

مقایسه‌گرایی (اکازیونالیزم) در مکتب دکارتی و اشعری

* نعیمه پورمحمدی

** سید صدرالدین طاهری

چکیده

مقایسه‌گرایی (اکازیونالیزم) عبارت است از نفی رابطه علیت و نشانیدن اراده و فعل خدا در جای آن، که دستاورد مهم فیلسوفان دکارتی (از دکارت تا لایب‌نیتس) محسوب می‌شود. واقعیت آن است که این اندیشه در کلام اشعری نیز به عنوان اندیشه‌ای محوری و مرکزی حضور دارد و پایه طبیعیات و حتی الاهیات آنهاست. اشاعره با طرح نظریه «عادت‌الله»، قانون «العرض لایبقی زمانین»، ماهیت عرضی نفوس، سببیت خدا در معرفت و نظریه «کسب»، در واقع اراده و فعل الاهی را جایگزین رابطه علیت می‌کنند. این مقاله در نظر دارد با اخذ ساختار و ادبیات فلسفی دکارتیان، اندیشه مقایسه‌گرایی کلام اشعری را عرضه کند. چهار ساحت طبیعت، رابطه نفس و بدن، معرفت انسان و اختیار انسان، زمینه‌های مناسبی برای مطالعه مقایسه‌گرایی در مکتب دکارتی و اشعری است.

کلیدواژه‌ها: مقایسه‌گرایی، اکازیونالیزم، علیت، اراده، نظریه کسب، دکارت، ابوالحسن اشعری.

* استادیار گروه ادیان، پژوهشکده ادیان و مذاهب وابسته به دانشگاه ادیان و مذاهب؛ (نویسنده مسئول)
naemepoormohammadi@yahoo.com

** استاد گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی؛ taheri_s@yahoo.com

[دریافت: ۹۲/۵/۲۶؛ پذیرش ۹۲/۹/۱۰]

مقدمه

همه پیروان دکارت اتفاق نظر دارند که علت حرکت تنها خداست. ما خیال می‌کنیم که گلوله توپ دیوارها را فرو می‌ریزد اما چنین نیست. در سرتاسر جهان هیچ گلوله توپ یا تفنگی، هیچ موتوری، هیچ انسانی و هیچ فرشته‌ای نمی‌تواند پر کاهی را بجناند، بلکه تنها خداست که می‌تواند و بس (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۶۷).

این بند، سی و دومین بند از نامه‌ای است که همه فیلسوفان دکارتی آن را تأیید کردند و در ۱۶۷۲ به چاپ رسید. این نتیجه به گفته ژیلسون ضرورتاً ناشی از روش دکارتی است که همه پیروان دکارت در یک‌سوم آخر قرن هفدهم آن را به عنوان حقیقتی کاملاً مبرهن پذیرفتند (همان). بنا بر این توافق، هر گونه فعل و تأثیری در موجودات این عالم، چیزی بیش از مقارنه نیست. در واقع مقارنه موجودات با یکدیگر، موقع و محلی برای انجام فعل خداوند خواهد شد. این عبارت، صورت ساده مقارنه‌گرایی یا اکازیونالیزم به عنوان دستاورد مکتب دکارتی است. مثلاً وقتی خورشید می‌دمد و روشنی می‌بخشد، روشنی دادن از خداست. دمیدن خورشید موقعی برای روشنی بخشیدن خود خداوند است. یا مثلاً وقتی که یک توپ بلیارد که در حال حرکت است با توپ دیگری که در حال سکون است برخورد می‌کند، هیچ نیرو و قدرتی در توپ نخست وجود ندارد که بتواند توپ دوم را به حرکت درآورد، بلکه حرکت توپ دوم، تأثیر و فعالیت خداوند است که در مقارنه و موقعیت برخورد آنها حاصل می‌شود (Edwards, 1967, Vol. 2: 41). دکارت، و شاگردان او - گولینکس، دولافورژ، ژرا- و پیروانش از جمله اسپینوزا، مالبرانش و لایب‌نیتس، پدیدآورندگان مکتب دکارتی هستند که هر یک تقریر ویژه‌ای از مقارنه‌گرایی عرضه می‌کنند.

مقارنه‌گرایی در سنت اسلامی نیز پیشینه‌ای بس طولانی دارد. تفکر اشعری در قرن چهارم هجری (دهم میلادی) با طرح نظریه عادت‌الله و کسب، نوعی مقارنه‌گرایی را طرح کرد. از نظر اشاعره، آنچه در سوزاندن آتش واقع می‌شود فعل خداست و نه فعل آتش، بلکه عادت خدا معمولاً این‌گونه است که در هنگام حصول آتش، سوختن را واقع می‌سازد. از این‌رو، اگرچه عنوان اکازیونالیزم یا مقارنه‌گرایی برای تفکر اشعری کمتر به کار رفته است، واقعیت آن است که اندیشه آنها عیناً مقارنه‌گرایی است. این مقاله درصدد اثبات اقتباس مکتب دکارتی از مکتب اشعری نیست، که البته احتمال این امر نیز داده شده است (کاکایی، ۱۳۷۴؛ طاهری، ۱۳۷۸)، بلکه هدف آن این است که دیدگاه اشعری را در شکل اکازیونالیزم دکارتی عرضه کند. نگارنده معتقد است با استفاده از

ساختار و زبان اکازیونالیزم در مکتب دکارتی، به خوبی خواهیم توانست ابعاد فلسفی اندیشه عادت‌الله و کسب اشعری را دریابیم. اندیشه مقارنه‌گرایانه مکتب اشعری و دکارتی، در چهار مسئله طبیعت و خلق مدام، رابطه نفس و بدن، معرفت و اختیار قابل عرضه است.

۱. مقارنه‌گرایی در طبیعت

مقارنه‌گرایی در طبیعت عبارت است از نفی نظام ضرورت علی و معلولی و نشان دادن اراده خدا به جای آن. آنچه ما معلول می‌نامیم صرفاً با اراده خدا در مقارنت آنچه علت خوانده شده حاصل می‌شود و این مقارنت واجد هیچ‌گونه مفهومی از علیت یا ضرورت نیست. مقارنه‌گرایی، به تقریر دکارت، یعنی اینکه تمامی حرکت‌های عالم از خداست و هیچ موجودی توان تحریک موجود دیگر را ندارد. دکارت در طبیعیات خود معتقد است خدا پس از آنکه جهان را آفرید و مقداری حرکت به آن داد همان مقدار اولیه حرکت را همچنان حفظ می‌کند. بنابراین، هر جسمی همین که یک بار به حرکت درآمد همواره به حرکت ادامه می‌دهد و در برخورد با جسم قوی‌تر همه حرکت را نگاه می‌دارد. اما در برخورد با اجسام کوچک‌تر فقط همان مقدار حرکتی را که در این برخورد از دست می‌دهد به آنها منتقل می‌کند. نباید این حرکت را ظهور خارجی نیروی نهفته در ماده پنداشت؛ بلکه حرکت تنها از جسمی به جسم دیگر عبور می‌کند و اجسام حرکت‌پذیر که در حال حرکت هستند فقط متحرک‌اند نه محرک و فقط حرکت را به یکدیگر منتقل می‌کنند. محرک همه عالم خداست که به ماده حرکت می‌دهد و این حرکت را همواره در آن حفظ می‌کند (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۶۱؛ 36؛ 2004, Vol. 2: Descartes).

