



پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیستم، شماره دوم (پیاپی ۴۰)، پاییز و زمستان ۱۴۰۱، صص. ۲۴۳-۲۶۶
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/PRR.2022.242778.1756)

شناخت بی‌واسطه از خداوند در اندیشه اسپینوزا و ملاصدرا

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۱۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۰۷

سیدمصطفی موسویان^۱

محمد سعیدی مهر^۲

چکیده

اسپینوزا و ملاصدرا دو فیلسوف با مبانی فکری متفاوت هستند که به مسئله شناخت بی‌واسطه از خداوند توجه کرده‌اند. با توجه به تفاوت‌های انکارناشدنی میان ایشان، زمینه هم‌سخنی میان آنها در صورتی فراهم می‌شود که اولاً آن دسته از ویژگی‌های هستی‌شناختی متعلق شناخت که در شناخت بی‌واسطه نقش اساسی دارند، مشخص شود. در این خصوص می‌توان از عدم تناهی در اندیشه اسپینوزا و فاقد ماهیت و فوق تمام بودن در اندیشه ملاصدرا نام برد. ثانیاً چپستی شناخت بی‌واسطه و نیز ویژگی اساسی آن در ارتباط با متعلق مذکور توصیف و تحلیل گردد. از نظر اسپینوزا، ویژگی محوری این نوع شناخت درستی و مطابقت کامل آن با متعلق است، اما در نگاه ملاصدرا شناخت بی‌واسطه از خداوند محدود به وعای وجودی ادراک‌کننده می‌شود. مقایسه دیدگاه‌های اسپینوزا و ملاصدرا بیانگر آن است که مطابق نظام فلسفی هر یک شناخت بی‌واسطه برترین نوع شناخت است که به برترین موجود تعلق می‌گیرد. آنچه اسپینوزا و ملاصدرا را در مواجهه با مسئله مذکور از هم متمایز می‌سازد نخست موسع یا مضیق بودن معنای واسطه است؛ دوم ناسازگاری موجود در اندیشه اسپینوزا درباره شناخت بی‌واسطه تام از خداوند و سازگاری اندیشه ملاصدرا در این زمینه است.

کلیدواژه‌ها

شناخت خدا، اسپینوزا، ملاصدرا، علم شهودی، علم حضوری

۱. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

(m.mosaviyan@modares.ac.ir)

۲. استاد گروه فلسفه، حکمت و منطق، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(saeedi@modares.ac.ir)



The Immediate Knowledge of God in Spinoza and Mulla Sadra

Seyyed Mostafa Musaviyan¹

Mohammad Saeedimehr²

Reception Date: 2022/03/05

Acceptance Date: 2022/05/28

Abstract

Spinoza and Mulla Sadra, in spite of having different philosophical principles, paid special attention to the problem of immediate knowledge of God. A philosophical dialogue between them can be held, if the two following conditions are satisfied. First, the ontological features of the object of that knowledge -that play the essential role in immediate knowledge- should be identified. In this regard, infinity in Spinoza's philosophy and lacking quiddity and being superior to the perfection in Mulla Sadra's philosophy can be cited. Secondly, the definition of the immediate knowledge and its main feature that is relevant to the object of that knowledge should be surveyed. On one hand, Spinoza points out that the truth of this kind of knowledge and complete correspondence between that knowledge and its object are its main characteristics. On the other hand, Mulla Sadra stresses that such knowledge is confined to the existential degree of the knower. The comparison shows that Spinoza, in common with Mulla Sadra, asserts that the immediate knowledge is the most perfect one which the most perfect existent is its object. Nonetheless, the breadth and the narrowness of the meaning of the medium, along with inconsistency in Spinoza's view and consistency in Mulla Sadra's position on the immediate perfect knowledge of God are the matters that distinguishes Spinoza's views from those of Mulla Sadra's.

Keywords

Knowledge of God, Spinoza, Mulla Sadra, Intuitive Knowledge, Presential Knowledge

-
1. Ph.D Candidate in Islamic Philosophy and Kalam, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (m.mosaviyan@modares.ac.ir)
 2. Professor at Philosophy and Logics Department, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran (Corresponding Author) (saeedi@modares.ac.ir)

۱. مقدمه

در فلسفه دین، شماری از مباحث به مفهوم خدا اختصاص یافته است. در این قسم از مباحث تلاش بر این است که تلقی ادیان و مکاتب گوناگون درباره خداوند یا حقیقت غایی واضح شود. ذیل این مبحث گسترده، مباحث جزئی‌تری مطرح می‌شود، از جمله این موارد می‌توان به همه‌خدانگاری^۱ اشاره کرد. مرور منابع گوناگون نشان می‌دهد همه‌خدانگاری فاقد تعریف پیشینی است و تعاریف گوناگونی که از آن ارائه شده مبتنی بر تحلیل مؤلفه‌های دیدگاه‌های همه‌خدانگاران است (Levine 2010, 98; MacIntyre 2006, 338). در این که کدام فیلسوف دارای چنین دیدگاهی است اختلاف نظر وجود دارد. فیلسوفان بسیاری از یونان باستان تا دوره معاصر به عنوان همه‌خدانگار معرفی شده‌اند، اما اسپینوزا و نیز شانکارا، فیلسوف هندی قرن هشتم میلادی، افرادی هستند که در خصوص همه‌خدانگار بودن آنها اتفاق نظر وجود دارد. اگر به این قدر متیقن اکتفا شود، که مفروض مقاله پیش رو چنین است، ملاحظه می‌شود همه‌خدانگاری واجد دو بعد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی است. عمده تأکید بر بُعد هستی‌شناختی همه‌خدانگاری است، به این صورت که یک حقیقت در عالم وجود دارد و دیگر امور نموده‌ها^۲ و حالت‌های^۳ اویند (Levine 2010, 338). اما بعد معرفت‌شناختی، که مبتنی است بر بعد هستی‌شناختی، مورد توجه قرار نمی‌گیرد. از نگاه اسپینوزا و شانکارا، شناخت مطابق با واقع امری است که آدمی می‌تواند به آن دست یابد. پیش‌نیاز چنین شناختی آن است که آن حقیقت واحد، یعنی خداوند در اندیشه اسپینوزا و برهمن در اندیشه شانکارا، بی‌واسطه و به طور تام شناخته شود. از رهگذر چنین شناختی است که شناخت مطابق با واقع نسبت به دیگر امور حاصل می‌شود. البته ذکر این نکته ضروری است که بی‌واسطگی و تام بودن شناخت آن حقیقت واحد باید بر اساس مبانی فلسفی هر کدام از فیلسوفان یادشده فهم شود.

در آثار ملاصدرا، مباحثی یافت می‌شود که ممکن است چنین القا کند که او را می‌توان در زمره همه‌خدانگاران دانست. از جمله این موارد می‌توان به «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها»، «واجب الوجود تمام الاشیاء و کل الموجودات» (برای مثال، نک. ملاصدرا ۱۴۳۰، ۲: ۳۰۲-۳۰۴؛ ۶: ۹۶-۱۰۰) و نیز مباحث او در خصوص وجود مستقل و رابط (برای مثال، نک. ملاصدرا ۱۴۳۰، ۱: ۱۰۵-۱۰۸) اشاره کرد. مقایسه ابعاد هستی‌شناختی دیدگاه ملاصدرا با همه‌خدانگاری نیازمند پژوهشی مجزاست. با توجه

به این که در یک مقاله امکان مقایسه دیدگاه‌های شانکارا و اسپینوزا از یک سو و ملاصدرا از سوی دیگر فراهم نیست، در اینجا تنها به مقایسه آرای اسپینوزا و ملاصدرا در خصوص شناخت بی‌واسطه از خداوند بسنده می‌شود که نتیجه آن تفاوت دیدگاه ملاصدرا با بعد معرفت‌شناختی همه‌خداانگاری را نشان خواهد داد.

در حوزه مقایسه آرای اسپینوزا و ملاصدرا، آنچه در فضای تحقیقات به زبان فارسی وجود دارد موضوعاتی چون وحدت‌انگاری میان خداوند و عالم، جاودانگی نفس و سعادت، مسئله شر، اختیار، علیت و استقلال مفهومی وجود رابط بوده است. با این حال می‌توان پژوهش‌هایی را ملاحظه کرد که به صورت حداقلی با جستار حاضر مرتبط باشند. این موارد را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: (۱) صرفاً مرتبط با اسپینوزا، و (۲) صرفاً مرتبط با ملاصدرا. در قسم نخست دو دسته از آثار قابل تفکیک است: نخست، مواردی که نظام فلسفی اسپینوزا را مورد مطالعه قرار داده‌اند و ذیل آن به مسئله شناخت در اندیشه او و بالتبع شناخت خداوند توجه کرده‌اند (جهانگیری ۱۳۹۷؛ هریس ۱۳۸۹)؛ دوم، تحقیقاتی که در باب مسئله شناخت و غالباً به صورت مقاله منتشر شده و عمدتاً بر دیدگاه‌های شارحان اسپینوزا مبتنا یافته‌اند (عبداللهی و مطهری ۱۳۹۱؛ قمی ۱۳۹۲؛ علیزاده و اعتمادی ۱۳۸۸). در آثار مرتبط با ملاصدرا نیز یک تقسیم‌بندی دوگانه را می‌توان مد نظر داشت: نخست پژوهش‌هایی که به طور خاص به نظام معرفت‌شناسی ملاصدرا پرداخته و ذیل آن بحث علم حضوری را مطرح کرده‌اند (برای مثال، عبودیت ۱۳۹۳)؛ دوم پژوهش‌هایی که در آنها یا تلاش بر ایضاح علم حضوری، مبانی و جایگاه آن از نظر ملاصدرا بوده است (جوارشکیان و اسعدی ۱۳۹۷) یا بحث از ناسازگاری‌های پیش روی این علم در فلسفه او (فرقانی و غزالی فر ۱۳۹۴).

