

دو فصلنامه عقل و دین، مؤسسه دین پژوهی علوی،
سال چهاردهم، شماره بیست و ششم (بهار و تابستان ۱۴۰۱)

Role of Causality in the Interaction of Reason and Religion, in the Philosophy of Ibn Sina and Malebranche

Ehteram Kazemi¹ \ Mohammadreza Shamshiri²

Abstract

Using a descriptive-analytical method, this study seeks to find the interaction between wisdom and religion based on the causality proven in the philosophy of Ibn Sina and Malebranche. These two philosophers, with a God-oriented view, sought for presenting a causality under which a divinity compatible with religion has been proven, illustrating a rational picture of the world that is compatible with religious principles. At the apex of Ibn Sina's world, it is God who is the cause of the causes, and at the length, there are the second causes that play roles in a chain of causes and effects. Malebranche reduced the causal relations to a kind of sequence of phenomena. Occasionalism is a unipolar causality, on one side of which, there exists the omnipotent God as the real cause, and on the other side, there is an inanimate and ineffective matter. Malebranche attributed all the effects and impressions of the world to God. Malebranche's God-oriented perspective and his direct attribution of man's volitional action to God made him oriented toward determinism, opening the way for extreme empiricists such as Hume. Conversely, under the proof of abstracts, active intellect, and the Ten Intellects (longitudinal order), Ibn Sina recognized the free will of man and considered man's will to be effective.

Keywords: Ibn Sina, Malebranche, causality, reason, religion, occasionalism.

1- PhD student of Islamic philosophy and theology, Islamic Azad University, Isfahan Branch
(Khorasgan), Isfahan, Iran, e.kazemi94@gmail.com

2 - Associate professor, Department of philosophy, Islamic Azad University, Isfahan Branch
(Khorasgan), Isfahan, Iran, (Corresponding author), mo-shamshiri@yahoo.com

بررسی جایگاه علیت در تعامل عقل و دین، در فلسفه ابن سینا و مالبرانش

احترام کاظمی^۱ / محمدرضا شمشیری^۲

چکیده

این مقاله که با روش توصیفی-تحلیلی فراهم آمده به دنبال چگونگی تعامل عقل و دین بنا بر علیتی است که در فلسفه ابن سینا و مالبرانش اثبات شده است. این دو با نگاهی خدامحورانه، به دنبال ارائه علیتی هستند که ذیل آن خدایی همخوان با دین را به اثبات رسانده و تصویری عقلانی و همخوان با آموزه‌های دینی از عالم نشان دهند. عالم ابن سینا عالمی است که در رأس آن خدای علت‌العلل و در طول، علل ثانیه در زنجیره‌ای علی و معلولی نقش آفرینند. مالبرانش روابط علی را به تعاقب پدیده‌ها تقلیل داد؛ مقارنه‌گرایی مطرح از سوی او همانا علیتی تک‌قطبی بود که در یک طرف آن، خدای همه‌کاره در مقام علت حقیقی و طرف دیگر آن ماده بی‌جان و بی‌تأثیر قرار دارد. مالبرانش تمامی تأثیر و تأثرات عالم را به خداوند سپرده است؛ نگاه خدامحورانه مالبرانش و استناد مستقیم فعل ارادی انسان به خداوند، وی را به جبرگرایی نزدیک و راه را بر تجربه‌گرایان افراطی چون هیوم باز می‌کند. در مقابل، ابن سینا ذیل اثبات مجردات و عقول عشره طولیه و عقل فعال، اختیار انسان را به رسمیت شناخته و اراده‌ی او را در عالم مؤثر می‌داند.

کلیدواژه‌گان: ابن سینا، مالبرانش، علیت، عقل، دین، مقارنه‌گرایی.

۱ - دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران. e.kazemi94@gmail.com

۲ - دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اصفهان (خوراسگان)، اصفهان، ایران، (نویسنده مسئول) mo-shamshiri@yahoo.com

۱- مقدمه

یکی از اساسی‌ترین مباحث دین پژوهشی، تعریف چگونگی ارتباط میان عقل با آموزه‌های دینی است؛ مسئله‌ای که دغدغه فکری فلاسفه عقل‌گرا-ایمان‌گرا به شمار می‌آید. از طرفی علیت به عنوان زیربنای بسیاری از مسائل بنیادین فلسفی محسوب می‌شود؛ به گونه‌ای که پذیرش یا عدم پذیرش آن می‌تواند تأثیر بسزایی بر تعریف و تبیین این مباحث داشته باشد. بنابراین نزد فلاسفه‌ای که دغدغه دینی دارند، علیت مبنای اثبات اصول اولیه دین مانند اثبات وجود واجب، اثبات توحید، اثبات نبوت و وحی... شده است. نوشتار حاضر درصدد تعریف علیت در دستگاه فلسفی دو فیلسوف عقل‌گرا-ایمان‌گرا، ابن‌سینا از جهان اسلام (۳۵۹-۴۱۶ ه) و نیکلاس مالبرانش مسیحی (۱۷۱۵-۱۶۳۸)، برآمده و با ارائه تلاش دو فیلسوف بر تبیین عقلانی علیت، با نگاهی مقایسه‌ای، تأثیر این تلاش را بر اثبات عقلانی آموزه‌های بنیادین دین نشان می‌دهد.

۲- معنای علیت در فلسفه سینیوی

ابن‌سینا فیلسوفی مشائی، علیت و مباحث علل و معالیل را ذیل مباحث فلسفه اولای خود تعریف می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۸: ۲۵۵). تأثیر نگاه ارسطویی در خلق و ابداع عالم، ابن‌سینا را بر آن داشته تا سلسله‌ای طولی از علل و معالیل را به گونه‌ای تعریف کند که در رأس آن خداوند به عنوان علت‌العلل، خالق و مبدع به اثبات برسد (ابن‌سینا، ۱۳۹۰: ۲۴۸). ابن‌سینا بر پایه دوگانه وجوب و امکان، موجودات عالم را ممکناتی می‌داند که در وجود و بقا نیازمند علتند. در ادامه براساس نیازمندی ممکنات، سلسله‌ای طولی را پی می‌گیرد که به خدای علت‌العلل ختم می‌شود. بنابراین هستی‌شناسی سینیوی براساس نظام طولی و بر پایه خالق و مخلوق از پایین‌ترین مرتبه وجود تا بلندترین مرتبه براساس علیت بنا می‌شود. در معرفت‌شناسی نیز ابن‌سینا با تأثیرپذیری از فلسفه ارسطو، نقطه آغازین شناخت را حس می‌داند و بر پایه حسیات، فرآیند شناخت را تعریف می‌کند. فرآیندی که با انتقال محسوسات به ذهن و پردازش ذهن به کمک قوه عاقله، به قوه خیال منتقل شده و در سیری علی و معلولی، شناخت حاصل می‌شود؛ سیری که براساس مراحل ادراکی به کامل‌ترین مرتبه ادراک، یعنی ادراک عقلی ختم می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۵۴: ۱۰۴)؛ با این تفاوت که ابن‌سینا رابطه ذهن با محسوسات را از نوع تعاقب و توالی دانسته و ذهن را خالق و ایجادکننده صور ذهنی نمی‌داند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۶۷-۶۵).

