



## **The Relation between Occasionalism and Human Freedom in Malebranche's Philosophy**

Seyed Mostafa Shahraeini<sup>1\*</sup>, Maziyar Raissi<sup>2</sup>

*1 Professor at Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.*

*2 PhD Student in Philosophy, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran.*

<b>Article Info</b>	<b>ABSTRACT</b>
<b>Article type:</b> <b>Research Article</b>	To solve the mind-body problem that didn't get the proper response from Descartes, Malebranche by reanalyzing the concept of "causal power" in addition to purifying the human mind from the Scholastic faults, tried to de-independent all the creatures and by suggesting the theory so-called "Occasionalism", considered God as the only real cause and treated the natural events as a mere occasion for God's agency. However, according to the high position of morality in Malebranche's thought, he must provide an explanation to count human beings responsible for their actions. This explanation should be compatible with his basic epistemic principle -i.e. Occasionalism- and to solve the problems like the problem of Evil, which needed to proceed not by mere faith but only with reliance on philosophical rationality (which was a mixture of Descartes and Saint Augustine). Malebranche who realized well that in this matter we cannot expect complete rational clear and distinct expression and should be content with metaphoric ones, indeed retreated from his desired Cartesian rationality and none of his solutions were good enough to reconcile between Occasionalism and human freedom.
<b>Received:</b> <b>2024/09/17</b>	
<b>Accepted:</b> <b>2024/10/04</b>	

**Keywords:** Malebranche, Occasionalism, Human freedom.

**Cite this article:** Shahraeini, Seyed Mostafa & Raissi, Maziyar (2024). The Relation between Occasionalism and Human Freedom in Malebranche's Philosophy. *The Quarterly Journal of Western Philosophy*. Vol. 3, No. 3, pp. 51-66.

DOI: 10.30479/wp.2024.20955.1112

© The Author(s).

**Publisher:** Imam Khomeini International University



\* Corresponding Author; **E-mail:** m-shahraeini@ihcs.ac.ir



## فصلنامه علمی

### فلسفه غرب

سال سوم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، پاییز ۱۴۰۳

شاپا چاپی: ۲۸۲۱-۱۱۶۴

شاپا الکترونیک: ۲۸۲۱-۱۱۵۴



## نسبت موقعیت باوری و اراده آزاد انسان در فلسفه مالبرانش

سیدمصطفی شهرآیینی<sup>۱\*</sup>، مازیار رئیسی<sup>۲</sup>

۱ استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

۲ دانشجوی دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

### اطلاعات مقاله چکیده

<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>دریافت: ۱۴۰۳/۶/۲۷</p> <p>پذیرش: ۱۴۰۳/۷/۱۳</p>	<p>مالبرانش برای حل مسئله نسبت میان ذهن و بدن که از سوی دکارت پاسخی درخور نیافته بود، با تحلیل مجدد مفهوم «توان علی»، ضمن تلاش برای پیرایش ذهن آدمی از خطاهای فیلسوفان مدرسی، از تمامی موجودات استقلال‌زدایی کرد و با قول به نظریه «موقعیت باوری»، خداوند را یگانه علت راستین معرفی کرد و رویدادهای طبیعی را تنها علت‌هایی موقعی یا موقعیتی برای عاملیت خداوند دانست. اما از آنجا که اخلاق برایش جایگاهی ویژه داشت، باید تبیینی برای اراده آزاد انسان به دست می‌داد تا بتواند آدمیان را در برابر افعال‌شان، سزاوار پاداش یا پادافره بداند. این تبیین باید هم با بنیادی‌ترین آموزه نظام معرفتی‌اش، یعنی موقعیت باوری، سازگار می‌بود و هم در ضمن حل مسائلی از قبیل نسبت کمال خداوند و شرور در عالم، نه بر ایمان صرف، که بر عقلانیتی فلسفی (که تلفیقی از آراء دکارت و آگوستین قدیس بود) تکیه می‌داشت. اما مالبرانش که می‌دانست در این مبحث نمی‌توان توقع وضوح و تمایز کامل عقلی داشت و باید به بیانی استعاره‌ای قناعت کرد، عملاً از عقلانیت دکارتی مطلوب خود، عقب‌نشینی کرد و هیچ‌یک از راه‌حل‌هایش برای ایجاد سازگاری میان موقعیت باوری و اراده آزاد انسان، در نهایت کامیاب نبود.</p>
---	---

کلمات کلیدی: مالبرانش، موقعیت باوری، اراده آزاد انسان.

استاد: شهرآیینی، سیدمصطفی؛ رئیسی، مازیار (۱۴۰۳). «نسبت موقعیت باوری و اراده آزاد انسان در فلسفه مالبرانش».

فصلنامه علمی فلسفه غرب. سال سوم، شماره سوم (پیاپی ۱۱)، ص ۵۱-۶۶.

DOI: 10.30479/wp.2024.20955.1112



ناشر: دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره) - حق مؤلف © نویسندگان.

\* نویسنده مسئول؛ نشانی پست الکترونیک: m-shahraeini@ihcs.ac.ir

## مقدمه

مالبرانش، در کنار بسیاری دیگر از اندیشمندان دوران جدید، از فیلسوفانی بود که فلسفهٔ ارسطویی-مدرسی را در پاسخ به مسائل زمانه ناکارآمد یافته و مترصد فرصتی برای تغییر و دست‌یابی به نقطه‌ای ایمن و کارآمد برای پاسخ‌گویی به بحران‌های زمانه‌اش بود. او پس از تحصیل الهیات در سوربون، وارد اوراتوری پاریس شد که مؤسس آن، کاردینال برون، از پیروان آگوستین قدیس و همچنین از دوستان رنه دکارت فرانسوی بود؛ هرچند در مشی فلسفی از مخالفان دکارت به‌شمار می‌رفت. مالبرانش به‌طور تصادفی به نسخه‌ای از رساله در باب انسان دکارت برخورد و همین اثر، به عزیمت‌گاهی برای فعالیت‌های علمی و فلسفی وی تا آخرین روز عمرش تبدیل گشت. این رساله یکی از دو بخش به‌جامانده از کتاب *عالم* بود که در آن دکارت قصد داشت تمامی پدیده‌های جهان طبیعی را تبیین کند، اما پس از شنیدن خبر محاکمهٔ گالیله -که او نیز برای تغییر طرح‌وارهٔ ارسطویی-مدرسی می‌کوشید- در دادگاه تفتیش عقاید، انتشار اثر را به تعویق انداخت و تنها پس از مرگش بود که دیگران آن را جمع‌آوری و منتشر کردند. نسخه‌ای که مالبرانش از این رساله به‌دست آورده بود، از قضا با تصاویر و نکاتی از جانب لوئی دو لا فورژ (Louis de la Forge) فیزیک‌دان همراه بود؛ همو که بعدها اثر مهم‌اش، *رساله در باب نفس انسان*، از مهم‌ترین منابع مالبرانش برای طرح آموزهٔ موقعیت‌باوری شد (Malebranche, 1997: viii-ix).