از این رو، به گفته ژیلسون، طبیعت از نظر دکارت یک سلسله طبیعی نیست که هر طبیعت قدرت و استعدادی برای تأثیر داشته باشد. این طبیعت یک چیز بیش نیست و آن امتداد است. در چنین عالمی خدایی بی‌نهایت عظیم و مستبد لازم است که کارش بیرون کشیدن حرکت از امتداد مکانی است. همچنین در این عالم علت واقعی همیشه خداست (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۹۲).

دولافورژ، یکی از شاگردان دکارت، از ادعای دکارت فراتر می‌رود و می‌گوید نه تنها جوهرها اساساً عامل حرکت خود نیستند، بلکه از انتقال حرکت در میان خود نیز عاجزند. او تمایز جوهرها را دلیل نفی انتقال حرکت در میان آنها می‌داند. درست است که ما می‌بینیم یا لااقل معتقدیم که می‌بینیم بعضی از اشیای مادی متحرک مقداری از

حرکت خود را به اجسام دیگر منتقل می‌کنند، ولی هیچ مفهوم واضح و متمایزی از چگونگی این انتقال نداریم. بلکه در عوض با وضوح و تمایز می‌یابیم که فرض چنین انتقال بی‌واسطه‌ای میان دو جوهر متمایز مستلزم تناقض است. در واقع خدا باعث این انتقال است (همان: ۱۶۳).

گولینکس، یکی دیگر از شاگردان دکارت، اندیشه دکارت را به این صورت ادامه می‌دهد که موجودات عالم خودشان فاعل نیستند. چون به عملشان علم ندارند و در همه اعمال حقیقی، فاعل باید به اعمال و کیفیت عمل خویش علم داشته باشد. پس شیء مادی ممکن نیست فاعل علی حقیقی باشد (همان).

ژرا، شاگرد دیگر دکارت، تقریباً تقریر دکارت را تکرار می‌کند. دکارت غیر از نسبت‌های هندسی چیزی در طبیعت باقی نگذاشته است و به هر حال این پرسش نیاز به پاسخ دارد که حرکت در طبیعت به وسیله چه عاملی انجام می‌شود. در خود امتداد که چیزی نمی‌توان یافت، زیرا حرکت به چنین امتدادی بستگی ندارد. ژرا تنها پاسخ ممکن را خدا می‌داند. زیرا هیچ جسمی نمی‌تواند جسم دیگری را حرکت دهد و از آنجا که تنها نوع دیگری که از جوهر می‌شناسیم، عبارت از روح است، پس علت همه حرکات مکانی باید روح باشد. این روح، قطعاً روح ما نیست که حتی نمی‌تواند بدن خودش را هم حرکت دهد، بلکه این روح، عبارت از خداست (همان: ۱۶۶).

اسپینوزا، یکی از نخستین چهره‌های مشهور مکتب دکارتی، در این مبنای دکارتی تا آنجا پیش می‌رود که تمام موجودات و افعال آنها را صرفاً صفات و حالات خدا می‌داند. او جوهری غیر از خدا را نمی‌تواند تعقل کند. زیرا خدا ذاتی کامل است، یعنی جامع همه صفات و حقیقت مطلق است. پس اگر جوهر دیگری غیر از او قائل شویم، آنگاه هر حقیقتی برای آن جوهر فرض کنیم ممکن نیست که آن حقیقت در خدا نباشد. پس لازم می‌آید که دو ذات، یک حقیقت داشته باشند و بطلان این امر روشن است. پس می‌توانیم حکم کنیم که هرچه وجود دارد حالتی از حالات خداست. نفوس و ابعاد اجسام، صفات خدا و حالات اوست (فروغی، ۱۳۶۰: ۴۵/۲). بدین ترتیب خدا تنها جوهر جهان است، حیثیت انشاءکننده و آفریدگاری او را، به اصطلاح، ذات ذات سازنده می‌خوانیم و موجودات را، که آثار وجود او هستند، ذات ذات ساخته (همان: ۴۶). امتداد مطلق خدا نخستین حالتی که اختیار می‌کند حرکت است و علم مطلق خدا نخستین حالتی که اختیار می‌کند ادراک و اراده است. بنابراین، موجودات جسمانی، حالت‌های محدود و متعینی از حرکت هستند که خود حالتی است از بعد مطلق خدا و موجودات

روحانی حالت‌های محدود و متعینی هستند از ادراک و اراده که خود حالتی است از علم مطلق خدا (همان: ۴۹؛ کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۷۵).

از این رو، همه اشیا در وجود و فعل خویش به وسیله ضرورت طبیعت الاهی موجود شده‌اند (Spinoza, 2006: 33). اشیا در مقام وجود، چیزهایی هستند که قدرت خدا را به صورت تعیین یافته‌ای جلوه‌گر می‌کنند و در مقام فعل، فعلی انجام نمی‌دهند، بلکه فقط حالات جزئی فعل خدا را نمودار می‌کنند (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۷۷).

مالبرانش از دیگر متفکران شاخص مکتب دکارتی، آموزه‌های مکتب را از راه نفی رابطه ضروری میان علت طبیعی و معلول به پیش می‌برد. بدیهی است که هیچ ارتباط ضروری‌ای میان اراده‌ی ما، مثلاً به تحریک بازو، و حرکت بازو وجود ندارد. درست است که وقتی اراده کنیم بازو حرکت می‌کند و ما بدین‌گونه علت طبیعی حرکت بازوی خود هستیم؛ اما علل طبیعی هرگز علل حقیقی نیست. علل طبیعی فقط علل موقعی است که بر اثر قدرت و تأثیر اراده‌ی الاهی عمل می‌کند (Malebranche, 1980b: 6). مالبرانش می‌گوید: علت حقیقی بودن عبارت است از علت خلاق بودن و هیچ فاعل انسانی‌ای قادر به خلق نیست. همچنین ممکن نیست خداوند این قدرت را به فردی از افراد بشر اعطا کند. از این رو، باید نتیجه بگیریم در موقعی که من اراده می‌کنم که بازویم را حرکت دهم، خداوند بازویم را حرکت می‌دهد. بنابراین، خداوند تنها علت حقیقی است (Ibid.).