درست است که نقطه آغازین شناخت نزد ابن‌سینا از محسوسات است، اما در ادامه و در مراحل ادراک، ابن‌سینا بر پایه نظام طولی و عقول طولیه عشره، شناخت حقیقی را از بالا و عالم عقول می‌داند. نزد ابن‌سینا نفس ناطقه به کمک عقل فعال (دهمین عقل از عقول دهگانه) امور بالقوه خود را به فعلیت می‌رساند و معرفت حقیقی حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴: ۲۱۹-۲۱۸). بدین ترتیب هستی‌شناسی سینیوی بر پایه سلسله طولی علل و معرفت‌شناسی نیز بر پایه عقول طولیه ترسیم و تبیین می‌شود.

۲-۱- رابطه عقل و دین

علیت طولی و عقول عشره، مسائلی است فلسفی که ابن سینا بر پایه آن اصول اولیه دین همچون وجود خداوند، توحید، نبوت و وحی را از طریق قاعده الواحد به اثبات می‌رساند. عقول طولیه عشره، از عقل اول آغاز می‌شود. عقل اول یا همان واسطه فیض الهی، نخستین صادر از خداوند است که بسیط و مجرد محض است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۱۹-۲۱۸). عقل اول از طرفی با خداوند در ارتباط و از طرفی مبدأ پیدایش موجودات در مرتبه نازل تر است و این سلسله طولی ادامه می‌یابد تا به جهان ماده ختم می‌شود. دهمین عقل، عقل فعال با عنوان آخرین مجرد تام است که اعطاکننده و افاضه‌کننده صور عقلی به جهان ماده است (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۱۳۶۵-۱۳۶۶). از طرفی عقول طولیه بر پایه قاعده الواحد اثبات‌کننده توحید واجب تعالی در فلسفه ابن سینا است. بنابراین او بر پایه علیت طولی، تفسیری عقلانی از مسائل بنیادین دین دارد و این را می‌توان تلاشی سترگ از طرف فیلسوفی مسلمان بر نشان دادن تعامل میان عقل و دین برشمرد.

۲-۲- اثبات وجود خداوند

تقسیم دوگانه موجودات به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود را می‌توان زیربنایی‌ترین مسئله فلسفی ابن سینا دانست که بر پایه علیت طولی اثبات خداوند و مخلوقات در آن امکان‌پذیر می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹الف: ۲۶). برهان وجوب و امکان را می‌توان از مهم‌ترین براهین اثبات وجود خداوند در فلسفه ابن سینا دانست که آغاز آن از ممکنات و براساس نیازمندی ممکن بر خروج از حد امکان بنا شده و براساس آن سلسله‌ای از علل و معالیل ترسیم می‌شود؛ سلسله‌ای که بر محال دانستن دور و تسلسل، در رأس علتی را اثبات می‌کند که خود نیازمند و معلول نیست (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۲۶۰). تلاش دیگر ابن سینا بر اثبات وجود واجب، اقامه برهان وسط و طرف است که آن نیز براساس رابطه علی و معلولی در عالم وجود تبیین می‌شود. ابن سینا عالم را مجموعه‌ای از ممکنات می‌داند که همگی هم علتند و هم معلول، اما همگی نیازمند به علتی در خارج از مجموعه‌اند؛ چرا که اگر هستی‌شان را از دیگری نگیرند، واجب‌الوجود و از آنجا که هستی جمله نمی‌تواند به آحاد باشد، پس علتی خارج از آحاد باید باشد که سلسله آحاد به آن وابسته بوده و خارج از جمله و هستی کل جمله به آن وابسته باشد (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۲۶۴). بنابراین ابن سینا با نگاهی خدامحورانه در تلاش بر اثبات خدای فلسفی خود همخوان با خدای تعریف شده در دین است؛ خدایی با قدرت مطلقه و وجودی برتر و متعالی در رأس نظام عالم، خدایی که تمامی فعل و انفعالات عالم در نهایت به او بازگشت کرده و تدبیر امور عالم با اوست و این تلاش را می‌توان نمونه‌ای بر نشان دادن تعامل عقل و دین در فلسفه سبنوی دانست.

۲-۳- توحید افعالی

اثبات توحید واجب تعالی یکی از دغدغه‌های ابن سینا به عنوان فیلسوف مسلمان است؛ امری که در

کنار خلق کثرات از واحد به عنوان چالشی در مسیر عقل و دین قرار می‌گیرد. قاعده الواحد تلاشی است که با تأثیرپذیری از نظریه فیض فلوطینی و پذیرش آن، چگونگی خلقت کثرات از واحد را بیان می‌کند؛ تلاشی نوین که براساس عقول طولیه و صدور عقل اول به عنوان نخستین صادر از خداوند انجام گرفته و در ادامه خلق کثرات از عقل اول بر پایه فیض و خلق جدید انجام می‌گیرد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۴۵۹). باری، توحید افعالی به عنوان شاخه‌ای از توحید در فلسفه سینوی بر پایه قاعده فلسفی «لا مؤثر فی الوجود الا الله» تبیین می‌شود؛ قاعده‌ای که در طول تاریخ، مباحث جدی کلامی-فلسفی را به خود اختصاص داده و گاه به جبرگرایی ختم شده است؛ چرا که گاه به گونه‌ای تفسیر می‌شود که فعل و انفعالات عالم مطابق با آن به صورت مستقیم و بلاواسطه به خداوند نسبت داده می‌شود و تأثیرگذاری ماسوی و بالاحص انسان نادیده انگاشته می‌شود، اما در دستگاه سینوی این قاعده به گونه‌ای ترسیم شده که هم قدرت مطلقه خداوند و هم مؤثر بودن ماسوی در طول آن به رسمیت شناخته شود.

ابن سینا نظام طولی را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که علت نخستین در رأس سلسله به عنوان مؤثر حقیقی قرار دارد و در ادامه در طول، علل ثانیه نیز نقش‌آفرین و مؤثرند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵۳-۵۲). بنابراین نزد ابن سینا مؤثریت در عالم به دو نحو تعریف می‌شود: یکی مؤثریت حقیقی که از آن خداوند است و دیگر مؤثریت ثانوی که از آن مخلوقات است. در چگونگی فاعلیت ماسوی نیز بر دوگانه فاعلیت یعنی فاعل بعید و قریب بر هر فعل رأی می‌دهد؛ بدین نحو که در هر فعلی که در عالم رخ می‌دهد، دو فاعل تأثیرگذارند: خداوند به عنوان فاعل بعید و به صورت مستقل و مخلوقات به عنوان فاعل قریب و بدون استقلال و در طول اراده الهی (ابن سینا، ۱۳۷۸: ج ۲، ۲۰۹). تأثیر این تلاش در بحث افعال ارادی انسان‌ها پررنگ‌تر است؛ چرا که پذیرش یا عدم پذیرش مؤثریت ماسوی و بالاحص انسان در فعل و انفعالات عالم در مباحث جبر و اختیار تأثیر بسزایی دارد.