تنها پژوهشی که قرابت بیشتری، در قیاس با موارد پیشین، با پژوهش کنونی دارد، مقاله‌ای است با عنوان مراتب علم از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا (علمی و رسولی ۱۳۹۳) که در آن صرفاً به مقایسه مراتب علم در اسپینوزا و ملاصدرا پرداخته و رویکردی متفاوت با این نوشتار اتخاذ شده است. با این توضیحات وجه ممیز پژوهش پیش رو مشخص می‌شود. در این پژوهش سعی شده است اولاً به طور مشخص یکی از اقسام شناخت و نیز متعلق خاصی از این نوع شناخت مورد بررسی قرار گیرد؛ ثانیاً مباحث به گونه‌ای سامان داده شود تا امکان هم‌سخنی فلسفی میان اسپینوزا و ملاصدرا در این مسئله فراهم آید تا از این رهگذر بتوان کیفیت مواجهه آنها با مسئله مد نظر را در معرض ارزیابی قرار داد.

برای آن که آشکار شود شناخت‌پذیری بی‌واسطه خداوند تا چه اندازه میسر است، نیاز است دو مسئله مهم در اندیشه‌های فیلسوفان یادشده مورد توجه قرار گیرد: نخست ویژگی‌های هستی‌شناختی متعلق شناخت بی‌واسطه و دیگر ویژگی‌های شناخت یادشده در اندیشه هر یک از آنها. در این پژوهش، تلاش بر این است که با تحلیل و توصیف و در کنار هم نهادن عبارت‌های گوناگون و مرتبط در آثار اسپینوزا و ملاصدرا، ابتدا دو مسئله مهم یادشده سپس مسئله اصلی یعنی شناخت بی‌واسطه از خداوند، بر اساس دیدگاه هر یک پاسخ خویش را بیابد. در خصوص دیدگاه اسپینوزا توجه به این نکته لازم است که روشی که در این نوشتار برای دست‌یابی به دیدگاه مد نظر اسپینوزا استفاده شده هرچند واجد شباهت‌هایی با روشی است که وولفسن (Wolfson 1934) و پارکینسون (Parkinson 1964) در آثار خویش از آن بهره برده‌اند، اما تفاوت‌هایی نیز با آن دارد.^۴ در پایان، مبتنی بر یافته‌های پژوهش در خصوص دیدگاه‌های اسپینوزا و ملاصدرا داوری صورت خواهد گرفت.

۲. ویژگی‌های هستی‌شناختی متعلق شناخت بی‌واسطه

مرور آثار اسپینوزا و ملاصدرا نشان می‌دهد، در بحث شناخت بی‌واسطه از خداوند، آنها در پی شناختی هستند که متعلق آن چنان که هست ادراک شود. با این توضیح معلوم می‌شود که ویژگی‌های هستی‌شناختی چنین متعلق باید مورد توجه قرار گیرد. بر اساس دیدگاه ایشان می‌توان چنین استنتاج کرد که در میان ویژگی‌های گوناگون هستی‌شناختی خداوند، یک یا چند ویژگی در این خصوص اهمیت بیشتری دارند، زیرا امر شناخت را متأثر می‌سازند. ویژگی مذکور در اسپینوزا عبارت است از نامتناهی بودن خداوند، اما در ملاصدرا دو ویژگی فاقد ماهیت و فوق تمام بودن، که اولی سلبی و دومی ایجابی است، این نقش را ایفا می‌کنند.

۲-۱. نامتناهی بودن خداوند از نظر اسپینوزا^۵

در سه محور کلی می‌توان ویژگی‌های هستی‌شناختی‌ای را بررسی کرد که اسپینوزا برای خداوند برشمرده است: (۱) این‌همانی جوهر و خداوند، (۲) عدم تناهی خداوند، (۳) صفات^۶ خداوند.

اسپینوزا، در تعریف خدا، او را موجود مطلقاً نامتناهی معرفی می‌کند، به دیگر سخن، جوهری که صفات نامتناهی دارد و هر یک از این صفات ذات سرمدی^۷ و نامتناهی را بیان می‌کند (Spinoza 2002, 217). با توجه به این که اسپینوزا قائل است تنها یک

جوهر وجود دارد (Spinoza 2002, 219)، باید گفت آن جوهر همان خداوند است. با پذیرش این همانی جوهر و خداوند، اسپینوزا با توصیف جوهر، خداوند را توصیف می‌کند. در تعریف اسپینوزا از خدا دو مؤلفه ملاحظه می‌شود: (۱) مطلقاً نامتناهی، (۲) صفات. تحلیل این عناصر در اندیشه اسپینوزا برای فهم نگاه او در باب شناخت بی‌واسطه از خداوند راهگشا خواهد بود.

اسپینوزا نامتناهی را دو نوع می‌داند: (۱) مطلقاً نامتناهی، (۲) نامتناهی در نوع خود.^۸ از نظر او اگر شیئی نامتناهی در نوع خود باشد، ممکن است صفات نامتناهی نداشته باشد و صفت دیگری او را محدود کند (Spinoza 2002, 217). بنا بر نظر او، نامتناهی در نوع خود را می‌توان بر دو صفت فکر^۹ و بُعد^{۱۰} اطلاق کرد که هرچند در نهایت کمال خود و نامتناهی هستند و همه حالات فکر و بُعد را در بر می‌گیرند اما مطلقاً نامتناهی نیستند. زیرا فکر فاقد بُعد است و بُعد نیز فاقد فکر. اما خداوند که دارای دو صفت فکر و بُعد است، مطلقاً نامتناهی است. مطلقاً نامتناهی شیئی است که هر آنچه مبین ذات او باشد و مستلزم هیچ نفیی^{۱۱} نباشد به ذات او تعلق دارد (Spinoza 2002, 217).

از تعریف خدا می‌توان دریافت که منظور اسپینوزا از صفت آن چیزی است که ذات جوهر را بیان می‌کند، همان گونه که خود او در جایی دیگر به صراحت صفت را این گونه تعریف می‌کند (Spinoza 2002, 219). اسپینوزا معتقد است بر موجود مطلقاً نامتناهی، یعنی خداوند، می‌توان بی‌نهایت صفت حمل کرد که هر صفتی نامتناهی در نوع خود است و در نهایت کمال نوع خود و لذا او خداوند را موجود کامل می‌نامد (Spinoza 2002, 40, 43, 103).

اما پرسشی می‌توان بر اساس سخنان اسپینوزا مطرح کرد: آیا هر چه بتوان به خداوند نسبت داد و مستلزم نفی نیز نباشد صفت او تلقی می‌شود؟ به تعبیر دیگر، آیا منسوب، ذات خداوند را بیان می‌کند؟

اسپینوزا تفکیکی میان صفت و خاصیت^{۱۲} برقرار می‌کند و بر آن است که از میان صفات نامتناهی خداوند فقط دو صفت فکر و بُعد برای انسان معلوم است (Spinoza 2002, 56). اما خاصیت آن دسته از اموری هستند که به خداوند نسبت می‌دهیم، ولی مقوم ذات او نیستند. اسپینوزا نسبت دادن امور یادشده به خداوند را نادرست نمی‌داند بلکه مبین ذات دانستن آنها را بلاوجه می‌داند. او از هشت خاصیت برای خداوند یاد می‌کند که همگی شان به علّیت خداوند اشاره دارند؛ نظیر علت تام، علت نخستین

(Spinoza 2002, 50-51). در موضعی دیگر، اسپینوزا گرچه به صراحت از خاصیت نام‌نمی‌برد، اما آنچه بیان می‌کند همان خاصیت است. به نظر او آنچه غیر از صفت باشد و به خداوند نسبت داده شود هیچ اطلاعی درباره چستی خداوند به ما نمی‌دهد، نظیر علت، که مربوط به فعل^{۱۳} خداوند است (Spinoza 2002, 45). به این ترتیب باید گفت شناخت خداوند تحت دو صفت فکر و بُعد شناخت ذات است، ولی شناخت خداوند تحت علت شناختی از ذات نخواهد بود (Spinoza 2002, 45).

