نام‌گذاری ذهنی ما بودند و مربوط به واقع نیستند. به بیانی دیگر، این که صرفاً کنش طبایع پایانه‌ای دارد و ما آن را به صورت غایتمند درک می‌کنیم اصلاً دلیلی بر وجود غایت در طبیعت نیست، و ما باید فقط به ضرورت‌های فاعلی توجه کنیم. سدیم در مجاورت کلر بنا به ضرورت قوانین تغییرناپذیر الهی همواره تبدیل به نمک می‌شود، آهن به آهن‌ربا میل می‌کند و به همین گونه بذر نیز در مجاورت رطوبت تبدیل به جوانه می‌شود و بدن مریض طلب آب می‌کند.

سوارز غایتمندی را فقط از افعال درونی خداوند نفی کرده بود، ولی دکارت آن را از همه افعال او نفی می‌کند. اساساً دکارت به تمایز فعل درونی و بیرونی اعتنایی ندارد، چرا که صورت مسئله تقدم خیر بر فعل الهی یا تأخر آن را پاک می‌کند. به نظر دکارت، خود «خداوند خیر اعلی است» (دکارت، ۱۳۹۶، ص. ۱۰۵). منظور خاصی که او از این عبارت دارد این است که خداوند هر آنچه به ضرورت ذات خودش انجام می‌دهد خیر است. از این رو است که می‌گوید شناخت خیر بر اراده او تقدم ندارد تا «مفهوم خیر او را وادار کرده باشد فلان چیز را انتخاب کرده باشد»، بلکه او خود خیر است و هر کنشی از سوی او - حتی این که مجموع زویای مثلث را به گونه‌ای آفریده که ۱۸۰ درجه باشد - خیر خواهد بود (دکارت، ۱۳۹۹، ص. ۴۹۷). وقتی دکارت می‌گوید «طبیعت به نحو عام [...] فقط خود خداوند یا نظم و تدبیری است که او در آفریدگان برقرار ساخته است» (دکارت، ۱۳۹۶، ص. ۱۰۲)، یا وقتی اظهار می‌کند که صرف توجه به قدرت فاعلی خدا ما را به این نتیجه می‌رساند که اصلاً هیچ چیزی نمی‌تواند وجود داشته باشد که قائم به او نباشد و «این امر درباره هر چیزی که وجود دارد صادق است بلکه در مورد هر نظم، هر قانون و هر استدلالی درباره صدق و خوب بودن نیز صادق است» (دکارت، ۱۳۹۹، صص. ۵۰۱-۵۰۲)، در واقع از خیر بودن خود خداوند و نفس فعلش صحبت می‌کند بدون این که لازم باشد برای آن‌ها غایتی در نظر بگیرد.

پس اگر گاهی به نظر ما می‌رسد که مثلاً بدن مریض دچار نوعی خروج از غایت شده (و نتیجه می‌گیریم که این خلاف خیر است)، به این دلیل است که به «خیر ضرورت» توجه نداریم. «خیر ضرورت» به ما نشان می‌دهد که «اگر خشکی گلو [در مورد فرد مبتلا به استسقاء] فریبنده باشد، بسیار

بهتر است از این که همواره در حال سلامت، تن ما را فریب دهد [...] زیرا] حواس من در آنچه برای بدن سودمند [یا زیانبار] است معمولاً مرا از حقیقت بیشتر آگاه می‌کند تا از خطا» (دکارت، ۱۳۹۶، ص ۱۱۱). این مبنای الهیاتی طبیعیات دکارت است که زمینه فلسفی‌ای که علم تجربی نیاز دارد فراهم می‌کند. در این حالت، فیلسوف در طبیعیات خود صرفاً بر کنش‌های ضروری اجزای طبیعت تمرکز می‌کند، زیرا از هر آنچه مربوط به غایت‌شناسی است بی‌نیاز است و اتفاقاً توجه به آنها مضر خواهد بود. خیر حقیقی در این است که صفت تغییرناپذیری خداوند همواره پایدار بماند و به قصد هیچ غایتی در تکرار و دوام قوانین ضروری طبیعت خللی ایجاد نکند تا برای انسان قابل کشف باشند. بدین صورت دکارت با خیر دانستن خود فعل، تمایز علت فاعلی و علت غایی را به شکلی صریح‌تر از سوارز از بین می‌برد.

### نتیجه‌گیری

سوارز در نظریه اشراقی خود دیدگاه «عامل و کنش» را بر علت گستراند، به شکلی که هر چهار علت واجد کنش اشراقی وجود شدند. کنشگری علت‌ها باعث شد تا علل اربعه -به ویژه علت غایی- شبیه علت فاعلی در نظر آیند. دکارت نیز همچون سوارز تفسیری از علت داشت که مبتنی بر بسط علت فاعلی بود. در این تبیین، پرسش از علت چیزها فقط بیانگر منشأ وجود پدیده‌ها بود.