۲-۴- فاعلیت ارادی انسان

ابن سینا با پذیرش دوگانه اراده و تأثیر آن بر هر فعل، فاعلیت ارادی انسان را به رسمیت شناخته و رأی به مختار بودن انسان در طول اراده خداوند می‌دهد. در هر فعل، دو اراده به صورت طولی تأثیرگذار است، یکی اراده بالفعل و بدون انگیزه و داعی که اراده خداوند است و دیگر، اراده بالقوه و همراه با انگیزه و داعی که در طول اراده نخستین و با عنوان علل ثانیه بر فعل تأثیرگذار است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۵۵-۵۲). او فاعلیت خداوند را از نوع فاعلیت بالعنايه می‌داند؛ یعنی تمامی افعال و حرکات عالم و مخصوصاً افعال ارادی انسان‌ها در ذات خداوند و به صورت ازلی وجود دارد و این علم عنایی خداوند در اصل موجب پیدایش فعل موجودات می‌شود (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۱۵). این فاعلیت همان قضاء الهی است و در واقع افعال ارادی انسانها مسبوق به قضاء الهی است (همان)؛ بنابراین، مصدریت هر فعل با خداوند است، اما در طول این فاعلیت انسان نیز در فعل خود از نوعی اختیار و اراده برخوردار است؛ اراده‌ای طولی که در واقع در حالت قوه بوده و با هدف و

در مسیر رشد و تعالی و با مدد الهی به فعلیت می‌رسد.

۲-۵- رابطه نفس و بدن

نفس در نگاه کلی نزد ابن سینا منشأ حرکات در تمام کائنات بوده و به همین دلیل، وی به نفس فلکی، نباتی و حیوانی قائل است، اما نفس انسانی در فلسفه سینوی در بالاترین مرتبه قرار داشته و با عقل همخوانی دارد (ابن سینا، ۱۳۶۳: ۱۹). او به جدایی نفس و بدن در انسان رأی داده و نفس را جوهری مجرد و متمایز از بدن می‌داند و این جدایی و تجرد را با برهان تجربی فلسفی انسان معلق در فضا به اثبات می‌رساند (ابن سینا، ۱۳۹۰: ۱۶۰). روح بخاری مسئول رابطه میان جسم مادی با نفس مجرد از ماده دانسته می‌شود. روح به مثابه جسمی لطیف است که در تمامی منقذهای بدن جریان دارد (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۳۳). با این تعریف از نفس، بدن به عنوان مرکبی است که نفس را در راه کمال همراهی کرده و پس از تدبیر بدن و رساندن به تکامل مورد نیاز از بدن جدا می‌شود (ابن سینا، ۱۳۷۹: ۳۷۶). بنابراین نفس و بدن با همراهی روح بخاری مراتب کمال را طی می‌کنند. بالاترین مرتبه این کمال، انسان کامل است. اینجاست که ابن سینا عقل فعال را مسئول ادامه کمال نفس دانسته؛ کمالی که از طریق به فعلیت رساندن قوای انسان شکل می‌گیرد.

۲-۶- معرفت‌شناسی

ابن سینا با تأثیرپذیری از سنت ارسطویی نقطه آغازین شناخت را حس دانسته، بر پایه حسیات فرآیند شناخت را تعریف می‌کند. فرآیندی که از ادراک حسی آغاز شده و سپس به ادراک خیالی و در مرتبه سوم ادراک وهمی و در آخرین و کامل‌ترین نوع به ادراک عقلی ختم می‌شود (ابن سینا، ۱۳۵۴: ۱۰۴). او رابطه علی میان محسوسات را با ذهن به نوعی تعاقب و توالی فرو می‌کاهد؛ بدین صورت که ذهن را خالق تصورات ذهنی نمی‌داند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۶۷-۶۵). محسوسات در فرآیند شناخت‌شناسی ابن سینا راهی هستند برای شناخت؛ اما عقل در ادامه، محسوسات را تجرید و تقشیر می‌کند و به حقیقت آن را تعقل می‌کند؛ بنابراین شناخت از محسوسات آغاز شده، اما در فرآیندی ادامه‌دار به عقل رسیده و شناخت حقیقی حاصل می‌شود. از طرفی عقل فعال در بالاترین مرتبه شناخت به کمک انسان جویدی حقیقت آمده و با شدت بخشیدن به قوه حدس قوای ادراکی انسان را به فعلیت رسانده و او را به حد انسان کامل یا همان مقام نبوت نائل می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۲۱۸).

عقل فعال از طرفی نیز اخذکننده معارف عالی‌ه‌ه‌ی از عالم بالا و انتقال‌دهنده آن به عالم ناسوت است. عقل فعال با فرشته وحی جبرئیل امین در زبان دین همخوانی دارد. بنابراین براساس رابطه‌ای علی و معلولی میان نفس و عقل و در ادامه با یاری جستن از عقول طولیه عشره، ابن سینا بحث معرفت‌شناسی خود را به نحوی تعریف می‌کند که ذیل آن تبیینی عقلانی از نبوت و وحی به عنوان دو اصل از اصول دین را ارائه دهد.