مالبرانش ادامه می‌دهد:

خداوند از ازل‌الازل تا ابدالاباد یا دقیق‌تر بگوییم خداوند بی‌وقفه ولی بدون تغییر یا توالی یا ضرورت، هر آنچه را که در طی زمان واقع خواهد شد اراده می‌کند. اگر خداوند مثلاً خلق و ابقای صندلی‌ای را اراده کند، اراده می‌کند که صندلی در زمان مفروضی و در مکانی - و نه در مکانی دیگر - باشد. این قول که شما می‌توانید صندلی خود را حرکت دهید متضمن تناقض است ... جایی که خداوند آن را انتقال ندهد هیچ قدرتی نمی‌تواند آن را انتقال دهد یا جایی که خداوند آن را قرار ندهد هیچ چیزی نمی‌تواند آن را قرار دهد (Ibid.).

البته مالبرانش به یکسانی فعل الاهی اعتقاد دارد. از نظر او، مسلماً نظم و ترتیب طبیعی وجود دارد؛ بدین معنا که خداوند فی‌المثل اراده کرده است که ب همیشه باید متعاقب الف باشد و این پیوسته حفظ می‌شود. زیرا خداوند حفظ و ابقای آن را اراده کرده است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۴۰).

طبق نتیجه‌گیری مالبرانش، تنها یک علت حقیقی وجود دارد. خدا نمی‌تواند قدرت خویش را به مخلوقات افاضه کند و چندین علت حقیقی نمی‌توانند وجود داشته باشند. چراکه علت حقیقی تنها از آن خداست و خدایان متعدد نمی‌توانند وجود داشته باشند (Malebranch, 1980b: 448).

لایب‌نیتس آخرین چهره شناخته‌شده مکتب دکارتی، با نظریه هماهنگی پیشین‌بنیاد مونا‌دها، ایده مکتب را ادامه می‌دهد. او جواهر بسیط را، که امور تجربی از آنها ترکیب شده است، مونا‌د یا جواهر فرد می‌نامد. مونا‌دها اجزای لایتجزای طبیعت و به طور خلاصه عناصر اشیا هستند (Leibniz, 1930: 3). آنها در ذات خویش واجد نوعی کمال‌اند. همچنین نوعی استقلال ذاتی دارند که آن را از مبدأ فعال درونی خویش دریافت می‌کنند و گویی ماشین‌های خودکار غیرمادی‌اند (Ibid.: 18).

هرچند هر جوهر فردی عالمی مجزاست، ولی بر طبق قانون یا هماهنگی‌ای که خدا از پیش بنیاد نهاده است، مطابق با تبدلات جواهر دیگر تبدیل می‌یابد. اما هیچ‌گونه تأثیر یا تأثر علی میان جواهر فرد وجود ندارد. تأثیر جوهری در جوهر دیگر فقط عبارت از موافقت متقابل است که بر طبق نظام خلق نخستین بنیاد نهاده شده است. این مونا‌دها هیچ‌گونه وزنی ندارند تا چیزی بتواند به آن وارد یا از آن خارج شود. پس برای این پرسش که یک مونا‌د چگونه ممکن است در ذات یا صفت به وسیله مونا‌دهای دیگر دگرگون شود، پاسخی وجود ندارد. به همین جهت لایب‌نیتس نتیجه می‌گیرد که تأثیر یک مونا‌د در مونا‌د دیگر فقط امری ذهنی است. زیرا هر تأثیری تنها از جانب خداوند انجام می‌گیرد (Ibid.: 20).

حال این نظریه که نزد تمامی این فیلسوفان به مقارنه‌گرایی یا اکازیونالیزم شهرت دارد، نزد اشاعره عنوان عادت‌الله را دارد. ابوالحسن اشعری معتقد است خدا خالق مستقیم همه چیز است. اراده‌الاهی بر مقارنه یا تعاقب موجودات تعلق گرفته است و تحقق موجود به ظاهر معلول پس از موجود به ظاهر علت کاملاً منوط به اراده خداست. بنابراین، نظریه عادت خدا بر این تعلق گرفته است که مثلاً آتش بسوزاند و آب سیال و روان باشد. اما این صرفاً عادت خداست که بر پایه‌اراده آزاد اوست. هر گاه اراده‌اش تغییر کند عادتش نیز عوض می‌شود و آتش دیگر نخواهد سوزاند؛ همان‌طور که ابراهیم را نسوزاند یا اگر خدا اراده کند آب خاصیت سیال بودنش را از دست می‌دهد و سفت و محکم می‌شود؛ همان‌طور که رود نیل برای عبور موسی مثل دیواری سخت و محکم شد. نام‌گذاری عادت خدا برای این است که معمولاً اراده خدا

به یک شکل بوده است و مثلاً تبدیل به عادت از سوی خدا شده است. اما این عادت به راحتی با تغییر اراده‌ او قابل تغییر است؛ همان‌طور که اصولاً عادت حتمی‌الوقوع نیست (ابن‌فورک، ۱۴۲۵: ۱۵؛ جوینی، ۱۳۶۰: ۱۲ و ۱۳؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۸؛ ایجی، بی‌تا: ۱۵۲/۱؛ تفتازانی، ۱۳۷۱: ۲۳۶/۱؛ خادمی، ۱۳۷۸: ۷۵).

غزالی در مخالفت با ضرورت علیت فلسفی می‌گوید:

فلاسفه حکم می‌کنند که اقتران مشهود در عالم وجود میان اسباب و مسببات اقترانی بالضروره است. اقتران میان آنچه عادتاً سبب می‌گویند و میان آنچه مسبب می‌نامند نزد آنها ضروری است. اما در نزد ما اقتران آنها به واسطه تقدیر خدای سبحان است که آنها را مقارن هم آفریده است نه آنکه فی‌نفسه ضروری و غیر قابل افتراق باشند. بنابراین، فلاسفه چه دلیلی دارند که آتش فاعل است؛ آنها دلیلی ندارند مگر مشاهده حصول احتراق در زمان ملاقات آتش؛ اما مشاهده بر این دلالت دارد که احتراق هم‌زمان با ملاقات است و دلالت ندارد بر اینکه حصول احتراق به سبب آن است. ما می‌گوییم آتش جماد است و فعلی از او سر نمی‌زند. فاعل احتراق خدای تعالی است. پس روشن شد که وجود یافتن چیزی در هنگام وجود چیزی دیگر دلالت ندارد بر اینکه آن چیز به سبب چیز دیگری موجود شده است (غزالی، ۱۳۷۷: ۲۳۴-۲۳۹).

