



ISSN: 2980-9614

Rational Explorations
Vol.4, No.2, Autumn 2025



An Analysis of the Will of God Almighty and the Will of Man in the Thought of Nicolas Malebranche and Imam Fakhr Razi

Abdul Asgari Saymareh*¹, Hamed Shirkhodai², Zeinab Darvishi³

¹ PhD student in Philosophy of Religion, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran .

² PhD student of Quran and Hadith Sciences, Ha.C., Islamic Azad University, Hamedan, Iran.

³ Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Ahv.C, Islamic Azad University, Ahvaz, Iran .

Article Info

Article type:
Research Article

Received:

03/01/2025

Accepted:

17/02/2025

ABSTRACT

The discussion of the names and attributes of God is one of the important philosophical and theological issues in the thought of Western philosophers and Islamic theologians, and one of the attributes that has long occupied the minds of these thinkers is the attribute of God's will and human will. Now, by analyzing the theological thought of Nicolas Malebranche (a Cartesian philosopher) and Imam Fakhr al-Razi (an Ash'arite theologian), a certain affinity is found, such that occasionalism and the theory of acquisition, which is the negation of the causal relationship and the substitution of God's will and action for it, can be considered as important achievements of these two philosophical and theological schools. This article intends to present this affinity in a library approach, in an analytical and descriptive manner, and by adopting the philosophical and theological structure of Nicolas Malebranche and Imam Fakhr Razi, with areas such as causality, the relationship between soul and body, human knowledge, and human agency, which are suitable fields for the study of synchronicity

Keywords Synchronicity, God's will, human agency, Nicolas Malebranche, Ash'arites, Fakhr al-Razi

***Corresponding Author: Abdul Asgari Saymareh**

Address: - PhD student in Philosophy of Religion, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran ..

E-mail: abdolasgari58@gmail.com



ISSN: 2980-9614

فصلنامه علمی

کاوش های عقلی



واکاوی اراده ی حق تعالی و اراده ی انسان در اندیشه نیکولاس مالبرانش

و امام فخر رازی

عبدل عسگری صیمره*^۱، حامد شیرخدا^۲، زینب درویشی^۳

۱- دانشجوی دکترای فلسفه دین، واحد علوم تحقیقات تهران، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

۲- دانشجوی دکترای علوم قرآن حدیث، واحد همدان، دانشگاه آزاد اسلامی، همدان، ایران.

۳- استادیار گروه معارف اسلامی، واحد اهواز، دانشگاه آزاد اسلامی اهواز، ایران.

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	بحث از اسماء و صفات خداوند یکی از مسائل مهم فلسفی و کلامی در اندیشه ی فیلسوفان دین غربی و متکلمین اسلامی است و یکی از صفاتی که از دیرباز تاکنون ذهن این اندیشمندان را به خود معطوف داشته صفت اراده ی خداوند و اراده ی انسان است، حال با واکاوی اندیشه ی کلامی نیکولاس مالبرانش (از فیلسوفان دکارتی) و امام فخر رازی (از متکلمین اشاعره) قرابت خاصی یافت می شود، به گونه ای که مقارنه گرایی (اکازیونالیزم) و نظریه کسب که همان نفی رابطه علیّت و نشاندن اراده و فعل خدا به جای آن است از دستاوردهای مهم این دو مکتب فلسفی کلامی می تواند باشد. این مقاله در نظر دارد با روش کتابخانه ای و به شیوه تحلیلی و توصیفی و با اخذ ساختار فلسفی و کلامی نیکولاس مالبرانش و امام فخر رازی با ساحت های مثل علیّت، رابطه نفس و بدن، معرفت انسان، اختیار انسان که زمینه های مناسبی برای مطالعه ی مقارنه گرایی است این قرابت را عرضه کند.
دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۱۴ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۱/۲۹	کلیدواژه: مقارنه گرایی، اراده ی خداوند، اختیار انسان، نیکولاس مالبرانش، اشاعره، فخر رازی

۱- مقدمه

بحث از اسماء و صفات خداوند، یکی از مسائل مهم در فلسفه دین و کلام اندیشمندان غربی و اسلامی است. این موضوع از آن نظر حائز اهمیت است که هر انسانی برای رسیدن به کمال، نیازمند معرفت نسبت به خداوند است، ذات الهی در نهایت خفاست و این خفا از شدت ظهور، بنابراین تنها راه دست یافتن به چنین وجودی، شناخت اسماء و صفات اوست. یکی از این صفات الهی که از دیرباز ذهن فلاسفه ی دین، و حتی عرفا و مفسرین را به خود معطوف داشته است رابطه و نسبت اراده ی خداوند و اراده ی انسان است، اهمیت این موضوع به حدی است که بین اندیشمندان دین در غرب و برخی مذاهب کلامی اسلامی در موضوع صفت اراده ی خداوند به غایت قرابت فکری وجود دارد که از آن جمله اراده خداوند از منظر نیکولاس مالبرانش فیلسوف دین عقلگرایی غرب و امام فخر رازی نماینده مکتب اشاعره در اسلام است. که در ادامه به واکاوی دیدگاههای دو اندیشمند در این خصوص پرداخته می شود.

۲. معرفت شناسی. نیکولاس مالبرانش، برای عقل ارزش قائل است مانند دکارت اصول بدیهی را قبول داشت و می کوشد از طریق بدیهیات به نظریات برسد (خسروپناه، ۱۳۹۲، : ۱۶۵) او در کتاب در «جستجوی حقیقت» علت بدبختی انسانها را خطاهای معرفتی می داند، خطا منشأ پیدایش شرور است و بدون پرهیز از آن تحصیل سعادت حقیقی ناممکن است (خسروپناه، ۱۳۹۲، : ۱۶۵)، در نتیجه رسیدن به معرفت صادق منشأ کسب خیرات و دفع شر است. ولی آیا معرفت ممکن است؟ مالبرانش برخلاف سوفسطائیان قائل به امکان معرفت است و شکاکیت و نسبی گرایی را نمی پذیرد سوفسطائیان و در رأس آنها پروتاگوراس معرفت را همان ادراک حسی می دانستند در نتیجه نسبی بودن حقیقت از نتایج شناخت سوفسطائیان بود، همچنین معیار ثابتی وجود ندارد و معرفت دارای متعلق پایداری نبود (افلاطون، ترجمه لطفی، ۱۳۸۰ : ۱۳۷۷) البته نیکولاس مالبرانش وجود خطا را ممکن ولی همین خطا را قابل کشف می داند، مالبرانش معتقد به دو گونه خطاست، خطای سیستماتیک و ضروری و خطای تصادفی (کاپلستون، ۱۳۹۲ : ۲۴۳) و معتقد است که خطاهای انسان سیستماتیک و نظام مند نیستند بلکه تصادفی هستند و آنرا به چگونگی به کارگیری اراده ی انسان برمی گرداند.