۳- معنای علیت در فلسفه مالبرانش

مالبرانش فیلسوف، متکلم و متأله مسیحی و پایبند به آموزه‌های کلیساست. او را نمی‌توان صاحب دستگاه فلسفی مجزایی به شمار آورد. وی ادامه دهنده فلسفه دکارتی است. خدامحوری دغدغه اصلی اوست؛ به طوری که می‌توان گفت همین انگیزه خدامحوری در بحث علیت وی را به سمت مقارنه‌گرایی (اکازیونالیزم) سوق داد. مقارنه‌گرایی تلاشی است از طرف مالبرانش بر اثبات خدایی با قدرت و تأثیرگذاری مطلقه در عالم، او در واقع نافی علیت نیست و رابطه علی و معلولی را در عالم به تعاقب و توالی پدیده‌ها معنا می‌کند، اما همین معنا از علیت وی را در زمره منکران علیت قرار می‌دهد. مالبرانش با تأثیرپذیری از سنت ارسطویی در خلق و ابداع عالم، در پی اثبات خداوند خالق و مبدع و همه‌کاره است. در همین راستا علت حقیقی را مشروط به خالقیت می‌کند و از آنجا که تنها خداوند خالق است، فقط یک علت حقیقی در عالم تعریف می‌شود. او در این باره می‌گوید: «علت حقیقی بودن عبارت است از علت خالق بودن و هیچ فاعل انسانی قادر بر خلق نیست؛ همچنین ممکن نیست خداوند این قدرت را به فردی از افراد بشر اعطا کند. بنابراین در عالم تنها یک علت حقیقی وجود دارد و دیگر علل، علل موقعی هستند» (Malebranche, 1980: 448). نتیجه علیت موقعی با شرط خالقیت، علیتی تک‌قطبی بود که در یک طرف خداوند به عنوان قدرت مطلقه و برتر قرار دارد و طرف دیگر ماده متکثر بی‌جان و بدون تأثیر. در علیت طبیعی نیز علیت موقعی بدین معناست که علل طبیعی در حد موقعیتی هستند برای تأثیرگذاری مستقیم خداوند؛ یعنی هرگاه پدیده «الف» رخ می‌دهد، اراده خداوند متعاقب و متوالی با آن پدیده «ب» را می‌آفریند و ذهن از این پیوستگی و تعاقب دو پدیده، علیت و رابطه علی و معلولی را کشف می‌کند (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۳۸). البته قائلان به علیت و تأثیرگذاری ماسوای خدا نیز تأثیرگذاری را برخاسته از خود جسم نمی‌دانند، اما در ادامه حرکت به علتی خارج از جسم رسیده و آن را علت حرکت در جسم می‌دانند؛ درحالی‌که مالبرانش حرکت جسم و تأثیرگذاری جسمی بر جسم دیگر را به صورت مستقیم به خداوند نسبت می‌دهد.

تأثیر علیت موقعی در فاعلیت ارادی انسان به عنوان موجودی صاحب عقل و اختیار نمود بیشتری دارد؛ چرا که اگر تمامی افعال و کنش‌های عالم به صورت مستقیم و بدون واسطه به خداوند نسبت داده شود، اراده و اختیار انسان در فعلش نادیده گرفته شده و راه بر جبرگرایی باز می‌شود. مالبرانش براساس پذیرش دوگانه اراده بر فعل، اراده انسان را از نوع ابزاری در کنار اراده خداوند می‌داند. در معرفت‌شناسی نیز غلبه نگاه خدامحورانه، مالبرانش را بر آن می‌دارد که سنگ بنای اندیشه را در معرفت بر خداوند بگذارد. مالبرانش با تأثیرپذیری از فلسفه ارسطو، نقطه آغازین شناخت را حس می‌داند، اما در ادامه تصورات را در ذهن به تدبیر لحظه‌به‌لحظه خداوند اسناد داده و او را خالق مستقیم و بدون واسطه این تصورات می‌داند (Malebranche, 1980: 231).

۳-۱- رابطه عقل و دین

مالبرانش در مقام فیلسوفی عقل‌گرا-ایمان‌گرا در تلاش بر عقلانی کردن آموزه‌های دینی و کلیسایی است. خدامحوری و انطباق خدای فلسفی با خدای دین بزرگترین دغدغه فکری اوست. بنابراین سنگ بنای هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خود را بر وجود خداوند بنا می‌کند. از طرفی نیز رأی به توقف شرع در مقابل عقل در هنگام تعارض داده و دلیل این توقف را لزوم سازگاری این دو عرصه بیان می‌کند (کاکائی، ۱۳۷۸: ۴۴). وی در تلاش بر نشان دادن تعامل بین عقل و شرع بوده، اما نگاه خدامحورانه وی را بر آن می‌دارد تا علیتی را تعریف کند که در آن هر گونه فعل و انفعال در عالم مستقیماً به خدا نسبت داده شود (Malebranche, 1980: 6). این علیت تک قطبی و فروکاستن روابط علی و معلولی به تعاقب و توالی پدیده‌ها، باعث توقف فلسفه مالبرانش گردیده است و در مباحث اصلی فلسفی همچون نظام طولی، علیت اولی و علل ثانیه، قاعده الواحد، ضرورت و سنخیت علی و معلولی، فلسفه وی را با فلسفه متعارف همراهی نکرده است (کاکائی، ۱۳۷۸: ۴۷). در نتیجه، مقارنه‌گرایی نه‌تنها به اثبات تعامل بین عقل و دین نینجامید، بلکه آراء فلسفی مالبرانش را به سمت مسائلی پیش برد که عملاً به تعارض میان عقل و دین ختم می‌شود.

۳-۲- اثبات خداوند

مالبرانش متأثر از مشرب فلسفی دکارت است. «می‌اندیشم» دکارتی و مقدم دانستن اندیشه بر هستی، تحولی عظیم در باورهای فلسفی، دینی ایجاد کرد. تحولی که در آن خدای دکارت نیز متعلق معرفت عقلانی بشر قرار می‌گیرد. مالبرانش متأثر از کلیسا و آموزه‌های مسیحیت بوده است، بنابراین در پی اثبات خدایی است که در عین حال که از اندیشه و عقلانیت برمی‌خیزد، همخوان با الهیات مسیحی باشد (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۵۱). همراه با این دغدغه است که خدای مالبرانش سنگ بنای هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی وی قرار می‌گیرد. مالبرانش خدا را وجودی لایتنهی و هستی مطلق می‌داند که کمالات مطلق و نامتناهی دارد و در نتیجه خداوند منزّه از هر نقصان و کم و کاستی است (Malebranche, 1980: 239). عالم نیز همه رو به سوی این کمال مطلق بوده و هیچ نوع از اراده برای موجودات متصور نیست. علیت مالبرانش نیز در سایه این تعریف از خداوند و عالم به علیت موقعی تبدیل می‌شود. علیت موقعی یعنی نفی علل ثانیه و اسناد مستقیم تمام روابط به خداوند. مالبرانش در این باره می‌گوید: «در موقعی که من اراده می‌کنم که بازویم را حرکت دهم، خداوند بازویم را حرکت می‌دهد بنابراین یک علت حقیقی وجود دارد» (Malebranche, 1980: 6). مالبرانش علت حقیقی را مشروط به خالقیت دانست و از آنجا که هیچ فاعل بشری قادر به خلق نیست، تنها علت حقیقی در عالم را خداوند می‌داند و این چیزی است که ذهن آن را درک می‌کند (Malebranche, 1980: 448). در همین راستا علل ثانیه یا علل طبیعی نیز تحت ظل این قدرت مطلقه بوده و از هیچ نوع استقلال برخوردار نیستند.