ابن‌میمون از بیان اشاعره نوعی مقارنه‌گرایی در طبیعت را برداشت می‌کند و می‌گوید:

اشاعره قائل نیستند که این امر به سبب فلان امر ایجاد شده است ... مثلاً در سیاه شدن لباس در مجاورت رنگ نیلگون می‌گویند: فاعل خداست که سیاهی را به هنگام مقارنت با رنگ نیلگون در لباس ایجاد می‌کند ... یا در مورد حرکت دست و به تبع آن حرکت قلم علیتی در کار نیست. جمهور اشاعره می‌گویند به هنگام حرکت کردن قلم، خدا چهار عرض را خلق می‌کند: اراده نویسنده، قدرت او بر تحریک، حرکت دست و حرکت قلم. بین هیچ‌کدام از اینها سببیت نبوده است و صرفاً مقارنت است (ابن‌میمون، ۱۹۷۲: ۲۰۷).

مصادق دیگری برای این مقارنه، پیدایش نبات در هنگام اجتماع عناصر اربعه است. گیاهان ناشی از عوامل رشد خود نیستند، بلکه با آنها مقارن‌اند (جرجانی، ۱۴۱۹: ۱۳۸/۷).

نیز مثال دیگر خسوف و کسوف است. فلاسفه معتقدند حایل شدن ماه بین خورشید و زمین علت کسوف و حایل شدن زمین بین خورشید و ماه علت خسوف است، اما اشاعره می‌گویند:

خداست که نور را در شمس و قمر ایجاد کرده است و در هنگام حایل شدن یکی از اینها، خداست که نور را ایجاد نمی‌کند. پس حیلولة و عدم آن هیچ مدخلیتی در خسوف و کسوف ندارد (ولفسن، ۱۳۶۸: ۵۸۹).

غزالی برای تصور بهتر مقارنه‌گرایی مثالی می‌زند و نشان می‌دهد که چگونه امکان‌پذیر است که مقارنه با علیت اشتباه شود:

اگر نابینا در چشمانش پرده‌ای باشد و فرق شب و روز را از مردم نشنیده باشد، آنگاه روزی [که] پرده از چشم او گرفته شود و پلک‌های خود را بگشاید و رنگ‌ها را ببیند، گمان می‌کند که فاعل ادراک الوان، باز شدن چشم است تا اینکه وقتی آفتاب غروب می‌کند و هوا تاریک می‌شود می‌فهمد که سبب واقعی برای انطباق الوان در چشم او نور خورشید بوده است. از این روی از کجا معلوم است که در مبادی وجود، علل و اسبابی نباشد که حوادث در زمان حصول ملاقات، از آنها افاضه می‌گردد؟ (غزالی، ۱۳۷۷: ۲۳۹).

خلق مدام

چنین عالمی، که اشاعره و دکارتیان آن را تصور می‌کنند، نیازمند خلق مدام است. چنین نیست که وجود و افعال موجودات آفریده خدا باشد و بقای وجود و فعل آنها بی‌نیاز از خدا بماند. دکارتیان با قاعده آنات از هم گسسته زمان و اشاعره با قانون ناپایداری اعراض، نیازمند آفرینش مدام خداوند هستند. عالم دکارت علاوه بر انحصار علیت در خدا، علیت دم به دم خدا را می‌طلبد. دکارت می‌گوید:

تمام حیات مرا می‌توان به تعدادی نامتناهی از اجزا تقسیم کرد که هیچ یک از آنها به هیچ وجه بستگی به جزء دیگر ندارند و بنابراین، از این واقعیت که من لحظه پیش وجود داشته‌ام لازم نمی‌آید که باید هم‌اکنون هم موجود باشم. مگر اینکه در این لحظه علتی مرا از نو ایجاد کند و به عبارت دیگر مرا ابقا کند. در واقع برای همه کسانی که به دقت به ماهیت زمان می‌نگرند کاملاً واضح و بدیهی است که یک جوهر برای بقا در تمام لحظات دوام خود محتاج به همان

قدرت و همان فعلی است که برای ایجاد و خلق اولیه خود به آن نیاز داشت (Descartes, 1901: 3; کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۷۳).

ژیلسون توضیح می‌دهد که در عالم دکارتی که میان آنات گذشته و حال و آینده، رابطه‌ی علی و معلولی وجود ندارد و موجودات جواهری پایدار و ثابت نیستند، بلکه توالی وجودهای آنی و از هم گسسته هستند، علت هر کدام از آنها تنها و تنها قدرت خلاقه خداوند است (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۶۳).

از میان فیلسوفان مکتب دکارتی، مالبرانش نیز بر خلق مدام خدا تصریح کرده و تأکید می‌کند. به اعتقاد وی، علت اینکه جسمی حرکت می‌کند این است که قدرت خداوند در این لحظه آن را در آنجا نگاه داشته است و در آن بعد، آن را در جای دیگری ابقا می‌کند. چنانچه آن جسم ساکن باشد، در آن بعد هم، آن را در همان نقطه نگاه می‌دارد. لحظه آفرینش از نظر مالبرانش در واقع سپری نشده است. چون ابقای آفریدگان، آفرینش مدام آنهاست و در حقیقت کار آفرینش هرگز به پایان نمی‌رسد (همان: ۱۶۹). مالبرانش با این اعتقاد که اجسام هیچ تفاوتی با هم ندارند و همگی صرفاً جواهر ممتدند، تفاوت‌های خواص و آثار آنها را به دخالت آن به آن و آفرینش مدام خدا نسبت دهد (Malebranch, 1980b: 515).

عالم اشاعره نیز عالم خلق مدام خداست. اشاعره معتقدند جسم حداقل از دو جوهر فرد تشکیل شده است و غیر از جوهر فرد واجد چیز دیگری تحت عنوان هیولا یا صورت نیست. از نظر اشاعره، تنها جوهر عالم، این نقطه‌های جوهری یا کم‌های منفصل هستند که هیچ‌گونه کیفیت دیگری در ذات آنها نیست. اجسام هیچ تفاوتی با هم ندارند. زیرا جوهرهای فرد عین هم هستند و ویژگی ذاتی خاصی ندارند. از این‌رو، تمامی انواع تأثیرات و کیفیات، اعراض محضی هستند که ناپایدار و فانی‌اند. هرچه باعث تمایز اجسام می‌شود از ناحیه اعراض است. اختلاف اعراض نیز فعل مستقیم خداست (جرجانی، ۱۴۱۹: ۲۷۶/۶). اشاعره طبق قاعده «العرض لایبقی زمانین» دست خدا را در کار آفرینش مدام هستی می‌دانند؛ چراکه بقای اعراض وابسته به آفرینش خداست. اوست که هر لحظه عرض جدیدی متمائل با عرض سابق را در جسم می‌آفریند. چنان‌که گفتیم جواهر فرد هیچ خاصیتی از جمله بعد و حجم نیز ندارند. خداست که دائماً آنها را در کنار هم قرار می‌دهد و حتی از هم دور می‌کند. برخی از جواهر را از بین می‌برد و برخی را از نو اضافه می‌کند؛ و بدین ترتیب خواص و کیفیت‌های جدید و

اجسام جدید می‌سازد. حرکت و سکون نیز عرض است، خداست که در جوهرهای فرد سکون یا حرکت را می‌آفریند. نیز اعراض نمی‌توانند منتقل شوند، زیرا خود انتقال عرض، یک عرض است و نیازمند خلق است. حتی بقای عرض نیز، خود عرض است. پس هر آن، هر کیفیتی به خلق خدا نیاز دارد و خدا در کار خلق مدام عالم است (همان: ۱۶۲/۷ و ۳۷/۵؛ این‌میمون، ۱۹۷۲: ۲۰۷).