نیکولاس مالبرانش سه نوع ادراک بشر را مورد مطالعه قرار می دهد، احساس یا حواس، تخیل و فاهمه. در مورد حواس معتقد است که هیچ گاه خطا نمی کند بلکه اراده ی انسان با داوری های شتابزده در باره ی اشیاء خارجی منشأ فریبندگی است و این خطا در تطبیق حکم توسط اراده است

که ایجاد خطا می‌کند. مالبرانش این مرحله را به کیفیات اولیه و ثانویه تقسیم بندی می‌کند و معتقد است که کیفیات اولیه همان ادراک حسی است که خطا نمی‌کنند، اما کیفیات ثانویه که همان تعلقات حالات نفسانی می‌باشند نه صفات عینی اشیای خارجی، خطاپذیرند. (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۲۴۳) مالبرانش همین نگرش را درباره خطاپذیری خیال و فاهمه نیز مطرح می‌کند با این تفاوت که در خیال به دلیل ترکیب صور خیالی خطا بیشتر است یعنی اگر حکم کنیم که صور خیالی، اشیاء فی نفسه را نشان می‌دهند نه آنگونه که اشیاء در ارتباط با ما وجود دارند این حکم نیز خطاست.

مالبرانش به عنوان فیلسوف عقلگرا عقیده داشت حقیقت فقط از طریق تفکر منطقی به دست می‌آید همچنین در استدلال می‌بایست به تصورات واضح برسیم و درباره ی حقیقت می‌بایست ادراک ما بر تصورات واضح و متمایز استوار گردد (کاپلستون، ۱۳۹۲: ۲۳۸) که این همان قاعده کلی دکارت است که وی نیز در تأملات فلسفه اولی خویش به آن استناد کرده است. (دکارت، ۱۳۸۵: ۲۲) وی همچنین به اصلی به نام اصل معیار معتقد بود و آن اینکه تنها به باید به امور واضح و بدیهی تصدیق پیدا نمود چون چنین معیاری در اختیار داریم فلذا آنچه واضح و بدیهی است صادق استو آنچه به واضح و بدیهی منتهی می‌شود نیز صادق است. با وجود چنین اصلی دیگر خطای سیستماتیک یا نظام مند قابل فرض نیست. (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۱۶۵)، البته مالبرانش این اصل را به عنوان فیلسوف مطرح می‌کند (دکارتی) ولی به عنوان یک مسیحی معتقد، اصرار دارد که چشم و گوش بسته باید ایمان آورد و اینجا آگوستینی می‌شود! مالبرانش همچنین در خصوص برخی علوم عملی مثل اخلاق، سیاست، و طب... به احتمال بسنده می‌کند و دنبال معرفت یقینی نمی‌رود نه به خاطر اینکه در این علوم معرفت یقینی دست یافتنی نیست بلکه به این دلیل که اولاً این علوم عملی است و ما به آنها محتاج و دوم اینکه تحصیل معرفت زمان بر است که نباید معطل ماند و در صورت احتمال خطا می‌توان بعداً معرفت را تصحیح نمود (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۱۶۵)،

فخر رازی. معتقد است انسان ها قادر به تحصیل معرفت بر اساس میزان استعداد خود هستند. انسان با امتیاز ظاهری و باطنی که دارد از طریق تنویر قلب به معرفت خداوند، ذاکر بودن به زبان و طاعات بدنی اشرف موجودات زمینی است (رازی، ۱۴۲۰: ۴-۳۷۲) خداوند انسان را تکریم و تفضیل داده است. تکریم وی با دادن عقل و نطق و خط است و تفضیل او با امکان حیات. عقل و قدرت دارایی های اساسی انسان هستند که در میان آنها عقل برای کسب علوم سودمند و قدرت برای انجام اعمال نیکو است (رازی، ۱۴۲۰: ۴-۴۳۳) بنابراین انسان با بهره گیری از عقل توان دریافت حقایق عالم را دارد. همچنین اشاره دین به ترکیب دوگانه ی انسان از جسم و نفس بر امکان کسب معرفت