۳-۳- توحید افعالی

می‌توان گفت هدف اصلی از طرح مقارنه‌گرایی توسط مالبرانش اثبات توحید افعالی خداوند به بهترین نحو است. اسناد تمامی فعل و انفعالات عالم به خداوند و نفی علل ثانیه در همین راستاست. مالبرانش روابط میان موجودات را مستقیماً به خداوند نسبت داده و معتقد است هیچ موجودی توان تحریک موجود دیگر را ندارد و علل طبیعی تنها علل موقعی‌اند که از قدرت و تأثیر الهی فرمان می‌گیرند (Malebranche, 1980: 448). علیت اجسام نیز در مقارنه‌گرایی به طور مستقیم به خداوند نسبت داده می‌شود. مالبرانش اجسام را جواهری ممتد می‌داند که هیچ تفاوتی با یکدیگر نداشته و تفاوت خواص و آثار آنها به دخالت آن‌به‌آن و آفرینش مدام خداوند است (Malebranche, 1980: 515). عالم، قوه محض بوده و تنها یک فعلیت محض در رأس عالم وجود دارد که منتظر است برای قوه‌ای که آماده پذیرش است فعلیت مناسبش را بیافریند. در بحث حرکت نیز هرگونه حرکت در عالم به صورت مستقیم به خداوند نسبت داده شده و محرک نخستین در تمامی حرکات خداوند است و بقیه موجودات تنها آماده پذیرش‌اند: «توپ بیلارد اول هنگامی که به حرکت درآمد، هیچ نقشی در حرکت خود ندارد و همچنین توپ بیلارد دوم هنگام ضربه خوردن از توپ اول و حرکت باز هیچ نقشی در حرکت خود ندارد و این خداوند است که همزمان با حرکت توپ اول و برخورد با توپ دوم حرکت را خلق می‌کند» (Edwards, 1967, Vol 2: 42). بنابراین هیچ فاعلیت و هیچ حرکتی غیر از اراده خداوند باقی نمی‌ماند و همه فعل و انفعالات عالم آفریده مستقیم خداوند است.

او از این منظر، توحید افعالی را به اثبات رسانده، اما با نگاه به عالم ماده و فعل موجودات، اشکالات زیادی بر این نظریه وارد می‌شود که از آن جمله به چگونگی فاعلیت ارادی و افعال اختیاری انسان می‌توان اشاره کرد.

۳-۴- رابطه نفس و بدن

گذشت که مالبرانش فیلسوفی دکارتی است. یکی از آموزه‌های مهم دکارت دوگانگی و جدایی نفس و بدن است. مالبرانش این دوگانگی را می‌پذیرد و بر همین اساس روابط علی و معلولی میان نفس و بدن را منکر می‌شود. او نفس را جوهری ترکیب یافته از تصورات صرف و بدن را ترکیب یافته از امور ممتد می‌داند و معتقد است که جوهر نفسانی با ماده خشک و بی‌روح هیچ سنخیتی نداشته و هیچ رابطه‌ای میانشان متصور نیست (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۳۹). بنابراین نزد مالبرانش هیچ تعاملی میان نفس و بدن نیست؛ وی تعامل میان نفس و بدن را به تطابق این دو با اراده خداوند تبدیل می‌کند؛ بدین معنا که هر کنش و واکنشی در قلمرو نفس و تأثیرگذاری یا تأثیرپذیری آن از بدن مستقیماً به اراده خداوند وابسته است: «خداوند اراده کرده است و لاینقطع اراده می‌کند که تغییرات نفس و بدن دوجانبه و متقابل باشد. پیوستگی و وابستگی طبیعی دو جزئی که ما از آنها تشکیل یافته‌ایم فقط مبتنی بر مقدرات تخلف‌ناپذیر

الهی است؛ مقدراتی که از طریق تأثیر خود، قدرتی را به من بخشیده‌اند که من بر بدن خود داشته و از طریق بدن بر احساس خود دارم» (Malebranche, 1963: 15). در همین راستا افعال ارادی از نفس نبوده و آفریده مستقیم خداوند می‌باشد. تأثیر این دیدگاه در فاعلیت ارادی انسان‌ها به وضوح پدیدار است.

۳-۵- فاعلیت ارادی انسان

به دنبال نفی رابطه میان نفس و بدن در بحث اراده و اختیار انسان، مالبرانش به اراده آزاد در انسان رأی می‌دهد، اما در ادامه اراده را علت حقیقی انجام فعل نمی‌داند: «نفس چنانچه خیال می‌کنیم خلاق و فعال نیست، من می‌دانم که اراده می‌کنم و آزادانه اراده می‌کنم. 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 ذهنی‌ام و سایر چیزهایی باشد که با اراده‌ام 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 بر 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 اراده ابزاری روی آورده و اراده انسان را ابزاری در دست خداوند برای آفرینش فعل می‌داند (فروغی، ۱۳۶۶: ج ۲: ۲۵). اراده‌ای که حتی در حرکت بازو هیچ تأثیری نداشته و علت حقیقی آن اراده الهی است (کاپلستون، ۱۳۸۰: ۲۳۹). از اراده ابزاری در راستای اراده خداوند، معنای دوگانه 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 ارادی انسان‌ها را مخلوق مستقیم خداوند می‌داند. در نتیجه معتقد است انسان خالق فعل خود نبوده، بلکه فعل آفریده خداوند است و در واقع دو اراده به معنای مقارنت اراده انسان با اراده خداوند است که چیزی شبیه نظریه کسب و عادت الله اشاعره است.

۳-۶- معرفت‌شناسی

مالبرانش با تأثیرپذیری از فلسفه ارسطویی حس را نقطه آغازین معرفت دانسته معتقد است انسان به صورت مستقیم قادر به شناخت جهان مادی نبوده و اشیاء خارجی پس از ورود به ذهن با ذهن انسان ارتباط برقرار کرده و ایده‌ای از شیء خارجی در ذهن پدید می‌آید (Jolly, 1998: 85). شناخت از طریق عقل و ارتباط عقل با ایده‌ها به وجود می‌آید. ایده‌ها زائیده ذهن نبوده، چرا که ذهن قوه انفعالی است که تصورات را از خداوند می‌گیرد. در واقع تصورات و ایده‌ها در ذهن خداوند وجود دارد و ذهن انسان قبول‌کننده این تصورات است (Malebranche, 1980: 230). مالبرانش این پذیرش ذهن را به رؤیت در خداوند یا نوعی اشراقی الهی تفسیر می‌کند. اشراقی که موجب شناخت انسان شده و نفس از طریق آن و رؤیت در خداوند به ادراک حقیقی نائل می‌شود. ایده‌ها مستقل از ذهن انسان است و در واقع در فاهمه خداوند قرار دارند. نظریه رؤیت خداوند قبل از مالبرانش توسط آگوستین مطرح شده است. آگوستین بر این باور است که

شناخت ما از رؤیت در خداوند ناشی می‌شود و در واقع حقایق ابدی و تغییرناپذیر نزد خداوند از ازل وجود دارد (Augustine, 1952: 50). بنابراین نگاه خدامحورانه مالبرانش موجب می‌شود وی ساختمان اندیشه را نیز برپایه خداوند چیدمان کند. او گرچه نقطه آغازین شناخت را حس دانسته، ادراک محسوسات را نیز به خداوند سپرده و ذهن را در حد یک قوه پذیرنده و منفعل محض تعریف می‌کند.