آنچه مالبرانش در رسالهٔ دکارت جذاب و حیرت‌آور می‌یافت، تبیین یک‌سره مکانیکی او از فیزیولوژی انسان بود. دکارت در آن رساله کوشیده بود با فرض ماده‌ای همگون که حرکتش به‌وسیلهٔ ارتباط با شیئی دیگر تغییر می‌کند، تمامی حرکات بدن انسان از قبیل جریان خون، کارکرد عضلات و اعصاب، حواس گوناگون، نحوهٔ بینایی و غیره- را به تفصیل شرح دهد. نظریهٔ دکارت بدیلی نیرومند برای نظریهٔ ماده و صورت ارسطویی به‌شمار می‌رفت که مالبرانش از قبل آن را ناکارآمد یافته بود. مالبرانش پس از خواندن این رساله، به سراغ دیگر آثار دکارت از قبیل *گفتار در روش*، *تأملات و اصول فلسفه*- رفت اما مواجهه‌اش با این فیلسوف از نوع نسبت‌میرید و مراد و پذیرش کورکورانهٔ تمام آموزه‌های او نبود. مالبرانش در عین پذیرش طرح کلی فلسفهٔ دکارت در باب جهان مادی، در قلمرو مابعدالطبیعه با بازخوانی و تفسیر آرای آگوستین، به ابتکاراتی در فلسفهٔ دکارتی دست زد که مهم‌ترین‌شان موقعیت‌باوری<sup>۱</sup> بود. این نظریه تلاشی بود برای حل یکی از مهم‌ترین مسائلی که دکارت نتوانست به‌خوبی از عهدهٔ تبیین آن برآید: نسبت میان ذهن و بدن که در فلسفهٔ وی به‌مثابه دو جوهر کاملاً متمایزی از یکدیگر مطرح بودند و تبیین رابطهٔ متقابل میان آنها، به‌اذعان خود دکارت، بسیار دشوار می‌نمود (Ibid: ix-x).

محصول تلاش مالبرانش برای حل مسائل حل‌ناشده در فلسفهٔ دکارت، و نیز برای یافتن پاسخ برای مسائل کلامی یا الهیاتی آن روزگار -که مالبرانش برخلاف دکارت، به‌شدت خود را دل‌مشغول آنها نشان می‌داد- کتابی بود که شاید او آن را با الهام از عنوان اثر ناتمام دکارت، در جستجوی حقیقت به‌وسیلهٔ نور

طبیعی، در جستجوی حقیقت (*Recherche de la verite*) نامید. کتاب دکارت در بردارنده سیزده گفتگو میان سه شخصیت اپیستمون (نماد علامه مدرسی)، پولیاندر (نماد خردمند بی‌بهره از تحصیلات مدرسی) و ادوکسوس (نماد درست‌اندیش، در اینجا نماینده آرای دکارت) (Descartes, 1985: AT X.498-499) بود که ناتمام مانده و بخش‌های اندکی از آن پس از مرگ دکارت در آمستردام با ترجمه‌ای لاتینی چاپ شد. جالب توجه اینکه در عنوان فرعی اثر دکارت آمده است: «تنها همین نور [طبیعی عقل] است که بی‌هیچ کمکی از دین یا فلسفه، آرائی را که انسانی نیک باید در هر موضوعی اتخاذ کند، تعیین می‌کند و به رازهای علوم پنهان راه می‌یابد» (Ibid: AT X.495)؛ درحالی‌که در عنوان فرعی کتاب مالبرانش می‌خوانیم: «در این کتاب، درباره ماهیت ذهن آدمی و استفاده بایسته از آن برای پرهیز از خطا در علوم، بحث می‌کنیم». معنای این عنوان فرعی آن است که برای نیل به حقیقت، باید از خطا پرهیز کرد؛ پرهیزی که گویی شرط هم لازم و هم کافی برای رسیدن به حقیقت است (Malebranche, 1997: xii).

در جستجوی حقیقت مالبرانش برخلاف در جستجوی حقیقت دکارت، قالب گفتگو ندارد (گرچه او در این قالب نیز کتابی با عنوان گفتگوهایی در باب مابعدالطبیعه و دین<sup>۲</sup> نوشته است) و مدعای اصلی‌اش در این اثر استقلال‌زدایی از تمامی موجودات، از جمله انسان، و تأکید بر وابستگی آنها در همه افعال‌شان به خداوند نامتناهی قادر مطلق است. توجه به همین عدم استقلال مطلق همه ماسوی‌الله است که ما را از خطا مصون می‌دارد و بنیان‌های همه علوم و اخلاق را قوام می‌بخشد و شالوده آموزه موقعیت‌باوری نیز همین است. در این مقاله، نخست نظریه موقعیت‌باوری را شرح می‌دهیم و سپس به نسبت آن با آزادی اراده در انسان می‌پردازیم.

### موقعیت‌باوری

نظریه موقعیت‌باوری، ابداع مالبرانش نبود؛ علاوه بر سابقه این نظریه در قرون وسطی و همچنین میان برخی از اندیشمندان مسلمان اشعری، همچون محمد غزالی، بسیاری از فیلسوفان دکارتی قرن هفدهمی، از قبیل کوردمو (Cordemoy)، دلافورژ (Forge)، خولینکس (Geulincx) و کلاوبرگ (Clauberg)، نیز همگی به درجات گوناگون، از موقعیت‌باوران بوده و کوشیده‌اند مسئله نسبت میان نفس و بدن را با آن تبیین کنند. اما با مالبرانش بود که موقعیت‌باوری در مقام شالوده دستگاهی فلسفی، آن‌هم برای حل مسائل مابعدالطبیعی، طبیعی و الهیاتی، در قالب تحلیلی پیچیده از مفهوم رابطه علی آشکار گشت (Nadler, 2006: 113).

مالبرانش در کتاب در جستجوی حقیقت، بخشی مستقل را به «موقعیت‌باوری» اختصاص نداده،<sup>۳</sup> بلکه این مبحث کلیدی را در دومین بخش از فصل ششم کتاب (که واپسین فصل است)، هنگام بحث در باب روش، و بسیار دیر هنگام، طرح می‌کند.<sup>۴</sup> نویسنده در آغاز بخش دوم از فصل ششم، مخاطبان‌ش را با قواعد لازم برای جستجوی حقیقت و همچنین طریقه استفاده از آنها آشنا می‌سازد تا به وسیله آنها، در حل تمامی مسائل خود کامیاب گردند. ویژگی این قواعد آن است که همگی باید بسیط، طبیعی، اندک، بسیار معقول، و در پیوند با یکدیگر

باشند. به عبارت دیگر، این قواعد، برخلاف قواعد ناکارآمد منطق ارسطویی که ذهن را از توجه کافی به موضوع پژوهش بازمی‌دارند، باید ذهن و توجه‌مان را نسبت به موضوع پژوهش هدایت و تنظیم کنند؛ آنها واضح‌ترین و سبب‌ترین اصول‌اند و بیشترین منفعت ممکن را به‌ارمغان می‌آورند (Malebranche, 1997: VI.2.i).

اصلی که همه قواعد مالبرانش بر آن تکیه دارد از این قرار است: باید همواره تعقل‌مان را روشن نگاه داریم تا حقیقت را بدون ترس از خطا، کشف کنیم. بر پایه همین اصل، قاعده‌ای کلی در مورد موضوع مورد مطالعه ما مطرح می‌شود: باید تنها درباره موضوعاتی تفکر کنیم که تصویری آشکار از آنها داریم. لازمه منطقی این قاعده آن است که باید همواره با ساده‌ترین امور آغاز کنیم و هنگام مواجهه با پیچیده‌ترین و دشوارترین موضوعات، درنگ کنیم. دیگر قواعدی که مالبرانش در ادامه می‌آورد، اشکال دیگری از همان اصول پیش‌گفته است و همان‌گونه که خود نیز پذیرفته، نشان از تعلق خاطر کامل وی به فلسفه دکارتی دارد (Ibid). اما از این قواعد چگونه به نظریه موقعیت‌باوری می‌رسیم؟ مالبرانش با تکیه بر این اصول و قواعد، در دو گام به موقعیت‌باوری می‌رسد: نخست با نقد فیلسوفان مدرسی و سپس، با تحلیل عقلانی مفهوم علیت؛ که در ادامه به هر یک می‌پردازیم.