دلالت دارد(رازی، ۱۴۲۰: ۵-۲۶۴) چراکه از منظر دین حقیقت انسان نفس است که همراه بدن و بعد از فَنای آن حیات دارد(غافر: ۶۴ "نوح: ۲۵" آل عمران: ۱۶۹) و امری غیر مادی است(رازی، ۱۴۲۰: ۷-۳۹۴) قلب به عنوان اولین متعلق نفس جایگاه تشخیص و تمیز یعنی محل عقل و معرفت است و در آن داده‌های سایر اعضاء بررسی می‌شود(حج: ۴۶) سمع و بصر ابزارهای قلب هستند و احوالات قلبی بر عملکرد آن ابزارها موثر است(رازی، ۱۴۲۰: ۵۴۱) توانایی قلب در تمیز امور و بهره‌گیری آن از دیگر اعضای بدن جهت کسب شناخت نشانگر آن است که انسان با میزان فهم و استعداد و قوت عقل و قوای معرفتی قادر به کسب معارف حقیقی است(رازی، ۱۴۲۰: ۲۹) از نظر فخر رازی انسان در ابتدای خلقت از هر نوع معرفتی خالی است، اما با ابزار کسب معرفت که در اختیار دارد(رازی، ۱۴۲۰: ۲۵۰) با درک محسوسات، باورهای صادق اولیه‌ای که ابزار عقل جهت کشف مجهولات هستند کسب می‌کند(رازی، ۱۴۲۰: ۷۴۱) معرفتی که انسان به مدد قوای معرفتی خود می‌تواند به دست آورد نامحدود نیست. در مواردی عقل توانایی درک حُسن و قبح آنها را دارد آموزه‌های دینی دارای کارکرد تأیید و تاکید است و باعث اتمام حجت بر انسان می‌شود(رازی، ۱۴۲۰: ۵۱۲) اما در اموری که عقل توان درک صحیح آنها را ندارد و یا بر کشف مطلبی در مواردی که تجربه‌ای طولانی نیاز است، انسان نیازمند دستگیری و استمداد دینی و اعتقادی است، از جمله‌ی این امور کیفیت اعمال عبادی، صفات خداوند، صفات انسان، هدایت، بحث کمال حقیقی، تعلیم برخی صنایع، تعلیم اصول مهم در زمینه اخلاق و تدبیر کشور هستند(رازی ۱۴۱۱: ۵۱۵) اقسام توانایی‌های معرفتی انسان بدین شرح است که انسان قادر است معارف حسی و عقلی را از راه‌های طبیعی و با تلاش فکری کسب کند(رازی ۱۴۲۰: ۳۴۱) الهام، منبعی است که با آن شناختی در دل واقع می‌گردد(رازی، ۱۴۲۰: ۶۱۱) علم لدنی، معرفتی است که نیاز به تلاش فکری ندارد بلکه ریاضت و مجاهده با نفس علوم و معارفی از سوی خداوند به انسان القاء می‌شود. فطرت، از عوامل حصول یقین در انسان است(رازی، ۱۴۲۰: ۴۲۲) فراست، از جمله عوامل حصول علوم خدادادی و مورد تأیید دین است(حجر: ۷۵ "بقره: ۲۷۳) که با آن شناختی که سبب آن بر فرد نامعلوم است در خاطر و درون انسان حاصل می‌شود و یا با مشاهده ظاهر، خلیات باطنی طرف مقابل به دست می‌آید(هود: ۱۷) (رازی، ۱۴۲۰: ۴۲۴) اما برخی از معارف خارج از حدود محسوسات و معقولات وجود دارد که راه وصول به این معارف اعتماد معرفتی انسان به آموزه‌های دینی است.

نتیجه اینکه اگرچه در این مسیر معرفت، غیر از قوای شناختی عوامل دیگری چون احوالات قلبی، عاطفی و رفتاری می‌توانند مقوی یا مانعی برای انسان ایجاد کنند و بر میزان کسب معرفت و ارزش

صدق آن معرفت اثر گذارند، اما هیچ امری نمی تواند اموری را که خداوند آن را ممکن ساخته محال سازد و انسان را از این امکان بازدارد بنابراین انسان موجودی است که قوای معرفتی او در کسب برخی از معارف تواناست، ولی معرفت هایی در عالم وجود دارد که تنها راه وصول به آن گردن سپردن به آموزه های انبیا(ع) و دین است.

۳. نفس و بدن (جسم). نیکولاس مالبرانش، تقسیم دوگانه ی دکارتی میان روح و ماده را می پذیرد و نتیجه می گیرد که هیچ یک از این دو نمی تواند مستقیماً در دیگری تأثیر کند. وی از نفس (lame) سخن گفته است، اما این اصطلاح به معنی نفس به مفهوم ارسطویی نیست، بلکه به معنی ذهن یا روح (lesprit) است. هرچند او درباره ی تعلق نفس و بدن و وحدت نزدیک میان آنها سخن گفته است ولی نظر وی این است که ذهن و بدن دو جوهری اند که میان آنها تطابق تام است اما تعامل وجود ندارد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۳۹) بدن ماشینی است که در واقع به مشیت خداوند با نفس وفق داده شده است و این نفس به مفهوم ارسطویی بدن را شکل نمی دهد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۳۹) نتیجه آنکه در نظر مالبرانش بین دو جوهر نفس و جسم توازی وجود دارد و تأثیر و تأثری بین آنها نیست. بر همین اساس روابط علی و معلولی میان نفس و بدن را منکر می شود. مالبرانش نفس را جوهری ترکیب یافته از تصورات صرف و بدن را ترکیب یافته از اموری ممتد می داند و معتقد است که جوهر نفسانی با ماده ی خشک هیچ سنخیتی ندارد و هیچ رابطه ای میانشان متصور نیست (خسروپناه، ۱۳۹۲: ۱۶۹)، پس همانطوری که اشاره شد بین نفس و بدن تعاملی وجود ندارد ولی تطابق این جوهر را با اراده ی خدا ارتباط می دهد. بدین معنی که هر کنش و واکنشی در قلمرو نفس و تأثیرگذاری یا تأثیرپذیری آن از بدن مستقیماً وابسته به اراده ی خداوند می داند. بنابراین افعال ارادی از نفس نبوده و آفریده ی مستقیم خداوند می باشند و تأثیر این دیدگاه در فاعلیت ارادی انسانها به وضوح پایدار است و همین انگیزه ی خدا محوری در بحث علّیت، وی را به سمت مقارنه گرایی (اکازیونالیزم) سوق داده است. نیکولاس مالبرانش از مثال تصمیم ارادی حرکت دادن دست توسط انسان استفاده می کند و می گوید، بین اراده ما که ساحت غیرمادی است و دستان ما که متعلق به ساحت مادی است هیچ ارتباطی وجود ندارد. پس چگونه ما می توانیم دستانمان را حرکت دهیم؟ مالبرانش معتقد است در هر لحظه ای که تصمیم به حرکت دادن دستان می گیریم در همان موقعیت، خداوند رابط بین ساحت غیرفیزیکی اراده ی ما و ساحت فیزیکی جسم می شود، و این راه حل به عنوان اصالت علل موقعی (occasionalism) شناخته می شود. به عبارت بهتر، اراده ی ما برای حرکت دادن دست علتی مقارنه ای می شود که از طریق آن خداوند دخالت کرده و دست ما را

حرکت می دهد. در این تلقی تنها علت حقیقی خداوند است و مانند واسطه ای بین رویدادهای ذهنی و فیزیکی عمل می کند (خسروپناه، ۱۳۹۲، ۱۶۵)، و با حضور خود ضرورتی بین ساحت غیرمادی و مادی اعمال می کند که برخاسته از مشیت آزاد و ازلی اوست. نتیجه آنکه در نظر نیکولاس مالبرانش خداوند در هر کنش انسانی دخالت دارد و هیچ اراده ی آزادی برای انسان باقی نمی ماند و در عین حال به تجرد نفس و مغایرت آن با جسم نیز معتقد است..