۴- تحلیل و تطبیق دو دیدگاه

۴-۱- اثبات وجود خداوند

ابن‌سینا به عنوان فیلسوف مسلمان و پایبند به اصول و اعتقادات دین اسلام و با تأثیرپذیری از سنت ارسطویی در خلق و ابداع عالم، دغدغه اثبات خدایی همخوان با خدای تعریف شده در دین اسلام را دارد. بر همین اساس و با تأکید بر خالقیت خداوند، نظام علی و معلولی خود را از پایین‌ترین مرتبه وجود یعنی ممکنات آغاز کرده و در ادامه و با تأکید بر نیازمندی ممکن در وجود و بقا، سلسله طولی علل و معالیل را ادامه می‌دهد. این نظام طولی در نهایت و با ابطال دور و تسلسل در رأس، خدای علت العلل و علت نخستین را به اثبات می‌رساند. مالبرانش نیز به عنوان فیلسوف متأله و اهل کلیسا و متأثر از نظریه خلق و ابداع ارسطو، دغدغه اثبات خدایی همخوان با خدای تعریف شده در ادیان توحیدی را دارد. اما خدامحوری و دغدغه اثبات خدایی با قدرت مطلقه، مالبرانش را بر آن داشت تا علیت در هستی را به مقارنه‌گرایی فروبکاهد. تبدیل رابطه علی و معلولی به مقارنه‌گرایی، پیامدهایی بی‌شمار در دستگاه فلسفی مالبرانش به دنبال داشت.

۴-۲- نقش علل ثانیه

در علیت طولی ابن‌سینا، علل ثانیه در طول علت الاولی و اراده الهی دارای تأثیر و تأثر بوده و نقش‌آفرین هستند. تقسیم علل به علت تامه و ناقصه تلاش دیگری در همین راستا بود، اما مقارنه‌گرایی مالبرانش علیتی تک‌قطبی را به اثبات رسانید که تنها یک علت و مؤثر حقیقی در رأس آن تعریف می‌شود؛ چرا که مالبرانش علیت را مشروط به خالقیت دانست و از آنجا که تنها یک علت خالق در عالم وجود دارد، یک علت تأثیرگذار به اثبات می‌رسد و فاعلیت در عالم منحصر در خداوند است. نتیجه این تئوری به نفی رابطه علی و معلولی و اثبات علیتی که در یک طرف آن خدای همه‌کاره و در طرف دیگر ماده متکثر بی‌جان و بدون تأثیر قرار دارد.

۴-۳- عالم مجردات

در نظام طولی سینوی، ممکنات و بالخصوص انسان نیازمند اتصال به خداوند (علت العلل) است و در همین راستا نیازمند اثبات مجردات است. عقول عشره ابن‌سینا، عقول طولیه‌ای هستند که ابن‌سینا از طریق

آن به اثبات عالم مجردات می‌پردازد. عقل فعال (دهمین و پایین‌ترین عقل) عهده‌دار ایجاد اتصال میان عالم ماده با عالم بالاست و عقل اول نیز اولین مخلوق خداوند و واسطه وجود و فیض از خداوند به ماسوی الله است. در مقابل، نفی رابطه علی و معلولی در فلسفه مالبرانش و تعریف علیت یک طرفه، وی را از اثبات مجردات بی‌نیاز کرد؛ چرا که همه فعل و انفعالات عالم بدون واسطه به خداوند ختم شده و توسط خداوند انجام می‌گیرد.

۴-۴- علیت اجسام

در علیت طولی سینوی، موجودات و همچنین اجسام در نظام علی و معلولی در زنجیره‌ای متصل در حرکت و جنبش نقش داشته و مؤثرند. اگرچه علیت اجسام نزد ابن سینا و دیگر قائلین به علیت در خود جسم نیست، اما در سلسله علی و معلولی قرار دارند. در مقارنه‌گرایی مالبرانش، علیت طبیعی و علیت اجسام به تعاقب و توالی پدیده‌ها فروکاسته شد؛ به این صورت که به طور مستقیم و بلاواسطه به اراده خداوند متصل بوده و فعل مستقیم خداوند به شمار می‌آید. یعنی متعاقب با یک رخداد در جسم، این خداوند بود که آن رخداد را بلافاصله می‌آفرید. اجسام نزد مالبرانش کمیاتی منفصل به شمار می‌آیند که تمامی تأثیر و تأثراتشان از خداوند است؛ چیزی شبیه عادت الله اشاعره. نزد اشاعره نیز اجسام کمیاتی منفصل‌اند که هیچ‌گونه کیفیت در ذات خود نداشته و تمامی تأثیرات و کیفیاتشان فانی و ناپایدار بوده و به صورت مستقیم فعل خداوند محسوب می‌شود (جرجانی، ۱۴۱۹: ۲۷۶). باتوجه به تقدم تاریخی اشاعره بر مالبرانش، محتمل به نظر می‌رسد که مقارنه‌گرایی مالبرانش متأثر از عادت الله و کسب اشاعره بوده باشد و همان اشکالاتی که به عادت‌الله اشاعره وارد است، به مقارنه‌گرایی مالبرانش نیز وارد می‌باشد. از طرفی به نظر می‌رسد دغدغه خدامحوری مالبرانش و تلاش وی بر اثبات خدایی با قدرت مطلقه، نتیجه عکس دربردارد؛ چرا که در علیت طبیعی و علیت اجسام مالبرانش به جای قدرت مطلقه خداوند، خدایی منتظر و مجبور را به اثبات می‌رساند؛ خدایی که لحظه به لحظه در انتظار است تا در عالم ماده انقادی بیفتد و پیرو آن، اتفاق مورد نظر را بیافریند.

۴-۵- چگونگی فعل ارادی انسان

تأثیر تعریف ابن سینا از علل ثانیه در فعل ارادی انسان چشمگیرتر است؛ چرا که در مورد انسان و فاعلیت‌ش پذیرش یا عدم پذیرش اختیار، مباحث فلسفی-کلامی زیادی همچون جبر و اختیار به دنبال دارد. ابن سینا با طرح عاملیت دوگانه اراده بر هر فعل از عهده این چالش برمی‌آید. اراده دوگانه از خداوند و انسان در طول یکدیگر، همان تعریف علیت مطلقه و ثانیه بر افعال ارادی انسان را به تصویر می‌کشد و به مختار بودن انسان می‌انجامد. از طرفی طرح علم عنایی خداوند نیز راهکار دیگری بر تعریف اختیار انسان در فلسفه ابن سینا به حساب می‌آید. ابن سینا فاعلیت خداوند را از نوع بالعنايه دانسته و معتقد است تمامی فعل

و انفعالات عالم از ازل در علم خداوند حاضر است. بنابراین اراده الهی بر فعل ارادی انسان متقدم بوده و فاعلیت انسان در طول فاعلیت خداوند تعریف می‌شود. در مقارنه‌گرایی مالبرانش، فاعلیتی برای انسان متصور نبوده و تنها یک فاعل در عالم وجود دارد. مالبرانش اراده را به نوعی نیرو و کشش برتر که از خداوند سرچشمه می‌گیرد تعریف می‌کند.