بر اساس ویژگی‌های هستی‌شناختی خداوند که از منظر اسپینوزا برشمرده شد، چنین به ذهن می‌رسد که وقتی می‌توان ادعا کرد شناختی کامل از خداوند در دسترس است که تمام صفات او به طور کامل شناخته شوند. اما اسپینوزا معتقد است از میان صفات نامتناهی خداوند فقط دو صفت بُعد و فکر برای انسان معلوم است. بنابراین شناخت کامل چنین موجودی برای انسان میسر نیست.

۲-۲. فاقد ماهیت و فوق تمام بودن خداوند از نگاه ملاصدرا

ملاصدرا، در بحث شناخت بی‌واسطه از خداوند، از دو رکن ادراک‌شونده و ادراک‌کننده سخن می‌گوید. ادراک‌شونده یا متعلق شناخت، که همان خداوند باشد، در مباحث هستی‌شناختی ملاصدرا، واجد ویژگی‌های گوناگونی است. اما آنچه سبب می‌شود، از میان ویژگی‌های متعدد، فاقد ماهیت بودن و نیز فوق تمام بودن مد نظر قرار گیرد، دیدگاه ملاصدرا در مدخلیت داشتن این دو ویژگی در بحث شناخت بی‌واسطه از خداوند است.

ملاصدرا در دو اثر *اسفار و مبدأ و معاد* به بحث نفی ماهیت از خداوند پرداخته است. در نخستین اثر، هفت دلیل برای نفی ماهیت از خداوند ذکر و هر یک از آنها را به طور تفصیلی بررسی می‌کند (ملاصدرا ۱۴۳۰، ۱: ۱۱۵-۱۲۵؛ ۶: ۴۳-۵۱). در دومین اثر نیز یک دلیل برای نفی ماهیت از خداوند ذکر می‌کند که در واقع ترکیبی از دلایل اول و دوم است که در *اسفار* به آنها اشاره کرده است. توضیح همه دلایل از غرض این نوشتار به دور است، اما نکته اساسی که باید به آن توجه داشت این است که در همه این استدلال‌ها نکته‌ای مهم وجود دارد: نفی امکان. ملاصدرا معتقد است چون ماهیت داشتن منجر به ممکن بودن خداوند می‌شود، بنابراین نباید خداوند را دارای ماهیت دانست.

اجازه دهید یکی از ادله او را که در هر دو کتاب مذکور ارائه شده بیان کنیم: خداوند واجب است، نه ممکن. اکنون فرض می‌کنیم که خداوند دارای ماهیت است. چون ماهیت فی‌نفسه متصف به وجود نمی‌شود، بنابراین عروض وجود بر آن نیازمند است به علت.

حال باید دید علت عروض وجود بر ماهیت چیست؟ دو فرض می‌توان در این باره مطرح کرد: فرض نخست این است که همان ماهیت معروض را علت عروض وجود بدانیم. اما این فرض نادرست است، زیرا علت بر معلول خویش تقدم دارد و ممکن نیست ماهیتی که معروض وجود است و برای موجود شدن به آن نیازمند است علت همان وجود باشد. فرض دوم نیز این است که غیر از ماهیت معروض را علت بدانیم. این فرض نیز نادرست است، زیرا هر چه در وجودش به امری خارج از ذاتش محتاج باشد ممکن است و خداوند ممکن نیست. با این توضیحات اگر خداوند را دارای ماهیت بدانیم، او را ممکن دانستیم در حالی که فرض چنین است که او واجب است (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱: ۴۰-۴۱). به این ترتیب ملاصدرا با نفی ماهیت از خداوند نیازمندی او به علت را نیز نفی می‌کند.

از نظر ملاصدرا، چون خداوند مبدأ و افاده‌کننده وجود است، فاعل یا به تعبیر دیگر علت حقیقی است، و آنچه عموم مردم آن را با عنوان علت می‌شناسند، به تعبیر ملاصدرا، آنچه در طبیعیات علت نامیده می‌شود، افاده‌کننده تحریک و معد است، نه علت حقیقی (ملاصدرا ۱۴۳۰، ۲: ۱۷۵-۱۷۶). وقتی خداوند علت حقیقی باشد، ماسوای او نیز معلول حقیقی است. ملاصدرا یادآور می‌شود که موجود حقیقی، موجد حقیقی و فاعل حقیقی بودن خداوند منافاتی ندارد که غیر او را موجود، موجد و فاعل به شمار آوریم. همچنین اگر ماسوا را معلول حقیقی بدانیم، به معنای سلب علت بودن از آنها نیست، بلکه علیت حقیقی، یعنی افاده وجود، از آنها سلب می‌شود (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱: ۹۳-۹۴).

یکی از تمثیل‌هایی که ملاصدرا برای بیان نسبت خداوند و ماسوا به کار می‌برد نور است. از نظر او نور خورشید برترین نور حسی است و هر نور حسی دیگری بر اساس قرب و بعد نسبت به آن، از نور دیگر و از نور خورشید متمایز می‌شود. به این ترتیب نور خورشید در حکم اصل و حقیقت است و سایر نورهای حسی در حکم فرع (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۲۴۳). این تمثیل در فهم دیدگاه ملاصدرا بسیار راهگشا است. از نظر او خداوند نور قیومی و اصل است و سایر وجودات اشراقات او و فرع بر او هستند؛ خداوند قائم بالذات است و ماسوا شأن، اعتبار، حیثیت و وجه. خداوند متوقف بر هیچ شیئی نیست و هیچ حیث امکانی در او راه ندارد. وقتی خداوند حیثیت امکانی نداشته باشد، هیچ وجود و کمالی نیست مگر این که برای ذات او حاصل است و یا خود واجد آن است. اگر آن کمال در شیئی غیر از او ملاحظه می‌شود، در واقع فیض و رشحه او بر دیگری است. چون خداوند واجد همه کمالات است، در نهایت فعلیت و کمال تحصیل است؛ نه حدی برای ذات و صفات اوست، نه قیدی برای جلال و جمالش. بنابراین از نگاه ملاصدرا، خداوند

نه تنها لایتناهی است، بلکه فوق مالایتناهی است.^{۱۴} با این توضیحات، ویژگی دوم یعنی فوق تمام بودن خداوند نیز تبیین می‌شود. خداوند فوق تمام است، زیرا از وجود اوست که هر وجود دیگری تفصیل می‌یابد و از فرط تحصیل نه تنها واجد هر کمالی است، بلکه وجود و کمالات وجود را بر غیر افاضه می‌کند (ملاصدرا ۱۳۸۸، ۱۶۰-۱۶۱؛ ۱۳۶۳، ۳۲۲-۳۲۳، ۴۵۶).

اکنون سؤالی می‌توان مطرح کرد: اگر هر کمالی برای خداوند حاصل باشد، آیا انسان معجز است هر صفت کمالی را به خداوند نسبت دهد؟ ملاصدرا برای اتصاف خداوند به یک کمال ملاکی ارائه می‌کند: مستلزم تغیر و تکثر و تجسم نبودن. با این ملاک، هر صفت کمالی که در معلول یافت شود و مستلزم امور یادشده نباشد، نه تنها درباره خداوند ثابت است، بلکه وجود آن صفت در خداوند ازلی، اقدم و اشد است. افزون بر این، اگر خداوند فاقد کمال مذکور باشد، یعنی در او حیثیت امکانی است و این امکان منافات با وجوب وجود و کمال تام خداوند دارد. بنابراین هر کمالی منوط به رعایت شرط مذکور، در حق خداوند ثابت می‌شود (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۳۲۵).^{۱۵}

ملاصدرا صفات خداوند را عین ذات و عین یکدیگر می‌داند. پیداست که مراد او این نیست که مفهوم علم و مفهوم قدرت یکی باشد، بلکه همانند دیگر فیلسوفان مسلمان، مصداق این صفات را یک شیء یعنی خداوند می‌داند. استدلال او در این باره مبتنی است بر افضلیت شرافت بذاته و بغیره. بر این اساس، هر شیئی که کمالش بذاته باشد شریف‌تر از چیزی است که کمال او به واسطه صفت زائد بر ذات و یا از ناحیه امری غیر از خودش باشد؛ زیرا مفهوم چنین اتصافی آن است که ذات در کمال خود به چیزی متأخر از ذات نیازمند است، بنابراین شیء یادشده فی حد ذاته مفتقر به غیر است و آنچه مفتقر به غیر باشد ممکن و معلول است، ولی خداوند علت حقیقی است و مبرا از اموری چون امکان و معلولیت (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۳۲۵). بنا بر عینیت ذات و صفات، هر ویژگی که ذات داشته باشد، صفات نیز واجد آن هستند. وقتی ذات خداوند حد و نهایت نداشته باشد، صفات او نیز چنین خواهند بود؛ اگر ذات او دارای فعلیت کامل باشد، صفات او نیز این گونه هستند؛ چنانچه خداوند اصل و دیگر موجودات فرع بر او هستند، صفات او نیز در قیاس با صفات دیگر موجودات همین حکم را خواهد داشت.

