

## جایگاه خداوند در نظریه شناخت اسپینوزا

محمدباقر قمی\*

### چکیده

جایگاه شناخت خداوند در نظریه شناخت اسپینوزا یکی از متمایزترین نظریه‌های شناخت را فراهم آورده است. شناخت در فلسفه اسپینوزا به گونه خاصی به شناخت خداوند گره خورده است. برای اسپینوزا، روش، تصور و شناخت همگی مبتنی بر تصور و شناخت خداوند هستند. اسپینوزا روش را بر تصور مبتنی می‌کند: یک روش کامل مبتنی بر تصویری کامل است و کامل‌ترین روش مبتنی بر کامل‌ترین تصور یعنی تصور خداوند است. تصور خداوند تنها تصور حقیقی است و هیچ تصور دیگری نمی‌تواند تصویری حقیقی باشد. نظریه شناخت اسپینوزا نیز مبتنی بر شناخت تمامیت است که در فلسفه او همان خداوند است. از طرف دیگر، شناخت خداوند مبنای تمایز شناخت عقلی و شناخت شهودی و در نتیجه مبنای شناخت نوع سوم به عنوان شناخت کامل است. شناخت خداوند عاملی است که به واسطه آن شناخت عقلی به شناخت شهودی تعالی می‌یابد.

کلیدواژه‌ها: تصور، روش، شناخت، خداوند، اسپینوزا.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## مقدمه

پس از آنکه دکارت دو جوهر فکر و امتداد را در جهان تشخیص داد، که کاملاً از هم متمایز بوده و در کنار هم جهان را میسازند، اسپینوزا این دو جوهر را به دو صفت جوهر واحد، یعنی خداوند، تقلیل داد. جهان و هر آنچه هست جوهر واحدی است که صفاتی بی‌نهایت دارد. ما انسان‌ها تنها قادر به شناخت دو صفت فکر و بعد در این جوهر واحدیم. خداوند همه طبیعت و همه جهان است که در دو صفت فکر و بعد ظاهر شده است. همه اشیای جزئی چیزی جز حالات این دو صفت خداوند نیستند. بنابراین، مابعدالطبیعه اسپینوزا خداوند را در مرکز خود و در تمامیت خود حفظ می‌کند. خداوند در این فلسفه همه چیز است: آغاز، محور، معیار، تمامیت، جزئیت و کلیت، هدف و اخلاق و از همه مهم‌تر برای این جستار: شناخت. خداوند همه شناخت است و هر شناختی، حتی شناخت اشیای جزئی مبتنی بر شناخت اوست. این همان نکته‌ای است که در این مقاله آن را پی می‌گیریم.

## ۱. روش

هرچند روش‌شناسی و ظهور و اهمیت آن در فلسفه با دکارت آغاز می‌شود، این اسپینوزا است که به شکلی ویژه و نمایان از آن استفاده می‌کند، به گونه‌ای که ما در تاریخ فلسفه هیچ فیلسوفی را نمی‌شناسیم که تا این اندازه دقیق و روشمند عمل کند. اسپینوزا در کتاب *اخلاق مبرهن‌شده* به روش هندسی خود را کاملاً به این روش مقید ساخته است و به مثابه اثری هندسی از تعاریف، اصول متعارفه و اصول موضوعه آغاز می‌کند و به استنتاج و اثبات قضایای می‌پردازد و قضایای جدید را بر قضایای پیشین مبتنی می‌سازد.

اسپینوزا کتاب *اخلاق* را با تعاریف آغاز می‌کند و با روش هندسی اثبات موضوعات را پی می‌گیرد بی‌آنکه در خصوص این روش و چرایی اعمال آن بر همه موضوعات، حتی عواطف، توضیحی ارائه کند. برای فهم روش اسپینوزا باید به دنبال نشانه‌هایی در میان سطرهای این کتاب و نیز دیگر آثار اسپینوزا، به ویژه *رساله در اصلاح فاهمه*، باشیم.

در این رساله اسپینوزا بر جست‌وجوی حقیقت و نیز نظم در روش تأکید می‌کند: «روش حقیقی آن است که از طریق آن خود حقیقت یا ذوات ذهنی اشیا یا همچنین

### حایگاه خداوند در نظریه شناخت اسپینوزا

تصورات (همه این اصطلاحات به یک معناست) با نظم و ترتیب لازم جست‌وجو شود» (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۳۱). بر این اساس، روش باید اولاً حقیقت یا ذات اشیا (و یا تصورات) را جست‌وجو کند و ثانیاً این جست‌وجو را به شکلی منظم انجام دهد. اسپینوزا ادامه می‌دهد که کار روش بررسی «استدلال و فهم» است اما روش خود اینها نیست؛ روش نه فهم است و نه استدلال.

در حالی که برای بسیاری از فیلسوفان و اندیشمندان روش به تصدیق باز می‌گردد و معطوف به آن است، از نگاه اسپینوزا، روش چیزی نیست جز یافتن تصور حقیقی. اما این به چه معناست؟ اسپینوزا بیشتر بر تمایز نهادن میان تصور حقیقی و غیرحقیقی نظر دارد. چنان‌که در تمام رساله در اصلاح فاهمه به این کار مشغول است. روش «عبارت است از دریافتن اینکه تصور حقیقی چیست، با تمیز آن از ادراکات دیگر و وارسی طبیعت آن» (همان). اما نکته مهم این است که هدف روش، شناخت و فهم است. همین نکته است که بر اساس آن اسپینوزا در صفحات بعد روش را انعکاسی (reflective) می‌خواند. موضوع روش خود ایده است؛ خود تصور. اسپینوزا می‌گوید: «روش چیزی جز شناخت انعکاسی، یا تصور تصور نیست» (همان: ۳۲). آنچه اسپینوزا در نظر دارد روشن است: روش به اندیشه می‌پردازد، به چگونگی آن و به هدایت آن.

اما شاید بتوان گفت مهم‌ترین نکته در خصوص روش اسپینوزا نکته‌ای است که او در ادامه مطلب پیش‌گفته ذکر می‌کند: نمونه کامل تصور. اسپینوزا می‌گوید: «روش خوب آن است که نشان می‌دهد چگونه باید ذهن را بر طبق نمونه تصویری حقیقی هدایت کرد» (همان).

این نکته را تنها در ارتباط با نکته پیشین، یعنی انعکاسی بودن روش، می‌توان فهمید؛ انعکاسی در نظر گرفتن روش بدان معناست که موضوع روش خود تصور باشد. بنابراین، با وابسته شدن روش به تصور، تنها هنگامی که این تصور کامل باشد، روش نیز کامل خواهد بود. در اینجا روش، تصور تصور است و هنگامی که تصویری که موضوع است، تصویری حقیقی و کامل باشد، روش نیز می‌تواند حقیقی باشد. اسپینوزا روش را نسبت میان دو تصور در نظر گرفته است که حقیقت خود را بر پایه تصور موضوع می‌یابد: «چون نسبت میان دو تصور همان نسبت میان ذوات عینی این تصورات است، نتیجه می‌گیریم که شناخت انعکاسی تصور وجود مطلقاً کامل، شریف‌تر از شناخت انعکاسی تصورات دیگر است» (همان).

بنابراین، برای دستیابی به بهترین روش باید موضوع آن را کامل‌ترین موجود قرار دهیم که «این بدان معنا است که کامل‌ترین روش آن است که معلوم می‌کند که ذهن چگونه باید بر طبق نمونه تصور کامل‌ترین وجود هدایت شود» (همان).