مالبرانش هنگامی از رعایت‌نکردن اقتضائات تفکر روش‌مند و بی‌توجهی به تصورات واضح و متمایز در این دوره سخن می‌گوید، انگشت اتهامش به سوی ارسطوئیان است، زیرا ارسطو و پیروانش همواره بر پایه تصورات مغشوش برگرفته از حواس، و همچنین بر پایه تصورات کلی و مبهمی که هیچ چیز خاصی را به ذهن متبادر نمی‌کنند، آغاز می‌کرده‌اند. در نظر مالبرانش، ارسطو بسیار صحبت می‌کند، اما در واقع چیزی نمی‌گوید، زیرا واژگان و اصطلاحات عام فلسفه وی، که آنها را از حواس می‌گیرد، در آدمی جز تصوراتی مغشوش پدید نیاورده و جز واژگانی بی‌معنا نیستند که در بسیاری موارد، از فرط چندپهلویی و ابهام، به سادگی زمینه‌ساز خطا می‌گردند (Ibid: VI.2.ii). برای نمونه، وقتی ارسطوئیان می‌گویند «آتش گرم است»، «علف سبز است» و «قند شیرین است»، مانند کودکان و عوام معتقدند آتش حاوی چیزی است که ایشان هنگام گرم‌شدن احساس می‌کنند، علف دارای آن رنگی است که ایشان می‌بینند، و سرانجام، قند دارای شیرینی‌ای است که ایشان هنگام خوردنش، درک می‌کنند. در واقع، آنها به سبب ابهام الفاظ، حالات اذهان را با حالات اجسام خلط کرده‌اند. مثال دیگر مالبرانش، الفاظ کلی است که ارسطوئیان در منطق پیوسته به کار می‌برند که با آنها توضیح تمامی امور، بدون داشتن کوچک‌ترین شناختی از آنها، سهل می‌نماید و کتب ارسطو آکنده از چنین واژگانی است. ارسطو تمامی امور را از طریق واژگانی چون جنس، نوع، قوه، فعل، کیفیات و غیره، توضیح می‌دهد، اما این واژگان حاکی از هیچ چیزی نیستند و هنگامی که آنها را بر زبان می‌آوریم، هیچ چیزی به معلومات پیشین‌مان نمی‌افزایم (Ibid).

مالبرانش در ادامه می‌گوید: ارسطوئیان افزون بر خطاهای پیش‌گفته، اصلی بنیان‌نهادنده که می‌تواند به نتایجی بس خطرناک بینجامد؛ اگر مانند ایشان، اجسام را دارای ویژگی‌های متفاوتی از ماده بدانیم که ما تصور

تمایزی از آن نداریم، می‌توانیم آن ویژگی‌ها را علل راستین معلول‌هایی بدانیم که مشاهده می‌کنیم، و این ویژگی‌ها همان چیزهایی است که ارسطوئیان از آنها به صورت نوعیه و کیفیات واقعی یاد کرده‌اند. او در مخالفت با ارسطوئیان، بر آن است که اگر تصورمان از علت یا قوه عمل را به دقت بررسی کنیم، بی‌شک تصدیق خواهیم کرد که این تصور حاکی از امری الوهی بر پایه نوعی آفرینندگی است، و اگر مانند یونانیان بپذیریم که قوه ایجاد معلول‌های گوناگون در درون اجسام وجود دارد، اجسام را تقدیس کرده و موضع مشرکانه ایشان را پذیرفته‌ایم. در این میان، اگرچه برخی خواسته‌اند این مشکل را با نفی عقل در فرآیند علی میان اجسام، برطرف کنند، اما باید پذیرفت که هرگونه علیت متضمن وجود عقل در علت است (Ibid: VI.2.iii).

مالبرانش با ارجاع به آگوستین قدیس، خاطر نشان می‌سازد که هرچه بتواند بر ما در مقام علتی راستین، اثر بگذارد، ضرورتاً از نظر وجودی، برتر از ماست. عقل مؤید این امر است، زیرا اثرگذاری هر چیز بر ما، همچون پاداش و جزایی است که از سوی پروردگاران می‌بینیم، و همین موجب می‌شود عامل مذکور را در مقام خدای خود بدانیم؛ به همین دلیل است که در متون مقدس، قوم بنی‌اسرائیل از پذیرش خدایان مشرکان منع شده‌اند، زیرا آن خدایان دروغین تأثیری بر ایشان نداشتند و نمی‌توانستند علت خیر و شری در زندگی‌شان باشند. تنها خداوند است که در مقام علت راستین خیر و شر، شایسته پرستش و یگانه متعلق ترس و عشق آدمیان است (Ibid).

او بر پایه همین تأملات و ملاحظات، معتقد است باید تنها یک علت راستین در کار باشد، چراکه تنها یک خدای راستین وجود دارد و ماهیت یا توان تمامی موجودات، چیزی جز اراده الهی نیست و تمامی دیگر علل، نه علل راستین که علل موقعی (occasional causes) هستند. طبق این نظریه، نه تنها با دقت در تصویری که از اجسام داریم، درمی‌یابیم هیچ جسمی (چه کوچک و چه بزرگ) توانایی حرکت خود را ندارد، بلکه با تدقیق در تصورمان از اذهان متناهی نیز به این نتیجه می‌رسیم که هیچ ربط ضروری میان اراده آدمی و هیچ‌یک از حرکات بدنش، در کار نیست. اما وقتی در مورد تصور خداوند، یعنی موجودی نامتناهی و دارای قدرتی نامتناهی، می‌اندیشیم، میان اراده وی و حرکت تمامی اجسام، رابطه‌ای ضروری درک می‌کنیم، به طوری که امکان ندارد اراده خداوند به حرکت جسمی تعلق گیرد، اما آن جسم حرکت نکند. این رابطه ضروری در مورد هیچ موجود دیگر، حتی انسان، صادق نیست (Ibid).

معنای «موقعیت» در اینجا این است: هنگام فرورفتن سوزنی در پوست، این رویداد مادی، صرفاً موقعیتی است برای خداوند تا علت حالت ذهنی متناظر با آن، یعنی احساس درد در ما، گردد؛ اراده‌ای در نفس‌مان به منظور بلند کردن دست یا تفکر درباره موضوعی خاص، صرفاً موقعیتی است برای خداوند تا علت حرکت بازو یا حضور آن تصور در ذهن‌مان گردد. برخورد توپ بلیارد به توپی دیگر نیز موقعیتی است برای خداوند تا نخستین توپ را در حالت سکون و توپ دیگر را در حالت حرکت قرار دهد. در همه این مثال‌ها، فعالیت علی فراگیر خداوند (مگر در معجزات)، طبق قوانین عام صورت می‌پذیرد و خداوند تنها هنگامی عمل می‌کند که شرایط یا موقعیت‌های لازم مادی یا روانی برای عمل وی، فراهم باشد (Nadler, 2006: 116).

مالبرانث پس از استدلال پیشین و رسیدن به موقعیت باوری از طریق تحلیل مفهوم علت، در ادامه بحث خود می‌کوشد موقعیت باوری را در مقام استنتاج بهترین تبیین برای حرکات بدن انسان نیز ارائه دهد، گرچه این تبیین هم‌چنان دستخوش اتهام «خدای رخنه‌پوش» می‌ماند. او می‌پرسد: اصلاً چگونه در عمل ممکن است بتوانیم بازوان مان را حرکت دهیم؟ برای این کار، ضرورتاً باید ارواح حیوانی داشته باشیم و آنها را از طریق اعصابی مشخص، به سوی عضلاتی مشخص بفرستیم تا آنها را منقبض کرده و بدین وسیله بازویی که متصل بدان هاست، حرکت کند. اما با تمام این اوصاف، کماکان روشن نیست چگونه این امر رخ می‌دهد. اگرچه انسان‌ها نمی‌توانند برجی را جابه‌جا کنند، دست‌کم می‌دانند برای انجام این کار، چه باید کرد؛ درحالی‌که هیچ انسانی نمی‌داند از رهگذر کدامین فرآیند است که می‌تواند به وسیله ارواح حیوانی، یکی از انگشتانش را حرکت دهد و تنها خداوند است که از چگونگی این امر آگاهی دارد (Malebranche, 1997: VI.2.iii).