۲. مقارنه‌گرایی در رابطه نفس و بدن

مقارنه‌گرایی در رابطه نفس و بدن عبارت است از نفی تأثیر و تأثر واقعی میان آنها و نشان دادن اراده و فعل خدا به جای آن. در اینجا، در واقع، مقارن با اراده نفس، خداوند حرکت یا فعل واقعی را در بدن خلق می‌کند. یا مقارن با حالتی در بدن، ادراکی از آن را در نفس ایجاد می‌کند. دکارت میان نفس و بدن هیچ نوع ارتباط ذاتی نمی‌یابد. وی می‌گوید:

طبیعت با احساس درد، گرسنگی و تشنگی به من می‌آموزد که جای گرفتن من در بدنم مثل جای گرفتن کشتی‌بان در کشتی نیست. بلکه من سخت با بدنم متحدم. زیرا اگر چنین نبود، وقتی بدنم مجروح می‌شد من، که صرفاً یک موجود متفکر، احساس درد نمی‌کردم، بلکه همچون کشتی‌بان آن را صرفاً با قوه باصره خود ادراک می‌کردم (Descartes, 1901: 6).

از این رو، به رغم آنکه دکارت تقسیم دوگانه‌ای میان روح و بدن قائل است، روح را جوهر متفکر و بدن را جوهر ممتد می‌داند و معتقد است این دو به هیچ وجه نمی‌توانند بر هم اثر کنند، در عین حال لازم است به این پرسش پاسخ دهد که چرا روح از بدن تأثیر می‌پذیرد و من مثلاً احساس درد می‌کنم. دکارت خیلی ساده با اراده خدا به این پرسش پاسخ می‌دهد: بدن ماشینی است که به اراده خدا با نفس هماهنگ شده است. خدا با نیروی ناشناخته‌ای این دو را به هم پیوند می‌زند.

گولینکس این دیدگاه دکارتی را با معیار نفی علم نفس به چگونگی ارتباط با بدن گسترش می‌دهد:

من به عنوان من روحانی در بدن خویش و یا در ابدان دیگر، آثاری را ایجاد نمی‌کنم، زیرا نمی‌دانم چگونه این آثار ایجاد شده است. من تماشاگر و ناظر ایجاد تبدلات و حرکات در بدن خویش هستم. اما علی‌رغم اعمال ارادی درونی

خود، عامل علی حقیقی نیستم. زیرا نمی‌دانم میان اعمال ارادی من و حرکات مترتب بر آنها در بدن من چه ارتباطی وجود دارد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۸۲).

پس از گولینکس، دلافورژ در کتاب *گفتار پیرامون روح بشر و قوا و افعال وی و چگونگی اتحاد آن با بدن بنا بر مبانی دکارتی*، ثابت کرد که بنا بر مبانی خود دکارت حالاتی که در اندام‌های بدن رخ می‌دهد فقط می‌توانند علل تقارنی آن حالات باشند (همان).

اسپینوزا در این مسیر همچون مقارنه‌گرایی در طبیعت، گوی سبقت را از دیگر هم‌فکران خود می‌رباید و اساساً جسم و روح انسان را حالت‌ها و افعال گوناگون خدا می‌داند. اگر فقط یک جوهر موجود باشد، لازم می‌آید که سخن گفتن از اینکه ذهن انسان به یک دسته جوهر و بدن انسان به دسته‌ای دیگر از جوهر تعلق دارد، مجاز نباشد. وجود انسان وجودی است واحد. بدن انسان همان انسان است که به عنوان حالتی از صفت امتداد لحاظ شده است و نفس انسان همان انسان است که به عنوان حالتی از صفت فکر اعتبار شده است (همان). از این رو در فلسفه اسپینوزا رابطه نفس و بدن رابطه دو صفت امتداد و فکر خداست و قطعاً خود نفس و بدن انسان در آن نقشی ندارد.

مقارنه‌گرایی در رابطه میان نفس و بدن در بیان مالبرانش وضوح و تصریح بیشتری به خود می‌گیرد:

خدا اراده کرده است و لاینقطع اراده دارد که تغییرات نفس و بدن دوجانبه و متقابل باشد. پیوستگی و وابستگی طبیعی دوجزایی که ما از آنها تشکیل یافته‌ایم، فقط مبتنی بر مقدرات تخلف‌ناپذیر الاهی است. مقدراتی که از طریق تأثیر خود قدرتی را که من بر بدنم دارم و از طریق بدنم بر اجسام دارم به من بخشیده‌اند (Malebranche, 1963: 15).

لایب‌نیتس، آخرین حلقه در جریان مقارنه‌گرایی، در این باره تشبیه مشهوری دارد. او خداوند را به ساعت‌سازی تشبیه می‌کند که این دو ساعت (نفس و بدن) را آنچنان می‌سازد که آنها بدون احتیاج به تعمیر و یا میزان کردن، پیوسته وقت واحدی را نشان می‌دهند. خداوند با حکمت بالغه خویش همه اشیا را از همان آغاز طوری سامان بخشیده است که هر حالتی برای بدن رخ دهد مقارن است با حالتی که در نفس اتفاق

می‌افتد. از نظر ژیلسون، این بیان، همان اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد لایب‌نیس است (ژیلسون، ۱۳۸۵: ۱۷۶).

سخن اینجاست که اشاعره نیز به این نوع مقارنه‌گرایی اعتقاد دارند. بنا بر نظر آنها، عادت‌الله چنین جاری شده است که وقتی نفس به بدن تعلق گرفت، بدن زنده می‌شود و حیات می‌یابد. همواره همراه با تعلق گرفتن نفس به بدن، حیات حاصل می‌شود، اما علت واقعی حیات، نفس نیست، بلکه خداست (جوینی، ۱۴۱۶: ۳۷۷؛ بغدادی، بی‌تا: ۱۱۶). نیز حقیقت نفس، جسمانی است.^۱ نفس جسم لطیفی است که به اجسام محسوس می‌ماند و عرضی است که بر جسم حمل می‌شود. طبق آنچه قبلاً گفتیم، عرض در دو زمان نمی‌پاید و برای بقا نیاز به خلق مجدد خدا دارد. بنابراین، خدا در کار خلق آن به آن نفس و تعلق آن به آن نفس به بدن است (همان؛ همان). از این‌رو، هیچ‌گونه رابطه واقعی میان نفس و بدن نیست، بلکه رابطه آنها صرفاً مقارنتی است که فاعل واقعی آن خداوند است.