۳. چیستی شناخت بی‌واسطه و ویژگی محوری آن

علم شهودی در فلسفه اسپینوزا و علم حضوری در اندیشه ملاصدرا شناخت‌های بی‌واسطه‌ای هستند که خداوند متعلق آنها واقع می‌شود. هرچند ممکن است بتوان برای هر کدام از این شناخت‌ها ویژگی‌های بسیاری برشمرد، آنچه حائز اهمیت است آن دسته از ویژگی‌هایی است که در شناخت بی‌واسطه از خداوند نقش محوری دارند. این ویژگی در اسپینوزا عبارت است از مطابقت کامل با متعلق و در ملاصدرا عبارت است از محدودیت این گونه شناخت، ناشی از وعای وجودی ادراک‌کننده.

۳-۱. علم شهودی به خداوند و مطابقت کامل آن با متعلق از نظر اسپینوزا

وقتی اسپینوزا از شناخت خداوند سخن می‌گوید، طبیعی است شناخت درست مد نظر او باشد. اسپینوزا به روشنی در آثار خویش شناخت درست را معنا کرده است. در آن بخش از آثار اسپینوزا که با نوشتار کنونی مرتبط است، تعابیر شناخت،^{۱۶} تصور^{۱۷} و ادراک^{۱۸} به معنای واحد به کار رفته است.^{۱۹} بنابراین در این بخش تصور درست و شناخت درست و نیز ادراک درست به یک معنا به کار می‌روند.

بررسی نگارندگان نشان می‌دهد که اسپینوزا در سه موضع تصور/شناخت/ادراک درست را معنا کرده است: (۱) تصور درست^{۲۰} آن است که مطابق با متعلق تصور^{۲۱} باشد (Spinoza 2002, 218)؛ (۲) تصور درست شناخت کامل یک شیء است یا به تعبیر دیگر شناخت یک شیء در بالاترین حد و درجه (Spinoza 2002, 269)؛ (۳) شناخت درست آن است که اشیاء آن گونه که فی‌نفسه هستند ادراک شوند (Spinoza 2002, 269). با بررسی این تعاریف می‌توان گفت تعریف اول و سوم دو بیان متفاوت هستند و تعریف دوم لازمه تعاریف اول و سوم است. به این ترتیب، اگر اشیاء همان گونه که فی‌نفسه هستند ادراک شوند یعنی تصور مطابق است با متعلق تصور و چنین تصویری شناخت کامل شیء است که در بالاترین درجه و حد قرار دارد. اکنون پرسشی مطرح می‌شود که این تصور در چه صورتی حاصل می‌شود؟

برای یافتن پاسخ، باید به بحث تقسیم‌بندی انواع شناخت از نظر اسپینوزا رجوع کرد. او در سه اثر اخلاق،^{۲۲} رساله مختصر،^{۲۳} و رساله اصلاح فاهمه^{۲۴} متعرض بحث مذکور شده است. گرچه او در هر کدام از این آثار مدلی از دسته‌بندی ارائه می‌دهد، آنچه از میان انواع شناخت برای این نوشتار حائز اهمیت است تنها یک قسم است. ویژگی این

قسم دو نکته است: نخست این که آخرین قسم در هر تقسیم‌بندی است و دوم این که در این نوع از تصور/ادراک/شناخت، خود شیء در برابر قوه ادراکی انسان واقع می‌شود. در رساله اصلاح فاهمه او چهار قسم برای ادراک برمی‌شمرد. از نظر او قسم چهارم همان شناختی است که باید انسان در پی آن باشد. این شناخت مصون از خطاست و در آن، شیء فقط از طریق ذاتش یا علت قریبش^{۲۵} ادراک می‌شود. در این ادراک درست، آدمی ذات تام^{۲۶} شیء را درمی‌یابد (Spinoza 2002, 7-9). در اخلاق نیز از چهار قسم شناخت سخن می‌گوید و نوع چهارم را علم شهودی^{۲۷} می‌نامد. از نظر او علم شهودی عبارت است از شناختی که از تصور تام ذات بالفعل برخی صفات خداوند آغاز می‌شود و به معرفت تام ذات اشیاء می‌انجامد. به نظر او شناخت استدلالی^{۲۸} به همراه علم شهودی، هر دو، درست هستند و از طریق آنها می‌توان درست را از نادرست تشخیص داد (Spinoza 2002, 267-268). اما در رساله مختصر اثری از تقسیم‌بندی چهارگانه دیده نمی‌شود، بلکه یک تقسیم‌بندی سه‌گانه وجود دارد. اسپینوزا نوع سوم از تصورات را که به دور از خطا هستند «شناخت واضح و متمایز»^{۲۹} می‌نامد. در چنین تصویری خود شیء دیده می‌شود، آن هم نه از طریق شیء دیگر، بلکه از طریق خود شیء. او بر این قسم از تصورات نام «شناخت» می‌نهد. چنین شناختی از ادله به دست نمی‌آید، بلکه معلول احساس کردن^{۳۰} و لذت بردن^{۳۱} از همان شیء است. نتیجه چنین شناختی عشق حقیقی و راستین^{۳۲} است. در این قسم از تصورات، شیء بی‌واسطه در برابر فاهمه^{۳۳} آشکار می‌شود. اگر متعلق شناخت در این قسم شکوهمند^{۳۴} و خیر^{۳۵} باشد، نفس بالضروره با آن متحد می‌شود. اسپینوزا نتیجه این شناخت را یگانگی با خداوند و سعادت^{۳۶} انسان می‌داند (Spinoza 2002, 62-63, 92-95).

همان گونه که اشاره شد، اسپینوزا قائل به این‌همانی جوهر و خداوند است. از جمله ویژگی‌های جوهر نیز این است که نه در موجود بودن نیازمند غیر است، نه در متصور بودن. بنابراین خداوند فقط از طریق خودش تصور می‌شود، نه شیئی دیگر. از سوی دیگر، چون خداوند علت خود^{۳۷} است، علتی ندارد تا از طریق آن علت نیز به تصور درآید. بنابراین می‌توان این ادعا را مطرح کرد که اصولاً اسپینوزا شناخت خداوند را بی‌واسطه می‌داند.

۲-۳. علم حضوری به خداوند و محدودیت آن به سبب وعای وجودی ادراک‌کننده از نگاه ملاصدرا

ملاصدرا نیز همانند اسپینوزا نوع خاصی از علم در نظام فلسفی خویش را برای علم به علت حقیقی یعنی خداوند برمی‌گزیند. دوگانه متداول علم حصولی و علم حضوری در فلسفه ملاصدرا پذیرفته شده است؛ در علم حصولی، معلوم صورت شیء است، و در علم حضوری، معلوم ذات معلوم است و وجود عینی شیء.

ملاصدرا نافی علم حصولی به خداوند است (ملاصدرا ۱۳۸۷، ۲۱۰). او سه دلیل بر این مدعا اقامه می‌کند که ذکر آن دلایل از حوصله این بحث خارج است.^{۳۸} اما باید گفت بنیان هر سه استدلال بر نفی ماهیت از خداوند استوار شده است؛ زیرا رکن علم حصولی انحفاظ ماهیت میان ذهن و خارج است، و چون ماهیت از خداوند نفی شود، طبیعتاً علم حصولی نیز نفی خواهد شد.

البته این مطلب را نباید به معنای نفی معلوم واقع شدن خداوند تلقی کرد. ملاصدرا معتقد است شناخت خداوند منحصر است به مشاهده حضوری.^{۳۹} چون خداوند وجود است و ماهیت ندارد، در دوگانه حضوری و حصولی، با نفی علم حصولی، علم حضوری باقی می‌ماند. بنابراین خداوند متعلق علم حضوری انسان واقع می‌شود. اما ملاصدرا مشاهده حضوری را نیز مطلقاً نمی‌پذیرد (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱: ۱۳۴-۱۳۵).

ملاصدرا در مواضعی علم حضوری را نسبت به خداوند نفی کرده است (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱: ۵۶-۵۸، ۶۲-۶۴، ۶۶، ۱۳۰-۱۳۲؛ ۱۳۸۷: ۲۱۰-۲۱۱) و در مباحثی دیگر تنها راه شناخت او را علم حضوری دانسته است (ملاصدرا ۱۳۸۷: ۲۰۱، ۲۱۱-۲۱۲؛ ۱۳۹۴: ۱۳۳؛ ۱۴۳۰، ۳: ۳۱۱-۳۱۳؛ ۳۱۴-۳۱۶). با دقت در ملاک‌های ملاصدرا می‌توان پی برد که مراد از نفی علم حضوری به خداوند، علم حضوری اکتناهی است،^{۴۰} و آنجا که شناخت او منحصر به علم حضوری می‌شود، منظور علم حضوری غیراکتناهی است.^{۴۱} ملاصدرا در بحث از متعلق علم حضوری واقع شدن خداوند، به دو مؤلفه توجه می‌کند: ادراک‌کننده و ادراک‌شونده.