هرچند منظور اسپینوزا و حتی سبک بیانش در این خصوص روشن است، به نظر می‌رسد اگر این نکته را به مهم‌ترین نکته در روش اسپینوزا تبدیل کنیم، به چیزی نزدیک به «نفی روش» می‌رسیم؛ اگر آنچه در روش مهم‌ترین است، موضوع باشد، یعنی تصویری که روش بدان می‌پردازد، دیگر نمی‌توان چندان بر اهمیت روش تأکید کرد؛ چراکه کافی است موضوع شناخت کامل‌ترین موجود باشد. بدین معنا شاید به نظر برسد تفکر اسپینوزا چندان نیز «روشی» یا متودولوژیک نیست. اما اگر بیشتر در آنچه اسپینوزا در نظر دارد تأمل کنیم و این تصور کامل را به مثابه تصویری که باید تصور آغازین و محور روش باشد لحاظ کنیم، درمی‌یابیم که روش اسپینوزا دقیقاً مبتنی بر همین آغاز از تصور حقیقی است. روش چیزی نیست جز همین آغاز از تصور حقیقی کامل و گام‌های منظم استنتاجی پس از آن:

نخستین راهی که ذهن باید وارد آن شود تا آغاز خوبی داشته باشد ... عبارت است از تعقیب بررسی‌های خود بر طبق قواعد معین با انتخاب تصور حقیقی به عنوان نمونه. و برای اینکه این کار به درستی صورت گیرد، روشش باید امکان دهد که: اولاً تصور حقیقی را از همه ادراکات دیگر بازشناسیم و ذهن را از ادراکات دیگر حفظ کنیم. ثانیاً قواعدی تعیین کنیم که [به هدایت آنها بتوانیم] چیزهای ناشناخته را بر طبق این نمونه دریابیم. ... این روش هنگامی به کامل‌ترین [وجه به کار بسته خواهد شد] که تصور کامل‌ترین وجود را داشته باشیم. بنابراین، از همان آغاز کار باید اساساً درصدد آن باشیم که هرچه زودتر به شناخت چنین وجودی نایل آییم (همان: ۳۶-۳۸).

اسپینوزا کتاب/خلاق خود را دقیقاً بر همین مبنا و روش می‌نویسد؛ یعنی آغاز از خدا و پی‌گیری استنتاجات به طور منظم. در همین کتاب اسپینوزا می‌گوید کسانی که فکر می‌کنند ذات شیء می‌تواند بدون خدا وجود یابد یا به تصور آید به این دلیل گمراه شده‌اند که «نظم مخصوص مطالعات فلسفی را رعایت نکردند. زیرا با اینکه طبیعت الهی باید در مرحله نخست مورد مطالعه

### جایگاه خداوند در نظریه شناخت اسپینوزا

قرار گیرد، زیرا هم در نظم شناخت اول است، هم در نظام طبیعت، آن را در آخر قرار داده‌اند و برعکس، محسوسات را پیش از هر چیز» (همو، ۱۳۸۸: ۸۴).

این روش در متن فلسفه اسپینوزا قرار دارد؛ فلسفه‌ای که خداوند را مبنای خود قرار می‌دهد و می‌کوشد به طور منظم و بر اساس قواعد منظم هندسی همه چیز را از آن استنتاج کند. به همین دلیل است که اسپینوزا فلسفه‌اش را بر این آغاز مبتنی می‌کند. او در نامه‌ای به لایب‌نیتس می‌نویسد: «فلسفه مدرسی از اشیای مخلوق آغاز کرد، دکارت از نفس آغاز کرد و من از خدا آغاز می‌کنم» (پارکینسون، ۱۳۸۰: ۱۷-۱۸). این «آغاز از خدا» امری صوری و ظاهری نیست، بلکه در متن فلسفه اسپینوزا قرار دارد و به گونه‌ای کلیت روش این فلسفه را می‌سازد. خدا-آغازی همه فلسفه اسپینوزا است.

از این رو در فلسفه اسپینوزا هر شناختی مبتنی بر شناخت خداوند می‌شود و بدون شناخت خداوند هیچ شناختی ممکن نمی‌گردد. این نگاه سخت برای هگل خوشایند است:

شایسته توجه است که فکر باید با قرار دادن خود در موضوع فلسفه اسپینوزا آغاز کند، و پیرو اسپینوزا بودن آغاز اساسی هر فلسفه‌ای است. زیرا وقتی انسان به فلسفه‌ورزی آغاز می‌کند، نفس وی باید به شناور شدن در اثیر آن جوهر واحد، که در آن تمام چیزهایی که وی آنها را حقیقی می‌داند محو شده است، آغاز کند؛ این نفی هر آنچه جزئی است ° که هر فیلسوف باید به آن رسیده باشد ° همان آزادی ذهن و بنیان‌گذاری مطلق آن است (هگل، ۱۳۸۰: ۷۸).

## ۲. تصور

اسپینوزا در آثارش و به خصوص در اخلاق از واژه Idea (تصور) بسیار بهره می‌گیرد. در اینجا نمی‌خواهم به تحلیل تصور در فلسفه اسپینوزا با توجه به همه استفاده‌های او از این مفهوم بپردازم، چراکه شاید اصلاً نتوان چندان به نحوی یک‌پارچه آن را تفسیر کرد. آنچه در اینجا در نظر دارم نگاهی کلی به آن و فهم این عبارت اسپینوزا است که خداوند تصور حقیقی است.

اسپینوزا در کتاب/خلاق تصور را این‌گونه تعریف می‌کند: «مقصود من از تصور، صورت ذهنی (conception) است که ذهن از آنجا که یک شیء متفکر است، مصور آن است» (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۷۱). او در شرحی که بر این تعریف می‌آورد، می‌گوید به این

دلیل واژه «صورت» را بر «ادراک» ترجیح می‌دهد که صورت نشان از فعالیت ذهن دارد؛ حال آنکه ادراک انفعال نفس را دلالت می‌کند. تصور چنان‌که از تعریف برمی‌آید، به وسیله ذهن ساخته می‌شود و ناشی از فعالیت آن است. اما در عین حال این بدان معنا نیست که تصور به وسیله قوه تخیل و در مواجهه با اجسام خارجی ساخته می‌شود. صور خیالی ساخته قوه تخیل هستند که این قوه آنها را بر اساس اجسام خارجی که از آنها متأثر شده است میسازد.

اسپینوزا از نظام تصورات سخن می‌گوید و آن را با نظام اشیا متناظر میسازد: «نظام و اتصال تصورات همانند نظام و اتصال اشیاست» (همان: ۷۸). او می‌خواهد میان تصورات و اشیا گونه‌ای توازی برقرار کند به گونه‌ای که «هرچه عیناً در عالم بعد، از طبیعت نامتناهی خدا ناشی می‌شود، بدون استثنا، ارتساماً با همان انتظام و اتصال در عالم فکر از تصور خدا ناشی می‌شود» (همان). او در جای دیگر همین نظام و اتصال تصورات را با «نظام و اتصال علت‌ها» متناظر میسازد (همان: ۸۲). در رساله در اصلاح فاهمه نیز میان تصور و متصور تناظر برقرار می‌کند: «تصور در جهان ذهنی همان گونه است که متصور [متعلق] آن در جهان عینی» (همو، ۱۳۷۴: ۳۳). پارکینسون معتقد است منظور اسپینوزا از تطابق تصور با متصور «این است که تصور حقیقی همان متصور است که به واسطه صفت فکر ظاهر شده است» (پارکینسون، ۱۳۸۰: ۱۰۴). از نگاه او، این نسبت نمی‌تواند چیزی جز نسبت «این‌همانی» میان دو صفت فکر و بعد در خدا باشد. بر اساس فلسفه اسپینوزا، چنان‌که می‌دانیم، خدا جوهر واحدی است که تنها تحت دو صفت فکر و بعد برای ما قابل شناخت است، صفاتی که جوهری واحد را به دو گونه متفاوت توصیف می‌کنند. بنابراین، تصور از یک طرف ساخته ذهن مصور ماست و از طرف دیگر از تصور خدا نشئت می‌گیرد. ژیل دلوز تمایل دارد این دو ویژگی را در قالب ماده و صورت لحاظ کند: «همه ایده‌ها به طور هم‌زمان، از نظر ماده از تصور خدا ناشی می‌شوند و از نظر صورت از قدرت تفکر» (Deleuze, 1990: 141).