۳. مقارنه‌گرایی در معرفت انسان

مقارنه‌گرایی در معرفت عبارت از این است که عامل علم و معرفت انسان خدا باشد. مقارنه‌گرایان در اینجا علیت معلومات در علم انسان را نفی کرده و اراده و فعل الاهی را به جای آن می‌نشانند. دکارت می‌نویسد:

چیزی که به ذهن منتقل می‌شود، برای ذهن علل موقعی را فراهم می‌آورد تا تصورات خود را به وسیله قوه‌ای فطری ایجاد کند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۱۲۹).

بنابراین، دکارت از اشیای خارجی، به علل موقعی تعبیر می‌کند و نه علل حقیقی. علت حقیقی از نظر او، قوه فطری ذهن است. درباره ساز و کار این قوه نیز وجود خدای نافریبکاری را ضروری می‌شمارد تا انسان به علمش یقین حاصل کند. در واقع این قوه فطری با علیت خدا کار می‌کند. خدا انسان را این‌گونه آفریده است که میل بسیار شدیدی به صدق ادراکات متمایز خویش دارد. اینکه دکارت به عالم خارج به عنوان علت واقعی علم بی‌اعتنایی می‌کند و به نقش خدا در ساز و کار قوه فطری ذهن انسان اهمیت می‌دهد، تا حدودی بر مقارنه‌گرایی دلالت دارد. این بیان ضمنی مقدمه‌ای برای پیروان دکارت فراهم می‌آورد تا به صراحت به مقارنه‌گرایی در معرفت انسان اعتقاد پیدا کنند.

گولینکس در ادامه این راه، هر رویداد طبیعی در بدن انسان را علتی موقعی برای این امر می‌داند که خداوند رویدادی نفسانی در آگاهی انسان ایجاد می‌کند. او می‌گوید: انگاره‌ها و طرح‌هایی که ما مشاهده می‌کنیم ناشی از قوانینی است که خدا مقرر داشته است و مطابق آنها عمل می‌کند (Edwards, 1967, Vol. 3: 323).

اسپینوزا نیز فکر می‌کرد از آنجا که همه عالم مستتج از صفات و حالات الاهی است، ادراک عالم نیز در واقع وابسته به خداست (Spinoza, 2006: 40؛ کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۹۸).

این بیان‌های تقریبی و ضمنی در مقارنه‌گرایی در معرفت، با فلسفه مالبرانش شفافیت بیشتری به خود گرفت. از نظر او، ذهن انسان یا فاهمه محض قدرت یا قوه‌ای انفعالی است. ذهن تصورات را ایجاد نمی‌کند، بلکه آنها را قبول می‌کند. بنابراین، این پرسش پیش می‌آید که این تصورات از چه منبعی دریافت می‌شود و چگونه تصورات اشیا، که متمایز از خود ماست، به ذهن ما می‌رسد. این تصورات ممکن نیست از اجسام مربوطه ناشی شود، و نیز ممکن نیست که خود نفس آنها را ایجاد کند؛ زیرا ایجاد آنها به وسیله نفس متضمن فرض قدرت آفریدن است که نفس واجد آن نیست. نیز نمی‌توان فرض کرد که خداوند از آغاز ذخیره کاملی از تصورات فطری را در نفس به ودیعت گذاشته است. به عقیده مالبرانش، تنها توجیه معقول تصورات ما این است که ما همه چیز را در خداوند رؤیت می‌کنیم. عنوان فصلی از کتاب جست‌وجوی حقیقت مالبرانش عبارت است از «ما همه چیز را در خداوند می‌بینیم» (Malebranch, 1980b: 230).

استدلال دیگر مالبرانش این است که تصورات در ذهن ما تأثیر می‌کند و موجب اشراق آن می‌شود و آن را خشنود یا ناخشنود می‌کند، در حالی که فقط خداست که می‌تواند حالات ذهن ما را تغییر دهد. هر گونه تغییر و تأثیر و تأثیری از آن خداست؛ و استدلال دیگر او آن است که چون معطی وجود به هر ممکن‌الوجودی خداست، پس علم هم که ممکن‌الوجود است معلول خداست (Ibid.: 231).

اشاعره نیز در این موضوع تقریری مقارنه‌گرایانه دارند. آنها معتقدند عادت الاهی بر این تعلق گرفته است که پس از تعقل کردن انسان، علم حادث شود یا پس از تجربه حسی، علم برای انسان به وجود بیاید. این امر همچون پیدایش محصول پس از کاشتن بذر است. همان‌طور که عادت خدا بر این تعلق گرفته است که پس از کاشتن بذر محصول پیدا شود، عادت او بر این تعلق گرفته است که اگر تأمل صحیح (مقدمات صحیح) فراهم شود، علمی از سوی خدا به انسان افاضه می‌شود و نتیجه عاید او

می‌شود، بدون آنکه انسان نقشی در فاعلیت نسبت به آن داشته باشد. این عادت خداست، اما حتمی‌الوقوع نیست، بلکه مستند به اراده آزاد اوست (ابن‌فورک، ۱۴۲۵: ۱۵؛ جوینی، ۱۳۶۰: ۱۲ و ۱۳؛ همو، ۱۴۱۶: ۲۸؛ ایجی، بی‌تا: ۱۵۱/۱-۱۵۲؛ جرجانی، ۱۴۱۹: ۲۴۸-۲۴۱/۱؛ تفتازانی، ۱۳۷۱: ۲۳۶/۱-۲۳۹؛ خادمی، ۱۳۷۸: ۷۵). اگر اراده الاهی تغییر کند، علم از تعقل کردن جدا می‌شود؛ یعنی انسان تأمل می‌کند ولی علم برایش حاصل نمی‌شود، یا بدون آنکه تعقلی در کار باشد، علم برایش حاصل می‌شود.

علاوه بر این، ابوالحسن اشعری می‌گوید خدا اگر بخواهد می‌تواند جای علم ضروری و علم اکتسابی انسان را وارونه کند. یعنی علم اکتسابی انسان را، که نیازمند استدلال است، همچون علم ضروری، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال کند و علم ضروری او را، که بدیهی است، همچون علم اکتسابی نیازمند استدلال کند (ابن‌فورک، ۱۴۲۵: ۱۰ و ۱۱). او در نظریه خود درباره رؤیت خدا همین دیدگاه را دارد و می‌گوید اگر خدا اراده کند ما می‌توانیم بدون اینکه شرایط رؤیت موجود باشد او را ببینیم. او معتقد است این رؤیت واقعی و با چشمان سر است، اما به گونه‌ای است که شرایط وضع و محاذات حسی را ندارد و نیازمند حلول خدا در مکانی نیست. نیز این ادراک بدون آن است که انسان محیط بر خدا شود تا او را ببیند. هیچ‌یک از شرایط ادراک حسی لازم نیست وجود داشته باشند، با وجود این، رؤیت خدا نوعی ادراک حسی است (دمشقی، ۱۳۷۵: ۱۴۹). از بیان اشاعره لازم می‌آید که بگوییم وجود معلوم صرفاً مقارنه‌ای بیش نیست که پیرو آن خدا علم را در ذهن انسان ایجاد می‌کند.