فخر رازی. ذیل مباحث تجرد نفس، دیدگاه های متفاوت و متناقضی را مطرح می کند. بدین صورت که در کتاب الاربعین قول جسمانیت نفس را پذیرفته و معتقد است اجزای بدن دو قسم اند: برخی اجزای اصلی که باقی اند و غیر قابل تغییر، و برخی دیگر اجزاء فرعی و قابل تغییر، و نفس عبارت است از همان اجزای اصلی. وی ذیل این عقیده می گوید: «این اختیار متکلمین محقق است، و با این عقیده جواب بیشتر شبهات منکرین حشر و نشر داده می شود» (رازی، ۱۹۸۶: ۲۷) اما در مطالب العالیه قائل به آن است که نفس، جوهری روحانی و مفارق است و نظر مخالفان را ابطال می کند و بدون اینکه تناسخ را پذیرفته باشد، معتقد است حتی روح حیوانات نیز که تنها از قوه خیال بهره مند است، تجرد برزخی دارد (رازی، ۱۴۰۷: ۹) فخر رازی با وجود اینکه در کتاب الاشارات و التنبیهاست استدلال کسانی که نفس را بدن محسوس می دانند، رد می کند، خود به این مسأله قائل می شود که اجزای بدن دودسته اند: اجزای اصلی و اجزای فرعی و نفس را همان اجزای اصلی می داند که از آغاز تا پایان عمر باقی است (الزکاکان، بی تا: ۴۷۰) در نهایتاً العقول بین دو نظر مردد می شود: نظر اول اینکه انسان همین بدن محسوس است و چیز دیگری ورای آن نیست، و دوم اینکه نفس از اجزایی تشکیل شده که فناپذیرند (رازی، بی تا: ۱۶۰) اما در لباب الاشارات (رازی، بی تا: ۱۱۸-۱۱۶) و شرح عیون الحکمه (رازی، بی تا: ۲۷۶) به تجرد نفس قائل می شود. وی در اثر دیگرش به نام المحصل قائل به دیدگاه مشخصی نیست، ولی این دیدگاه که انسان همین بدن محسوس است را رد می کند (رازی، بی تا: ۵۴۳-۵۳۷). او همچنین در النفس و الروح و شرح قواهما پس از نفی جسمانیت بدن، شش دلیل عقلی، شش دلیل از قرآن و دو دلیل از احادیث پیامبر (ص) بر تجرد نفس آورده است (رازی، بی تا: ۵۱-۲۸) اما مهمترین اثر وی در باب مباحث نفس، المباحث المشرقیه است. وی در این اثر چنین می نویسد: «نفس انسانی جوهری کاملاً مفارق است، به طوری که نه جسم است و نه حال در جسم، در حالی که نفوس نباتی و حیوانی اگرچه جوهرند، در عین حال قوایی حالدّر جسم اند» (رازی، ۱۴۱۱: ۲۲۵) بنابراین از نظر فخر رازی نفوس نباتی و حیوانی، نه کاملاً جسمانی اند و نه کاملاً مفارق از

جسم، بلکه جواهری غیر جسمانی و حالدِر جسم اند. پس میان سه نوع نفس، تجرد کامل را تنها از آن نفس انسانی می‌داند.

اما فخر رازی در بحث مغایرت نفس و بدن براهینی عقلی را ذکر کرده است.

الف. برهان تبدل بدن. این برهان عبارت است از اینکه بدن دائماً در حال تبدیل است، اما «من» در حال تبدیل نیست. نتیجه این خواهد بود که این جسم و بدن همان «من» نیست که هر کس به وسیله آن از خود تعبیر می‌کند. (رازی، ۱۴۰۷: ۱۲۰-۱۰۰)

ب. برهان معلق در فضا. این دلیل با دو مقدمه به نتیجه می‌رسد:

مقدمه اول: «من» یا «أنا» که هر کس بدان وسیله به آن اشاره می‌کند، در برخی موارد که فرد از تمام اعضای خود غافل است، برای فرد معلوم است.

مقدمه دوم: امر معلوم غیر از آن امر نامعلوم است

نتیجه: این خواهد بود که نفس مغایر با جمیع این اجزای ظاهری و باطنی بدن است، به عبارت دیگر در وجود انسان، شاهد موجودی هستیم که هیچ یک از این اجزای ظاهری و باطنی نیست و نام این موجود نفس است؛ فخر رازی به نوعی در اثبات مقدمه اول متوسل به دلیل تجربی گردیده است و در مقدمه دوم ادعای بداهت دارد! (رازی، ۱۴۰۷: ۱۰۵)

ج. برهان وحدت نفس. سومین دلیلی که فخر رازی در اثبات مغایرت نفس با بدن ذکر کرده است مبتنی بر وحدت نفس است. نفس هر کسی امر واحدی است و لازمه ی وحدت نفس، نفی جسمیت نفس است. چراکه اگر نفس امر واحدی نباشد و متعدد باشد لازم می‌آید فرد به احوال نفس خود عالم نباشد و این باطل است. (رازی، ۱۴۱۱: ۳۶۶-۳۵۹)

د. برهان سه وجهی. وجه اول مبتنی بر این قاعده است که عقل به بداهت حکم می‌کند که امر واحد نمی‌تواند نسبت به امر واحد هم سبب کمال باشد و هم سبب نقصان، این همان وجه استمرار تفکر است.