بر اساس فلسفه اسپینوزا، بدیهی است که هر تصویری در خدا معنا پیدا می‌کند همان‌طور که هر شیئی در خداست؛ فکر و بعد صفات خدا هستند و هیچ جوهری جز خدا وجود ندارد. «علت هر تصور جزئی، تصور جزئی دیگر یعنی خداست، از این حیث که با تصور دیگری تعیین یافته است» (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۸۲). هر تصور تعینی از

### جایگاه خداوند در نظریه شناخت اسپینوزا

خداست. تصور حقیقی خود خداست که در قالب تصوره‌های جزئی متعین می‌شود. مثلاً اسپینوزا می‌گوید: «نفس انسان همان تصور بدن انسان یا علم به آن است ... و این علم در خداوند، از این حیث که به واسطه تصور شیء جزئی دیگر متعین شده است، موجود است» (همان: ۱۰۴). او در جای دیگر میان دو صورت یک تصور تمایز می‌نهد: تصور هنگامی که مقوم «ذات نفس» است و همین تصور هنگامی که در انسان دیگری است (همان: ۹۹-۱۰۰).

در رساله در اصلاح فاهمه نیز اسپینوزا گفته است تصورات، «ذرات ذهنی اشیا» هستند (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۳۱). در این اثر حتی شاهد آن هستیم که اسپینوزا «تصورات ساده» را بدون قید و شرط و تحت هر شرایطی «حقیقی» می‌خواند؛ چراکه «هر تصدیقی که این تصورات در بر داشته باشد، دقیقاً مطابق با مفهوم آنهاست» (همان: ۵۱). این حقیقی خواندن بدون قید و شرط تصورات یا ناشی از دکارتی دیدن موضوع است و درست بودن تصورات به معنای درست بودن تصورات واضح و متمایز است، یا ناشی از تفاوت میان تصور و تصدیق و محدود کردن حقیقت و ناحقیقت یا درستی و نادرستی به تصدیق است. اسپینوزا نیز در رساله در اصلاح فاهمه همچون اغلب متفکران غربی این تمایز را مطرح می‌کند.<sup>۱</sup>

ما در اخلاق شاهد نگاه پیچیده‌تری هستیم. در این اثر اسپینوزا دیگر تصور را تحت هر شرایطی درست نمی‌خواند، بلکه شرطی برای این درستی ذکر می‌کند. او در قضیه ۳۴ بخش دوم می‌گوید: «هر تصویری در ما، که مطلق یعنی تام و کامل است، درست است» (همو، ۱۳۸۸: ۱۱۲). اما تصور تام چگونه تصویری است؟ او در تعریف چهارم از بخش دوم اخلاق تصور تام را این‌گونه تعریف کرده بود: «مقصود من از تصور تام تصویری است که چون بنفسه و بدون در نظر گرفتن موضوع تصور اعتبار شود، همه خواص یا علامات داخلی یک تصور درست را داشته باشد» (همان: ۷۱).

در نقل قول قبل دیدیم که اسپینوزا تصور تام را تصور درست خواند و در اینجا تصور درست را تصور تام. آنچه در این تعریف توجه را جلب می‌کند، «بنفسه» بودن تصور از یک طرف و «خواص و علامات داخلی» تصور از طرف دیگر است. اسپینوزا در اینجا متذکر می‌شود که علت آنکه از داخلی بودن علامات سخن می‌گوید آن است که می‌خواهد هر گونه «مطابقت تصور با متصور» را از آن خارج سازد. به نظر می‌رسد این

نکته بیانگر عدم تمایل اسپینوزا به استفاده از مبنای «مطابقت با واقع» در تعریف حقیقت، یا حداقل در خصوص تصور، باشد. بر این اساس، مبنای صحت تصور تام مطابقت آن با امری دیگر نیست، بلکه صحت و درستی هر تصور را باید در خود آن تصور جست‌وجو کرد. اما این بیشتر توصیفی سلبی از تصور تام است تا تعریفی ایجابی.

بهترین درک از تصور تام در اسپینوزا را باید در برهانی که او بر همان قضیه ۳۴ بخش دوم/خلاق اقامه می‌کند یافت. در این برهان او از دو قضیه اثبات‌شده دیگر استفاده می‌کند. در نتیجه قضیه ۱۱ بخش دوم آمده است:

نفس انسان جزئی از عقل بی‌نهایت خداست. بنابراین، وقتی که می‌گوییم نفس انسان این ضمیر یا آن ضمیر را درک می‌کند، چیزی جز این نمی‌گوییم که خدا این یا آن تصور را داراست، اما نه از این حیث که نامتناهی است، بلکه از این حیث که به واسطه طبیعت نفس انسان ظاهر شده است، یا از این حیث که مقوم ذات نفس انسان است (همان: ۸۷).

روشن است که در اینجا هر گونه ادراک جزئی در انسان به معنای آن است که خدا آن تصور را «داراست» چراکه بر اساس مابعدالطبیعه اسپینوزا، نفس انسان چیزی نیست مگر «جزئی» از عقل خدا. از طرف دیگر در قضیه ۳۲ همین بخش می‌بینیم که اسپینوزا درستی یک تصور را در ارتباط آن با خدا می‌داند: «تمام تصورات، تا آنجا که به خدا ارتباط دارند، درست‌اند» (همان: ۱۱۱). او در برهانی که بر این قضیه می‌آورد دلیل این درستی را «همواره مطابق» بودن تصورات خدا با متصورات اعلام می‌کند که خود به گونه دیگری مؤید نظریه مطابقت است. بر اساس این دو قضیه است که در برهان قضیه ۳۴ می‌گوید: «وقتی که می‌گوییم تصویری تام و کامل در ما وجود دارد، چیزی جز این نمی‌گوییم که (نتیجه قضیه ۱۱، همین بخش) تصویری تام و کامل در خدا، از این حیث که مقوم نفس ماست موجود است، و در نتیجه (قضیه ۳۲، همین بخش) چیزی جز این نمی‌گوییم که این چنین تصویری درست است» (همان: ۱۱۲).

الن هارت (Alen Hart) تبیین جالب توجهی از تفاوت تصور تام و ناقص ارائه می‌کند. او می‌گوید:

اگر ذهن تصور (idea) یک تصویر (image) را در «ارجاع به»، در «بازنمود» یا در تشبیه به یک امر جزئی در نظر بگیرد، تصور شناخت ناقص است. [اما] اگر تصور را



او همچنین معتقد است اگر یک تصور به یک اصل یا ویژگی مشترک ارجاع دهد، تصویری تام خواهد بود و بر این اساس این تصور تام به «خدا مربوط می‌شود تا آنجا که آنچه را در خداوند به نمایش می‌گذارد در انسان نشان دهد» (Ibid.).