مالبرانث در ادامه می‌افزاید: ما انسان‌ها نه تنها چگونگی این فرآیند را نمی‌دانیم، بلکه حتی قول به اینکه ما فاعل حرکات بدنی مان هستیم، متضمن تناقض است. علت راستین از نظر مالبرانث، علتی است که ذهن میان آن و معلول‌هایش، رابطه‌ای ضروری درک می‌کند و از آنجا که ذهن این رابطه را تنها در مورد اراده موجود نامتناهی و کامل (یعنی خداوند) درک می‌کند، در نتیجه تنها خداوند است که شایستگی عنوان علت راستین تمامی حرکات را دارد. علاوه بر این، فهمیدنی نیست که خداوند عاملیت علی خود را به دیگر موجودات ببخشد و آنهایی که معتقدند خداوند چنین قابلیتی به انسان‌ها داده است، توجه ندارند که لازمه این قول آن است که بگوییم خداوند به اذهان آدمیان قابلیت ایجاد و اعدام نیز داده و آدمی را در کنار خود، به مرتبه‌ی خدایی رسانده است. این سخن به شرک می‌انجامد و از آنجا که اذهان نوع بشر، به موجب گناه اولیه آدم، استعدادی بسیار در گرایش به شرک دارند، باید از همراهی با چنین آرای پرهیز کرد (Ibid).

مالبرانث در پایان این بحث، سرمست از یافتن فلسفه‌ای جدید که میان مبانی آن و مبانی ایمان مسیحی، سازگاری کامل وجود دارد، می‌گوید: اگر دین می‌گوید فقط یک خدا وجود دارد، فلسفه نیز می‌گوید تنها یک علت راستین وجود دارد؛ اگر دین به ما تعلیم می‌دهد که خدایان مشرکان جز مثنی سنگ و فلز مرده و ناتوان از تأثیرگذاری در زندگی آدمیان نیستند، فلسفه نیز آنها را اجسامی بی‌اراده می‌داند. اما به‌رغم این پیروزی اولیه، مسائل متعدد درباره‌ی موقعیت باوری، یکی پس از دیگری سربرمی‌آورند که یکی از مهمترین‌شان، همین نسبت میان موقعیت باوری و اراده آزاد انسان است. در نظر مالبرانث، آدمیان قادر به اراده چیزی نیستند، مگر خداوند ایشان را به سوی خیر کلی، یعنی خودش، حرکت دهد؛ زیرا خداوند آدمیان را فقط برای خود آفریده است. ایشان می‌توانند از مسیری که خداوند برایشان اراده کرده منحرف شوند، چنانکه در ارتکاب گناهان رخ می‌دهد؛ با این همه، مالبرانث معتقد است حتی در ارتکاب گناه نیز نمی‌توان به انسان گناهکار، قدرت یا توان علی نسبت داد (Ibid). حال، اگر چنین باشد، چگونه می‌توان انسان‌ها را در برابر اعمالی که خودشان، عامل راستینش نیستند، بلکه آن اعمال با علت اصیل الهی و تنها در موقعیت بدنی خاص ایشان رخ داده است، سزاوار پاداش یا پادافره دانست؟

## نسبت اراده الهی با اراده انسان

مالبرانش بحث در باب اراده در انسان را در همان نخستین فصل در جستجوی حقیقت چنین پیش می‌کشد: ذهن آدمی جوهری غیرمادی، بسیط، تقسیم‌ناپذیر و دارای دو قوه فاعله و اراده است، اما از آنجا که تصویری واضح و متمایز از این دو قوه نداریم، به نظر می‌رسد بهتر باشد آنها را در مقایسه با ویژگی‌های امور مادی توضیح دهیم؛ گرچه این مقایسه تبیینی دقیق نیست و تنها برای تقریب بیشتر این واژگان به ذهن انسان است که از آن بهره می‌بریم. ماده یا امتداد دارای دو قوه یا ویژگی است: نخستین قوه آن چیزی است که قابلیت پذیرش اشکال گوناگون را دارد و دومین قوه، قابلیت دریافت حرکت است. به همین قیاس، ذهن آدمی نیز دارای قوه دریافت‌کننده تصورات گوناگون (فاهمه) و دریافت‌کننده تمایلات و خواست چیزهای گوناگون (اراده) است (Ibid: I.i). اما باید توجه داشت که در ذهن آدمی، قوه عقل صرفاً منفعل است، اما قوه اراده هم فعال است و هم منفعل (Ibid: Conclusion of the First Three Books).

اینکه اراده قوه‌ای است هم منفعل و هم فعال، به چه معناست؟ آیا مالبرانش به تناقض‌گویی افتاده است؟ در واقع، کلید حل نسبت سازگاری یا ناسازگاری میان موقعیت‌باوری و اراده آزاد انسان، در فهم همین انفعال در عین فعالیت قوه اراده نهفته است. در نظر مالبرانش، اراده تا آنجا فعال است که آزاد باشد، و همان گونه که وی در آخرین اثر خود (یعنی تأملات) می‌گوید: داشتن اراده آزاد را خداوند به‌منظور سروری ما بر اعمال، اراده فرموده است (Kremer, 2006: 192). اما نسبت میان اراده الهی و اراده انسان را چگونه تبیین کنیم که به آزادی انسان آسیبی نرسد؟ در نظر مالبرانش خداوند هم علت کلی تمامی حرکات ماده و هم علت کلی تمام تمایلات اذهان است؛ حال، همان‌گونه که تمامی حرکات موجودات مادی در خطی مستقیم روی می‌دهد، مگر آنکه برخورد علتی خارجی مسیر حرکت‌شان را تغییر دهد (قانون اول نیوتن)، تمامی تمایلاتی که ما از جانب خداوند بدست آورده‌ایم نیز به‌طور مستقیم معطوف به، و متوجه اوست، مگر علتی خارجی جهت اراده ما را به‌سوی شرور سوق دهد (Malebranche, 1997: I.i). اما مگر بر پایه نظریه موقعیت‌باوری، علتی جز خداوند می‌تواند در کار بود که ما را از غایت راستین مان (یعنی خداوند) دور کند؟ برای فهم چگونگی این امر باید به تلقی مالبرانش از نسبت میان اراده و عشق، که صبغه‌ای کاملاً آگوستینی دارد، بپردازیم.

در نظر آگوستین قدیس، اراده قوه‌ای نیست که میان دو گزینه، کاملاً حالتی ختنی داشته باشد، بلکه همواره به‌نسبت اینکه کدام‌یک از طرفین در او عشق بیشتری برانگیزند، اراده به‌همان طرف متمایل می‌گردد. آگوستین میان دو نوع عشق در اراده تفاوت می‌گذارد: «استفاده کردن» (‘to use/ ‘Uti’)، یعنی چیزی را برای چیز دیگری دوست می‌داریم (که در نظر وی عشق به ماسوی‌الله یک‌سره از این جنس است) و «لذت بردن» (‘to enjoy/ ‘Fru’i’)، یعنی چیزی را برای خودش دوست بداریم (که تنها مصداق آن خداوند است) (Morarty, 2011: 66). مالبرانش با الهام از این تقسیم‌بندی آگوستینی، دوست‌داشتن چیزی برای خودش را «دوست داشتن مطلق و ذاتی» (to love absolutely and intrinsically) می‌نامد (Malebranche, 1997: I.2).



و معتقد است جز خدا را نباید برای خودش دوست داشت، و عشق درست نسبت به مخلوقات آن است که تمامی ماسوا را فقط برای نسبتی که با خداوند دارند، دوست بداریم.