وجه دوم، اینکه هرگاه آکل و شرب انسان زیاد باشد و در جسمانیت مستغرق گردد، این عامل موجب اختلال در قوه ی عقلیه فردی می‌گردد، و بدین ترتیب قوه ی عقلانی انسان فاسد می‌گردد (رازی، ۱۴۰۷: ۱۲۰) این درحالی است که اگر انسان شیوه ی ریاضت اتخاذ کند و خود را از مأكولات و لذایذ منقطع گرداند نفس او به غایت کمال می‌رسد و بدن به غایت ضعف خواهد رسید. نتیجه اینکه در انسان جوهری به نام نفس هست که نه جسم است و نه از اجزای جسم و این همان وجه استمرار آکل و شرب است.

وجه سوم. در این دلیل اشاره به خواب است. خواب نسبت به جسم مانند مرگ است نسبت به نفس، همانند حیات و بیداری. (رازی، ۱۲۰: ۱۴۰۷) بنابراین هریک از این براهین عقلی حکایت از اثبات وجود نفس و مفارقت آن با جسم در انسان می کند. البته فخر رازی در بخش اول کتاب **النفس و الروح و شرح قواهما** با استناد به دلایل نقلی از آیات فراوانی برای اثبات این مغایرت استفاده نموده و در این راستا **ده** دلیل اقامه نموده که **هشت** دلیل از قرآن و **دو** دلیل از احادیث پیامبر (ص) است.

ماحصل اینکه در آثار فخر رازی صرف نظر از نقاط ضعف و قوت آن رویکردی عقلگرایانه در باب نفس انسانی مشاهده می کنیم کما اینکه نیکولاس مالبرانش نیز همین رویه عقلگرایانه را داشته است. البته در باب تجرد نفس فخر رازی گاه به شیوه ای متفاوت و گاه متناقض سخن گفته است. اما به طور قطع قائل به مغایرت نفس و بدن بوده و نفس را مغایر با بدن خارجی محسوس می داند. شاید دلیل تناقض و تفاوت آرای وی این باشد که در برخی از آثار هم رأی با فلاسفه می شود و رابطه ی نفس و بدن را همانند رابطه ی عاشق و معشوق می داند و معتقد است زمانی که بدن استعداد لازم را کسب کند نفس به روح بخاری در آن تصرف کرده و به تدبیر آن می پردازد و درجایی که هم رأی متکلمان می شود معتقد است که نفس به خواست خداوند و با اراده ی وی در بدن تصرف کرده و از اول تا پایان باقی است. که در این بخش نیز دیدگاهی نزدیک به نیکولانس مالبرانش دارد.

هر دو متکلم در مغایرت نفس و بدن متفق هستند. فخر رازی در برخی آثار در مجرد بودن نفس با نیکولانس مالبرانش یک نظر دارند ولی در خصوص رابطه نفس با بدن فخر رازی قائل به تعامل بین نفس و بدن با خواست و اراده خداوند است در حالیکه دیدگاه مالبرانش تطابق و تصرف در بدن به اذن خداوند است و خداوند را علت حقیقی و نفس را علت موقعی می داند با این تفاسیر می توان گفت هر دو متکلم قائل به مقارنه گرایی بین نفس و جسم می باشند.

۴. اثبات خدا. اندیشه های فلسفه ی الهی مالبرانش با انسان شناسی او عجین است و نمی توان مباحث انسان شناسی او را از مباحث دین شناسی جدا کرد. مالبرانش معتقد است که خداوند متصل وجود دارد و دلیل او برای اثبات وجود خدا شبیه به برهان انسلم قدیس است (ژیلسون، ۱۳۶۶: ۸۴) چون معتقد است که خداوند یک موجود نامتناهی است لذا از تصور نامتناهی پی به وجود او می برد و بعد از همین نامتناهی بودن صفات دیگر مثل واجب، بی نیاز، نامتناهی کامل، قدیم، حی، خیر، رحیم، حلیم، علیم، و نیز اختیار و اراده را برای خداوند متعال ثابت می نماید.

مالبرانش متأثر از مشرب فلسفی دکارت است، «می اندیشم» دکارتی و مقدم دانستن اندیشه بر هستی، تحوّل عظیم در باورهای فلسفی، دینی ایجاد کرد، تحوّل که در آن خدای دکارت نیز متعلق معرفت عقلانی بشر قرار می گیرد. مالبرانش متأثر از کلیسا و آموزه های مسیحیت بوده است، بنابراین در پی اثبات خدایی است که در عین حال که از اندیشه و عقلانیت برمی خیزد، همخوان با الهیات مسیحی باشد. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۵۱) همراه با این دغدغه است که خدای مالبرانش سنگ بنای هستی شناسی و معرفت شناسی وی قرار می گیرد. مالبرانش خداوند را وجودی لایتناهی و هستی مطلق می داند که کمالات مطلق و نامتناهی دارد و در نتیجه خداوند منزّه از هر نقصان و کم و کاستی است. (malebranche, 1980: 239)

فخر رازی، به عنوانیک متکلم عقل مدار در سنت اسلامی از میان انبوه دلایل اثبات کننده خدا به دلایل خارجی توجه داشته است. مراجعه به آثار فخر رازی به ویژه اثری چون المطالب العالیه که جلد نخست آن به دلایل اثبات خدا پرداخته است، مفصل ترین کتاب کلامی فخر به شمار می آید.