در باب ادراک‌شونده، دیدگاه او این است که وجود یکی از این دو ویژگی در شیء سبب می‌شود که انسان نتواند کنه آن را دریابد: نخست، ضعف و خست وجودی شیء. ملاصدرا مصداق این شیء را هیولی می‌داند که در نظام فلسفی او در پایین‌ترین مراتب وجود واقع شده است. دوم، تمام و کمال بودن وجودی شیء. مصداق این مورد خداوند است. اگر بنا باشد آنچه ممکن است متعلق علم انسان واقع شود در طیفی قرار گیرد، دو

سر طیف اموری هستند که اکتناه آنها، یا درک آن شیء همان گونه که هست یا به تعبیر دیگر درک آن شیء علی‌ماهوعلیه، برای انسان محال است. در یک سوی طیف نهایت قوت وجودی، و در سوی دیگر نهایت ضعف وجودی؛ به هر میزان از دو سر طیف فاصله گرفته شود، قوای ادراکی انسان توان بیشتری برای ادراک شیء خواهند داشت (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱: ۶۲-۶۵). با این توضیحات، ویژگی دومی که ملاصدرا برشمرده در خداوند وجود دارد که مانع از علم حضوری اکتناهی می‌شود.

در خصوص ادراک‌کننده، یک ویژگی محوری به چشم می‌آید که عبارت است از «وعای وجودی». در وعای وجودی ادراک‌کننده دو عامل امکان و معلولیت موجب می‌شوند که علم حضوری اکتناهی به خداوند صورت نپذیرد. هرچند می‌توان بر اساس مبانی ملاصدرا این ادعا را مطرح کرد که چون معلولیت ناشی از امکان است در واقع فقط همان عامل امکان مانع از علم اکتناهی به خداوند می‌شود. اما چون ملاصدرا به هر دو مورد توجه کرده است، شایسته است هر یک جداگانه مورد توجه قرار گیرد.

در توضیح عامل امکان باید گفت خداوند یا ادراک‌شونده بخل و منعی ندارد که انسان او را همان گونه که هست ادراک کند، اما امکان سبب می‌شود که ادراک‌کننده خداوند را از ورای حجاب یا حجاب‌هایی درک کند. بنابراین اگرچه در علم حضوری، خود خداوند مورد مشاهده قرار می‌گیرد، ولی امکان سبب می‌شود او آن گونه که هست ادراک نشود (ملاصدرا ۱۳۸۷، ۲۱۰-۲۱۲). البته عامل امکان در همه ممکنات وجود دارد و مختص انسان نیست. از نظر ملاصدرا مفارقات نیز قادر هستند که خداوند را درک کنند و ادراک آنها در مقایسه با انسان به حقیقت نزدیک‌تر است. دلیل این امر آن است که انسان، افزون بر امکان، ویژگی دیگری نیز دارد که عبارت است از مقارنت او با ماده. لذا ادراک انسان در قیاس با صادر اول که نزدیک‌ترین ممکنات به خداوند است از حقیقت و واقعیت دورتر است. به هر میزانی که انسان از ماده مفارقت حاصل کند، شناخت او از خداوند یقینی‌تر و تام‌تر است. البته ملاصدرا یادآور می‌شود که این تام بودن در قیاس با شناخت‌هایی است که در حالت مقارنت با ماده حاصل شده است. بنابراین این گونه نیست که انسان خداوند را به علم حضوری اکتناهی درک نماید. این سخن ملاصدرا با بحث فنای عرفانی نیز منافات ندارد، زیرا ممکن هرچند به مقام فنا برسد باز هم امکان، که حیثیت ذاتی اوست، از او سلب نمی‌شود و اگر حیث ذاتی از او سلب شود، ممکن، و در بحث ما انسان، ممکن نخواهد بود (ملاصدرا ۱۳۸۷، ۲۱۰-۲۱۲؛ ۱۳۸۱، ۱: ۶۲-۶۵).

معلول بودن دیگر ویژگی ادراک‌کننده است که از دیدگاه ملاصدرا مانع علم حضوری اکتناهی به خداوند می‌شود. از نظر او در هر علمی علاقه علی میان عالم و معلوم وجود دارد. این علاقه در علم حصولی میان عالم و صورت شیء و در علم حضوری میان عالم و وجود عینی شیء برقرار است. اگر این علاقه وجود نداشته باشد، لازم می‌آید هر چه بالقوه عالم است، بالفعل عالم باشد، و هر چه بالقوه معلوم است، بالفعل معلوم باشد. اما آنچه می‌یابیم این است که اشیاء از یکدیگر غایب هستند و به دیگر سخن به یکدیگر علم ندارند. این امر نشانه آن است که در میان عالم و معلوم نسبتی وجود دارد، که در میان اشیاء به طور عادی دیده نمی‌شود، و از نظر ملاصدرا این نسبت علی است. ملاصدرا گرچه می‌پذیرد خداوند فقط با علم حضوری مشاهده می‌شود، اما اگر بنا باشد در این مشاهده خداوند همان گونه که هست مورد مشاهده قرار گیرد، لازم است ادراک‌کننده، یعنی انسان، علت باشد و ادراک‌شونده، یعنی خداوند، معلول، در حالی که پیش‌تر اشاره شد خداوند چون تمام و فوق تمام است، هیچ حیثیت امکانی در او راه ندارد و در نتیجه معلول بودن از خداوند نفی می‌شود. بنابراین معلولیت انسان، یعنی ادراک‌کننده، مانع می‌شود که خداوند معلوم به علم حضوری اکتناهی شود (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱: ۵۶-۵۸).

در این مقام و پس از نفی علم حضوری اکتناهی به خداوند، ممکن است این پرسش در ذهن به وجود آید: اگر بنا باشد ملاصدرا بر دیدگاه خود مبنی بر نفی علم حضوری اکتناهی به خداوند پافشاری کند، در تبیین علم انسان به ذات خود دچار مشکل خواهد شد. این اشکال از مباحثی که ملاصدرا درباره نسبت میان علم به ذی‌السبب و سبب مطرح کرده ناشی شده است. از نظر ملاصدرا، علم یقینی آن است که مطابق با شیء خارجی باشد. ذی‌السبب همان ممکن است و فقط در صورتی می‌توان علم یقینی درباره آن به دست آورد که علم یقینی به سبب پیش‌تر حاصل شده باشد. سبب یا علت حقیقی نیز در عالم خداوند است. در این نقطه ناسازگاری میان مباحث ملاصدرا خود را نمایان می‌کند. ملاصدرا از یک سو بر این حقیقت تأکید دارد که آدمی به نفس خویش عالم است و علمی یقینی‌تر، دقیق‌تر و وثیق‌تر از این علم نمی‌توان یافت و از سوی دیگر قائل است به این که علم یقینی به خداوند برای انسان ممکن نیست. بنابراین و بر اساس مبنای خود ملاصدرا چگونه وقتی علم یقینی به سبب حاصل نشده است، علم یقینی به ذی‌السبب حاصل می‌شود؟

ملاصدرا خود به این اشکال متفطن بوده و آن را در آثار خویش ذکر کرده است. او برای حل این ناسازگاری علم یقینی به مبدائیت خداوند را ملاک قرار می‌دهد، نه علم به

کنه خداوند. او وزان علم را همان وزان وجود می‌داند. به این ترتیب همان گونه که وجود معلول تابع وجود علت است، علم به معلول نیز تابع علم به علت است. اما ملاصدرا برای این که به علت وجودی انسان اشاره کند به جای تعبیر «علم بکنه تعالی» و تعبیر مشابه از تعبیر «علم بمبدأ نفوسنا» استفاده می‌کند (ملاصدرا ۱۴۳۰، ۳: ۳۱۴-۳۱۶). دلیل این کاربرد این است که ملاصدرا نسبت خداوند را با انسان نسبت مبدائیت، فاعلیت و ایجاد می‌داند. بنابراین علم به سبب عبارت است از علم به مبدائیت سبب و علم به ذی‌السبب نیز عبارت است از علم انسان به ذات خویش. همان گونه که وجود انسان تابع اضافه مبدائیت و فاعلیت خداوند است، علم انسان به ذات خویش نیز تابع علم به این اضافه است. این اضافه اشراقی است، نه مقولی، و عین وجود انسان است. با توضیحات ارائه شده مشخص شد که ملاصدرا هم قاعده فلسفی مذکور را مخدوش نساخته هم علم حضوری اکتناهی به خداوند را نفی کرده است. زیرا صفات خداوند عین ذات خداوند هستند، و چون هیچ امری نمی‌تواند ذات خداوند را محدود کند، همین امر بر صفات او نیز صادق است و صفات او نیز حد ندارند. بنابراین خداوند منحصر به یک اضافه اشراقی خاص نیست که با علم یقینی به آن، علم به کنه او لازم آید.