اینک، با توجه به موقعیت باوری مالبرانش، آیا می‌توان چیزی جز خداوند را به‌طور مطلق و ذاتی دوست داشت؟ اگر پاسخ مالبرانش به این پرسش مثبت باشد، آیا در این صورت، لازمه این سخن آن نیست که خداوند علت گناهان ما باشد؟ در آن صورت، نسبت شرور با ذات الهی که عاری از هر گونه نقص است، چگونه تبیین خواهد گشت؟ مالبرانش ضمن پاسخ مثبت به نخستین پرسش (که در ادامه آن را پی خواهیم گرفت)، به دومین پرسش چنین پاسخ می‌دهد: خداوند علت گناهان ما نیست، زیرا او ما را چنین آفریده که هنگام مواجهه با چیزی خاص و مجذوب‌گشتن بدان، آزادانه این قابلیت را داریم که یا تا انتها میلمان را پی بگیریم، یا در برابر تمایلی که نسبت به آن موضوع داریم، ایستادگی کنیم و مسیری دیگر برگزینیم (Ibid: Elucidation. I). در اصل، ریشه تمامی گناهان آدمی دوست‌داشتن امری جز خداوند به‌نحو مطلق و ذاتی است (Kremer, 2006: 194).

برخلاف تصویری که بسیاری ممکن است از موقعیت باوری داشته باشند،<sup>۵</sup> مالبرانش به‌منظور پاسخ به مسئله شرور، معتقد است اعمال خداوند بر پایه اراده‌ای کلی و طبق قوانینی عام واقع می‌گردد که خودش واضع آنهاست و طبیعت هم چیزی نیست مگر قوانین عامی که خداوند برای حدوث و بقای اثر خویش، با بهره‌گیری از ساده‌ترین ابزار (یعنی فعلی که همواره یک‌شکل، پیوسته، شایسته حکمتی نامتناهی و همچنین علتی کلی است) وضع کرده است. چنین نیست که افعال یا همان مخلوقات خداوند، در مقام موجودات با عقل محدود و تفکر متناهی، بر پایه اراده جزئی جزافیه‌ای از او صادر شوند که تن به هیچ قانونی ندهد.<sup>۶</sup> اگر در جایی سیل یا زلزله موجب ویرانی بسیار گردد، یا کودکی ناقص‌الخلقه به دنیا می‌آید، نشان از آن ندارد که خداوند از روی اراده جزئی به ایجاد این امور اراده کرده باشد، بلکه رویدادهایی از این قبیل، از پیامدهای ناگزیر قوانین عامی است که خداوند از روی اراده کلی خود، وضع کرده است. اینک اگر از این منظر به افعال خداوند بنگریم و تمامی آنها را مبتنی بر صفات کمالی نامتناهی او ببینیم، در آنها فایده بسیاری برای عالم در مقام کل نیز می‌یابیم (Riley, 2006: 224-225).

در نظر مالبرانش، کسانی که معتقدند خداوند باید از طریق اراده جزئی خویش، قوانین طبیعت را، هنگامی که به انسان‌های بی‌گناه یا نیکوکار آسیب می‌رساند، به‌تعلیق درآورد، دریافته‌اند که رها کردن اراده کلی و دخالت‌های معجزه‌آمیز پیوسته در جریان طبیعت، شایسته خداوندی با حکمتی نامتناهی نیست؛ این باور آنها ناشی از جهل‌شان نسبت به خداوند و از روی خودخواهی است. باید توجه داشته باشیم که خداوند حکمتش را بیش از نوع بشر دوست می‌دارد، اما چنین نیست که آنان را به حال خود رها کرده باشد، زیرا او در عهد جدید به مؤمنان صبور وعده حیات ابدی داده است و این وعده در سازگاری کامل با عدل الهی است. وانگهی، مالبرانش تصور خداوند را که پیوسته بر اساس اراده جزئی جزافی عمل کند، نه‌تنها با کمالات بی‌پایان او سازگار می‌داند، بلکه معتقد است آدمیان را نیز به نسبی‌گرایی اخلاقی می‌کشاند و نظم اجتماعی را بر هم می‌زند (Ibid: 225-227).

او در رساله درباره اخلاق (*Treatise on Ethics*) بازم یادآوری می‌کند که اگر عمل خداوند بر پایه اراده جزئی‌اش صورت می‌پذیرفت، آن‌گاه انسان‌هایی که هنگام بارش باران یا سقوط ساختمانی که علتش فعل جزئی خداوند بوده، به دنبال سرپناهی گشته یا از محل حادثه می‌گریزند، در پیشگاه خداوند عصیان کرده‌اند. افزون بر این، اکثر تجارب و روایات تاریخی بشر گویای آن هستند که طرف عدل و نیکی در جنگ‌ها، همواره غلبه نمی‌یابد، که اگر تمام این‌ها را به اراده جزئی خداوند نسبت دهیم، هرگز نمی‌توانیم به مسئله شرور پاسخ دهیم، بلکه تنها از طریق ارجاع افعال به اراده کلی خداوند است که می‌توان در برابر رویدادهای طبیعی‌ای که او عامل‌شان است، بدون عصیان در برابر اراده وی، در برابر افعالش فعالانه چاره‌اندیشی کرد، چراکه هیچ‌یک از رویدادهای جزئی را ایجاباً و مستقیم به خداوند نسبت نمی‌دهیم، بلکه آنها را از لوازم اجتناب‌ناپذیر اراده کلی او می‌دانیم (Peppers-Bates, 2009: 35-37).

از نظر آرتو (که از مهم‌ترین دکارتی‌های معاصر مالبرانش، و از مخالفان اوست)، خطای نظریه مالبرانش در این است که اراده عام و اراده خاص الهی را غیرقابل جمع می‌انگارد، درحالی‌که هیچ تناقضی ندارد که پادشاهی عادل، از روی اراده‌ای پیشین، چنان بخواهد که تمامی تابعانش با خوشبختی زندگی کنند، گرچه از روی اراده‌ای پسین و به‌منظور تحقق این امر، مفسدان را اعدام کند؛ بسیاری از روایات کتاب مقدس نیز مؤید همین رویکرد هستند. به نظر می‌رسد مالبرانش با طرح نظریه اراده عام، خداوند را برده باسلتش ساخته و معجزات را که به معنای مداخله خداوند در جریان طبیعت هستند، ممتنع دانسته باشد؛ لازمه این امر، انکار توانایی خداوند برای تحقق عدالت در این جهان خواهد بود. مالبرانش در پاسخ وی، در رویکردی نه‌چندان سازگارانه، اظهار داشت که معجزات متعلق به یهودیان باستان، پیش از لطف رستگاربخش مسیح بوده و پس از آن، خداوند فقط بر طبق اراده کلی خود عمل می‌کند؛ افزون بر این، کتاب مقدس تصویری انسان‌وار از خداوند ارائه می‌دهد که بیشتر متناسب با فهم عوام است.<sup>۷</sup> در نظر آرتو، کتاب مقدس بر آنچه که فلسفه درباره خداوند می‌گوید، حد می‌نهد، اما در نظر مالبرانش، این فلسفه است که با انکار توصیفی انسان‌وار از خداوند، روایت کتاب مقدس را محدود به فهم عوام می‌سازد (Riley, 2006: 227-234).

با توجه به آنچه گفتیم، مالبرانش اگر بخواهد مسئولیت شرور اخلاقی را از دوش خداوند بردارد، باید آزادی اراده در انسان را به اثبات برساند و نشان دهد این آزادی در سازگاری کامل با موقعیت‌باوری است؛ همچنین باید نشان دهد که این آزادی اراده، انسان را از لطف خداوند بی‌نیاز نمی‌سازد، و از همه مهم‌تر، تمامی این فرآیند را با بهره‌گیری از مفاهیم واضح و متمایز عقلی شرح و تبیین نماید. اما به نظر می‌رسد در تحقق مورد اخیر، وی از همان آغاز شکست را پذیرفته، زیرا معتقد است تنها از راه «احساس درونی» است که می‌توان به آزادی اراده در انسان پی برد؛ گویی از این حیث، گامی از دکارت فراتر نمی‌نهد، زیرا دکارت نیز درباره وحدت نفس و بدن، به همین احساس درونی استناد می‌جست و از تبیین عقلی آن‌شانه خالی می‌کرد.