از نظر فخر رازی دلایل اثبات خداوند به دو دسته: دلایل یقینی و دلایل اقناعی تقسیم می شوند. استدلال عقلی مبتنی بر طرق امکان ذات، و حدوث ذات، و امکان صفات و حدوث صفات، با تمام تفصیل و گسترش در بخش دلایل یقینه جای دارد و در بخش دلایل اقناعی، استدلال های فرا دانشی می گنجد. فخر رازی در قسم دوم، از سه حوزه یاد نموده است: علوم تاریخی و معرفت و شناخت احوال پیشینیان؛ علوم متعلق به اصحاب ریاضیات و ارباب مکاشفات؛ علوم ناظر بر عالم یا علوم دینی (رازی، ۱۹۸۷: ۲۷۸-۲۴۹) وی از هر دسته ای، موارد مختلفی را اشاره و تبیین می کند:

الف. دسته نخست: این صنف از علماء از دو وجه، اثبات وجود خدا می کند: ۱). جستجو از توارخ و پیشینه های مردمان، نشان از کثرت قائلان به وجود خدا دارد. ۲). جستجو از پیامدشناسی قائلان به وجود خداوند و عواقب آنها (رازی، ۱۹۸۷: ۲۵۴-۲۴۹)

ب. دسته دوم: جستجو از شیوه ی پیروان این رویکرد چهارنوع از دلایل را نشان می دهد: ۱). تقسیم موجودات به جسمانی و روحانی؛ و شهادت کلیه عقلا بر تحقق داشتن موجودات روحانی. ۲). تقسیم موجودات به جسمانی و روحانی و تقسیم نور متعلق به عالم جسمانی و اولویت داشتن تحقق نور در عالم روحانیت و مراتب آن، براساس تحقق آن در جسمانیات. ۳). جستجوی از احوال روانی نافیان وجود خدا در حالات گرفتاری و مشکلات. ۴). دعا و صفای دل پاکان در سوال و دریافت (رازی، ۱۹۸۷: ۲۷۲-۲۵۴)

ج. دسته سوم: دارندگان عقول و افهام برتر، فخر رازی این عده را هرچند دارای عقل صحیح می‌داند، اما آنها را افرادی معرفی می‌کند که به دنبال علوم دقیق اند. (رازی، ۱۹۸۷: ۲۷۲) به عبارت دیگر، در این موضع، منظور از عقل، همان عقل عرفی و معیشتی است، نه عقل کاوش گر در مسائل دقیق و فلسفی. فخر رازی می‌گوید: از این افراد نیز عبارات صحیحی شنیده می‌شود که دال بر اثبات خداوند برای این عالم است. (رازی، ۱۹۸۷: ۲۷۲) وی به چهار طریق اشاره نموده است: (۱) قول بر احتیاط در اثبات واجب. (۲) جستجو از رهگذر مورد پژوهی موثر انگاری برای افعال. (۳) جستجو از زمان و وجود وعدم. (۴) جستجو از احوال فلک. (رازی، ۱۹۸۷: ۲۷۵-۲۷۲)

نتیجه آنکه؛ هم سرشتی رویکردهای تبیینی فخر رازی و نیکولاس مالبرانش در بحث خدامحوری، سرنوشت یکسان آنها را رقم می‌زند و هم ترازوی آنها را نشان می‌دهد. دفاع عقلانی در باب مهمترین آموزه‌ی دینی «وجود خدا» متعلق دغدغه هر دو متفکر است. هر دو متکلم در پی اقناع هستند. فخر رازی گرایش به استدلال‌های عامه‌پسند و تحلیل‌هایی مبتنی بر الگول‌های ساده سازی شده دارد و نیکولانس مالبرانش نیز گرایشی به براهین وجود شناختی مطرح در نزد متفکران غربی مثل براهین انسلم قدیس و دکارتی مبتنی بر تعریف موجود کامل دارد. (دکارت، ۱۳۸۵: ۵۰) و در نهایت؛ هر دو متکلم وجود خدا را نه به عنوان فرضیه بلکه به مثابه وجود مسلم به عنوان علت العلل هستی عرضه می‌کنند.

۵. **اراده‌ی حق تعالی و اراده‌ی انسان.** نیکولاس مالبرانش از متفکران مکتب دکارتی است که آموزه‌های مکتب را از راه نفی رابطه حضوری میان علت طبیعی و معلول به پیش می‌برد، و هیچ ارتباط ضروری میان اراده‌ی ما مثلاً به تحریک بازو و حرکت بازو وجود ندارد. درست است که وقتی اراده می‌کنیم بازو حرکت می‌کند و ما بدین گونه 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 الهی عمل می‌کند. (malebranche, 1980: 609). در نظر 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 علیّت حقیقی تنها از آن خداست و خدایان متعدد نمی‌توانند وجود داشته باشند.

بنابراین در نظر مالبرانش خداوند تنها و تنها علت حقیقی است. «خداوند از الّا زال تا ابد- الّا باد بی‌وقفه ولی بدون تغییر یا توالی یا ضرورت، هرآنچه را که در طی زمان واقع خواهد شد اراده می‌کند» (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۴۰) یعنی اگر خداوند مثلاً خلق و ابقاء صندلی را اراده کند، باید اراده کند

که صندلی در هر زمان مفروضی در مکانی و نه در مکان دیگر باشد، «بنابراین، این قول که جسمی قادر به تحریک جسم دیگر است متناقض است. حتی این قول که شما می‌توانید صندلی خود را حرکت دهید متضمن تناقض است. جایی که خداوند آنرا انتقال ندهد هیچ قدرتی نمی‌تواند آن را انتقال دهد یا جایی که خداوند آن را قرار هیچ چیزی نمی‌تواند آن را قرار دهد. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۴۰). حال اگر خداوند علت حقیقی است به ظاهر اختیار انسانی می‌بایست نفی شود، چرا که خداوند حتی علت اعمال ارادی است. اما مالبرانش معتقد به اختیار و مسئولیت انسانی است و در ادامه اراده را علت حقیقی انجام فعل نمی‌داند: «نفس چنانچه خیال می‌کنیم خلاق و فعال نیست، من می‌دانم که اراده می‌کنم و این اراده آزادانه است. این مسئله از علم حضوری من قوی‌تر است و من آن را انکار نمی‌کنم اما قبول هم ندارم که اراده من علت حقیقی حرکت دستم، افکار ذهنی ام و سایر چیزهایی باشد که با اراده ام همراه است؛ زیرا من هیچگونه رابطه‌ای میان این چیزهای متفاوت نمی‌بینم. (malebranche, 1980: 609).