۴. بررسی و تحلیل

نتایج بررسی مباحث مرتبط با شناخت بی‌واسطه از خداوند را می‌توان در چهار محور کلی دسته‌بندی کرد:

۴-۱. شناخت بی‌واسطه برترین نوع شناخت

در تقسیم‌بندی سه‌گانه و تقسیم‌بندی‌های چهارگانه اسپینوزا از تصور/ادراک/شناخت، آخرین قسم شناخت بی‌واسطه است. شاید یکی از ویژگی‌هایی که سبب می‌شود این نوع شناخت را از نظر اسپینوزا، برترین شناخت بدانیم این است که او قائل به مصونیت آن از خطاست. البته این ملاک درستی نیست؛ زیرا شناخت بی‌واسطه اسپینوزا در این ویژگی با برخی دیگر از انواع شناخت مشترک است. مثلاً در اخلاق که او از علم شهودی سخن می‌گوید، ویژگی آن را مصونیت از خطا ذکر می‌کند که در این ویژگی با شناخت استدلالی مشترک است. اما عباراتی در دیگر آثار اسپینوزا وجود دارد که این اندیشه را القا می‌کند که این نوع شناخت را برترین نوع بدانیم. او در رساله اصلاح فاهمه انسان را تشویق می‌کند که در پی چنین شناختی باشد (Spinoza 2002, 9) و نیز در رساله مختصر حکم به بهتر بودن این شناخت نسبت به دیگر انواع می‌کند (Spinoza 2002, 63).

اما ملاصدرا به صراحت از برتر و اتم بودن علم حضوری، یا همان شناخت بی‌واسطه، بر علم حصولی، یعنی شناخت باواسطه، سخن می‌گوید. از نظر او علم حقیقی همان علم حضوری است (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱: ۱۳۵). ملاک این امر نیز برتری و تام بودن خود شیء نسبت به صورت آن نزد ادراک‌کننده، یعنی انسان، است. توضیح آن که در علم حصولی، معلوم بالذات صورت شیء است، و در علم حضوری معلوم بالذات خود شیء. با توجه به این که خود شیء نسبت به صورت آن نزد ادراک انسان برتر و تام‌تر است، علم حضوری برتر از علم حصولی خواهد بود.

۲-۴. خداوند متعلق شناخت بی‌واسطه انسان

از نظر اسپینوزا جوهر شیئی است که در تصور شدن نیازمند غیر نباشد. با توجه به نسبت این‌همانی که در اندیشه اسپینوزا میان جوهر و خدا برقرار است، این حکم به خدا نیز سریان می‌یابد؛ خداوند نیز در تصور شدن نیازمند غیر نیست. از سوی دیگر، اسپینوزا در بحث از انواع تصور/ادراک یکی از اقسام تصور را چنین معرفی می‌کند: خود شیء در آن ادراک شود. به این ترتیب تنها شیئی که چنین می‌تواند باشد خداوند است که در تصور شدن نیازمند غیر نبوده است. در اخلاق نیز نقطه آغاز علم شهودی را تصور تام ذات بالفعل برخی صفات خداوند معرفی می‌کند. پیش‌تر کارکرد معرفتی صفت نیز این‌گونه عنوان شد که عقل آن را مقوم ذات جوهر یعنی خداوند تصور می‌کند. بنابراین در این تقسیم‌بندی نیز خداوند، بی آن که حاجتی به امری غیر از او باشد، به تصور درمی‌آید. با این توضیحات، باید گفت اصولاً اسپینوزا شناخت خداوند را بی‌واسطه می‌داند و هر گونه شناختی را منوط به این شناخت کرده است.

ملاصدرا نیز خداوند را متعلق شناخت بی‌واسطه انسان معرفی می‌کند. در نظام فلسفی ملاصدرا، علم حضوری شناخت بی‌واسطه، و علم حصولی شناخت باواسطه معرفی می‌شود. بر این اساس، چون خداوند ماهیت ندارد، اصولاً متعلق علم حصولی واقع نمی‌شود؛ هرچند آثار او، به دلیل دارا بودن ماهیت، متعلق این علم هستند. در مقابل، خداوند این‌گونه نیست و متعلق علم حضوری انسان است، چون فاقد ماهیت است و عین حقیقت وجود.

دقت در تعبیر اسپینوزا و ملاصدرا نشان می‌دهد، معنای «واسطه» در نظر اسپینوزا و ملاصدرا متفاوت است. از نظر اسپینوزا، تصور درست آن تصویری است که مطابق با متعلق تصور باشد؛ بنابراین تصور درست خدا نیز تصویری خواهد بود که مطابق با خداوند

باشد. با توجه به این که خداوند برای تصور شدن نیازمند غیر نیست و نیز یکی از منابع تصور درست آن است که خود شیء، بی‌واسطه، نزد فاهمه آشکار شود، بنابراین تصور درست خدا بی‌نیاز از غیر است و مطابق با متعلق تصور یعنی خداوند است و ناشی از آن است که خود شیء یعنی خداوند نزد فاهمه آشکار می‌شود. با این توضیحات، اسپینوزا تصور خدا را که در قوه ادراکی آدمی شکل می‌گیرد واسطه‌ای میان خدا و انسان نمی‌داند. اما ملاصدرا همین تصور را نیز واسطه می‌داند. به این ترتیب دایره مفهومی «واسطه» نزد ملاصدرا موسع‌تر از اسپینوزا و در نتیجه دایره مفهومی «بی‌واسطه» نزد ملاصدرا مضیق‌تر از اسپینوزا است. از نظر ملاصدرا، در شناخت بی‌واسطه از خداوند نه تنها غیر از خداوند هیچ موجود دیگری در کار نیست، بلکه صورت خداوند نیز غیرخدا تلقی شده است و در علم حضوری به خداوند نفی می‌شود. بنابراین در شناخت بی‌واسطه اسپینوزا سه مؤلفه می‌یابیم: خدا، تصور خدا، و انسان؛ اما در شناخت بی‌واسطه ملاصدرا فقط با دو مؤلفه مواجه هستیم: انسان و خدا.

۳-۴. تام بودن یا تام نبودن شناخت بی‌واسطه از خداوند

در عبارات اسپینوزا مواردی هست که خواننده را به تردید وامی‌دارد که آیا از نظر او شناخت بی‌واسطه از خداوند شناختی تام باشد. به نظر او، خداوند موجودی است مطلقاً نامتناهی. چنین موجودی صفات نامتناهی دارد که هر یک از آنها در نهایت کمال نوع خود هستند. کارکرد معرفتی هر صفت نیز این است که عقل آن را به عنوان مقوم ذات خداوند درک می‌کند یا همان طور که اسپینوزا در تفکیک میان صفت و خاصیت مطرح کرده است، هر صفتی ما را از چیستی خداوند آگاه می‌کند. با دیدن این تعبیر به ذهن خواننده چنین القا می‌شود که اگر انسان همه صفات نامتناهی خداوند را بشناسد، این موجود کامل یا موجود مطلقاً نامتناهی را خواهد شناخت. اسپینوزا به ما یادآور می‌شود که از میان صفات نامتناهی خداوند، فقط دو صفت فکر و بعد برای ما، انسان‌ها، معلوم است. از طرفی در علم شهودی بر این نکته تأکید کرد که در این علم می‌توان برخی صفات خداوند، یعنی همین دو صفت، را به طور تام تصور کرد. با این توضیحات درک ابتدایی که از سخن اسپینوزا وجود داشت به این گونه اصلاح می‌شود که آدمی در نهایت خواهد توانست دو صفت فکر و بعد را به طور تام بشناسد و چون خداوند دارای صفات نامتناهی است و هر صفتی فقط از طریق خودش تصور می‌شود نه صفت دیگر (Spinoza 2002, 221)، بنابراین چیستی خداوند به طور کامل درک نخواهد شد.

اما اسپینوزا در رساله مختصر بر این عقیده است که نیاز نیست شناخت تام از خداوند، یعنی خداوند آن گونه که هست، داشته باشیم، بلکه شناخت خداوند تا آن اندازه کافی است که با او یگانه شویم؛ همان گونه که ما شناخت تامی از بدن نداریم، ولی با آن یگانه هستیم (Spinoza 2002, 92-93). این عبارت چنین القا می‌کند که شناخت تام خداوند برای انسان میسر است، اما چنین شناختی نیاز نیست، بلکه ملاک یگانگی است که تحقق یابد و تحقق یگانگی نیز منوط به شناخت تام خداوند نیست. ممکن است چنین گفته شود که رساله مختصر مربوط به دوران ناپختگی فکری اسپینوزا است و باید نظر به اخلاق کرد. اما این رویکرد کار را دشوارتر می‌کند. در این اثر، سخن از این است که هر تصویری از شیء جزئی، یا به تعبیر دیگر حالت، که بالفعل موجود است، مستلزم شناخت ذات سرمدی و نامتناهی خداوند است. هر تصویری که مستلزم شناخت ذات سرمدی و نامتناهی خداوند باشد، این شناخت تام و کامل است (Spinoza 2002, 270-271). سؤالی که در ذهن ایجاد می‌شود این است که شناخت یک حالت فقط از طریق شناخت علت آن میسر است. خداوند نیز علت حالت‌های هر صفتی است. بنابراین شناخت تام خداوند میسر است. همچنین او در رساله اصلاح فاهمه، یکی از ویژگی‌های قسم چهارم ادراک را شناخت تام ذات شیء برمی‌شمرد (Spinoza 2002, 9). با این توضیح، پرسشی، و یا به تعبیر دقیق‌تر ابهامی، پیش خواهد آمد که در نهایت دیدگاه اسپینوزا چیست؟ آیا بر اساس دیدگاه او شناخت بی‌واسطه از خداوند شناختی تام است، یعنی خداوند را همان گونه که هست می‌توان شناخت یا این که چنین شناختی برای انسان میسر نیست؟

اما مرور بر اندیشه‌های ملاصدرا، در این بُعد از بحث شناخت‌پذیری بی‌واسطه خداوند، نشان می‌دهد که مباحث او خالی از هر گونه تردید و ناسازگاری است. ملاصدرا با تفکیک دو مؤلفه ادراک‌شونده و ادراک‌کننده به صراحت به ما می‌گوید علم حضوری اکتناهی به خداوند برای انسان ممکن نیست. در مؤلفه ادراک‌شونده، قوت وجودی و در مؤلفه ادراک‌کننده، وعای وجودی که دارای دو ویژگی امکان و معلولیت است، مانع از آن می‌شود که خداوند، علی‌ماهوعلیه یا بالکنه، ادراک شود.

۴-۴. موسع‌تر بودن شناخت‌پذیری بی‌واسطه خداوند در اسپینوزا در قیاس با

ملاصدرا

می‌توانیم از ناسازگاری یا، در فرض خوش‌بینانه، ابهام موجود در اندیشه اسپینوزا چشم‌پوشیم و این دیدگاه را اختیار کنیم که از نگاه اسپینوزا شناخت تام خداوند برای انسان میسر نیست و انسان، در بهترین شرایط، می‌تواند دو صفت فکر و بعد را به نحو تام درک کند، اما در چنین فرضی شناخت بی‌واسطه از خداوند در اندیشه اسپینوزا موسع‌تر از اندیشه ملاصدرا خواهد بود.

از نظر ملاصدرا، صفات خداوند نیز همانند ذات او، حدّ و نهایت ندارند. بنابراین هر صفتی که در نظر آورده شود، در نهایت کمال خود است. با توجه به این که وزان هر صفت خداوند همان وزان وجود اوست، در قوت وجودی نیز همان حکم را دارد. بنابراین همان گونه که وجود خداوند به دلیل قوت وجودی در ادراک انسان نمی‌گنجد، همین حکم بر دیگر صفات کمالی او همانند علم و قدرت نیز صدق می‌کند. در بهترین حالت و در صورت حصول شرایط، انسان می‌تواند حسب وعای وجودی خویش صفات خداوند را ادراک کند. انسان نمی‌تواند هیچ یک از صفات کمالی خداوند را به طور تام و کامل، یا به تعبیر ملاصدرا علی‌ماهوعلیه، ادراک کند. در این نقطه است که تفاوت دیگری میان اسپینوزا و ملاصدرا آشکار می‌شود. اسپینوزا، بر اساس فرضی که پیش‌تر بدان اشاره کردیم، قائل است که انسان می‌تواند دو صفت از صفات نامتناهی خداوند را به طور تام، یعنی همان گونه که هست، درک کند، اما ملاصدرا نمی‌پذیرد که انسان قادر باشد حتی یک صفت را نیز به طور تام درک نماید. در بهترین شرایط او حسب وعای وجودی خود می‌تواند ادراک تامی داشته باشد که این ادراک در مقایسه با ادراک‌هایی که پیش‌تر داشته تام است. به این ترتیب شناخت‌پذیری بی‌واسطه خداوند در نظر اسپینوزا موسع‌تر از ملاصدرا است.

۵. نتیجه‌گیری

اسپینوزا و ملاصدرا دو فیلسوفی هستند که مبانی و روش متفاوتی در فلسفه خویش به کار گرفته‌اند. در نظام فلسفی هر یک سخن از موجودی است که در ویژگی‌های هستی‌شناختی، که بر اساس اندیشه هر کدام به طور متفاوت تعریف می‌شود، برتری قابل ملاحظه‌ای بر دیگر موجودات دارد. از نگاه هر دو، نه تنها شناخت چنین موجودی، یعنی خدا، میسر است، بلکه شناخت بی‌واسطه از او نیز برای انسان مقدور است. برای آن که مراد از

شناخت بی‌واسطه از خداوند نزد اسپینوزا و ملاصدرا آشکار شود، متعلق شناخت و ویژگی شناخت بی‌واسطه از نگاه هر یک تبیین گردید. مقایسه دیدگاه‌های اسپینوزا و ملاصدرا بیانگر آن است که (۱) ملاصدرا معنایی اعم نسبت به اسپینوزا از «واسطه» مد نظر دارد، در نتیجه «بی‌واسطه» از نظر ملاصدرا معنایی اخص نسبت به اسپینوزا می‌یابد؛ (۲) از نظر اسپینوزا تنها می‌توان شناخت بی‌واسطه به خداوند داشت، امری که ملاصدرا با مبنایی متفاوت آن را می‌پذیرد؛ (۳) ناسازگاری یا، در فرض خوش‌بینانه، ابهام در دیدگاه اسپینوزا نسبت به شناخت تام خداوند از طریق شناخت بی‌واسطه وجود دارد، در حالی که دیدگاه ملاصدرا کاملاً سازگار و عاری از هر گونه ابهام است؛ (۴) بر مبنای این فرض که در دیدگاه اسپینوزا ناسازگاری وجود ندارد و او قائل است که شناخت تام همه صفات خداوند میسر نیست بلکه تنها شناخت دو صفت فکر و بعد به نحو تام میسر است، شناخت بی‌واسطه در نظر او موسع‌تر از آن چیزی است که ملاصدرا به آن اعتقاد دارد.

کتاب‌نامه

- اسپینوزا، باروخ. ۱۳۹۷. اخلاق. ویراست دوم. ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- جوارشکیان، عباس، و حجت اسعدی. ۱۳۹۷. «انحصار علم به حضور نزد صدرالمتهلین». پژوهش‌های عقلی نوین ۶.
- جهانگیری، محسن. ۱۳۹۷. سه فیلسوف غرب: بیکن، هابز، اسپینوزا. تهران: دانشگاه تهران.
- سهروردی. ۱۳۹۲. حکمة الاشراف با شرح قطب‌الدین شیرازی و تعلیقات صدرالمتهلین. تصحیح نجفقلی حبیبی. ج. ۴. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- عبداللهی، محمدعلی، و مهدی مطهری. ۱۳۹۱. «چیستی شناخت از دیدگاه اسپینوزا». پژوهش‌های فلسفی کلامی ۵۳.
- عبودیت، عبدالرسول. ۱۳۹۳. درآمدی به نظام حکمت صدرایی: معرفت‌شناسی و خداشناسی. تهران: سمت.
- علمی، محمدکاظم، و زهرا رسولی. ۱۳۹۳. «مراتب علم از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا». مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام ۹۳.
- علیزاده، بیوک، و مجتبی اعتمادی. ۱۳۸۸. «درآمدی بر مبانی معرفت‌شناسی اسپینوزا». معرفت فلسفی ۲.
- فرقانی، محمدکاظم، و علی غزالی‌فر. ۱۳۹۴. «تأملی در سازگاری درونی اندیشه فلسفی ملاصدرا درباره شناخت انسان از خداوند». پژوهشنامه فلسفه دین ۲۵.

قمی، محمدباقر. ۱۳۹۲. «جایگاه خداوند در نظریه شناخت اسپینوزا». پژوهش‌های فلسفی کلامی ۵۷.

ملاصدرا. ۱۳۶۰. اسرار الآیات. تصحیح محمد خواجوی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه.

ملاصدرا. ۱۳۶۳. مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجوی. تهران: موسسه تحقیقات فرهنگی.

ملاصدرا. ۱۳۸۱. المبدأ و المعاد. تصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری. ج. ۱. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

ملاصدرا. ۱۳۸۷. سه رسائل فلسفی. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: سازمان تبلیغات اسلامی.

ملاصدرا. ۱۳۸۸. الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية. ویراست دوم. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

ملاصدرا. ۱۳۹۴. مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین. تصحیح حامد ناجی. تهران: حکمت.

ملاصدرا. ۱۴۳۰. الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلية. ج. ۱، ۲، ۳، ۶، ۷. قم: طلیعة النور.

هریس، ارول ای. ۱۳۹۷. طرح اجمالی فلسفه اسپینوزا. ترجمه سید مصطفی شهرآیینی. تهران: نی.

Levine, M. 2010. "Pantheism". in *A Companion to Philosophy of Religion*, Charles Taliaferro, Paul Draper, and Philip L. Quinn (eds.). Singapore: Blackwell.

MacIntyre, A. 2006. "Pantheism", in *Encyclopedia of Philosophy*, D. M. Borchert (ed.). USA: Thomson.

Parkinson, G. H. R. 1964. *Spinoza's Theory of Knowledge*. London: Oxford University Press.

Spinoza. 2002. *Spinoza Complete Works*. Sammuel Shirely (tr.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Wolfson, H. A. 1934. *The Philosophy of Spinoza*. Vol. 1. Massachussets: Harvard Universtiy Press.

یادداشت‌ها

1. pantheism
2. appearances
3. modes

۴. وجه اشتراک روشی که وولفسن و پارکینسون، از یک سو، و نگارندگان این مقاله، از سوی دیگر، در پیش گرفته‌اند این است که در یک مبحث خاص، آثار مختلف اسپینوزا، که مرتبط با آن مبحث است، بررسی می‌شود. اما تفاوت در این نکته است که هم وولفسن هم پارکینسون معیار را کتاب اخلاق قرار می‌دهند و متون مرتبط در دیگر آثار اسپینوزا را به تناسب بحث این اثر گردآوری می‌کنند. روش کار وولفسن چنین است که صورت و فرم اثر خویش را بر اساس ترتیب مطالب کتاب اخلاق منظم می‌سازد و دیگر آثار اسپینوزا را تا آنجا که به مطالب اخلاق مربوط می‌شود مورد بررسی قرار می‌دهد (Wolfson 1934, VII-VIII). پارکینسون نیز معتقد است بلوغ فکری اسپینوزا در اخلاق نمایان شده است. از نظر

او مهم‌ترین منبع برای درک نظریه شناخت اسپینوزا بخش دوم این اثر است. او دیگر تألیفات اسپینوزا را واجد اهمیت کمتری در قیاس با اخلاق می‌داند و در واقع از آنها به عنوان شاهدهی بر مطالب اخلاق بهره می‌برد. بنابراین از نظر او اسپینوزای اخلاق اسپینوزایی است که باید به عنوان اسپینوزای نهایی معرفی شود، زیرا در نهایت بلوغ فکری خویش است (Parkinson 1964, 4-7). اما در پژوهش کنونی مفروض چنین نیست. دلیل هم واضح است. شکل‌گیری بلوغ فکری در هر فیلسوفی امری است اجتناب‌ناپذیر. ملاصدرا نیز از این قاعده مستثنی نیست. هدف این پژوهش این است تا نشان دهد در مبحثی خاص، با عنوان شناخت بی‌واسطه از خداوند، آنچه از میراث فلسفی اسپینوزا در حال حاضر پیش روی ماست و نیز آنچه اکنون از ملاصدرا برای ما به یادگار مانده است، دارای چه اشتراکات و افتراقاتی است و کدام یک از آنها دارای سازگاری است یا ناسازگاری. بالطبع، برای نیل به این هدف نیاز است تمام آثار هر دو فیلسوف بررسی شود، فارغ از این که این اثر در دوران پختگی فکری نگاشته شده است یا خیر.

۵. حتی‌المقدور، در گزینش معادل واژگان به‌کاررفته در فلسفه اسپینوزا، از ترجمه محسن جهانگیری از کتاب اخلاق بهره برده‌ایم.

6. attributes
7. eternal essence
8. infinite in its own kind
9. thought
10. extension
11. negation
12. property
13. activity

۱۴. در مباحث هستی‌شناختی ملاصدرا، تقسیم‌بندی‌های گوناگونی از موجودات در کار است. از این تقسیم‌بندی‌ها می‌توان به جای دادن موجودات عالم در چهار قسم ناقص، مستکفی، تام، و فوق تمام اشاره کرد. از این چهار قسم آنچه برای بحث کنونی حائز اهمیت است موجود تام و فوق تمام است. موجود تام عبارت است از موجودی که هر آنچه برای او ممکن باشد، از اول وجود، و به حسب فطرت اولی، و بدون انتظار واجد است. این موجودات همان عقول هستند (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۴۵۶-۴۵۷). عقول در نظام هستی‌شناسی ملاصدرا موجودات نامتناهی به شمار می‌آیند، در حالی که از نظر اسپینوزا، فقط خداوند و صفات او نامتناهی به شمار می‌آیند. ملاصدرا معتقد است قوای فلکی که از سوی عقل بر ماده فلک افاضه می‌شوند، از نظر مدت نامتناهی هستند؛ صوری نیز که از عقل بر ماده عنصری افاضه می‌شود، از نظر عده نامتناهی هستند. اما عقل فوق این قوا و صور است؛ زیرا علت آنها و محیط به آنهاست. بنابراین عقول که خود نامتناهی هستند، وری یا فوق مالایتنای محسوب می‌شوند. اما وری عقول و فوق آنها خداوند قرار دارد که فوق تمام است؛ یا به تعبیر دیگر، فوق مالایتنای بمالایتنای عده و مدّه و شدّه است. زیرا گرچه عقول از نظر مدت و عده نامتناهی هستند، یا به دیگر سخن، از نظر قوه در تأثیر ایجاد نامتناهی هستند، اما چون حق تعالی علت آنها و محیط به آنهاست، از

نظر شدت و قوت وجودی محدود به غیر می‌شوند که این غیر همان خداوند است (سهروردی ۱۳۹۲، ۱۹۹:۴؛ ملاصدرا ۱۴۳۰، ۷:۲۲۴).

۱۵. ملاصدرا مباحث مفصلی پیرامون صفات خداوند مطرح کرده است. از جمله این مباحث می‌توان به تقسیم آنها به سلبی و ثبوتی و تفصیل آن اشاره کرد (ملاصدرا ۱۳۶۳، ۲۵۴؛ ملاصدرا ۱۳۶۰، ۳۵-۳۶). او همچنین مفصل به بحث از صفات علم، قدرت، سمع، بصر، تکلم و حیا نیز پرداخته است (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱:۲۳۵-۲۳۱؛ ۱۴۳۰، ۶:۱۵۳ به بعد).

16. knowledge

17. idea

18. perception

۱۹. مفسران اسپینوزا در باب این که «تصور» در نظام فلسفی او به چه معناست اختلاف نظر دارند. این اختلاف نظر نیز ریشه در کاربردهای ناهمگون این مفهوم از سوی اسپینوزا دارد. ترجمه به «تصور» نیز مبتنی است بر دیدگاه برخی از مفسران اسپینوزا که مقصود از idea را «اندیشه» می‌دانند. «اندیشه» ای که مفسران مذکور از آن نام می‌برند در سنت اسلامی «تصور» بالمعنی الاعم است که هم بر تصور بالمعنی الاخص قابل اطلاق است هم بر تصدیق (اسپینوزا ۱۳۹۷، ۱۳).

20. true idea

21. that of which it is the idea

22. Ethics

23. *Short Treatise on God, Man and His Well-being*

24. *Treatise on the Emendation of Intellect or Treatise on the correction of the understanding*

25. proximate cause

26. adequate essence

27. intuition

28. reason

29. clear and distinct knowledge

30. feeling

31. enjoying

32. true and sincere love

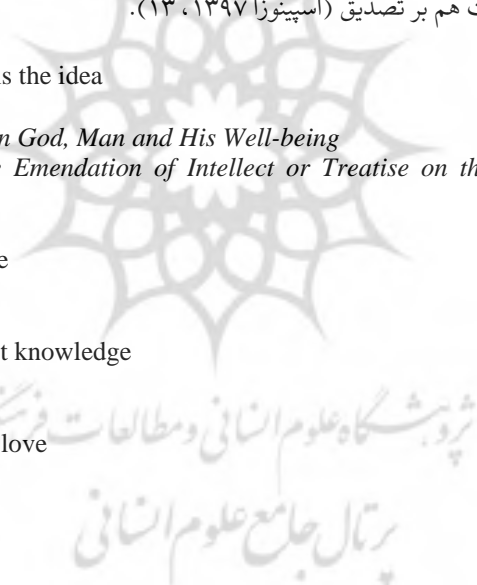
33. understanding

34. glorious

35. good

36. blessedness

37. self-caused



۳۸. دلایل را بنگرید در ملاصدرا (۱۳۸۷، ۲۱۰-۲۱۲؛ ۱۳۸۱، ۱:۵۶-۵۸).

۳۹. ملاصدرا برای اشاره به این نوع علم از تعابیر گوناگونی استفاده کرده است: مشاهده حضوری، علم حضوری، شهود وجودی، شهود اشراقی، شهود.

۴۰. ملاصدرا از علم حضوری اکتناهی در آثار خود با این تعابیر یاد می‌کند: تعقل تام، معرفت تام، اکتناه، تعقل بالکنه. برای یکدست شدن و نیز سادگی در به‌کارگیری، از تعبیر علم حضوری اکتناهی استفاده می‌کنیم.

۴۱. تعبیر خود ملاصدرا از این علم چنین است: «علم بحسب شهود ذاته» (ملاصدرا ۱۳۸۱، ۱: ۶۶). در اینجا نیز به دلیل سادگی در به‌کارگیری، از تعبیر علم حضوری غیر اکتناهی بهره می‌بریم.