مالبرانش عقیده دارد «احساس درونی» نوعی شناخت است که از طریق آن، هر کسی می‌تواند به وجود ذهن خود و اعمالش دسترسی پیدا کند، اما حتی اگر طریق مذکور نیز موجب باور به آزادی‌مان نشد، می‌توانیم

از طریق عقل کشف کنیم که انسان ضرورتاً آزاد آفریده شده است (Malebranche, 1997: Elucidation, I). علاوه بر این، مالبرانش معتقد است هر متألّهی باید اصول تعیین شده از سوی کلیسا را همواره در پیش چشم بدارد و از هر چیزی که با آنها در تضاد باشد، بپرهیزد و بالاتر از همه این اصول، قول به آزادی اراده انسان جای دارد (Kremer, 2006: 195). او استدلال می کند که باور به آزادی، به چندین نحو بر احساس درونی متکی است؛ نخست، گرچه از روی ایمان و نیز با عقل درمی یابیم که تمامی انسان ها آزاد آفریده شده اند، نه ایمان و نه عقل، نمی تواند مرا با چگونگی این آزادی آشنا کند و تنها از طریق احساس درونی است که می توانیم بدانیم آزاد بودن چگونه است. دوم، نمی توانم قانع شوم که آزادم، مگر اینکه از قبل قانع شده باشم که وجود دارم، و آگاهی از وجود خود نیز تنها از طریق احساس درونی میسر است. همچنین مالبرانش می گوید: استدلال انتزاعی درباره آزادی و موجبت، چه بسا ما را در باور به داشتن آزادی اراده به شک بیندازد:

اگر به جای گوش دادن به احساس درونی مان، به استدلال انتزاعی روی آوریم که ما را از تفکر در باب خودمان بازدارد، آنگاه هنگام از دست رفتن این بینش، ممکن است فراموش کنیم چه هستیم، و در تلاش برای سازگاری میان شناخت و قدرت مطلق خداوند بر اراده مان، ممکن است در اینکه آزاد هستیم به شک افتاده و مرتکب خطایی شویم که به واژگونی تمامی اصول دین و اخلاق می انجامد (Malebranche, 1997: Elucidation, I).

اینکه مالبرانش می گوید اگر از روی احساس درونی قانع نشدیم، می توانیم از روی عقل کشف کنیم که انسان ضرورتاً آزاد آفریده شده و از سوی دیگر، این گفته که استدلال انتزاعی می تواند ما را درباره باور به آزادی مان به شک بیندازد، موجب می شود در باب نسبت این دو تأمل بیشتری به خرج دهیم، زیرا به نظر نمی رسد احساس درونی و استدلال عقلانی، مکمل یکدیگر در شناخت آزادی باشند. مالبرانش بر آن است که احساس درونی می تواند به شخص تنها در مورد خودش شناخت دهد، اما برای رسیدن به قضایای کلی از قبیل اینکه تمامی انسان ها دارای اراده آزاد هستند، کفایت نمی کند، زیرا چنین قضایایی تنها از طریق عقل و ایمان به شناخت درمی آیند. گرچه احساس درونی به ما نشان می دهد آزاد بودن چگونه است، اما شناختی از ماهیت اراده آزاد بدست نمی دهد و ما را با شناختی مغشوش از آن، تنها می گذارد (Kremer, 2006: 195-196).

چنانکه گذشت، مالبرانش برای متمایزتر ساختن تصور اراده و آزادی، آنها را با ویژگی های امور مادی می سنجد (Malebranche, 1997: I,i) و اکنون، دلیل این امر با توجه به این نکته که احساس درونی مان برای حصول تصویری واضح و متمایز از چیستی آزادی اراده کفایت نمی کند، روشن می گردد. مالبرانش همچنین در پاسخ به ایراد آرنو، می گوید: تمامی عبارات به کار رفته در تبیین اراده و آزادی، یک سره مبهم و استعاری است و چون تصویری واضح از نفس نداریم، چاره ای جز کاربرد همین واژگان نداریم (Kremer, 2006: 196-197)؛ رویکردی که درست در برابر رویکرد دکارتی قرار دارد که تمام بنیان نظام

معرفتی خود را بر پایه تصور واضح و متمایز از «من اندیشنده» بنا نهاده بود. مالبرانش با این همه، بر آن شد تا می‌تواند، تصویری متمایزتر از اراده و آزادی به دست دهد تا شاید چیزی بیش از احساس درونی‌مان، ما را از وجود و چیستی آزادی اراده‌مان آگاه سازد. در نظر وی، تفاوتی مهم هست میان حرکتی که خداوند در ماده ایجاد می‌کند و حرکتی که در اذهان به‌سوی امر کلی نیک پدید می‌آورد؛ زیرا ماده نیرویی ندارد که حرکتش را متوقف کند یا آن را به‌سویی دیگر منعطف سازد، بلکه حرکتش - همان‌گونه که گفتیم - پیوسته بر خط مستقیم دوام می‌یابد، اما این درباره اراده انسان که به‌معنایی فعال است، صدق نمی‌کند. اراده گرچه نمی‌تواند علت راستین تمایلاتش باشد، می‌تواند آنها را به‌سوی متعلقی که بدان میل بیشتری دارد، سوق دهد و از همین جاست که مالبرانش می‌کوشد تعریفی از «اراده» و «آزادی» بدست دهد:

... مرادم از واژه اراده، یا قابلیت نفس برای دوست داشتن امور نیک گوناگون، انطباع یا محرکی طبیعی است که ما را به‌سوی امر نیک کلی و نامتعین سوق می‌دهد. و از واژه آزادی، مرادم جز قوه‌ای از نفس نیست که می‌تواند این انطباع را به‌سوی متعلقاتی بکشانند که به‌قدری خوشایندمان هستند که تمایلات طبیعی‌مان معطوف به متعلقی جزئی می‌شوند... (Malebranche, 1997: I,i).

مالبرانش در ادامه خاطر نشان می‌سازد که تمایلات طبیعی، گرچه انتخابی است، مصداقی از «آزادی بی‌انگیزگی» (freedom of indifference)، یعنی یکسانی اراده در فعل و ترک، یا حتی اراده خلاف آنچه تمایلات طبیعی‌مان ما را بدان سوق می‌دهند، نیستند، زیرا گرچه عشق ما نسبت به امر نیک کلی (یعنی خداوند)، آزادانه و از روی انتخاب است، باز هم بدین جهت که خواستن یا نخواستن سعادت به قوه اراده‌مان ربطی ندارد، آزادانه نیست (Ibid). مالبرانش در واقع مانند دکارت در «تأمل چهارم» (Descartes, 1985: AT VII.57-59)، رویکرد «آزادی برانگیختگی» (freedom of spontaneity) را به «آزادی بی‌انگیزگی» ترجیح می‌دهد.<sup>۸</sup> رویکرد آزادی برانگیختگی عبارت است از اینکه وقتی عقل امری را واضح و متمایز دریابد، اراده نمی‌تواند از پذیرش امتناع ورزد؛ مالبرانش نیز در اینجا درست همین موضع دکارتی را اتخاذ کرده است. او معتقد است آزادی در این حالت بدین معناست که هنگام مواجهه با امر نیک جزئی‌ای که ذهن آن را واضح و متمایز شایسته عشق (مطلق و ذاتی) تشخیص ندهد، می‌توانیم عشق و تصدیق بدان را به حالت تعلیق درآوریم (Malebranche, 1997: I,i). او در اتخاذ همین رویکرد که اراده را مسئول حکم قرار می‌دهد نیز آشکارا وامدار دکارت است (Descartes, 1985: AT VII.56).