هر چند بر اساس کلیت اندیشه فلسفی اسپینوزا درک این نکته چندان سخت نیست که او وجود تصور تام در ما را به وجود آن در خدا بازگرداند (که چندان آن را برای ما روشن نمیسازد)؛ اینکه او می‌گوید هر تصویری در ارتباطش با خدا همواره درست است چندان روشن نیست. اگر هر ادراکی در خداست و هر تصور تا آنجا که با او ارتباط دارد درست است، ما به همان نکته در رساله در اصلاح فاهمه باز می‌گردیم که هر تصویری درست است. همین نگاه است که سبب می‌شود در قضیه ۳۳ بخش دوم بگوید: «در تصورات چیز مثبتی که به موجب آن بتوان گفت که آنها نادرست‌اند موجود نیست» (Ibid.: 111). او در برهان این قضیه به قضیه ۱۵ بخش اول ارجاع می‌دهد که بر مبنای آن «هر چیزی که هست در خدا هست، و بدون او ممکن نیست چیزی وجود یابد یا به تصور آید» (Ibid.: 29).

در این صورت چگونه تمایز میان تصور درست و نادرست می‌تواند قابل بیان باشد؟ دیگر چه نیازی به شرایطی است که بر مبنای آنها یک تصور تام یا درست باشد؟ شاید تقابل تام و ناقص بیش از تقابل درست و نادرست در پاسخ به این پرسش‌ها ما را یاری کند. اسپینوزا می‌گوید:

هنگامی که می‌گوییم که خدا این یا آن تصور را دارد، نه فقط از این حیث که او مقوم طبیعت نفس انسان است، بلکه از این حیث که علاوه بر نفس انسان، مقارن با آن، تصورش و دیگری را هم دارد، در آن هنگام چیزی جز این نمی‌گوییم که نفس انسانی آن شیء را، فقط تا حدی، یا به طور ناقص، ادراک می‌کند (Ibid.: 87).

در این صورت باید میان درست بودن یک تصور هنگامی که آن تصور تام است با درست بودن تصورات تا آنجا که با خدا ارتباط دارند، تمایزی قائل شد. اختلاف این دو

نوع تصور درست در آن است که اولی در مقابل تصور ناقص است و دومی در مقابل تصور غلط.

اسپینوزا همچنین تصورات تام را به فعالیت نفس و تصورات ناقص را به منفعل بودن آن مربوط می‌کند (Ibid.: 144)؛ نفس که ذاتاً متقوم از تصورات تام و تصورات ناقص است (Ibid.: 154)، افعالش از تصورات تام و انفعالاتش از تصورات ناقص نشئت می‌گیرند (Ibid.: 150).

تا آنجا که همه تصورات در خدا هستند و درست‌اند، جایی برای شناخت باقی نمی‌ماند، اما هنگامی که درستی تصورات را بر مبنای تام بودن یا ناقص بودن آنها تفسیر کنیم، جایی برای رویکردی مثبت به شناخت فراهم می‌شود. همه تصورات چه تام و چه ناقص در خدا هستند، اما تنها تصور حقیقی یا تصور تام، تصور خداست. دوباره به آنچه پیش‌تر گفتیم بازگشتیم. همه تصورات حالات صفت فکر خدا هستند و این تنها تصور خداست که تصور حقیقی است؛ این تصور خداست که مبنای شناخت صحیح است، چراکه تنها تصور حقیقی است. چنان‌که پارکینسون می‌گوید:

هیچ تصور جزئی نمی‌تواند حقیقی باشد (مگر در آن زمینه)، زیرا فی‌نفسه هیچ محتوایی ندارد: تصور جزئی از متصورش قابل انفکاک نیست بلکه فقط در طبیعت مخلوق دارای وجود و حقیقت است. لذا نهایتاً تنها تصور حقیقی، علم نامتناهی خداوند است و از این جهت حقیقی است که تمام تصورات را در خود جای داده است (پارکینسون، ۱۳۸۰: ۱۰۷).

اما پارکینسون می‌گوید این خطاست که این نکته را مهم‌ترین جنبه نظریه اسپینوزا لحاظ کنیم چراکه «در این سطح هیچ حقیقتی برای انسان قابل حصول نیست» (همان: ۱۲۵). آیا منظور پارکینسون این است که سطحی از دانش و حقیقت وجود دارد که در آن انسان نمی‌تواند به حقیقت دست یابد؟ این با اصل اساسی شناخت در فلسفه اسپینوزا، یعنی امکان شناخت خداوند، مطابقت ندارد. ما می‌دانیم که اسپینوزا شناخت خدا را کاملاً ممکن می‌داند. از این‌روی سخن گفتن از «سطح» دیگری از شناخت چندان صحیح به نظر نمی‌رسد.

به هر حال، آنچه مهم است این نکته است که اسپینوزا تصور حقیقی را تصور خداوند می‌داند. هیچ تصور حقیقی دیگری وجود ندارد. بر این اساس، هر تصویری تنها

### جایگاه خداوند در نظریه شناخت اسپینوزا

در پرتو تصور حقیقی، یعنی تصور خدا، می‌تواند معنا و حقیقتی داشته باشد. بدون آن هیچ تصویری حقیقی نیست.

### ۳. نظریه شناخت اسپینوزا

برای بررسی نگاه اسپینوزا به شناخت، باید به تأثیر دکارت بر اسپینوزا توجه کنیم. نگاه دکارت به شناخت، نگاهی مبتنی بر تصور است. شناخت صحیح در تمایز با شناخت غلط بر مبنای تصور تعیین می‌شود. شناختی پذیرفتنی است که مبتنی بر تصویری درست باشد و شناختی مردود است که مبتنی بر تصویری نادرست باشد. دکارت وضوح و تمایز را شرط صحت یک تصور می‌داند؛ بر این اساس، شناخت که خود مبتنی بر تصور است، هنگامی درست و حقیقی خواهد بود که شخص تصویری واضح و متمایز از موضوع شناخت داشته باشد. هر چند اسپینوزا همچون دکارت شناخت را بر تصور مبتنی می‌سازد و وضوح و تمایز را به مثابه شروط تصور صحیح می‌پذیرد،<sup>۲</sup> اما برای شناخت یک چیز، به هیچ وجه کفایت نمی‌کند که تصور واضح و متمایزی از آن چیز داشته باشیم؛ در این صورت چه چیز دیگری مورد نیاز است؟ به نظر می‌رسد آنچه سبب می‌شود اسپینوزا نظریه دکارت را کافی نداند، ارسطویی بودن اوست؛ اسپینوزا به دنبال ارسطو، شناخت را همچنان علی می‌داند (نک: اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۱۷-۲۱ و ۶۱؛ همو، ۱۳۷۴: ۶۳-۶۴).

از نظر ارسطو، شناخت یک چیز وابسته به شناخت علت‌های آن است. اسپینوزا با پذیرش این نگاه، آن را به گونه‌ای تغییر می‌دهد: نه تنها شناخت یک چیز نیازمند شناخت علت‌های آن است، بلکه شناخت علت نیز نیازمند شناخت معلول‌های آن است. به همین دلیل است که اسپینوزا می‌گوید شناخت معلول مستلزم شناخت علت است: «شناخت معلول وابسته به شناخت علت و مستلزم آن است» (همو، ۱۳۸۸: ۱۲).