سوارز رمز توسعه آزادی خداوند را در این می‌دید که اراده‌اش را از هر گونه اثرپذیری بری کند. به همین جهت، جایگاه علیت غایی را در بخش‌های مختلف فلسفه خود تضعیف کرد. او با استعاری خواندن کنش علت غایی، گفت که در فاعلیت انسان اثر دارد، اما به آن ضرورت نمی‌بخشد. در این صورت او چیزی را «اصل» می‌خواند که اشراق ضروری نداشت. او در نظریه طبیعت خود نیز گفت که خداوند اشیاء را خلق می‌کند و تا جایی که غایت مد نظر او یعنی خیر کل اجازه دهد با آن‌ها موافقت می‌کند؛ اما مبانی آزادی‌گرایانه او اجازه نمی‌داد که این خیر کل را چیزی جز تجلی خود خداوند در نظر بگیرد. در چنین تصویری از طبیعت، خداوند اشیاء را خلق کرده و آن‌ها از طریق ضرورت طبع خودشان اعمالی انجام می‌دهند، اما از آنجا که فاعل اشراقگر حرکات طبیعت فقط خداوند است، تا زمانی که او موافقت کند آن‌ها به این ضرورت‌ها تن می‌دهند. سوارز به این نحو توانست نوعی از غایت‌مندی را در نظریه طبیعتش حفظ کند.

دکارت نیز پذیرفت که طبیعت چیزی جز افعال خداوند نیست. تنها صفتی هم که شایستگی حضور در یک فلسفه علمی را دارد «تغییرناپذیری فعل خداوند» است. از سوی دیگر، با عباراتی صریح‌تر از سوارز میان «خیر» و «ضرورت فاعلی» یگانگی ایجاد کرد. بدین ترتیب او اساساً صورت مسئله تقدم یا تأخر خیر از فعل خداوند را پاک کرده بود و دیگر نیازی به متمایز کردن فعل تراگذر از درونی نداشت.

منشأ تفاوت آرای دکارت از سوارز را باید در برداشت نام‌گرایانه دکارت از برخی تعبیر سوارز دید. سوارز، در بیشتر گفتارهای خود، توضیح غایت‌مندی طبیعت (از طریق غایت فعل الهی) را پوشش‌دهنده

غایت درونی اشیاء نمی‌دانست. از نظر او، کنش‌های اشیا گرچه برآمده از ضرورت مکانیکی هستند، به سوی پایانه‌ای برآمده از ماهیتشان سامان یافته‌اند و تا زمانی که خداوند با آن موافقت کند عمل خواهند کرد. در مقابل این نظر، دکارت استدلال می‌کرد که غایتمندی اجزای طبیعت تصویری کودکانه و ناشی از نشناختن قوانین علی (فاعلی) است. پس مثلاً اگر ماهیتی غایتمند برای بدن‌ها قائل باشیم، باید بپذیریم که وقتی بدنی مریض خواسته‌ای علیه سلامتش دارد، در واقع از طبیعت خود خارج شده و در حال فریب ما است. پس خداوند در ما نیرویی فریبکار قرار داده است و این معقول نیست. پس نتیجه می‌گیرد که به جای تکیه بر غایتمندی باید به دنبال کشف ضرورت‌هایی باشیم که شناخت ما از طبیعت را فراهم می‌کنند. در نتیجه، خیر حقیقی، یا خیر بزرگ‌تر در دستگاه نظری دکارت، وجود نداشتن هر گونه خللی در تغییرناپذیری اعمال خداوند و به تبع آن قوانین طبیعت است. از نظر او فقط در این صورت امکان شناخت طبیعت وجود خواهد داشت. بدین نحو ما با دو نظریه علی مواجهیم که هر دو از علیت اشرایی منشعب شده‌اند، اما یکی در راستای غایات الهیاتی گسترش یافته و دیگری اساساً در مسیر توسعه علم است.

### تعارض منافع

نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافی گزارش نکرده‌اند.

### فهرست منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۶). *الإلهیات من کتاب الشفاء*. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۹۲). ترجمه و شرح اشارات و تنبیهاات ابن سینا (حسن ملک‌شاهی، مترجم). انتشارات سروش.
- ارسطو. (۱۳۶۳). *طبیعیات* (مهدی فرشاد، مترجم). امیرکبیر.
- ارسطو. (۱۳۹۰). *متافیزیک* (محمدحسن لطفی، مترجم). طرح نو.
- دکارت، رنه. (۱۳۷۶). *اصول فلسفه*. در فلسفه دکارت (منوچهر صانعی دره‌بیدی، مترجم). انتشارات بین‌المللی الهدی.
- دکارت، رنه. (۱۳۹۶). *تأملات در فلسفه اولی* (احمد احمدی، مترجم). انتشارات سمت.
- دکارت، رنه. (۱۳۹۹). *اعتراضات و پاسخ‌ها* (علی افضلی، مترجم). علمی و فرهنگی.