البته مالبرانش معتقد است باید به تفاوت میان تصدیق حقیقت (consent of truth) و تصدیق امر نیک (consent of goodness) نیز توجه کنیم؛ تفاوت میان این دو در آن است که تصدیق امر نیک در نسبت با ما معنا می‌یابد، اما تصدیق حقیقت، چنین نیست، زیرا حقیقت تنها نسبت میان دو یا چند چیز است، درحالی‌که نیکی نسبتی است که آن چیز با ما دارد. در نتیجه، تنها یک فعل اراده در نسبت با حقیقت وجود

دارد و آن، پذیرش یا تصدیق نسبت میان امور است، اما در مورد نیکی، دو فعل اراده وجود دارد: یکی، پذیرش یا تصدیق نسبت آن چیز با ما و دیگری، عشق یا برانگیختگی نسبت به آن چیز. میان تصدیق چیزی و سوق یافتن با عشق به آن چیز، که ذهن آن را بازمی‌نمایاند، تفاوت است، زیرا ما اغلب اموری را تصدیق می‌کنیم که از آنها دوری می‌جوییم و خواهان نبودشان هستیم.<sup>۹</sup>

در نهایت، گناه محصول تصدیق آزادانه اموری است که ذهن به‌نحو مبهم درک کرده است، و از آنجا که در وضعیت کنونی، چیزها را ناقص می‌شناسیم، باید بالضروره برای عدم تصدیق، از آزادی بی‌انگیزگی بهره‌مند باشیم وگرنه مانند دکارت، باید با مسئله نسبت خداوند کامل مطلق و فریبکاری حاکی از نقص دست‌وپنجه نرم کنیم (Malebranche, 1997: I,ii). استفاده مالبرانش از «آزادی بی‌انگیزگی» در اینجا، در معنای رایج آن نیست، چراکه در نظر وی، به‌تبع آگوستین، تعلیق تصدیق اراده به هیچ متعلقی روی نمی‌دهد مگر آنکه اراده مجذوب متعلق دیگری گردد، و این بیشتر قابل ارجاع به «آزادی برانگیختگی» است تا «آزادی بی‌انگیزگی».

هر چقدر تا این جای بحث، مالبرانش با بیان استعاری و گاه نامناسب خود، مخاطب را دچار ابهامات بسیار ساخته باشد، در بخش چهارم از فصل اول در جستجوی حقیقت، مخاطب را به‌کلی از یافتن راه‌حلی برای سازگارسازی موقعیت‌باوری و اراده‌آزاد انسان، نومید می‌کند و وضعیت را بیش از پیش، غامض می‌سازد:

گرچه تنها علت خطا، سوءاستفاده از آزادی است... ما را قوای بسیاری است که علل خطاهایمان است؛ علت‌هایی که آنها را نه علل راستین، بلکه عللی موقعی می‌توان نامید. همه شیوه‌های ادراک ما موقعیت‌هایی برای خطا هستند، زیرا از آنجا که احکام نادرست ما دربردارنده دو چیز (تصدیق اراده و ادراک فاهمه) است، هر یک از شیوه‌های ادراک، آشکارا می‌تواند موقعیتی برای خطا گردد، زیرا می‌تواند ما را به صدور احکام شتاب‌زده وادارد (Ibid: I,iv).

گرچه مالبرانش سوءاستفاده از آزادی را تنها علت خطای ما می‌داند، اما در کنار آن از علل موقعی خطا نیز سخن می‌گوید و تک‌تک قوای ادراکی نفس -یعنی فاهمه محض (pure understanding)، تخیل (imagination) و حواس (senses) - را به‌همراه تمایلات (inclinations) و انفعالات (passions)، در مقام پنج علت موقعی اصلی معرفی کرده و می‌کوشد نشان دهد چگونه هر یک از آنها ممکن است آدمی را به خطا بیندازد (Ibid). اما خطای آشکار مالبرانش در اینجا است که اگر سوءاستفاده از آزادی را تنها علت راستین وقوع خطا و قوای ادراکی را علل موقعی قلمداد می‌کند، تأثیر علی خداوند چه جایگاهی در این تقسیم‌بندی خواهد داشت؟ در اصل، اگر سوءاستفاده از آزادی تنها علت راستین خطا باشد، نظریه موقعیت‌باوری آسیب می‌بیند و اگر موقعیت‌باوری صادق باشد، سوءاستفاده از آزادی نیز باید در عرض قوای ادراکی که خاستگاه‌های پنجگانه خطا از نگاه مالبرانش بود، در شمار علل موقعی باشد.

او در نخستین «ایضاح» (Elucidation)، پس از پایان در جستجوی حقیقت، که در قالب پیوست کتاب آمده

است، می‌کوشد با ایجاد تفاوت میان ساحت میل به امر نیک کلی و میل به امر نیک جزئی، در عین حفظ موقعیت‌باوری، به دفاع از اختیار آدمی برخیزد. او بر آن است که با فرض اینکه خداوند تنها برای خود عمل می‌کند، ممکن نیست خداوند ما را به سوی چیزی غیر از خود برانگیزد، از این رو سوق‌یافتن به سوی امر نیک کلی، اجتناب‌ناپذیر و غیرارادی می‌نماید، اما میلی که ما نسبت به امور جزئی نیک داریم، بالضرورة چنان است که قابلیت عدم تصدیق و روی‌گردانی از متعلقش، همواره در اختیار و اراده آدمی است (Ibid: Elucidation, I). در همان بخش، لب کلام مالبرانش این است که انسان تنها بدین معنا آزاد و در برابر اعمالش مسئول است که به محرکی پاسخ می‌دهد، و آن را تصدیق یا تکذیب می‌کند، اما در این فرآیند پاسخ‌دهی، انسان به هیچ معنی، علت رویدادی نیست. به عبارت دیگر، اگر بگذاریم شهوات بر ما غلبه یابند و نتوانیم برای خداوند تصدیق‌مان را به حالت تعلیق درآوریم، در واقع چه کرده‌ایم؟ پاسخ مالبرانش این است که تنها کار ما در اینجا توقف خود و قرار دادن خود در وضعیت سکون است. شکی نیست که در اینجا عملی روی داده، اما این عملی درون‌ماندگار (immanent) است که موجب تغییری فیزیکی در جوهر ما نمی‌گردد (Riley, 2006: 254). فرض مالبرانش - که در یکی از آثار دیگرش، *در باب ارتقای فیزیکی (On Physical Promotion)* بدان اشاره می‌کند - این است که هر عملی را تنها در صورتی واقعیتی فیزیکی است که آغاز یا پایان آن عمل، به منزله تغییری واقعی در عاملش باشد؛ وگرنه حالت جوهر، بدون تغییر واقعی یا فیزیکی در جوهرش، نمی‌تواند تغییر کند و این وضعیت را می‌توان با حالت سکون در اجسام مقایسه کرد؛ بودن اجسام در حالت سکون، گرچه همچون فعلی به اجسام نسبت داده می‌شود، هیچ واقعیت فیزیکی ندارد (Kremer, 2006: 210-212). اما این مثال چندان سودمند نیست، زیرا سکون را که حالتی منفعلانه در جسم است، نمی‌توان با اراده انسان، که مالبرانش خود آن را نوعی فعالیت می‌داند، مقایسه کرد.

اینکه در وضعیت تصدیق یا تعلیق تصدیق نسبت به محرکی خاص، تغییری واقعی در جوهر - که در اینجا انسان است - رخ نمی‌دهد، بدین معنا نیست که هیچ رویدادی از هیچ نوعی به وقوع نپیوسته است. مالبرانش معتقد است تصدیق به محرک، نه به قلمرو نظم فیزیکی، بلکه به قلمرو نظم اخلاقی تعلق دارد و گرچه نفس علت راستین اعمال آزادانه‌ای است که به قلمرو اخلاقیات مرتبط است (زیرا آنها به موجب تأثیرگذاری‌شان، تغییری فیزیکی ایجاد نمی‌کنند)، نفس انسان علت راستین حالات خود نیست، چراکه بر اساس موقعیت‌باوری، این عاملیت تنها متعلق به خداوند است (Ibid: 213). مالبرانش توضیح بیشتری در باب نسبت میان قلمرو فیزیکی و اخلاقی به ما ارائه نمی‌دهد و حتی دشوار می‌توان درک کرد چگونه می‌توان بر اساس نظریه موقعیت‌باوری، در یکی از این دو قلمرو، برای انسان به فاعلیت قائل بود و در دیگری فاعلیت را از او سلب کرد، بی‌آنکه خداوند در هر دوی این قلمروها، یگانه فاعل راستین باشد.