در بخش پیش دیدیم که اگر شناخت نوع دوم و سوم را در کنار یکدیگر در نظر آوریم، از شناخت اشیا به شناخت خدا و از شناخت خدا به شناخت ذات اشیا می‌رسیم؛ شناختی که از معلول‌ها به علت و دوباره از علت به معلول‌ها باز می‌گردد. بدین ترتیب می‌توانیم بهره‌گیری اسپینوزا از دو طرفه بودن شناخت میان علت و معلول را دریابیم.<sup>۳</sup> از طرف دیگر، اسپینوزا از علت تام (adequate) سخن می‌گوید که تنها به وسیله آن می‌توان معلول را به طور کامل شناخت:

من آن علتی را «علت» نام می‌نامم که بتوان معلولش را به وسیله آن به طور واضح و متمایز شناخت و آن علتی را علت غیرتام یا ناقص می‌گوییم که نتوان معلولش را فقط به وسیله آن شناخت (همان: ۱۴۲).

اسپینوزا در این بیان دو نگاه دکارتی و ارسطویی را ترکیب می‌کند.<sup>۴</sup> دلوز معتقد است اسپینوزا در ترکیب دو نگاه دکارتی و ارسطویی به شناخت چندان موفق نبوده است، چراکه «هیچ یک از این روش‌ها به کفایت (adequacy) [که مورد نظر اسپینوزا است] منجر نمی‌شود» (Deleuze, 1990: 160).

اما تا چه اندازه میان شناخت تصویری دکارت و شناخت علی ارسطو تناسب وجود دارد؟ آیا می‌توان این دو نگاه را با هم ترکیب کرد؟ حقیقت آن است که نگاه اسپینوزا به شناخت نه دکارتی و نه ارسطویی، بلکه به گونه‌ای منحصر به فرد اسپینوزایی است. اسپینوزا از همان رساله در اصلاح فاهمه نشان می‌دهد که هر گونه شناختی را بدون شناخت تمامیت ناقص می‌داند:

اگر در طبیعت چیزی می‌بود که هیچ‌گونه نسبتی با چیزهای دیگر نمی‌داشت، و اگر ذات ذهنی‌ای از این چیز وجود می‌داشت، این ذات ذهنی کاملاً مطابق با ذات عینی می‌بود، و همچنین هیچ نسبتی با تصورات دیگر نمی‌داشت. و این بدان معناست که ما نمی‌توانستیم از آن نتیجه‌ای استخراج کنیم. به عکس، چیزهایی که با چیزهای دیگر نسبت دارند، مانند همه چیزهای موجود در طبیعت، قابل ادراک‌اند، و ذوات ذهنی آنها نیز همان نسبتی را [میان خود دارند که چیزها میان خود دارند]، به این معنا که ما از [این تصورات] تصورات دیگری نتیجه می‌گیریم (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۲۳).

اسپینوزا در اینجا می‌خواهد بر ارتباط میان اشیای طبیعت و نیز بر ارتباط میان تصورات تأکید کند؛ هیچ شیء یا تصویری به تنهایی قابل فهم نیست، بلکه در ارتباطش با اشیا یا تصورات دیگر معنا می‌یابد. به همین جهت است که در اخلاق شاهد آن هستیم که او همواره تأکید می‌کند هرچه شناخت به گستره بزرگ‌تری از جزئیات دست یابد، کامل‌تر است؛ یعنی هرچه جزئیات بیشتری را بشناسیم به شناخت حقیقی نزدیک‌تر می‌شویم.

دیدیم که با پیوسته در نظر گرفتن شناخت‌های نوع دوم و سوم، با شناخت اشیا به شناخت خدا می‌رسیم (و مسلماً هرچه اشیای بیشتری را به طور استدلالی بشناسیم به شناخت بهتری از خدا می‌رسیم) و با شناخت خدا به شناخت ذات اشیا دست می‌یابیم.

### حایگاه خداوند در نظریه شناخت اسپینوزا

کلید اصلی قفل تفکر اسپینوزا همین شناخت تمامیت یا شناخت خداست. همین نکته است که به مذاق تمامیت‌پسند هگل خوش می‌آید: «حقیقت در نظر اسپینوزا تمامیت است» (هگل، ۱۳۸۰: ۹۷).<sup>۵</sup> هگل این نکته را به خوبی درمی‌یابد که در فلسفه اسپینوزا، حقیقت صرفاً شناخت خداوند است (همان: ۱۰۳).

در فلسفه اسپینوزا هر شناختی مبتنی بر شناخت خداوند و منتهی بدان است؛ خدا همه شناخت است و تمام معنای آن. خدا آغاز شناخت، معیار آن و کمال آن است. اما این به معنای غفلت از اهمیت شناخت اشیای جزئی در اسپینوزا نیست. لئو اشتراوس حتی معتقد است از نظر اسپینوزا «بالاترین صورت شناخت، که او آن را شناخت شهودی می‌خواند، شناخت یک جوهر یا خداوند نیست، بلکه شناخت اشیا یا وقایع فردی است» (Strauss, 1997: 16). او می‌گوید شناخت خداوند، آن‌گونه که در بخش اول اخلاق مطرح می‌شود، «کلی یا انتزاعی» است و تنها شناخت اشیای جزئی است که می‌تواند «انضمامی» باشد (Ibid.).

در بررسی روش دیدیم که اسپینوزا با خدا آغاز می‌کند؛ در رساله در اصلاح فاهمه، اسپینوزا صریحاً خدا را «معیار حقیقت» معرفی می‌کند:

چون منشأ طبیعت (چنان که خواهیم دید) نه ممکن است به شیوه‌ای انتزاعی ادراک شود و نه ممکن است در فاهمه به شیوه یک کلی، فراتر از آنچه در طبیعت هست، امتداد یابد، و هیچ‌گونه شباهتی با چیزهای دگرگون‌شونده ندارد، نباید هیچ بی‌می از اشتباه شدن تصور آن داشت، به شرط آنکه (چنان که قبلاً نشان داده‌ایم) معیار حقیقت را در دست داشته باشیم؛ زیرا بی‌گمان این وجود وجودی یگانه و نامتناهی است، یعنی همه وجود است و بیرون از آن هیچ وجودی نیست (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۵۳-۵۴).

بدین ترتیب شناخت خدا، به عنوان معیار حقیقت، شرط هر شناختی است. یاسپرس می‌گوید:

اسپینوزا که از آغاز هر شناسایی را در جهت شناختن خدا قرار داده است منکر این است که بی‌شناسایی خدا یکایک اشیا قابل شناختن باشند. ... همه دانش‌ها راه‌های شناسایی خدا هستند و تنها از این جهت معنا دارند (یاسپرس، ۱۳۷۸: ۵۳-۵۴).

اسپینوزا در رساله در اصلاح فاهمه بیان دیگری دارد که این معیار بودن خدا به مثابه طبیعت را بیان می‌کند:

از این سخن که تصور باید کاملاً مطابق با ذات عینی باشد، به وضوح چنین برمی‌آید که برای اینکه صورت طبیعت دقیقاً در ذهن حاصل شود، باید همه تصورات خود را از روی صورتی که نماینده و اصل منشأ طبیعت است بسازد، به قسمی که طبیعت منشأ همه تصورات دیگر باشد (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۳۳-۳۴).