در اینجا لازم به ذکر است اگر تقدم علم عنایی خداوند بر فعل انسان را به نوعی قضاء الهی تفسیر کنیم به گونه‌ای که بر انتخاب انسان تسلط داشته باشد و هیچ اختیاری بر انسان متصور نباشد، می‌توان به گونه‌ای شباهت میان دو نظریه رسید. از طرف ابن‌سینا تقدم علم عنایی خداوند بر اراده انسان و از طرف مالبرانش نیرو و کشش از طرف خداوند، مطرح شده است. می‌توان نتیجه گرفت هر دو نظریه به جبرگرایی ختم شود، اما اگر علم عنایی خداوند را به معنای اراده برتری بدانیم که مقدم بر اراده انسان بوده و انسان نیز به عنوان اراده و علت ثانویه بر فعل تأثیرگذار است، می‌توان مختار بودن انسان را نتیجه گرفت.

۴-۶- تطبیق علیت طولی و مقارنه‌گرایی با آیات کتب مقدس

علیت طولی ابن‌سینا که در رأس به علیت مطلقه خداوند و در طول علیت ثانوی موجودات اشاره دارد با کلام الهی کاملاً منطبق است: آیه «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال / ۱۷) رها کردن تیر را به پیامبر نسبت داده است، اما در ادامه علیت حقیقی را از آن خداوند می‌داند. مقارنه‌گرایی و علیت تک‌قطبی مالبرانش با دسته‌ای از آیات کتاب مقدس منطبق است که خداوند را همه‌کاره عالم می‌داند؛ مانند «من یهوه هستم و دیگری نیست و غیر از من خدایی نیست، من یهوه صانع همه این چیزها هستم» (اشعیا، ۴۵ / ۸)؛ اما با دسته‌ای که دیگر علل را در افعال عالم مؤثر می‌دانند، مانند «خدا گفت زمین نباتات برویاند، علفی که تخم بیاورد و درخت میوه‌هایی که موافق جنس خود میوه آورد که تخمش در آن باشد» (پیدایش، ۱۱ / ۱) قابل انطباق نیست. مالبرانش به این امر واقف بوده و به تفسیر دوگانه از آیات روی می‌آورد. آیاتی را که به قدرت مطلقه و بدون واسطه خداوند اشاره دارد، به زبان دقی و علمی دانسته و آیاتی را که موافق با تأثیرگذاری علل ثانیه است، به زبان عرفی و غیرعلمی می‌داند؛ پیشنهادی که اشکالات زیادی از جمله تقسیم کلام خداوند به دو گانه از کلام علمی و غیرعلمی در پی دارد. از طرفی ابزاری دانستن اراده انسان توسط مالبرانش و سپردن تمام افعال به خداوند نیز با آموزه‌های کتاب مقدس مبتنی بر انگاره گناه نخستین و توبه انسان در تضاد است. آموزه‌ای که گرچه عامل اصلی نجات انسان را خداوند می‌داند، اما اعمال نیک و تلاش بشر را نیز به عنوان ابزاری مادی مؤثر در آمرزندگی می‌داند (مک‌گراث، ۱۳۸۴: ۶۳-۶۴).

۴-۷- رابطه نفس و بدن

دو فیلسوف به جدایی نفس و بدن به عنوان دو جوهر متمایز رأی می‌دهند. ابن‌سینا با برهان فلسفی - تجربی انسان معلق در فضا، آن را به اثبات می‌رساند و مالبرانش با تکیه بر «می‌اندیشم» دکارتی به این

جدایی رأی می‌دهد. ابن سینا نفس را روحانیة الحدوث و البقاء دانسته و معتقد است دو جوهر متباین، یکی مادی و از عالم عناصر و دیگری از جنس لطیف و غیرمادی نمی‌توانند با یکدیگر در ارتباط باشند (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۴۷۰). نزد ابن سینا روح بخاری مسئول ایجاد رابطه میان نفس و بدن است. روح بخاری همان بخش لطیف و اخلاط بدن است که هم به بدن جسمانی متعلق است و هم از لحاظ لطافت با نفس شباهت دارد (همان، ۳۵۷). بنابراین یک رابطه طولی میان نفس و بدن با واسطه روح بخاری وجود دارد؛ بدین صورت که روح بخاری بر حواس پنجگانه و در دریافت محسوسات توسط بدن مؤثر بوده و در فرآیند شناخت تأثیرگذار است؛ فرآیندی که مطابق با معرفت‌شناسی سینیوی از حس آغاز شده و در سلسله ادارکات طولی و صعودی توسط قوه خیال و سپس وهم و عقل به شناخت نائل می‌شود. بالاترین مرتبه این صعود در فلسفه سینیوی در اتصال انسان کامل با عقل فعال متجلی می‌شود، یعنی مرتبه‌ای که معرفت‌شناسی ابن سینا را با اصول نبوت و وحی گره می‌زند.

در مقابل، رابطه نفس و بدن نزد مالبرانش به کلی قطع بوده و مؤثریت این دو عرصه به صورت مستقیم به خداوند واگذار می‌شود. او معرفت انسان را از طریق ایده‌هایی می‌داند که توسط خداوند به صورت مستقیم در ذهن انسان گذارده می‌شود. بنابراین خود انسان در فرآیند معرفت و رشد هیچ دخالتی ندارد. تفاوت این دو گانه از معرفت‌شناسی در بحث نبوت و وحی نمود بیشتری پیدا می‌کند.

۴-۸- نبوت و وحی

بر پایه معرفت‌شناسی سینیوی انسان کامل فردی است که به واسطه تلاش در خودشناسی و خودسازی لیاقت ادراک و اتصال به عقل فعال را یافته و شایسته دریافت معارف عالی‌ه‌ای شده است. عقل فعال در زبان دین همخوان با فرشته وحی، جبرئیل امین بوده و انسان کامل هم همخوان با نبی در زبان دین است. دو رکنی که در ذیل علیت و عقول طولی ابن سینا به اثبات می‌رسد و می‌تواند به عنوان تلاشی بر نشان دادن تعامل میان عقل و دین به‌شمار آید. این امر در معرفت‌شناسی مالبرانش جایگاهی ندارد؛ چرا که عالم پایین از عالم بالا جدا بوده و به تبع آن نیازی به اثبات مجردات و عقل فعال نیست؛ گرچه با توجه به آموزه‌های مسیحیت بر پایه اعتقاد به اقانیم سه گانه، آراء مالبرانش در بحث نبوت و وحی را می‌توان با تعالیم دین مسیح همخوان دانست؛ تعالیمی که مطابق با آن نبوت روحی است که از طرف خداوند در عیسی مسیح تجسم پیدا کرده و مسیح با خداوند ذات یکسان دارد (یوحنا، ۲۰/ ۲۸). در مجموع می‌توان گفت علیت و عقول سینیوی در اثبات اصول سه گانه دین اسلام و همخوانی با آیات قرآن کریم انطباق بیشتری داشته و نشان‌دهنده تعامل بیشتر میان عقل و دین است، اما مقارنه‌گرایی مالبرانش علیرغم تلاش وی بر نشان دادن این تعامل به مسائلی ختم می‌شود که گویای تعارض میان عقل و دین است.