#### نتیجه

مالبرانش در صدد بود با الهام از فلسفه دکارت و با استفاده از تفکر روش‌مندی که تنها بر تصورات واضح

و متمایز استوار بود، ذهن آدمی را از خطاهای فلسفه مدرسی بپیراید. او برای رسیدن به این هدف، کوشید با تحلیل مفهوم «توان علی» از سویی، و طرح نظریه «موقعیت‌باوری» از دیگر سو، از تمامی موجودات عالم استقلال‌زدایی کند و تمامی رویدادهای طبیعی را «علل موقعی» دانست تا بتواند برخلاف نظریه صور نوعیه ارسطویی (که گویی میراث به‌جامانده از فرهنگ مشرکانه یونانیان بود)، خداوند را در مقام یگانه علت تمامی افعال موجودات و عامل اثربخش بر زندگی‌شان، معرفی نماید. از سوی دیگر، مالبرانش، از آنجا که اخلاقیات و نیک و شر را در گرو قبول آزادی اراده می‌انگاشت، کوشید با در کار آوردن لطایف‌الحیل گوناگونی (از قبیل احساس درونی از آزادی، تفکیک میان امر نیک کلی و امر نیک جزئی، فعل درون‌ماندگار آزاد اراده، قلمرو نظم فیزیکی و قلمرو اخلاقی و مانند این‌ها)، میان موقعیت‌باوری و آزادی اراده در انسان سازگاری ایجاد کند. اما او به‌رغم موشکافی و تحلیل عقلی بسیار درباره طرح موقعیت‌باوری، هنگامی که به بحث در باب نسبت میان اراده الهی و اراده انسان می‌رسد، یک‌باره در کاریست وضوح و تمایز دکارتی به دشواری‌های بسیار برمی‌خورد و گویی ناگزیر به روش همان مدرسیونی بازمی‌گردد که از منتقدان سرسخت آنها بود. مالبرانش در بحث اراده کلی الهی، با مسائل فلسفی و الهیاتی گوناگونی مواجه شد و از آنجا که انسان را فاقد تصور واضح و متمایزی از مفاهیمی چون نفس و آزادی می‌دانست، دست به دامن تعابیر استعاری گردید. او هر چه با نقدهای بیشتری از سوی مخالفانش مواجه می‌شد، صرفاً به تکرار مدعیات پیشین خود پرداخت و گویا برای آن مددعیات، شأن «اصل موضوعی» قائل بود و حاضر نمی‌شد از معیارهای والای حاصل از روش مندی در تفکر عقب‌نشینی کند؛ همین امر موجب شد تلاش‌های وی برای حل نسبت میان موقعیت‌باوری و اراده آزاد انسان به ثمر نرسد.

## یادداشت‌ها

1. Occasionalism. البته این نظریه در آرای خود دکارت نیز به‌تلیوح بود اما مالبرانش با تغییراتی، آن را از آن خود ساخت.
2. برخلاف گفتگوی دکارت، طرفین صحبت در گفتگوهای مالبرانش نه نماینده دو موضع فلسفی متفاوت، بلکه استاد (تئودور) و دو شاگرد او هستند که یکی از آنها خام و ساده‌اندیش (آریستس) و دیگری، مستعد و تیزبین (تئوتیموس) است (Peppers-Bates, 2009: 8).
3. گفتنی است در نخستین ویراست در جستجوی حقیقت در سال ۱۶۷۴، این نظریه به‌طور کامل نیامده بود و در ویراست دوم به‌تفصیل افزوده شد (Kremer, 2006: 191).
4. از کاستی‌های کتاب در جستجوی حقیقت مالبرانش آن است که در این اثر از نسبت و ترتیب منطقی مورد انتظار میان فصول و بخش‌ها، مثلاً در مقایسه با تأملات دکارت، خبری نیست.
5. برای نمونه بنگرید به: کاوشی درباره فهم بشری دیوید هیوم که در آن، از موقعیت‌باوری مالبرانش تصویری مبتنی بر عمل خداوند بر طبق اراده جزئی به‌عمل آمده است (Hume, 2007: SBN 71).
6. به‌عبارت دیگر، تصور مالبرانش از خداوند به‌مثابه موجودی که از کمالی نامتناهی برخوردار است، نه‌تنها خداوند را در مقام یگانه عامل علی به‌تصویر می‌کشد، بلکه با ارجاع به اراده عام (نه خاص) تبیین می‌کند که خداوند چگونه از این قوه و عاملیت علی خویش استفاده می‌کند (Peppers-Bates, 2009: 24). همچنین باید متذکر شد که برخلاف رویکرد دکارت

- در ششمین مجموعه اعتراضات (Descartes, 1985: AT VII.432)، در نظر مالبرانش خداوند حقایق را از روی اراده جزافی خود وضع یا جعل نمی‌کند، زیرا حقایق ازلی همان حکمت ازلی خداوند هستند و اگر جز این باشند، صرفاً در حالت امکانی باقی خواهند ماند و نمی‌توانند صفت «ضروری» را به‌خود بگیرند (Peepers-Bates, 2009: 27-28).
۷. البته مالبرانش برخلاف پاسخی که به آرنو می‌دهد، در رساله در باب طبیعت و لطف، معجزات را در مقام استثنائی بر قوانین طبیعت، لحاظ کرده اما در گفتگوهایی در باب مابعدالطبیعه و دین، وقوع معجزات را نیز قابل ارجاع به اراده عام خداوند تلقی می‌کند (Peepers-Bates, 2009: 41).
۸. برای توضیح بیشتر در باب آزادی اراده در نظر دکارت، بنگرید به: شهرآیینی و ذوالقدر، ۱۳۹۷: ۱۸۰-۱۷۳.
۹. این تفکیک مالبرانش متناظر است با تفکیکی که میان دو نوع حقیقت می‌کند: حقایق نسب مقدار (relations of magnitude) که حقایق نظری بوده و موجب هیچ حرکتی (چه عشق، چه نفرت) در نفس نمی‌گردند و حقایق نسب کمال (relations of perfection) که حقایق مربوط به ساحت عملی بوده، اما نسبت به حقایق نظری وضوح کمتری دارند و علاوه بر حکم، برانگیزاننده حرکتی در نفس نیز هستند و به ما اجازه ارزش‌گذاری میان پدیده‌ها را می‌دهند (Peepers-Bates, 2009: 25).

## منابع

- شهرآیینی، سیدمصطفی؛ ذوالقدر، مینا (۱۳۹۷) «بررسی ارزیابی اسپینوزا از اراده آزاد دکارت»، دوفصلنامه فلسفی شناخت، شماره ۷۹، ص ۱۸۲-۱۶۵.
- Descartes, Rene (1985) *The Philosophical Writings of Descartes*, trans. by J. Cottingham, R. Stoothoff & D. Murdoch, Cambridge University Press.
- Hume, David (2007) *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. by Peter Millican, Oxford University Press.
- Kremer, Elmar. J. (2006) "Malebranche on Human Freedom", *Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge University Press.
- Malebranche, Nicolas (1977) *The Search after Truth*, trans. and ed. by Thomas Lennon & Paul Olscamp, Cambridge University Press.
- Moriarty, Michael (2011) *Disguised Vices*, Oxford University Press.
- Nadler, Steven (2006) "Malebranche on Causation", *Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge University Press.
- Peepers-Bates, Susan (2009) *Nicolas Malebranche: Freedom in an Occasionalist World*, London: Continuum.
- Riley, Patrick (2006) "Malebranche's Moral Philosophy: Divine and Human Justice", *Cambridge Companion to Malebranche*, Cambridge University Press.