#### ۴. انواع شناخت

اسپینوزا در رساله در اصلاح فاهمه حالات ادراک را به چهار گونه تقسیم می‌کند (همان: ۲۲-۲۳). نوع اول ادراک از طریق مسموعات یا از طریق نشانه‌های قراردادی (knowledge from fortuitous symbols/ex signis) است و نوع دوم از طریق تجربه مبهم (experiment/experientia vaga). چنان که او می‌گوید تجربه مبهم به وسیله فاهمه ایجاد نمی‌شود، بلکه بر اثر تصادف و نبود تجربه‌ای که ناقض آن باشد، حاصل می‌گردد. منظور اسپینوزا روشن است: «تجربه مبهم، مسلم گرفتن امری است که نقض آن تجربه نشده است. پارکینسون این نوع از شناخت را «شناخت استقرایی» می‌خواند (پارکینسون، ۱۳۸۰: ۱۹۵). مثال‌های اسپینوزا برای تجربه مبهم بیشتر به استقرا شباهت دارند: مثلاً اینکه با دیدن این واقیعت که دیگر انسان‌ها می‌میرند، درمی‌یابیم که ما نیز خواهیم مرد یا اینکه آب آتش را خاموش می‌کند و یا اینکه انسان حیوانی است ناطق. بدین گونه اسپینوزا «تقریباً همه شیوه‌های عملی زندگی» را ناشی از تجربه مبهم می‌داند (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۲۴).

نوع سوم ادراک (reason/ratio)، «ادراکی است که در آن ذات چیزی از چیز دیگر استنتاج می‌شود، ولی نه به نحو مقتضی» (همان: ۲۳). او شناخت علت از طریق معلول و نیز قضایای کلی را از این نوع می‌خواند. البته در اینجا شناخت علت، شناخت کاملی نیست. به مثال اسپینوزا توجه کنید: «هنگامی که به روشنی دریافتیم که جسم معینی را، نه جسمی دیگر را، احساس می‌کنیم، آنگاه به عقیده من، به روشنی نتیجه می‌گیریم که نفس با بدن متحد است و این اتحاد علت این احساس است، ولی اینکه این احساس و این اتحاد چیست، آن را از این طریق نمی‌توانیم به نحوی مطلق دریابیم» (همان: ۲۴-۲۵). شاید آنچه در پاورقی می‌آید نکته را روشن کند: «ما از این اتحاد جز

### حایگاه خداوند در نظریه شناخت اسپینوزا

احساس، یعنی معلول، چیزی در نمی‌یابیم؛ به این معنا که از معلول علتی استنتاج می‌کنیم که از آن چیزی در نمی‌یابیم» (همان). در واقع در این نوع شناخت ذات علت پنهان می‌ماند و تنها استنتاج می‌شود. شاید به همین دلیل این نوع شناخت، استنتاجی خوانده می‌شود. در پاورقی دیگر اسپینوزا می‌گوید که در اینجا به شیوه انتزاعی و «نه از طریق ذات حقیقی» اشیا آنها را ادراک کنیم و به همین دلیل «در معرض اشتباه ناشی از تصور» هستیم.<sup>۶</sup>

نوع چهارم ادراک (intuitive science/scientia intuitiva) ادراکی است که در آن شیء فقط با ذات خود، یا با شناخت علت قریب خود، ادراک می‌شود (همان: ۲۲). این ادراک خود ذات مدرک را درک می‌کند. اسپینوزا مثال‌های ریاضیاتی را تحت این ادراک می‌آورد: اینکه دو به علاوه سه می‌شود پنج و اینکه دو خط موازی با خط سوم، خود با هم موازی‌اند (همان: ۲۵). با وجود این، اسپینوزا معتقد است تنها چیزهای اندکی را بدین طریق شناخته است (همان). تنها این نوع از ادراک است که «ذات تام اشیا» را به «دور از خطا» درمی‌یابد (همان: ۲۷).

تا اینجا تفاوت میان ادراک سوم و چهارم روشن است: در حالی که ادراک چهارم ذات را درک می‌کند، ادراک سوم نمی‌تواند بدان دست یابد. آنچه درک ادراک چهارم و تفاوت آن با ادراک سوم را پیچیده‌تر می‌کند، مثالی است که اسپینوزا در مورد ادراک چهارم بیان می‌کند. در این مثال او می‌گوید بازرگانان، هنگامی که به آنها سه عدد داده باشیم و عدد چهارم را از آنها جویا شویم، برخلاف ریاضی‌دانان که از روی براهین اقلیدس عدد چهارم را به دست می‌آورند، به «تناسب تام اعداد مفروض نگاه نمی‌کنند، یا اگر نگاه کنند، از روی قضیه اقلیدس، بلکه به طریق شهودی و بی‌آنکه عملی انجام دهند نگاه می‌کنند» (همان: ۲۶). روش این بازرگانان روشی «بدون استدلال» است. به نظر می‌رسد در اینجا تفاوت دو نوع اخیر ادراک در «عدم استدلال» است و روشن نیست چرا آنچه بازرگانان بدان می‌رسند «شهود» است؟ آیا بازرگانان به ذات می‌رسند و ریاضی‌دانان نمی‌رسند؟ تفاوت آنها در بهترین حالت تفاوت اجمال و تفصیل است و چندان نمی‌توان «ادراک ذات» را تفاوت میان آنها دانست. پارکینسون می‌گوید در حالی که در «شناخت شهودی آگاهانه به قواعد کلی رجوع نمی‌شود» (پارکینسون، ۱۳۸۰: ۱۷۶) در این شناخت «استنتاجات با تفصیلی بیش از شناخت عقلی دنبال می‌شود».

این تقسیم‌بندی در کتاب/اخلاق تکرار می‌شود با این تفاوت که در اینجا از سه نوع شناخت سخن می‌گوید و از ادراک نوع اول ذکر شده در رساله در اصلاح فاهمه سخن نمی‌گوید: شناخت نوع اول یا شناخت مبهم، شناخت نوع دوم یا شناخت استدلالی؛ و شناخت نوع سوم یا شهودی (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۱۱۹-۱۲۰). در قضیه ۴۱ بخش دوم، شناخت نوع اول منشأ نادرستی و شناخت نوع دوم و سوم «بالضرورة درست» معرفی می‌شوند و در قضیه ۴۲ تنها شناخت نوع دوم و سوم تمیز میان درست و نادرست را ممکن می‌سازند و نه شناخت نوع اول (همان: ۱۲۱). به همین دلیل است که اسپینوزا صریحاً شناخت نوع سوم یا شهود را «شناخت اشیای جزئی» می‌خواند (همان: ۳۱۷).

پارکینسون تفاوت دو نوع اخیر شناخت را در «موضوع» می‌داند؛ چراکه «شناخت عقلی انتزاعی و شناخت شهودی انضمامی است» (پارکینسون، ۱۳۸۰: ۱۷۱). او همچنین معتقد است باید میان شناخت شهودی در شناخت‌شناسی و نظریه اخلاق تمایز قائل شد: «در اخلاق شناخت شهودی مهم‌ترین فعالیت ذهنی است، اما در شناخت‌شناسی صرفاً نوعی شناخت استنتاجی است که تفاوت چندانی با شناخت عقلی ندارد» (همان: ۱۷۹).

به نظر من این تمایز بیش از آنکه مشکلی را در فهم فلسفه اسپینوزا حل کند، به کلیت یک پارچه آن صدمه می‌زند؛ چراکه اگر ما بگوییم معنای شناخت شهودی در نظریه اخلاق اسپینوزا متفاوت از معنای آن در شناخت‌شناسی اوست، امکان درک شناخت شهودی راه، به عنوان نوعی از شناخت که در کلیت اندیشه اسپینوزا معنایی یکسان دارد، سلب کرده‌ایم، در حالی که توجیه معقولی برای ایجاد این تمایز نداریم.