۴. مقارنه‌گرایی در اعمال انسان

عرصه دیگری از مقارنه‌گرایی اعمال اختیاری انسان است. مقارنه‌گرایان فاعلیت و خالقیت انسان را نسبت به اعمال خود نفی می‌کنند و فعل، حدوث و خلق خدا را به جای آن می‌نشانند. در مکتب دکارتی، گولینکس به عنوان مقارنه‌گرا در مسئله اختیار انسان ظاهر می‌شود و می‌گوید:

چگونه می‌توان این واقعیت را تبیین کرد که به تبع اعمال ارادی من حرکتاتی در بدن ایجاد شود؟ عمل اراده یک علت موقعی اعدادی است. یعنی هنگام وقوع آن خداوند تغییر یا حرکتی را در بدن ایجاد می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۲۶).

اسپینوزا نیز به فاعلیت خدا در اعمال اختیاری انسان اعتقاد دارد. هرچند افراد انسانی با توجه به غایت عمل می‌کنند، معنایش این نیست که اعمال آنها موجب نباشد. انسان‌ها تنها از اراده‌ها و میل‌های خویش آگاهی دارند، اما نسبت به عللی که اصل آرزو و میل آنها را تشکیل می‌دهد جاهل‌اند، از این‌رو خویشتن را مختار می‌پندارند. اما واقعیت این‌گونه نیست. فعل آنها فعل خداست (همان).

مالبرانش با بیانی نزدیک به بیان اشاعره، اراده فعل را از انسان و خلق آن را از خدا می‌داند:

نفس، چنان‌که خیال می‌کنیم فعال و خلاق نیست. من می‌دانم که اراده می‌کنم و آزادانه اراده می‌کنم. این مسئله از علم حضوری و احساس درونی‌ام برای من قوی‌تر است و من نه دلیلی برای شک درباره آن دارم و نه آن را انکار می‌کنم، ولی قبول ندارم که اراده من علت حقیقی حرکت دستم، افکار ذهنی‌ام و سایر چیزهایی باشد که با اراده‌ام همراه است. زیرا من هیچ‌گونه رابطه‌ای (رابطه ضروری) بین چنین چیزهای مختلفی نمی‌یابم (Malebranch, 1980a: 659).

هرچند من می‌توانم خیری متناهی را اراده کنم، اما اراده من نمی‌تواند به خودی خود معلولی خارجی ایجاد کند. معلول‌های خارجی به موقع عمل اراده به دست خداوند ایجاد می‌شود (Ibid., 1980b: 555).

تقریر مقارنه‌گرایانه اشاعره در موضوع اختیار انسان در نظریه کسب آشکار می‌شود. آنها هر گونه فعل و انفعال و کنش و واکنشی را به اراده مستقیم و بی‌واسطه الاهی می‌دانند. استدلال نقلی اشاعره این آیات از قرآن کریم است: «والله خلقکم و ما تعملون» (صافات: ۹۶) و «هل من خالق غیر الله» (فاطر: ۳) از این‌رو، افعال انسان و ابداعات انسان همه مستقیماً فعل خداست و خدا آنها را ایجاد کرده و حادث گردانیده است. در این صورت سهم اختیار انسان در کجاست؟

فاعل، خالق و محدث فقط خداست. فقط اوست که قدرت خلق و حدوث فعل را دارد. اما انسان آن عمل را که خدا خلق می‌کند، کسب می‌کند؛ به معنای اینکه انسان آن را می‌خواهد و می‌طلبد و اراده می‌کند. اشعری می‌گوید:

تعلق قدرت خدا به افعال بندگان تعلق ایجاد است و تعلق قدرت بنده به افعال خود به دلیل اراده‌ای که کرده است، تعلق کسب است (اشعری، ۱۴۰۸: ۳۷).

بغدادی نیز می‌گوید:

این کسب ماهیتش چیزی جز اراده، علم، اعتماد، جهل، قول، سکوت، حرکت و یا سکون نیست. خلق و حدوث واقعی فعل از آن خداست (بغدادی، ۱۴۰۱: ۱۵۰).

حال رابطه خلق خدا و کسب انسان چگونه است؟ این فرآیند چگونه طی می‌شود؟ قدرت قدیم خدا به انسان در هنگام عمل قدرت حادثی می‌دهد که نامش استطاعت است. از قدرت قدیم، خلق و حدوث برمی‌آید و از قدرت حادث، فقط اراده و کسب. از این رو، بعد از میل و اراده انسان - که حاصل قدرت حادثی است که خدا به او داده است - خدا در محل و ظرف وجود او فعل را خلق کرده و حادث می‌کند. بدین ترتیب، آفرینش، اثر قدرت قدیم است و کسب و اراده، اثر قدرت حادث (شهرستانی، ۱۲۹۵: ۱۲۴/۱-۱۳۰). به تعبیری جنبه جهان‌شناختی و هستی‌شناختی عمل انسان - خلق، حدوث و فعل - با خداست و جنبه معرفت‌شناختی و روان‌شناختی عمل - اراده، میل و خواست - از انسان است.

نتیجه‌گیری

اندیشه مقارنه‌گرایی در مکتب دکارتی با تقریرهای گوناگون، از تقریر خود دکارت گرفته تا تقریر شاگردان و پیروان او بیان شده است. دکارت با اعتقاد به تحریک خدا نسبت به جواهر طبیعی، که هیچ‌گونه خاصیتی جز بعد ندارند، حرکت مقارنه‌گرایانه خویش را آغاز می‌کند، این حرکت به وسیله اسپینوزا با اعتقاد به اینکه همه موجودات صرفاً حالاتی از حالات خدا هستند ادامه می‌یابد و در اندیشه مالبرانش با اعتقاد به نفی رابطه ضروری میان موجودات و در نظر گرفتن مقارنت و ایجاد موقعیت در آنها، بیان روشن‌تری به خود می‌گیرد. نقطه اوج این حرکت در اندیشه لایبنیتس با اعتقاد به اصل هماهنگی پیشین‌بنیاد خدا میان مونادها پدیدار می‌شود.