۵- نتیجه‌گیری

هر دو فیلسوف در تلاش بر نشان دادن تعامل میان عقل و دین هستند و در همین راستا در پی ارائه علیتی هستند که در ذیل آن نقش محوری و حقیقی در عالم به خداوند داده شده باشد. ابن‌سینا با بها دادن به جهان ماده و با اعتقاد به نظام‌مندی عالم علیت طولی خود را بر پایه دوگانه وجوب و امکان پی‌ریزی می‌کند؛ نظامی که از ممکنات شروع شده و با نفی دور و تسلسل خداوند را به عنوان علت‌العلل در رأس عالم به اثبات می‌رساند. علل ثانیه در نظام سینوی دارای تأثیر و تأثر بوده و نقش آفرینی می‌کند. در مقابل، مقارنه‌گرایی مالبرانش عالمی تک‌قطبی را به تصویر می‌کشد. عالمی که در یک طرف خدای همه‌کاره و در طرف دیگر ماده متکثر بی‌جان و بی‌تأثیر را نشان می‌دهد.

ابن‌سینا با اثبات عالم مجردات واسطه خلق کثیر از واحد را عقل اول و واسطه فیض و معارف عالی‌ه الهی را عقل دهم یا همان عقل فعال می‌داند. انسان کامل نیز در علیت طولی سینوی، انسانی است که از طرفی با تلاش خود مدارج تعالی را پیموده و شایسته اتصال به عقل فعال شده و از طرفی نیز با کمک عقل فعال، جوانب بالقوه خود را به فعلیت رسانده و به بالاترین مرتبه از ادراک عقلی رسیده و شایسته دریافت وحی (نبی) می‌شود؛ اما علیت تک‌قطبی مالبرانش نیازی به عالم مجردات ندارد؛ چراکه تدبیر عالم مستقیماً و بلاواسطه با خداوند است.

در فاعلیت ارادی انسان، ابن‌سینا با تبیین اراده طولی و همچنین فاعلیت بالعنایه خداوند، به اراده و اختیار انسان بها می‌دهد.

مالبرانش نیز دوگانه اراده بر یک فعل را می‌پذیرد، اما با ارجاع مستقیم فعل به خداوند، انسان را مجبور و مسلوب‌الاختیار تعریف می‌کند؛ بنابراین انسان کامل یا همان نبی نیز در این تعریف از انسان جایگاهی ندارد.

در مورد نبوت، مقارنه‌گرایی مالبرانش می‌تواند با تعریف مسیحیت از نبوت همخوانی داشته باشد؛ تعریفی که بر اساس اقاویم سه‌گانه بیان شده و نبی به طور مستقیم برگزیده خداوند است.

در مجموع، نظام طولی سینوی در نشان دادن تعامل میان عقل و دین موفق‌تر عمل کرده، اما مالبرانش به‌جای نشان دادن تعامل میان عقل و دین به جبر‌گرایی کشیده شده همچنین راه را بر شک‌گرایان افراطی چون هیوم باز کرده است.

منابع

- قرآن کریم، ترجمه: محمد مهدی فولادوند، (۱۴۱۸)، تهران، انتشارات پیام عدالت.
۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، *المبدأ و المعاد*، اهتمام: عبدالله نورانی، چاپ اول، تهران، موسسه مطالعات اسلامی، دانشگاه مک گیل.
 ۲. ———، (۱۳۷۸)، *شرح اشارات و التنبیهات*، شرح نصیرالدین طوسی، جلد ۲، بی-جا، نشر کتاب
 ۳. ———، (۱۳۸۸)، *مجموعه رسائل*، رساله عرشیه، تصحیح و توضیحات: سید محمود طاهری، چاپ اول، قم، انتشارات آیت اشراق.
 ۴. ———، (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه.
 ۵. ———، (۱۴۰۴)، *الشفاء*، تحقیق: سعید زاید، قم: مکتبه آیه الله العظمی النجفی المرعشی.
 ۶. ———، (۱۳۷۹ الف)، *النجاة*، تحقیق: محمد تقی دانش پزوه، تهران، دانشگاه تهران.
 ۷. ———، (۱۳۷۹ ب)، *التعلیقات*، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
 ۸. ———، (۱۳۹۰)، *اشارات و تنبیهات*، ویرایش و ترجمه: حسن ملک شاهی، تهران، انتشارات سروش.
 ۹. جرجانی، علی ابن محمد، (۱۴۱۹)، *شرح المواقف*، بیروت، دارالکتب العلمیه.
 ۱۰. فروغی، محمد علی، (۱۳۶۶)، *سیر حکمت در اروپا*، چاپ چهارم، تهران، انتشارات زورا.
 ۱۱. کاکایی، قاسم، (۱۳۷۸)، *خدا محور (اکازینوالیزم) در تفکر اسلامی و فلسفه مالبرانش*، تهران، حکمت.
 ۱۲. کاپلستون، فردریک، (۱۳۸۰)، *تاریخ فلسفه از دکارت تا لایپ نیتس*، ترجمه: غلامرضا اعوانی، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
 ۱۳. *کتاب مقدس*، عهد عتیق و عهد جدید، (۱۹۳۰ م)، لندن، دارالسلطنه.
 ۱۴. مک گراث، آلیستر، (۱۳۸۴)، *در سنامه الهیات مسیحی*، محقق: بهروز حدادی، قم، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.
 15. Augustine, Saint (1952), *Confessions*, in Great Books of the Western World, United States of America: Encyclopedia Britannica INC.
 16. Edwards, Paul, (ed) (1967), *the Encyclopedia of philosophy*, Vol 2, New York, Macmillan Co, and the free Press.

17. Jolly, Nicholas, (1998), *the Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche and Descartes*, Oxford University Press.
18. Malebranche; Nicolasi, (1980), *the Search after Truth*, translated by Thomas M Lenon, Paul Olscmp, Columbus, Ohio State University.
19. —————, (1963), *Dialogues on meta physics and on Religious Iran's*, New York, M.Ginsburg.