اراده‌ای که مالبرانش به علم حضوری دریافت می‌کند، قدرتی است که به روح مسلط شده و روح را به سوی غایت خاص یعنی خداوند سوق می‌دهد؛ قدرتی که باز از جانب خداوند سرچشمه می‌گیرد. در ادامه به اراده‌ی ابزاری روی آورده و اراده‌ی انسان را ابزاری در دست خداوند برای آفرینش فعل‌ها می‌داند. (فروغی، ۱۳۶۶: ۲۵). اراده‌ای که حتی در حرکت بازو هیچ تأثیری نداشته و علت حقیقی آن اراده‌ی الهی است. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۳۹). از اراده‌ی ابزاری در راستای اراده‌ی خداوند، معنای دوگانه‌ی اراده بر هر فعل به دست می‌آید. دوگانه‌ای که از اراده حقیقی خداوند و اراده ابزاری انسان برای انجام فعل خاص تشکیل می‌شود. مالبرانش بر طولی بودن دو اراده معتقد نیست و افعال اراده‌ی انسان‌ها را مخلوق مستقیم خداوند می‌داند. و معتقد به قدرت فعلی اراده و نه انفعالی است، اما ذهن یا فاهمه محض را دارای قدرت انفعالی می‌داند یعنی ذهن توان ایجاد و خلق تصورات را ندارد و منبع این تصورات را خداوند می‌داند و می‌گوید که: «ما همه چیز را در خداوند رؤیت می‌کنیم». این نظریه یکی از جنبه‌های خاص فلسفه‌ی مالبرانش است. (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۴۵). در نتیجه معتقد است که انسان‌ها خالق فعل خود نبوده بلکه آفریده خداوند است و در واقع دو اراده به معنای مقارنت اراده‌ی انسان با اراده‌ی خداوند است؛ چیزی شبیه نظریه‌ی کسب و عادت الله اشاعره.

فخر رازی، به عنوان «الله تعالی قادر علی کل مقدورات فی مذهب اصحابنا» ملاک چیزی که نزد همگان مقدور خداست و همه‌ی طوایف در مقدور و مخلوق بودن آن برای خداوند اتفاق نظر دارند، همان ممکن بودن آن است-امکان به معنای فقدان کمال و داشتن حاجت و نیاز به فاعل-؛

این امکان میان همه ی ممکنات مشترک است؛ از این جهت باید همه ی ممکنات را در این مورد به گونه ی یکسان شناخت و گفت: همه ی ممکنات واژه ی آن جمله ذات انسان و فعل او، مخلوق و مقدور خدایند؛ در غیر اینصورت به تبعیض بی جهت قائل می شویم. (طوسی، ۱۳۵۹: ۲۹۸). همچنین فخر رازی در خصوص علم خداوند و به جهت اینکه علم خدا تبدیل به جهل نشود می گوید: اگر خداوند بداند که شخص کافر ایمان نخواهد آورد، ایمان آوردن او مستلزم تبدیل علم خداوند به جهل خواهد بود که بی شک امری محال است و از آنجا که امر مستلزم محال، خود محال است، صدور ایمان از شخص کافر در فرض بالا ممتنع خواهد بود. (رازی، ۱۴۰۷: ۲۳۲). همچنین فخر رازی در باره ی قضا و قدر می گوید: «افعال بندگان به قضا و قدر الهی است و انسان ناچار مختار است؛ و این در واقع چیزی جز جبر نیست». (رازی، ۱۳۸۷: ۵۱۷). فخر رازی در تفسیر کبیر در تبیین آیه ی «ولکن الله یفعل ما یرید» (بقره: ۲۵۳) می گوید: خداوند هرکس را که خواهد، توفیق می دهد و هرکس را که بخواهد رها می سازد. و یاران ما به این استدلال کرده اند که خداوند تنها آفریننده ی ایمان مومنان است و از آنجا که این آیه دلالت بر این دارد که او هر کاری را که بخواهد انجام می دهد، پس اگر ایمان را از کفر می خواست، ایمان را در آنان ایجاد می کرد و آنان مؤمن می شدند و چون چنین نبوده دلالت دارد براینکه خداوند ایمان را از آنان نمی خواهد. پس این آیه دلالت دارد بر مسئله ی خلق اعمال و بر مسئله ی اراده ی کائنات. (رازی، ۱۳۸۷: ۵۱۷). آنچه از بررسی عوامل جبر در آرای فخر رازی به دست می آید، این است که او همواره دغدغه ی تفسیر صحیح توحید افعالی و قدرت اراده ی مطلق خداوند را داشته است و چنین تصور می کرده که اختیار انسان، قدرت ربوبیت مطلق خداوند را خدشه دار می کند. او رابطه ی علت و معلول را در اراده ی مستقیم خداوند خلق و ایجاد می شناخته؛ اعتقاد به اختیار انسان را زمینه ای برای اشتراک در توحید افعالی خداوند می دانسته و غافل از رابطه ی علت و معلول موجودات، همچنین از آنجا که به ظاهر آیات و روایات استناد جسته و می دانسته است که بسیاری از آیات قرآن، فعل را به خود انسان استناد داده اند، برای رهایی از ناسازگاری ظاهر آیات جبر و اختیار به نظریه کسب تمسک می جست. (رازی، ۱۹۸۶: ۳۲۰). اشاعره با طرح نظر کسب خواسته اند از جبر محض فرار کنند و بهره ای از اختیار را برای انسان قائل شوند؛ نظریه کسب در واقع تلاش متکلمانه ای است برای اراده ی بشری در چارچوب توحید. البته فخر رازی اینکه کردارهای ارادی انسان را خدا می آفریند اما بنده آنها را کسب می کند را نامعقول می داند؛ می گوید: چون قدرت و اراده ی انسان، مخلوق است، پس انسان توانایی صدور فعل را براساس انتخابی که خداوند در او پدید آورده، قصد می کند اگرچه انسان موجد افعال خودش نیست، بلکه قدرت و اراده

ی خداوند است که افعال بندگان را ایجاد می‌کند. (رازی، ۱۴۲۰: ۱۴۱) وی از این طریق دنبال راهی معتدل تر است. البته راهکار به اصطلاح فخر رازی تفاوت چندانی با نظریه‌ی کسب ندارد جز اینکه فخر رازی از طریق قدرت و اراده‌ی مخلوق انسان، برهان می‌آورد و انسان را در افعالش مجبور می‌داند. نتیجه آنکه رویکردی که فخر رازی در بحث اراده‌ی خداوند و انسان در پیش گرفته تکیه بر نقل و به تعبیری تعبیرگرایانه است و خدا را از این طریق قادر مطلق انگاشته است ولی نقص این رویکرد این است که روش عقلانی و درک نظام علی و معلولی محروم مانده است.