این اندیشه در کلام ابوالحسن اشعری، به طور کامل، البته به جز تسمیه به مقارنه‌گرایی، وجود دارد. کلام اشعری اندیشه عادت‌الله را در هر چهار قلمروی طبیعت، نفس، معرفت و اختیار انسان پیاده می‌کند. عادت‌الاهی بر این تعلق گرفته است که در موقع و مقارنت برخی از امور، برخی از امور دیگر را ایجاد کند و ما خیال می‌کنیم که

بین آنها رابطه علیت است. عادت الاهی بر این تعلق گرفته است که به هنگام خلق عرض نفس، تن زنده شود، در حالی که بر حسب ظاهر نفس را باعث زنده شدن تن می‌شمارند. عادت الاهی بر این تعلق گرفته است که هنگام تعقل، معرفتی در انسان به وجود آید، در حالی که بنا بر ظاهر، تعقل علت معرفت محسوب می‌شود و نیز عادت الاهی بر این تعلق گرفته است که هنگام اراده انسان، عملی از او سر بزند، در حالی که انسان تصور می‌کند که خود خالق اعمال خویش است.

علاوه بر استفاده از زبان فلسفی مکتب دکارتی برای بیان اندیشه اشعری، نکته مهم دیگری در این مقایسه قابل بیان است و آن مبنای نظریه در این دو مکتب است. درست است که مکتب دکارتی و مکتب اشعری هر دو به مقارنه‌گرایی اعتقاد دارند، اما این نتیجه در هر مکتبی مبنایی متفاوت دارد. دکارت از اساس دغدغه معرفت‌شناختی دارد و برای ایجاد یقین معرفتی، خدا و اراده خدا را مطرح می‌کند. خدا و اراده او دو مقوله لازم است تا دکارت بتواند پله‌های ساختمان یقینش را یکی یکی بسازد و بالا برود. او برای یقین کردن به وجود عالم خارج، روابط میان موجودات، وجود پیوسته موجودات و رابطه نفس و بدن، به قدرت مابعدالطبیعی خدا نیاز دارد. اما مسئله برای اشاعره این‌گونه نیست. مسئله آنها هستی‌شناسانه است. هستی و ایجاد، خواه در قلمروی طبیعت و خواه در قلمروی معرفت و عمل انسانی، قدرت و اراده‌ای مابعدالطبیعی می‌طلبد که فقط خداوند واجد آن است.

پی‌نوشت

۱. البته اشاعره متأخر همچون فخر رازی و غزالی معتقدند جسم جوهر مجرد است. نیز از بیان آنها درباره نفس و قوای آن چندان اعتقاد به مقارنه‌گرایی بر نمی‌آید (رازی، ۱۹۹۰: ۲۳۲/۲؛ غزالی، ۱۳۶۱: ۱۵/۱-۱۷). فخر رازی درباره تعلق نفس به بدن می‌گوید: «تعلق نفس به بدن تعلق امر مجردی است که امری جسمانی را به منزله آلتی به تصرف خود در آورده است و آن را تدبیر می‌کند». (رازی، ۱۹۹۰: ۳۹۲/۲)

منابع

ابن فورک، محمد ابن حسن (۱۴۲۵). *مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری امام اهل السنه*، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.

ابن میمون، عبدالله (۱۹۷۲). *دلالة الحائرين*، به کوشش: یوسف آتای، مطبعه جامعه آنقره.
اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۸). *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، دار لبنان للطباعة و النشر.
ایچی، عضدالدین (بی‌تا). *المواقف فی علم الکلام*، بیروت: عالم الکتب.

- بغدادی، عبدالقاهر (۱۴۰۱). *اصول الدین*، بیروت: دار الکتب العلمیه، الطبعة الثانية. _____ (بی تا). *تبصرة العوام*، [بی جا].
- تفتازانی، مسعود ابن عمر (۱۳۷۱). *شرح المقاصد*، قم: انتشارات الشریف الرضی.
- جرجانی، علی بن محمد (۱۴۱۹). *شرح المواقف*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- جوینی، عبدالملک (۱۴۱۶). *کتاب الارشاد الی قواطع الادله فی اصول الاعتقاد*، مؤسسه الکتب الثقافیه، الطبعة الثانية.
- _____ (۱۳۶۰). *الشامل فی اصول الدین*، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل.
- خادمی، عین الله (۱۳۷۸). «تبيين نظريه اشاعره درباره عادت الله»، در: *خردنامه صدر*، ش ۱۸، ص ۷۲-۸۰.
- دمشقی، ابن عساکر (۱۳۷۵). *تبيين کذب المفتري فيما نسب الی الامام ابوالحسن الاشعري*، دار الجليل.
- رازی، فخر محمد بن عمر الحسين (۱۹۹۰). *المباحث المشرقية*، به کوشش: محمد المعتمد بالله بغدادی، بیروت: دار الکتب العربی.
- ژیلسون، اتین (۱۳۸۵). *نقد تفکر فلسفی غرب از قرون وسطا تا اوایل قرن بیستم*، ترجمه: احمد احمدی، تهران: سمت.
- شهرستانی، محمد بن عبدالله (۱۲۹۵). *الملل و النحل*، به کوشش: محمد کیلانی، بیروت: دار المعرفة لطباعة و النشر.
- طاهری، سید صدرالدین طاهری (۱۳۷۸). *علیت از دیدگاه اشاعره و هیوم*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۳۷۷). *تهافت الفلاسفة*، تحقیق: سلیمان دنیا، مصر: دار المعارف.
- _____ (۱۳۶۱). *کیمیای سعادت*، به کوشش: حسین خدیوچم، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، چاپ ششم.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۶۰). *سیر حکمت در اروپا*، تهران: زوار.
- کاپلستون، فردریک (۱۳۸۰). *تاریخ فلسفه*، از دکارت تا لایب‌نیتس، ترجمه: غلامرضا اعوانی، ج ۴، تهران: انتشارات سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاکایی، قاسم (۱۳۷۴). *خدا محور (اکازیونالیزم) در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش*، تهران: انتشارات حکمت.
- ولفسن، هری استرین (۱۳۶۸). *فلسفه علم کلام*، ترجمه: احمد آرام، تهران: انتشارات الهدی.
- Descartes, Rene (1901). *Meditations on First Philosophy*, Trans. John Veitch.
- _____ (2004). *The Principles of Philosophy*, Kessinger Publishing.
- Edwards, Paul (ed.) (1967). *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Macmillian Publishing Co. Inc, and the Free Press.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm (1930). *Monadology*, Forgotten Books.
- Malebranche, Nicolas (1963). *Dialogues on Metaphysics and on Religions*, trans. M. Ginsburg, New York.

Malebranche, Nicolas (1980a). *Elucidations of the Search after Truth*, trans. Thomas M. Lenon, Ohio State University Press.

Malebranche, Nicolas (1980b). *The Search after Truth*, trans. Thomas M. Lenon, Ohio State University Press.

Spinoza, Benedict de (2006). *Ethics*, Echo Library.