اما این بخش پنجم کتاب/اخلاق است که تفاوت اساسی میان شناخت نوع دوم و سوم را آشکار می‌کند. در قضیه ۲۵ این بخش، اسپینوزا شناخت اشیا به وسیله نوع سوم شناخت را «عالی‌ترین کوشش نفس و عالی‌ترین فضیلت آن» می‌خواند (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۳۱۰) و در برهانی که بر این قضیه می‌آورد می‌گوید: «نوع سوم شناخت از تصور تام صفات معین خدا منتشی و به شناخت تام ذات اشیا منتهی می‌شود» (همان).

این کلیدی‌ترین جمله در فهم تمایز پیش‌گفته و شاید فهم کل نظریه شناخت اسپینوزا باشد. برای فهم این بیان اسپینوزا باید نگاه مبتنی بر تمایز میان انواع دوم و سوم شناخت را به نگاهی مبتنی بر پیوستگی یا هم‌سازی این دو تبدیل کنیم. دیدیم که شناخت نوع دوم استنتاجی و



### حایگاه خداوند در نظریه شناخت اسپینوزا

صحیح است و تنها نقصش آن است که به ذات اشیا و علل آنها راه نمی‌یابد. بر اساس مابعدالطبیعه اسپینوزا، اشیا چیزی جز تصورات معین خداوند و حالات آنها نیستند. چون با شناخت استدلالی به درک صحیحی از اشیا یا همان تصورات معین خدا رسیدیم، آماده شناخت نوع سوم هستیم. اشیا به گونه‌ای استنتاجی مورد شناخت قرار گرفته‌اند، شناختی که کاملاً صحیح است، اما هنوز ناقص. در همین جا وارد شناخت نوع سوم می‌شویم و به همین دلیل اسپینوزا می‌گوید «نوع سوم شناخت از تصور تام صفات معین خدا منتشی» می‌شود. اما هرچند وارد شناخت نوع سوم شدیم اما هنوز بدان نرسیده‌ایم؛ تنها هنگامی به این شناخت دست می‌یابیم که از این «تصور تام صفات معین خدا» «به شناخت تام ذات اشیا» راه یابیم. بنابراین، با پیوسته دیدن شناخت‌های نوع دوم و سوم، با شناخت اشیا از طریق استدلال آنها را به مثابه صفات خدا درک می‌کنیم و چون آنها را در کلیت جوهر نامتناهی خداوند دریافتیم، به شناخت ذات اشیا نائل می‌شویم؛ این شناخت چیزی جز شهود نیست: شهود خداوند. بر این اساس، شناخت نوع دوم با شناخت استنتاجی اشیا آغاز می‌شود و پس از درک آنها در جوهر نامتناهی الهی ذات آنها را شهود می‌کند. شناخت نوع دوم با این درک که اشیا جزئی چگونه در خدا هستند، پایان می‌یابد. اما این نه تنها ابتدا، که انتهای شناخت نوع سوم نیز هست. با شناخت خدا شناخت سوم کامل شده و ذات اشیا شناخته شده است. شناخت خدا همان چیزی است که شناخت نوع دوم را به شناخت نوع سوم تبدیل می‌کند. اکنون که اشیا را در جزئیاتشان استنتاج کردیم، به خدا می‌رسیم. اما همین که به خدا رسیدیم، به ذات اشیا جزئی رسیده‌ایم؛ چراکه دریافت ذات اشیا چیزی جز درک خداوند نیست. شناخت خداوند حلقه رابط میان شناخت دو نوع شناخت و آن چیزی است که شناخت نوع دوم را به نوع سوم تبدیل می‌کند.

آنچه ژیل دلوز در بررسی شناخت‌های نوع دوم و سوم بیان می‌کند، هرچند تفاوت‌هایی با آنچه ذکر شد دارد، اما بیانگر همین نکته است. او معتقد است: «ایده خدا خود به نوع دوم شناخت تعلق دارد ... [و] حد نوع دوم شناخت است» (Deleuze, 1990: 299). و ادامه می‌دهد: «ما تنها از طریق نوع سوم شناخت می‌توانیم به ایده خدا برسیم؛ در رسیدن به این ایده ما نوع دوم شناخت را پشت سر گذاشته‌ایم ... در نوع دوم شناخت ایده خداوند به مثابه مبنای نوع سوم عمل می‌کند» (Ibid.).

همین مطلب را دلوز در ادامه به گونه‌ای دیگر بیان می‌کند: «نوع دوم شناخت برای ما علت کافی (efficient cause) نوع سوم است؛ و در نوع دوم این ایده خداست که به ما اجازه می‌دهد از نوع دوم به نوع سوم عبور کنیم» (Ibid.: 301).<sup>۷</sup>

فرانسیس بنت (Francis Bennett) شناخت خدا را نه منشأ بلکه نتیجه شناخت نوع دوم می‌داند: «شناخت خداوند که او [اسپینوزا] در آخر بخش پنجم بر آن تأکید می‌کند، مبنای شناخت نوع سوم نیست بلکه از آن پدید می‌آید» (Benett, 1984: 368). به زعم او شناخت شهودی راهی است برای شناخت اشیای جزئی و تنها از طریق این شناخت اشیای جزئی است که به شناخت خداوند می‌رسد (Ibid.).

دلوز به تفاوتی اساسی میان شناخت نوع دوم و سوم می‌پردازد. از نگاه او، در حالی که ایده‌های شناخت نوع دوم را «کارکرد عمومی» آنها روشن می‌سازد، ایده‌های شناخت نوع سوم به وسیله «طبیعت فردی» شان مشخص می‌شوند: «ایده‌های نوع سوم ذات خدا را باز می‌نمایاند (represent) و دانشی از ذوات جزئی به مثابه شمولشان در خود خدا فراهم می‌کند (Deleuze, 1990: 300).<sup>۸</sup>

اسپینوزا خود در قضیه ۲۸ بخش پنجم/اخلاق رابطه پیوسته شناخت نوع دوم و سوم را تأیید می‌کند: «ممکن نیست کوشش یا خواهش شناخت اشیا به وسیله نوع سوم شناخت از نوع اول شناخت ناشی شود، بلکه از شناخت نوع دوم ناشی می‌شود» (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۳۱۱). او در برهان این قضیه تأکید می‌کند که تصورات واضح و متمایز ما به نوع سوم شناخت مربوطاند و از «تصورات تام، یعنی از نوع دوم و سوم شناخت ناشی می‌شوند» (همان). می‌بینیم که اسپینوزا صریحاً تصورات تام را تحت هر دو نوع دوم و سوم شناخت درمی‌آورد که خود تأییدی است بر تفسیر جمله کلیدی ذکرشده مبنی بر پیوستگی این دو نوع شناخت.

شناخت نوع سوم پس از شناخت استدلالی اشیا در نوع دوم، شناخت ذات آنها بر مبنای شناخت خداست. با شناخت استدلالی اشیا به شناخت خدا می‌رسیم و به واسطه آن به شناخت ذات اشیا راه می‌یابیم. بنابراین، شناخت خدا چیزی است که از شناخت نوع دوم ناشی می‌شود و شناخت نوع سوم را فراهم می‌کند. شناخت نوع سوم یعنی شناخت واقعی و شناخت کامل که چیزی جز شناخت ذات اشیا نیست، این شناخت مبنای خود را در شناخت خداوند می‌یابد؛ شناختی که حاصل شناخت استدلالی-استنتاجی همان اشیا است. به قول اسپینوزا «نفس از این حیث که سرمدی است مستعد

### جایگاه خداوند در نظریه شناخت اسپینوزا

شناخت تمام اشیایی است که ممکن است از این شناخت ناشی شوند» (قضیه ۴۰، بخش ۲)، «یعنی مستعد شناخت اشیا با نوع سوم شناخت است» (همان: ۳۱۳). نوع سوم شناخت به دلیل شناخت خدا در بطن خود و در ذات اشیا، شناختی «سرمدی» است (همان: ۳۱۴). رابطه شناخت نوع سوم و شناخت خداوند آنچنان نزدیک است که مثلاً گوتورم فلوستاد (Guttorm Floistad) می‌گوید اسپینوزا آن دو را معادل هم در نظر می‌گیرد (Floistad, 1994: 42).