نتیجه گیری: نیکولاس مالبرانش انسان را خالق و مؤثر در افعال خویش نمی‌داند، و بین اراده‌ی انسان به فعلش و تحقق آن فعل رابطه‌ای جز مقارنت قائل نیست. و این درست همان نظریه کسب که از طرف اشاعره و برخی متکلمین این مذهب از جمله فخر رازی به صراحت عنوان شده است. یکی از جالب ترین مباحث بین مالبرانش و فخر رازی، شباهت در ادله‌ای است که از جانب این دو برای اثبات نظریه‌ی کسب اقامه شده است؛ «اگر عبد بخواهد خالق فعل خود باشد، لازم می‌آید که بر فعل در چگونگی انجام آن عالم باشد، لکن انسان بر فعل خود و چگونگی انجام آن عالم نیست. پس خالق فعل خود نخواهد بود». قضیه شرطیه در این قیاس از یک اصل و کبرای کلی استنتاج شده است که فخر رازی در کتاب الأربعین فی اصول الدین این را بدیهی دانسته و علاوه بر آن به آیه قرآن «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (ملک: ۱۴). استناد کرده است که این خالق به فعل خویش داناست و به آن و چگونگی آن عالم است. همانطوری که بررسی شد مقارنه گرای، یا اکازیونالیزم را می‌توان معادل نظریه اشاعره در ردّ علیّت دانست. برطبق این دو نظر یعنی اکازیونالیزم و کسب، خداوند با خواست و اراده‌ی خود عالم را لحظه به لحظه اداره می‌کند. در این دیدگاه اعمال انسانها مخلوق است. هر عمل از دو جهت قابل بررسی است: یکی خدا که خالق عمل است. و دیگری انسان که آن عمل خالق را کسب می‌کند. یعنی انسان اجرا کننده است، یعنی به نوعی اراده و فعل الهی را جایگزین رابطه‌ی علیّت می‌کنند. حال سؤال؟! آیا اگر اراده‌ی انسان و خالقیت و فاعلیّت او در طول اراده و فاعلیّت حق تعالی قرار گیرد مشکل حل نمی‌شود؟ قبول این نظر یعنی در طول هم قرار گرفتن اراده‌ی خداوند و اراده‌ی انسان و در این هیچ منافاتی با توحید افعالی و قدرت مطلقه‌ی الهی دیده نمی‌شود. منافات در صورتی است که خداوند بخواهد قدرت و اختیار خود را به انسان تفویض کند و اختیار و اراده‌ی انسان در عرض اراده‌ی الهی قرار گیرد، و گرنه در رابطه‌ی طولی اشکالی رخ نمی‌دهد و تمام افعال و حتی افعال مریدانه انسان متعلق اراده و قدرت الهی است که در اینجا بسیاری از خلط‌ها و مشکلات حل می‌شود و این روشی بود بر رد جبرگرایی اشاعره در

نظریه کسب و اکازیونالیزم فلاسفه دین غربی و این مبنای تفکر کلامی شیعه در بحث اختیار و فعل خداوند با استناد به احادیث ائمه (ع) گردید.. همانطوری که ذکر شد، ساحت های رابطه نفس و بدن، معرفت انسان، اختیار انسان و اثبات خدا و توحید افعالی، زمینه ای برای مقارنه گرایی یا اکازیونالیزم و نظریه کسب در نظر نیکولانس مالبرانش و فخر رازی است.

منابع

۱. قرآن
۲. نهج البلاغه
۳. المباحث المشرقیه فی علم الاهیات و الطبیعیات، محمدبن عمر فخر رازی، تحقیق محمدالمعتصم بالله البغدادی، ناشر ذوی القربی، تاریخ ۱۳۸۷ش
۴. الأربعین فی اصول الدین ج ۲، محمدبن عمر فخر رازی، ناشر مکتب الکلیات الأزهریه قاهره، ۱۹۸۶م
۵. التفسیر الکبیر، ج ۷، محمدبن عمر فخر رازی، داراحیاء و التراث العربی-بیروت، ۱۴۲۰ق
۶. تأملات فلسفه اولی، رنه دکارت، ترجمه احمداحمدی، تهران، انتشارات نشر دانشگاهی، ۱۳۸۵ش
۷. الزرکان، محمدصالح، بی تا، فخر رازی و آراءه الکلامیه و الفلسفه. بیروت دارالفکر.
۸. الاشارات و التنبيهات، محمدبن عمر فخر رازی، تحقیق نجف زاده، تهران: انجمن آثار و مفاخر، ۱۳۸۴ش
۹. النفس و الروح و شرح قواهما، محمدبن عمر فخر رازی، تحقیق، محمدصغیرحسن معصومی، تهران، الابحاث الاسلامیه. ۱۴۰۶ق
۱۰. المطالب العالیه من العلم الالهی، ج ۹ محمدبن عمر فخر رازی، محقق سقاء احمدحجازی، بیروت، دارالکتاب العربی، ۱۴۰۷ق
۱۱. -تاریخ کاپلستون، ج ۴، فردریک چارلز کاپلستون، مترجم غلامرضا اعوانی، تهران، علمی فرهنگی، ۱۳۸۰ش
۱۲. -تلخیص المحصل، خواجه نصیرالدین طوسی، به اهتمام عبدالله نورایی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ش

۱۳. سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، تهران، زورا، ۱۳۶۶ش
۱۴. -درسگفتار تاریخ فلسفه غرب، عبدالحسین خسروپناه، ۱۳۹۲ش،
۱۵. محصل افکار المتقدمین و المتأخرین من الحكماء والمتکلمین محمد بن عمر فخر رازی، تحقیق حسین اتای، عمان، دارالرازی، ۱۴۰۱ق
- 16.-Malebranche, Nicolasi, rhesearch after truth, translated by Thomas M