### References

- Åkerlund, E. (2017). Causes in sixteenth-century philosophy. In L. Henrik & H. Benjamin (Ed.), *Routledge companion to sixteenth century philosophy* (pp. 458-474). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315770512>.
- Aristotle. (1984). *Physics*. (M. Farshad, Trans.). Amir Kabir. [In Persian]
- Aristotle. (2011). *Metaphysics*. (M. H. Lotfi, Trans.). Tarh-I No. [In Persian]
- Avicenna. (1997). *Al-Ilahiyat min kitab al-shifa'*. Daftar-i Tablighat-i Islami Publications. [In Arabic]
- Avicenna. (2013). *Tarjume va sharh-i isharat va tanbihat-i Ibn Sina*. (H. Malekshahi, Trans.). Soroush Publications. [In Persian]
- Cottingham, J. (2013). Descartes and Darwin: reflections on the sixth meditation. *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary, Vol. 87, 259-277.
- Cottingham, J., Ariew, R., & Sorrell, T. (1998). *Descartes's meditations: background source materials*. Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1985). *The philosophical writings of Descartes*, vol. 1. (J. Cottingham, Trans.). Cambridge University Press.
- Descartes, R. (1997). *Principles of philosophy*. In *Falsafe-yi Descartes*. (M. Saneie Darebideh, Trans.). Intisharat-i Beynolmelali-yi al-Huda. [In Persian]
- Descartes, R. (2017). *Meditations on the first philosophy*. (A. Ahmadi, Trans.). Samt Publications. [In Persian]
- Descartes, R. (2020). *Meditations, objections, and replies*. (A. Afzali, Trans.). Ilmi va Farhangi. [In Persian]
- Ferrini, C. (2018). Descartes's legacy in Kant's notions of physical influx and space-filling: true estimation and physical monadology. *Kant-Studien*, 109(1), 9-46. <https://doi.org/10.1515/kant-2018-0005>.
- Fink, J. L. (2015). Suárez on Aristotelian causality. In J. L. Fink (Ed.), *Suárez on Aristotelian*

- causality* (pp. 23-42). Brill.
- Gaukroger, S. (1995). *Descartes: an intellectual biography*. Oxford University Press.
- Glare, P. G. W. (2012). *The Oxford Latin dictionary*. Oxford University Press.
- Martijn, M. (2010). *Proclus on nature: philosophy of nature and its methods in Proclus's Commentary on Plato's Timaeus*. Brill.
- Menn, S. (1997). Suarez, nominalism, and modes. In W. Kevin, (Ed.), *Hispanic philosophy in the age of discovery* (pp. 226-256). Catholic University Press.
- Nadler, S. (1994). Descartes and occasional causation. *British Journal for the History of Philosophy*, 2(1), 35-54. <https://doi.org/10.1080/09608789408570891>.
- O'Neill, E. (1992). Influxus physicae. In S. Nadler (Ed.), *Causation in early modern philosophy* (pp. 27-57). Pennsylvania State Press.
- Pecere, P. (2020). Mechanism, metaphysics and mind in the seventeenth century. In P. Pecere (Ed.), *Soul, mind and brain from Descartes to cognitive science* (pp. 23-44). Springer.
- Penner S. (2015). Final causality: Suárez on the priority of final causation. In J. L. Fink (Ed.), *Suárez on Aristotelian causality* (pp. 122-149). Brill.
- Ross, D. (1995). *Aristotle*. Routledge.
- Schmaltz, T. (2008). *Descartes on causation*. Oxford University Press.
- Schmid, S. (2015). Finality without final causes? – Suárez's account of natural teleology. *Ergo*, 2(16), 393-425. <https://doi.org/10.3998/ergo.12405314.0002.016>.
- Simmons, A. (2001). Sensible ends: latent teleology in Descartes's account of sensation. *Journal of the History of Philosophy*, 39(1), 49-75. <https://doi.org/10.1353/hph.2003.0085>.
- Sorell, T. (1987). *Descartes: a very short introduction*. Oxford University Press.
- Suárez, F. (n.d.). *Disputationes Metaphysicae*. (S. Penner, Trans.). Sydney Penner. Retrieved March 2024, from: <https://www.sydneypenner.ca/SuarTr.shtml>.
- Wattles, J. (2006). Teleology past and present. *Zygon*, 41(2), 445-464. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2005.00749.x>.