بنت بر آن است که شناخت شهودی نوعی شناخت پیشینی (*a priori*) است. او رابطه شناخت اشیا و شناخت خداوند را این‌گونه تحلیل می‌کند: «صرفاً به این دلیل که اشیای جزئی توسط خداوند ایجاد می‌شوند، فهم آنها فهم خداوند است» (Benett, 1984: 369).

### نتیجه‌گیری

روش، تصور و انواع شناخت در فلسفه اسپینوزا ناگزیر به «خداوند» می‌رسند. خداوند هم تصور حقیقی است و هم آغاز و محور روش‌شناسی. از طرف دیگر، خداوند مبنای شناخت نوع سوم، یعنی کامل‌ترین نوع شناخت، است. شناخت تنها هنگامی به کامل‌ترین صورت خود دست می‌یابد که خداوند را مبنای خود قرار داده باشد. شناخت هر امر جزئی منوط به شناخت خداوند است. خداوند معیار حقیقت است و شناخت او شرط هر گونه شناختی است. تنها با شناخت خداوند است که می‌توان به ذات هر چیز دست یافت. خداوند در نظریه شناختی اسپینوزا جایگاهی منحصر به فرد دارد و در میان نظریه‌های شناختی کمتر می‌توان چنین جایگاهی را برای خداوند یافت.

### فهرست منابع

- اسپینوزا، باروخ (۱۳۷۴). رساله در اصلاح فاهمه، ترجمه: اسماعیل سعادت، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ----- (۱۳۸۲). شرح اصول فلسفه دکارت و تفکرات مابعدالطبیعی، ترجمه: محسن جهانگیری، تهران: انتشارات سمت.
- ----- (۱۳۸۸). اخلاق، ترجمه: محسن جهانگیری، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

## فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال پانزدهم، شماره اول

- پارکینسون، جرج هنری ردکلیف (۱۳۸۰). *نظریه شناخت اسپینوزا*، ترجمه: سید مسعود سیف، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- ----- (۱۳۸۱). *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ترجمه: محمدعلی عبداللهی، قم: بوستان کتاب.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش (۱۳۸۰). *اسپینوزا از نگاه هگل*، ترجمه: مسعود سیف، تهران: نشر گفتمان.
- یاسپرس، کارل (۱۳۷۵). *اسپینوزا، فلسفه، الاهیات و سیاست*، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات طرح نو.
- Benett, Jonathan Francis (1984). *A study of Spinoza's Ethics*, Indianapolis: Hackett Publishing.
- Deleuze, Gilles (1990). *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, translated by Martin Joughin, New York: Zone Books.
- Floistad, Guttorm (1994). "Spinoza's Theory of Knowledge and the Part-Whole Structure of Knowledge," in: *Spinoza on Knowledge and Human Mind*, by Yirmiah Yovel, Gideon Segal, Netherlands: BRILL.
- Hart, Alan (1983). *Spinoza's Ethics, Part I and II: a Platonic commentary*, Part I, Netherlands: BRILL.
- Strauss, Leo (1997). *Spinoza's Critique of Religion*, USA: University of Schicago Press.

## پی‌نوشت‌ها

۱. «بدون تصور نه تصدیق وجود خواهد داشت، نه نفی و نه هیچ اراده‌ای» (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۳۰۹).
۲. مثلاً اسپینوزا می‌گوید: «هر چیزی که آن را به طور واضح و متمایز می‌فهمیم آن را یا به وسیله خود آن می‌فهمیم و یا به واسطه چیزی که به نفس خود متصور است. به عبارت دیگر، ممکن نیست تصورات واضح و متمایز ما، یا تصوراتی که به نوع سوم شناخت مربوط‌اند، از تصورات ناقص و مبهم ناشی شوند که به نوع اول شناخت مربوط‌اند، بلکه از تصورات تام، یعنی از نوع دوم و سوم شناخت ناشی می‌شوند» (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۳۱۱).
۳. اسپینوزا در قضیه ۱۸ بخش اول کتاب *اخلاق* می‌گوید: «خدا علت داخلی همه اشیاست، نه علت خارجی آنها». و در برهانی که بر آن می‌آورد می‌گوید: «هر چیزی که هست در خدا هست و باید به وسیله او به تصور آید و بنابراین خدا علت جمیع اشیا است که در اوست» (اسپینوزا، ۱۳۸۸: ۴۰).
۴. این نگاه را در *رساله در اصلاح فاهمه* نیز شاهدیم: «هدف عبارت از داشتن تصورات روشن و متمایز است ... هدف نهایی ما چنان که قبلاً گفتیم آن است که متصور یا تنها با ذات خود یا با علت قریب خود ادراک شود» (اسپینوزا، ۱۳۷۴: ۶۱).
۵. هگل پس از بیان این جمله به انتقاد پیر بیل (Pierre Bayle) از اسپینوزا می‌پردازد و آن را ناشی از فقدان تفکر نظری پیر بیل می‌خواند: «حقیقت در نظر اسپینوزا تمامیت است. پل این اندیشه را که هر حقیقت جزئی صرفاً حالتی از خداست به استهزا می‌گیرد و می‌گوید نتیجه آن اندیشه این است که خدا مانند ترک‌ها و

## جایگاه خداوند در نظریه شناخت اسپینوزا

اتریشی‌ها با خودش در جنگ است، اما در اندیشه پل اثری از عنصر تفکر نظری وجود ندارد» (هگل، ۱۳۸۰: ۹۷).

۶. اشتباه ناشی از تصور به چه معناست؟ بر اساس رساله در اصلاح فاهمه این اشتباه نمی‌تواند ناشی از تصویری ساده باشد؛ چراکه تصورات ساده، چنان‌که دیدیم، همواره صحیح‌اند. اما بر اساس اخلاق هیچ تصویری نمی‌تواند اشتباه باشد. شاید با توجه به اینکه کتاب اخلاق مربوط به دوران کمال اندیشه اسپینوزا و رساله در اصلاح فاهمه از نخستین آثار اوست، بهتر باشد این جمله را با اخلاق نسنجیم.

۷. «بنابراین ایده خداوند نقشی اساسی در اخلاق ایفا می‌کند. هر چیزی به آن برمی‌گردد، هر چیزی به همراه آن تغییر می‌کند. ... شناخت نوع دوم ما را مصمم به ورود به شناخت نوع سوم می‌کند تا شناخت نوع سوم را «شکل دهیم». اما چگونه شناخت نوع دوم ما را این‌گونه مصمم می‌سازد؟ تنها ایده خداوند می‌تواند این انتقال را شرح دهد» (Deleuze, 1990: 299).

۸. دلوز همچنین انواع شناخت را با «راه‌های مختلف زندگی» و «حالات متفاوت وجود داشتن» متناظر می‌کند (Deleuze, 1990: 289-291) و یا در سه نوع شناخت «سه جنبه نظم طبیعت» را می‌یابد: نظم انفعالات (passions)، نظم آرایش نسبت‌ها (composition of relations) و نظم ذوات (Ibid.: 303).



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی