

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و ششم، شماره پیاپی ۹۳
پاییز و زمستان ۱۳۹۳، ص ۸۱-۵۷

مراتب علم از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا*

زهره رسولی

عضو هیئت علمی دانشگاه بجنورد

Email: rasuli_zahra@yahoo.com

دکتر محمد کاظم علمی سولا^۱

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: elmi@um.ac.ir

چکیده

مراتب علم در اندیشه عمده متفکران شرقی و غربی از جایگاه مهمی برخوردار است و متفکران بزرگ به بحث‌های دقیقی در این حوزه پرداخته‌اند. پژوهش حاضر این مسأله را از دیدگاه دو اندیشمند برجسته اسلامی و غربی، ملاصدرا و اسپینوزا مورد مذاقه قرار داده است. و مدعی است که گرچه این دو اندیشمند به جریان‌های فکری متفاوتی تعلق دارند از جمله اینکه اساساً ملاصدرا بر خلاف اسپینوزا علم را از سنخ وجود برمی‌شمارد و نیز در بحث کلیات، ملاصدرا قائل به اصالت واقع (رئالیزم) و اسپینوزا از اصحاب تسمیه است، اما به رغم این اختلافات، در زمینه‌های خاصی نظریاتی اظهار داشته‌اند که می‌توان آن‌ها را مورد مقایسه قرار داد. از جمله در تقسیم مراتب علم که هر دو فیلسوف بر سه قسم دانسته‌اند، و نیز اینکه در هر یک از این سه مرتبه، مرتبه پیشین و فروتر، خود مقدمه و وسیله تحقق مرتبه پسین و فراتر می‌شود، و نهایتاً سعادت انسان از نظر هر دو متفکر با شهود عقلانی که بالاترین مرتبه علم است، محقق می‌شود. در این جستار، تفصیل این موارد و نیز موارد دیگر از مشابهت‌ها و اختلاف نظرات این دو اندیشمند مورد کنکاش قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها: مراتب علم، کلیات، عقل، حس، خیال، واهمه.

*. تاریخ وصول: ۱۳۹۲/۰۱/۲۸، تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۹۳/۰۸/۰۶.

۱. نویسنده مسئول

مقدمه

در سیر تحولات اندیشه بشری مسأله علم به عنوان امری که باید مورد تأمل قرار گیرد از دوره سوفیست‌ها مورد توجه قرار گرفت، قبل از آنان فلاسفه هرگز به شناخت خود معرفت‌مبادرت نورزیدند. اولین کسی که به معرفت‌شناسی به نحو مدون می‌پردازد افلاطون است که از زبان سقراط به تفصیل به علم‌شناسی مبادرت می‌کند. یکی از بنیادی‌ترین مباحث او بحث از مراتب علم است. وی برای نخستین بار به سلسله‌مراتبی از شناخت قائل می‌شود که هر مرتبه آن به جهان خاصی متناظر با آن مرتبه علمی تعلق می‌گیرد. این نظریه پرداز افلاطون به عنوان فیلسوفی که بر اندیشه متفکران شرقی و غربی تأثیر عمیقی داشته است منجر به اتخاذ دیدگاه‌هایی در دو جهان غرب و شرق گردیده است. و یا دست کم اولین کسی است که این مسأله را برای اتخاذ دیدگاه‌های گوناگون برای عموم متفکران مطرح کرده است. اسپینوزا به عنوان فیلسوفی غربی در آغاز دوره مدرن، علم را در چند کتاب خود مورد توجه قرار داده، و برای آن سلسله‌مراتبی قائل شده است و بنا به اعتبارهای متفاوتی که در هر مورد لحاظ کرده است در هر یک از آثار خود به مراتب و انواع مختلفی قائل شده است.

مسأله سلسله‌مراتب علم در حوزه اسلامی نیز به نحو عمیقی مورد تأمل قرار گرفته است. ملاصدرا به عنوان اندیشمندی که از همه منابع اندیشه اسلامی و از جمله دو مکتب مشایی و اشراقی بهره‌مند گردیده است، در این زمینه دارای نظرات خاص و عمیقی است که این پژوهش آن‌ها را در مقایسه با اندیشه اسپینوزا مورد بررسی قرار می‌دهد.

۱- شناخت از منظر اسپینوزا^۱

۱-۱- ارتباط شناخت با خداوند: شناخت از دو جهت با خداوند مرتبط است:

آ- اشیاء حالات صفت فکر خداوند هستند، زیرا هر شیئی جزئی که بالفعل موجود است دلالت بر آن دارد که خدا از این حیث که با صفتی اعتبار شده که این اشیاء حالات آن هستند علت آنهاست لذا تصورات اشیاء بالضروره مستلزم تصور آن صفت و مستلزم ذات سرمدی و

۱ با توجه به اینکه اسپینوزا فیلسوفی است که آراء او توسط فلاسفه مختلف به صورت‌های گوناگونی تفسیر شده است. این مقاله ضمن اینکه سعی می‌کند این تفسیرهای متفاوت را دست کم در پاورقی ذکر کند برداشت مرجع خود را که از جوانب مختلف جامع‌تر به نظر می‌رسد در طول مقاله به کار گرفته است.

۲ از آنجا که هر متفکر در چارچوب و نظام فکری خاص خود به بحث و بررسی موضوع خاصی می‌پردازد لذا برای تبیین دیدگاه وی توجه به تعاریف و اصول خاص فکری وی ضروری می‌باشد و در مطالعه تطبیقی به منظور درک بهتر، این امر اهمیت بیشتری می‌یابد.

نامتناهی خداوند می باشند (E، ۲۰۰۲، ۲۷۰) همچنین طبیعت الهی هم در نظم شناخت، اول است و هم در نظام طبیعت. لذا به نظر اسپینوزا بدون شناختن خداوند، شناخت یکایک اشیاء امکان پذیر نیست.

ب- همه تصورات در خداوند وجود دارند، «نفس انسان جزئی از عقل بی نهایت خداوند است، بنابراین درک انسان از اشیاء به معنای آن است که خدا این یا آن تصور را دارد (Ibid، ۲۵۰).

۲-۱- مراتب شناخت

اسپینوزا^۱ در دو اثر خود اخلاق و رساله مختصر از سه نوع و در رساله اصلاح فاهمه بشر از چهار نوع شناخت بحث می کند. برخی معتقدند هر دو مورد ملهم از فلسفه کلاسیک است، زیرا ارسطو از چهار نوع و افلاطون از سه نوع شناخت بحث می کنند (اسکروتن، ۸۶).

۱-۲-۱- شناخت نوع اول

ادراک ما: ۱- از اشیاء جزئی که به وسیله حواس به صورتی مبهم، ناقص و بدون نظم عقلانی برای ما نمودار شده اند، وی این قبیل ادراکات را شناخت ناشی از تجربه مبهم^۳ می نامد. ۲- از علایم و نشانه ها، مثلاً وقتی کلمات معینی را می شنویم یا می خوانیم، اشیاء معینی را به خاطر می آوریم و از آن ها تصورات معینی را می سازیم مانند تصوراتی که به وسیله آن ها اشیاء را تخیل می کنیم (E، ۲۰۰۲، ۲۳۵، ۱۹۹۴، E، ۶۲۲). اسپینوزا این دو روش ملاحظه اشیاء را نوع اول شناخت^۴، عقیده^۵ یا تخیل^۶ می نامد. تخیل از نظر او اصطلاح بسیار عامی است که تعدادی از انواع مختلف معرفت را در بر می گیرد، البته این انواع متفاوت در این که یقین حاصل

۱ رساله مختصر نخستین کار فلسفی اوست و شرح مقدماتی کتاب اخلاق می باشد. رساله اصلاح فاهمه سرانجام ناتمام مانده است (اسپینوزا، اخلاق، بیست و چهار). اما از آنجا که به نظر برخی صاحب نظران فلسفه اسپینوزا این اثر بدون شک مهمترین، عمیق ترین و پرمحتوا ترین اثر اسپینوزا است، نگارنده بررسی اقسام شناخت در فلسفه اسپینوزا را بر مبنای این اثر وی مورد بحث و بررسی قرار می دهد. البته به نظر می رسد اگر از اختلاف تعداد و عبارات صرف نظر شود معانی و اصل مطلب واحد است.

۲ - وایت این عبارت را از متن لاتین به انگلیسی به صورت *without order to the intellect* و شرلی آن را *without any intellectual order* ترجمه کرده اند.

۳ - در وایت *vague* و در شرلی *casual* آمده است. اما به نظر نگارنده ترجمه مبهم (*vague*) برای این اصطلاح در فلسفه اسپینوزا مناسب تر است.

۴ - Knowledge of the first kind

۵ - Opinion

۶ - Imagination

از استدلال استنتاجی را فراهم نمی‌کنند و وسیله ناقص شناخت می‌باشند، مشترک‌اند (پارکینسن، ۱۳۰؛ اسپینوزا، پاورقی ۱۰۰).

از جمله مواردی که در ذیل شناخت تخیلی واقع می‌شوند عبارتند از:

الف- ادراک تجربی یا حسی: شناخت اشیاء جزئی که از طریق حواس به صورت مبهم و ناقص برای ما حاصل می‌شوند. این اشیاء جزئی چیزهایی هستند که ما آن‌ها را ادراک می‌کنیم و شامل جسم ما و اجسام طبیعی بیرون از ما می‌باشد.

ب- تصور اشیائی که نفس قبلا از آن‌ها متأثر شده است خواه حاضر باشند و خواه نه حاضر باشند و نه موجود (۲۰۰۲، E، ۲۵۶. ۱۹۹۴، E، ۶۱۵). اسپینوزا جهت حفظ اصطلاح متداول آن احوال بدن انسان که تصورات آن‌ها اشیاء خارجی را مانند اشیاء حاضر می‌نمایاند «صور خیالی» اشیاء می‌نامد و معتقد است اگرچه این صور خیالی، اشکال اشیاء را به وجود نمی‌آورند، هرگاه نفس اجسام را به این صورت در نظر آورد می‌گوییم به تخیل آن‌ها می‌پردازد (Ibid).

علت راستین این پدیده: برخورد اجزای مایع بدن با اجزای نرم بدن (اعصاب و مغز) تحت فشار اجسام خارجی، سطح اجزای نرم را تغییر می‌دهد بنابراین پس از برخورد، در مسیر دیگری که با مسیر قبلی متفاوت است برمی‌گردند و پس از آن نیز که با حرکت خودبه‌خودی با این سطوح جدید برخورد می‌کنند، به همان صورتی که هنگام برخورد تحت فشار جسم خارجی برمی‌گشتند، برمی‌گردند، در نتیجه اجزای سیال در حالی که به این ترتیب برمی‌گردند و به حرکت خود ادامه می‌دهند، بدن انسان را آنگونه که قبلا متأثر کرده‌اند، متأثر می‌کنند و نفس جسم خارجی را همچون حاضر به نظر می‌آورد، این امر هرگاه اجزای سیال بدن با حرکت خودبه‌خودی با همان سطوح برخورد کنند روی می‌دهد (Ibid).

ج- چند تصور مربوط به هم که یکی سایرین را نیز به یاد می‌آورد (Ibid) با توجه به این مطلب حافظه را چنین تعریف می‌کند: «حافظه چیزی نیست مگر اتصال خاص تصورات که مستلزم وجود طبیعی اشیائی خارج از بدن انسان‌اند و این اتصال در نفس طبق نظم و اتصال احوال بدن انسان رخ می‌دهد» (Ibid, ۶۱۶).

پارکینسن معتقد است در شرح اسپینوزا درباره حافظه مشکلی اساسی وجود دارد: روشن نیست چرا تداعی تصورات یا حافظه صرفا باید به قوه تخیل منسوب باشد آیا تفکر عقلانی مستلزم نوعی تداعی تصورات نیست؟

پارکینسن این اشکال را چنین پاسخ می‌دهد که به عقیده اسپینوزا حافظه امری غیر از تفکر عقلانی است و اسپینوزا با مثال‌های خود به وضوح این مسأله را روشن می‌سازد چنانکه می‌گوید: «یک رومی وقتی درباره واژه «پمام» می‌اندیشد بلافاصله به فکر میوه می‌افتد، که نه هیچ شباهتی با این صدای ملفوظ دارد و نه آن‌ها در چیزی با هم اشتراک دارند، جز اینکه بدن آن رومی غالباً به واسطه این چیز و این صدا در یک زمان متأثر شده است، یعنی آن انسان غالباً همان وقت که واژه پمام را شنیده، آن میوه را هم دیده است» (Ibid).

به نظر می‌رسد اسپینوزا قبل از بیان مثال، خود پیش‌بینی طرح چنین اشکالی را کرده است بنابراین بعد از تعریف حافظه تأکید می‌کند که در حافظه اتصال تصورات طبق نظام و اتصال احوال بدن رخ می‌دهد تا حافظه و اتصال تصورات آن را از اتصال تصوراتی که طبق نظام عقل پدیدار می‌شوند و ذهن را قادر می‌سازند تا اشیا را از طریق علت نخستین آن‌ها ادراک کنند، جدا سازد (Ibid).

د- شناخت ناشی از تواتر

ادراکی است که از طریق تواتر یا به وسیله پاره‌ای از علامات حاصل شده است، مثلاً از طریق مسموعات می‌دانیم چه روزی به دنیا آمده‌ایم یا به کمک کلماتی که شنیده یا خوانده‌ایم اشیاء معینی را به یاد می‌آوریم و به تصور آن‌ها می‌پردازیم (جهانگیری، ۱۴۵).

اسپینوزا کلمات را جزئی از تخیل می‌داند زیرا کلمات در حافظه، به پیروی از شرایط خاص بدن، به نحو مبهم درهم می‌آمیزند و نیز کلمات به دلخواه و طبق فهم عامه ساخته می‌شوند بنابراین صرفاً علامات چیزها هستند آنگونه که در تخیل وجود دارند نه آنگونه که در فاهمه موجودند» (T، ۲۰۰۲، ۲۴)

و- کلیات

به نظر وی تخیل به شناخت کلیات نیز مربوط است. او کلیات را به دو قسم تقسیم می‌کند: امور عامه و تصورات کلی.

الف- امور عامه^۱:

اسپینوزا از شش امر عام نام می‌برد: موجود، شیء، شیئی، وحدت، حقیقت، خیر (اسپینوزا، پاورقی ۱۱۷). این الفاظ به تصورات بی‌اندازه مبهم دلالت می‌کنند. منشأ این امور این است که بدن انسان محدود است و هم‌زمان فقط می‌تواند تعداد معینی از صور خیالی متمایز را در خود

پدید آورد و اگر این تعداد افزایش یابد صور خیالی مبهم خواهد بود. مطابق با این صور خیالی مبهم موجود در بدن، نفس نیز همه اجسام را مبهم و نامتمایز تخیل خواهد کرد و همه را تحت صفت واحد وجود، شیء و غیر آن درخواهد یافت (E، ۲۰۰۲، ۲۶۶).

ب- مفاهیم کلی^۲:

مفاهیم کلی مانند انسان، اسب، سگ نیز از عللی شبیه علل امور عامه ناشی می شوند بدین صورت که تعداد زیادی از صور خیالی در یک زمان در بدن انسان ایجاد شده اند که از قدرت تخیل تجاوز کرده اند به حدی که نفس توانایی تخیل تعداد مشخصی از انسانها و اختلافات جزئی هر یک از آنها را، از قبیل رنگ و اندازه ندارد لذا صرفاً آن جنبه‌ای را که تمام افراد از این حیث که بدن به واسطه آن ها متأثر شده است در آن با هم اشتراک دارند به نحوی متمایز تخیل می کند، زیرا به واسطه همین جنبه است که بدن اغلب از هر فردی متأثر می شود و نفس آن چیز را با نام انسان ادا می کند که شامل تعداد افراد بی نهایت است. این مفاهیم در همه انسانها یکسان ساخته نمی شود بلکه در هر فرد برحسب شیئی که به وسیله آن بدن بیشتر متأثر می شود و نفس آن را آسان تر تخیل کند یا به خاطر آورد، تفاوت دارد (E، ۲۰۰۲، ۲۶۷).

بنابراین کلی تخیلی مبهم و معشوش است (پارکینسن، ۱۴۰).

همچنین اسپینوزا در نامه‌ای به بومستر^۳ که روش خود را تبیین می کند معتقد است جهت شناخت فاهمه اولین اقدام تمایز قائل شدن بین فاهمه و تخیل یعنی بین تصورات حقیقی و توهمات و تصورات غلط و مشکوک است (اسپینوزا، ۹) وی در این عبارت تخیل را شامل توهمات و تصورات غلط، مشکوک و تصوراتی که فقط تابع حافظه اند می داند.

ح- توهم^۴

اسپینوزا برحسب اینکه ادراک ما از چیزی ادراک ذات آن باشد یا وجود آن، توهم را به دو نوع تقسیم می کند:

نوع اول: اموری که در آنها تنها وجود چیزی متعلق توهم است و امر متوهم چیز شناخته شده‌ای است یا فرض می شود که شناخته شده است، چنین تصویری فقط به امور ممکن تعلق دارد، اما ضروری^۵ بودن یا محال بودن وجود آن وابسته به عللی است که مادام که وجود آن را

۲ - Universals

۳ - Bouwmeester

۴ - fictitious

۵- «چیزی را ضروری می نامیم که طبیعتش مستلزم آن است که وجود نداشته باشد» (2002, T, 14)

توهم می‌کنیم از آن‌ها آگاه نیستیم. اگر ضروری یا محال بودن آن، که وابسته به علل خارجی است معلوم شد، در این صورت نمی‌توانیم هیچ توهمی درباره آن داشته باشیم. این نوع به حقایق سرمدی^۶ مربوط نیست.

نوع دوم: توهمات‌هایی که چه به ذوات مربوط است و چه به ذواتی که در عین حال وجود یا واقعیتی هم دارند. در این گونه موارد مهم‌ترین نکته این است که ذهن هر چه کمتر امور را بفهمد و بیشتر ادراک کند توانایی ساختن توهمات بیشتری را دارد و هر چه بیشتر بفهمد این توانایی کاهش بیشتری می‌یابد.

مردم هر چه کمتر طبیعت را بشناسند، توهم کردن برایشان آسان‌تر است مثلاً توهم کنند که درختان سخن می‌گویند (T، ۲۰۰۲، ۱۶)

از نظر اسپینوزا ممکن نیست توهم بسیط باشد بلکه از ترکیب تصورات مبهم مختلفی تشکیل می‌شود. به طور کلی توهم چیز تازه‌ای در اختیار ذهن قرار نمی‌دهد، بلکه صرفاً امری را که در مغز یا مخیله هست به خاطر می‌آورد و ذهن در آن واحد به همه این تصورات به نحو مبهم و بدون آنکه آن‌ها را از هم بازشناسد توجه می‌کند (Ibid, ۱۶).

ط- تصورات غلط^۷

به نظر اسپینوزا تصورات غلط و توهم فقط در یک مورد، تفاوت دارند. تفاوت آن‌ها این است که تصور غلط مستلزم تصدیق ذهن می‌باشد، یعنی هنگامی که صورت‌هایی بر ذهن عرضه می‌شود، هیچ دلیلی عرضه نمی‌شود که ذهن بتواند نتیجه بگیرد که این صورت‌ها از امور خارج از آن ناشی نمی‌شود. لذا تصور غلط قابل اسناد به اموری که ذات آن‌ها را می‌شناسیم یا قابل اسناد به ماهیت است (Ibid, ۱۹).

۲-۲-۱- اعتبار شناخت نوع اول

اسپینوزا در اطلاق عنوان عقیده به نوع اول شناخت تابع سنت افلاطونی است با این تفاوت که عقیده او در این باره مبتنی بر نتیجه ضروری تعریفی است که او خود از ذهن ارائه کرده و آن را صورت بدن فرض کرده است و با ضمیمه این مقدمات که حیات ذهنی انسان تا زمانی که به مرحله فکر محض نرسیده باشد تنها توالی و تعاقب تصورات و احکام است و هرگز ارتباط و اتصال منطقی‌ای بین آن‌ها نیست، علم راستین علمی است که نتیجه استدلال محض و

۶- «مقصود من از حقیقت سرمدی قضیه‌ای است که اگر ایجابی باشد هرگز ممکن نیست سلبی باشد» (Ibid, 15)

۷- confusing false

اثر ارتباط ضروری قضایا باشد. این، همان دیدگاه کهن عقل گرایان است که صرفاً به ضرورت و اعتبار تام علم استدلالی معتقد بوده و برای علم حاصل از ادراک حسی اعتبار و ضرورت منطقی قایل نیستند. (جهانگیری، ۱۴۸)

این تصورات ناشی از احساس که اسپینوزا آن‌ها را تصورات تخیل می‌نامد با عمل استنتاج از سایر تصورات اخذ نشده اند و ذهن تا زمانی که دارای چنین تصوراتی است انفعالی است نه فعال، زیرا نمودار حالات و تغییرات بدنی که به وسیله اجسام ایجاد شده است می‌باشند نه منبعث از قدرت فعال ذهن.

درباره این تصورات صدفه خاصی وجود دارد، بدین صورت که وقتی شخص از طریق ادراک حسی به جسمی خارجی علم دارد فقط از آن حیث به آن علم دارد که بدن وی را تحت تأثیر قرار می‌دهد. لاقلاً در زمان تأثیر بدن می‌داند که وجود دارد و چیزی درباره طبیعت آن می‌داند ولی معرفت تام به طبیعت یا ذات آن ندارد (کاپلستون، ۲۹۰/۴) لذا اسپینوزا معرفتی را که صرفاً مبتنی بر ادراک حسی باشد، غیر تام و مبهم می‌نامد. نفس انسان هر بار که اشیاء را در نظام معمول طبیعت ادراک می‌کند به خودش و بدنش و اجسام خارجی علم تام^۸ ندارد بلکه علمش به این‌ها علمی مبهم و ناقص^۹ است» (E، ۲۰۰۲، ۲۶۲).

اسپینوزا معتقد است تمام تصورات ناقص و مبهم متعلق به نوع اول شناخت است و تنها این نوع منشأ نادرستی می‌باشد^{۱۰}.

توجه به دو نکته درباره شناخت نوع اول لازم است:

الف- اسپینوزا اگرچه تام بودن اولین و نازل‌ترین نوع شناخت را انکار می‌کند، اما درباره مفید بودن آن می‌گوید: «از همین طریق است که تقریباً همه شیوه‌های عملی زندگی را می‌دانم». (T، ۲۰۰۲، ۹)

ب- تام نبودن تصور متضمن این نیست که اگر به نحو مجزا اعتبار شود، تصویری کاذب باشد.

۸ - adequate knowledge

۹ - confused and fragmentary knowledge

۱۰ - برای روشن شدن علت نقص تجربه حسی و نادرستی آن ابتدا باید به بررسی دو اصطلاح درست و نادرست در نظر وی پرداخت. از نظر او داشتن تصویری درست از الف به معنای فهمیدن آن یعنی توانایی تبیین الف است و این مطلب درباره داشتن تصویری تام از الف نیز صادق است. نادرست بودن و غیرتام بودن به معنای عدم فهمیدن و ناتوانی بر تبیین است. وقتی وی شناخت از تجربه مبهم را مستلزم تصورات مغشوش می‌داند این نکته را مدنظر دارد. تصورات مغشوش مانند نتایج بدون مقدمات هستند (اسپینوزا، ۱۰۸).

آنچه موجب نادرستی می‌شود فقدان معرفتی است که لازمه تصورات ناتمام، ناقص و مبهم است (E، ۱۹۹۴، ۶۱۹) صور خیال و یا تجربه مبهم نمودار نظام حقیقی علل در طبیعت نیستند و در دیدگاه منسجم و معقولی از طبیعت جای ندارند و فقط به این معنی نادرست هستند، اگر هر یک از آن‌ها فی نفسه لحاظ شوند و صرفاً به عنوان تصور مجردی که بازتاب تغییر حالتی بدنی است در نظر گرفته شود به نحو محصلی نادرست نیست (کاپلستون، ۲۹۵/۴).

۲-۱- شناخت نوع دوم: شناخت استدلالی یا عقلی

مقصود اسپینوزا از عقل فکر مطلق نیست بلکه فقط حالت خاصی از صفت فکر است که از حالات دیگر متمایز است اما به واسطه فکر مطلق قابل تصور است (E، ۲۰۰۲، ۲۳۵؛ E، ۱۹۹۴، ۶۰۰) صاحب‌نظران درباره ماهیت عقل از نظر اسپینوزا دیدگاه‌های مختلفی اتخاذ کرده‌اند، اما به نظر می‌رسد منظور اسپینوزا قوه تعقل باشد که حتی در مسموعات نیز نقش دارد «زیرا هیچ کس هرگز تحت تأثیر مسموم صرف قرار نخواهد گرفت مگر آنکه عقل خود او قبلاً آن را دریافت کرده باشد» (I، ۲۰۰۲، ۹). از آنجا که در فلسفه اسپینوزا اراده به معنای قوه تصدیق و انکار است و عقل^{۱۱} و اراده نیز از نظر وی یکی هستند، بنابراین عقل باید اعم از شناخت استدلالی^{۱۲} و شناخت شهودی باشد و تصورات غیرتام را نیز شامل شود تا با قوه تصدیق و انکار یکی شود.

وی شناخت استدلالی را درکی که در آن ذات چیزی از چیز دیگر استنتاج می‌شود اما نه به نحو مقتضی معرفی می‌کند و معتقد است این نوع شناخت هنگامی صورت می‌گیرد که از معلول علت آن استنتاج شود یا هنگامی که نتیجه گرفته می‌شود که قضیه‌ای کلی همواره با خاصیتی همراه است. (Ibid، ۲۹)

۱-۲-۳-۱- تفاوت تخیل و عقل

۱- عقل با افکار کلی و منطقی محض در ارتباط است، اما در تخیل صور جزئی و مبهم

۱۱- مترجم کتاب اسپینوزا، فلسفه، الهیات و سیاست در ترجمه به جای واژه عقل از واژه ایده استفاده کرده و ایده و اراده را یکی دانسته است و در جای دیگر واژه ایده را معادل واژه تصور که جهانگیری در ترجمه اخلاق به کار برده است، قرار داده است. در حالی که به نظر می‌رسد با توجه به عبارات اسپینوزا نمی‌توان عقل و تصور را یکی دانسته و به جای یکدیگر استعمال کرد زیرا وی در بیان مقصود خود از تصور می‌گوید: «مقصود من از تصور صورت ذهنی است که ذهن از آنجا که یک شیء متفکر است مصور آن است» (همان، ۷۱)

۱۲- پارکینسن معتقد است عقل در فلسفه اسپینوزا دو معنا دارد: الف- معنای محدود که منظور از آن نوع دوم شناخت است. ب- معنای گسترده که شامل نوع دوم و سوم شناخت می‌شود (پارکینسون، ۱۶۱). یاسپرس نیز واژه خرد را درباره نوع دوم شناخت به کار می‌برد (یاسپرس، ۴۶) اما جهانگیری معتقد است هرچند واژه (ratio(reason) در فارسی گاه به معنای عقل به کار می‌رود اما آنجا که اسپینوزا از نوع دوم شناخت سخن می‌گوید منظور استدلال و استنتاج برهانی است (اسپینوزا، پاورقی ۱۲۰).

مطرح است.

۲- عقل اشیاء را ضروری و آنچه‌ان که در خود هستند درک می‌کند اما در تخیل به آن‌ها به عنوان ممکن نظر می‌شود (E, ۲۰۰۲, ۲۶۹).

۲-۳-۱- متعلقات شناخت نوع دوم

تصورات تام مقوم نوع دوم شناخت دو قسم‌اند:

الف: مفاهیم مشترک: از آنجا که همه اجسام در برخی امور با هم اشتراک دارند که باید به وسیله همه به طور واضح و متمایز ادراک شوند، لذا برخی تصورات یا مفاهیم در بین همه انسان‌ها مشترک‌اند (Ibid, ۲۶۵) طبق نظام اسپینوزا همه نفوس، تصور ابدان هستند لذا همه نفوس منعکس‌کننده برخی خواص مشترک ابدان می‌باشند، علی‌رغم عدم اشاره وی به موردی خاص، می‌توان گفت حرکت یکی از این خواص عام و مشترک است.

مفاهیم مشترک از تصورات کلی متفاوت و از حیث منطقی برای فهم اشیاء لازم‌اند. آن‌ها اساس مبادی علوم ریاضی و طبیعی‌اند و از آنجا که نتایج منطقی مأخوذ از آن‌ها مبین تصوراتی واضح و متمایز است، در نتیجه فقط این مفاهیم، معرفت منظم و علمی را درباره عالم ممکن می‌سازند (کاپلستون، ۲۹۶/۴).

ب: تصورات تام خواص اشیاء: «اگر بدن انسان و بعضی از اجسام خارجی، که بدن انسان عاداتاً به وسیله آن‌ها متأثر می‌شود، خصوصیت مشترکی داشته باشند که به طور مساوی در جزء و کل آن‌ها موجود باشد از آن خصوصیت در نفس انسان تصویری تام موجود خواهد بود» (E, ۲۰۰۲, ۲۶۲).

این تصورات، تعاریف یا اصول متعارفه نظام استنتاجی اسپینوزا محسوب می‌شوند بدین خاطر است که وی واژه شناخت عقلی را درباره استدلال استنتاجی به کار می‌برد (پارکینسن، ۱۵۶).

شناخت عقلی دارای دو جنبه متمایز است:

الف- کلی است: چنانکه می‌گوید: «مفاهیم کلی... از مفاهیم مشترک و تصورات تامی که از خواص اشیاء داریم، من این نوع شناخت را شناخت استدلالی یا نوع دوم شناخت خواهم نامید». البته این شناخت‌های کلی با شناخت‌های کلی مربوط به تخیل متفاوت‌اند زیرا مبتنی بر مفاهیم مشترک می‌باشند و ذات هیچ امر جزئی را بیان نمی‌کنند» (E, ۲۰۰۲, ۲۷۰)، چون آنچه وجه مشترک همه اشیاء است و آنچه در جزء و کل به طور مساوی وجود دارد مقوم ذات هیچ

امر جزئی نیست (Ibid, ۲۶۵).

ب- شناخت عقلی صرفاً منحصر در شناخت کلیات نیست، بلکه شناخت جزئیات را که مصادیق آن‌ها هستند نیز شامل می‌شود (پارکینسن، ۱۵۶).

برخلاف نوع اول شناخت در شناخت نوع دوم عقل اشیاء را ضروری ملاحظه می‌کند یعنی درست و آنچه‌انکه در خود هستند. از اینجا نتیجه می‌گیرد «عقل طبیعتاً اشیاء را تحت نوعی سرمدیت^{۱۳} ادراک می‌کند» (E, ۱۹۹۴، ۶۲۴). وی برای این نوع ادراک عقل دو دلیل بیان می‌کند:

الف- عقل طبیعت اشیاء را ضروری ادراک می‌کند نه ممکن و این ضرورت را درست ادراک می‌کند اما این ضرورت اشیاء همان ضرورت سرمدی خداوند است بنابراین، عقل طبیعتاً اشیاء را تحت این نوع سرمدیت^{۱۴} ادراک می‌کند.

ب- «مبانی استدلال ما مفاهیمی هستند مبین امور مشترک اشیاء و ذات هیچ امر جزئی را بیان نمی‌کنند بنابراین باید بدون نسبت با زمان تصور شوند، یعنی تحت نوعی سرمدیت» (Ibid).

این نوع شناخت هرچند صورت شیئی مطلوب را به انسان می‌دهد و به استنتاج بدون خطا و اشتباه قادر می‌سازد اما او را به کمالی که در پی آن است نمی‌رساند، زیرا انسان را به تمام ماهیت شیء مورد نظر آگاه نمی‌کند و برای همین ناقص و ناتمام است (جهانگیری، ۱۴۸) و همچنان که اسپینوزا در پاورقی اصلاح فاهمه بیان می‌کند «در این جا فقط خواصی را [تصدیق می‌کنیم]، نه ماهیت خاص شیء را». (T, ۲۰۰۲، ۷)

۴-۲-۱- شناخت نوع سوم

اسپینوزا در مواضع مختلف از جمله اخلاق، رساله اصلاح فاهمه و رساله مختصر تعاریف مختلفی از این نوع شناخت ارائه کرده است که به نظر برخی صاحب نظران به جای آنکه ماهیت فی‌نفسه آن را بیان کند بیشتر به بیان نتایج پرداخته است (پارکینسن، ۱۷۱).

در اخلاق آن را شناخت شهودی^{۱۵} و در تعریف آن می‌گوید: «این نوع علم از تصور تام^{۱۶} ماهیت بالفعل بعضی از صفات خاص خدا نشأت می‌گیرد و به شناخت تام ذات اشیا

۱۳- under a certain form of eternity

۱۴- مقصود من از سرمدیت نفس وجود است از این حیث که تصور شده است که بالضروره از تعریف شیء سرمدی ناشی می‌شود.

۱۵- Intuitive science

۱۶- «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 دارا باشد» (9, Treatise on the Emendation of the Intellect).

منتهی می‌شود» (E, ۱۹۹۴, ۶۲۲). در رساله اصلاح فاهمه می‌گوید: «ادراکی هست که در آن شیء فقط با ذات خود یا با شناخت علت قریب خود، ادراک می‌شود» (T, ۲۰۰۲, ۷). مصادیق این نوع علم عبارتند از: الف- علم به اینکه حاصل جمع دو وسه پنج می‌شود.

ب- دو خط موازی با خط سوم، خود نیز موازی هستند.

این نوع شناخت از نوع دوم ناشی می‌شود زیرا غیر ممکن است تصورات واضح و متمایز از تصورات ناقص و مبهم نوع اول ناشی شوند (E, ۱۹۹۴, ۶۹۳). می‌توان گفت نوع دوم مقدمه و وسیله‌ای است در خدمت نوع سوم.

۱-۴-۲-۱ ویژگی‌های نوع سوم شناخت

این نوع شناخت نیز مانند شناخت عقلی ضرورتاً درست است (Ibid, ۶۲۲) اشیاء را تحت شکل سرمدیت تصور می‌کند (Ibid, ۶۹۳). ذهن در آن فعال است و تصورات و احکام ناشی از آن تام است زیرا منشأ آن‌ها ذات نامتناهی و سرمدی خداوند و صفات او می‌باشد (Ibid).

۲-۴-۲-۱ تفاوت‌های شناخت عقلی و شهودی

به نظر وی شناخت شهودی نیز مانند شناخت عقلی مستلزم استنتاج می‌باشد. «از آنجا که اشیاء همه در خدا موجودند و به واسطه او به تصور می‌آیند لذا ممکن است از این علم اشیاء کثیری به دست آوریم که می‌توانیم آن‌ها را به طور تام بشناسیم و در نتیجه به نوع سوم شناخت تحقق بخشیم» (Ibid, ۶۲۴). اما تفاوت استنتاج در آن‌ها این است که در استنتاجات مربوط به شناخت شهودی، از قواعد به صورت آگاهانه استفاده نمی‌شود (پارکینسن، ۱۷۴) و در آن استنتاجات با تفصیلی بیشتر از شناخت عقلی دنبال می‌شود یعنی شناخت عقلی از اقتضائات علوم استنتاجی فراتر نمی‌رود برخلاف شناخت شهودی که دقیقاً نشانگر چگونگی ناشی شدن حالات از صفات خدا می‌باشد و بنابراین می‌توان گفت شناخت شهودی، شناخت اشیاء جزئی است و چون کمتر انتزاعی است بر نفس انسان تأثیر بیشتری می‌گذارد (E, ۲۰۰۲, ۳۷۹) در حالی که شناخت عقلی حقایق کلی را در برمی‌گیرد که بر مفاهیم مشترک استوار و در نتیجه انتزاعی و کلی‌اند (هگل، ۴۶) و مفاهیمی هستند مبین امور مشترک اشیاء و ذات هیچ‌امر جزئی را بیان نمی‌کنند. انتزاعی و کلی بودن نوع دوم باعث می‌شود علیرغم مؤثر بودن در مهار و تسلط بر عواطف، کافی نباشد (پارکینسن، ۱۷۳) اما شناخت شهودی چون شامل حقایق فردی می‌شود که جزئی و انضمامی هستند در فلسفه عملی اسپینوزا نقش مهمی را ایفا می‌کند.

۳-۴-۱- منظور از شهود

هرچند برخی شهود مورد نظر اسپینوزا را نوعی بینش عرفانی می‌دانند اما برخی معتقدند شهود او نتیجه فعالیت ذهن است، یعنی در این نوع علم ذهن انسان و لو به عنوان جزئی از عقل بی‌نهایت خداوند یا حالتی از صفت فکر مطلق او به فعالیت می‌پردازد و ذات یا ماهیت اشیاء را بدون واسطه یا از راه علم به علت قریب آن‌ها درک می‌کند (جهانگیری، ۱۵۴). شهود مورد بحث مشاهده عقلانی نظام سرمدی و نامتناهی طبیعت و جایگاه خود در آن است نه مشاهده خداوند (کاپلستون، ۲۹۹/۴).

۴-۴-۱- نتایج شناخت شهودی

به عقیده اسپینوزا شناخت عقلی و شهودی بدون اجبار و دعوت به ریاضت و حتی بدون مبارزه با عاطفه سبب می‌شود عاطفه از میان برود، لذا دستورهای اخلاقی او تنها به اثربخشی شناخت مربوط است، و می‌داند که با این کار راه ضرورت طبیعی را می‌پیماید. اخلاق او عاری از رنج، زجر، اجبار و مقاومت است و حالت قبول آرام و بی‌تشویش همه امور در فراسوی نیک و بد است. به عقیده او «آنجا که خرد درخشیدن آغاز کند، به موجب قانون طبیعت، اخلاق به خودی خود نمایان می‌گردد زیرا اخلاق و خرد یکی است» (یاسپرس، ۱۰۲). همچنین می‌توان گفت در فلسفه وی پیشرفت اخلاقی موازی پیشرفت عقلانی است زیرا او عاطفه را به دو قسم فعال و منفعل تقسیم می‌کند و عاطفه فعال را تصورات تامی که از نفس استنتاج می‌شوند می‌داند و در مقابل عاطفه منفعل را تصورات مبهم و غیرتام تلقی می‌کند و در این نظام فلسفی پیشرفت اخلاقی عبارت است از رهایی از عواطف منفعل و تبدیل آن‌ها به عواطف فعال و این مهم در صورتی محقق می‌شود که عاطفه منفعل به صورت واضح و متمایز تصور شود (E، ۱۹۹۴، ۶۳۲) و این همان پیشرفت عقلانی می‌باشد (کاپلستون، ۳۰۶/۴). از نظر وی فضیلت عبارت است از قدرت انجام فعل طبق قوانین طبیعت خود فرد (E، ۲۰۰۲، ۳۲۳) و بافضیلت کسی است که بتواند بر عواطف خود چیره شده و بنده انفعالات نباشد (جهانگیری، ۵۶۷) و از آنجا که از نظر وی قدرت نفس فقط به واسطه شناخت و ضعف آن نیز به واسطه فقدان شناخت تعریف می‌شود (Ibid، ۳۷۳) می‌توان گفت مشخصه ذاتی نظریه اسپینوزا ارتباط تنگاتنگ فضیلت و معرفت است، بدین ترتیب که انسان فقط وقتی می‌تواند علت تامه افعال خود و فعال باشد که از تصورات تام بهره‌مند باشد و این منتهی به یکی ساختن فضیلت با علم است (جهانگیری، ۵۶۷) چنانکه می‌گوید: «عالی‌ترین کوشش نفس و عالی‌ترین

فضیلت آن این است که اشیاء را با نوع سوم شناخت بفهمد». (E، ۲۰۰۲، ۳۷۵) هر کس در این نوع شناخت قوی تر باشد به همان اندازه از خود و خدا آگاه تر بوده و سعادتمندتر و کامل تر است (Ibid، ۳۷۷). عشق عقلانی به خداوند حاصل این نوع شناخت است (Ibid) که سعادت و نجات و آزادی انسان نیز همین عشق به خداوند و عشق خداوند به او است (Ibid، ۳۷۸).

از نظر او آنچه فایده زیادی در زندگی دارد تکمیل فاهمه یا عقل است، زیرا سعادت همان آرامش خاطر است که از شناخت شهودی خدا حاصل می شود و تکمیل فاهمه فهم خداوند و صفات و افعال او است (Ibid، ۳۵۸). در نهایت اسپینوزا نتیجه می گیرد که سعادت پاداش فضیلت نیست بلکه خود فضیلت است (Ibid، ۳۸۲).

برخی معتقدند در فلسفه اسپینوزا علم به دو قسم تقسیم می شود:

الف- علم تام: علمی که ذهن معلوم را به طور کامل درک می کند یعنی هم معلوم و هم علل آن را درمی یابد بنابراین نیازمند به علم دیگری نیست.

ب- علم غیرتام: علمی که ذهن معلوم را کاملاً درک نمی کند یعنی ادراک معلوم نیازمند علم به امور دیگری که علت یا شرط وجود آن هستند، می باشد.

از این منظر به معرفت شناسی وی معلومات تام انسان همان مبانی عقل او هستند که نزد همه افراد یکسان و مشترک و صحیح هستند و نفس به آن‌ها اطمینان و یقین دارد. این قسم معلومات انسان بسیار معدود است برخلاف معلومات غیرتام که نزد همه افراد یکسان نیست و صحت آن نیز قابل اطمینان نمی باشد (فروغی، سیر حکمت در اروپا، ۲/۳۱۳). به نظر می رسد این دیدگاه به تقابل میان دو طریقی که تصورات در ذهن به یکدیگر مربوط می شوند نظر دارد. این دو طریق عبارتند از:

الف- نظام عمومی طبیعت: در این نظام نفس تصورات را از طریق ادراک حسی و تخیلی دریافت می کند. از آنجا که این تصورات دقیقاً با نظامی که در آن بدن تحت تأثیر متعلقات آن قرار می گیرد مطابق اند لذا منعکس کننده وضعیت بدن در تعامل با محیط خود می باشند و چنین تصوراتی تصور غیرتام هستند.

ب- نظام عقل: این نظام، نظام درست وابستگی علی و منطقی است و تا آنجا که نفس اشیاء را طبق این نظام درک می کند شناخت تام امکان پذیر است (هگل، ۴۲).

۲- شناخت از نظر ملاصدرا

در اندیشه ملاصدرا معرفت بر مبانی خاصی چون اصالت وجود، تشکیک وجود، تجرد و حدود جسمانی نفس، استکمال نفس بر حسب حرکت جوهری (آشتیانی، ۱۲۹)، تجرد مراتب مختلف علم استوار است.

۲-۱- حقیقت علم

یکی از نوآوری های ملاصدرا در بحث حقیقت علم آن است که وی علم را از ماهیت خارج کرده و از سنخ وجود می داند: «علم عبارت است از وجود شیئی مجرد، یعنی وجودی که غواشی ماده از آن سلب شده است خواه علم لافسه باشد یا شیئی دیگری» (صدرالدین شیرازی، ۲۸۶/۳). اساس تجرد علم به این اصل بازمی گردد که علم حقیقتی وجودی است که همیشه حاضر و ظاهر است اما ماده و لواحق آن از این حضور و ظهور محرومند لذا علم و ماده سنخیتی ندارند.^{۱۷}

لازم به ذکر است ملاصدرا معتقد است علم و ادراک به معنای واحد بر اقسام ادراک اطلاق می شود (همان، ۲۹۳).

۲-۲- عقل

نفس دارای دو قوه علامه و عماله می باشد. قوه علامه یا عقل نظری مدرک تصورات و تصدیقات است و حق و باطل را درباره آنچه تعقل می کند، تشخیص می دهد. قوه عماله یا عقل عملی صناعات مربوط به انسان را استنباط کرده و به تأمل در امور جزئی و درنگ درباره آنچه سزاوار فعل و ترک است می پردازد^{۱۸} (صدرالدین شیرازی، ۲۰۰؛ ۱۳۰/۸). به نظر صدرا نفس هنگام رسیدن به کمال عقلی و بی نیازی از حرکات فکری در رسیدن به معلوم، دو قوه عقل نظری و عملی به قوه واحد تبدیل می شوند به نحوی که علم آن عمل آن است و عمل آن علم آن (همان). برای هر یک از عقل نظری و عقل عملی مراتب استعداد، کمال و حرکت به سوی کمال برتر وجود دارد که دارای مراتب مختلف می باشند. با این تفاوت که حدوسط در عقل نظری قضایای بدیهی و اولیه است ولی در عقل عملی قضایای مشهوره می باشد (همان، ۸۶).

۱۷- جهت مطالعه مهم ترین دلایل صدرا بر تجرد علم رک: ۳۸۲/۳ و ۲۹۸، ۲۶۳/۸ و ۳۴۴.

۱۸- وی در جای دیگری قول ابن سینا را در طبیعات شفاء درباره این دو قوه بیان می کند که وی قوه نظری را ویژه ادراک امور کلی می داند که صرفاً جنبه اعتقاد دارد و در آن صدق و کذب راه می یابد اما قوه عقل عملی به ادراک امور جزئی در آنچه سزاوار فعل و ترک است اختصاص دارد (۸۵/۹-۸۳؛ ابن سینا، ۱۸۴).

- ۱- عقل هیولانی: مرتبه ای از نفس، که به جهت اصل فطرتش، به سبب خالی بودنش از همه صورت‌ها، برای پذیرش همه معقولات مستعد است (همان، ۲۰۲).
- ۲- عقل بالملکه: هنگامی که اوائل معقولات که همه انسان‌ها در آن مشترک‌اند مانند اولیات، تجربیات، متواترات و مقبولات و مانند آن برای نفس حاصل شد، تأمل و اندیشه درباره امور دیگری در او آغاز می‌شود و به استنباط و درک اموری که قبلاً آن را تعقل نکرده، می‌پردازد، حصول این معقولات همان عقل بالملکه می‌باشد (همان، ۲۰۵).
- ۳- عقل بالفعل: پیدایش معقولات بدیهی سرآغاز تعقل نفس است و نفس با دستیابی به این کمالات، شایستگی حصول ادراکات و کمالات ثانی را می‌یابد این کمال ثانی، سعادت حقیقی است که انسان به وسیله آن حی بالفعل شده، حیاتی که بی نیاز از ماده بوده و صاحب آن تا ابد باقی است. نفس با انجام افعال ارادی به این مرتبه می‌رسد بدین صورت که حدود وسطی با عقل بالملکه برای آن حاصل می‌شود و قیاسات و تعاریف و براهین را به کار می‌برد، اما فیضان نور عقلی با تأیید حق تعالی صورت می‌گیرد. از آنجا که نفس می‌تواند هرگاه بخواهد معقولات مکتسبه را بدون زحمت و تفکر مشاهده کند آن را بالفعل نامند (همان، ۲۰۶-۲۰۵).
- ۴- عقل بالمستفاد: همان عقل بالفعل است آنگاه که مشاهده معقولات با اتصال به مبدأ فعال اعتبار شود. بدین خاطر که نفس معقولات را از عقل فعال، دریافت می‌کند، مستفاد نام دارد (همان، ۲۰۶).

۲-۳- مراتب ادراک

- ملاصدرا ابتدا مراتب ادراک را چهار مرتبه بیان می‌کند: احساس، تخیل، توهم و تعقل
- ۱-۳-۲- احساس: عبارت است از ادراک شیء موجود در ماده که نزد مدرک حاضر است و با هیأت‌های مخصوص مانند آین، متی، وضع و غیره محسوس واقع می‌شوند. هرچند بعضی از این صفات از امثال آن شیء خارجی جدایی ناپذیرند و غیرش با آن مشارکت ندارد اما آنچه احساس با آن محقق می‌شود و محسوس بالذات و حاضر بالذات نزد مدرک است صورت آن شیء است نه خود آن (۳/۳۶۰).
- ملاصدرا در بحث اتحاد عاقل و معقول بیان می‌کند که در ادراک حسی نیز حال مانند ادراک عقلی است بدین صورت که محسوس به دو قسم محسوس بالقوه و بالفعل تقسیم می‌شود و محسوس بالفعل با جوهر حاسّ بالفعل، اتحاد وجودی دارند. وی در نهایت نظر

خود را اینگونه بیان می‌کند: «احساس به این است که از واهب الصور، صورت نوری ادراکی که به آن ادراک و شعور حاصل می‌شود، افاضه گردد و این همان حاسّ بالفعل و محسوس بالفعل می‌باشد» (همان، ۳۱۷).

درباره وجود صورت در ماده مخصوص معتقد است این ماده علت معده ای است برای فیضان صورتی که محسوس بالفعل و حاسّ بالفعل می‌باشد و تأکید می‌کند که سخن درباره حس، حاس و محسوس بودن این صورت بعینه مانند سخن درباره عقل، عاقل و معقول بودن صورت عقلی می‌باشد (همان).

برخی نظر وی را چنین تفریر می‌کنند: صورت محسوسه که صورت وجودی فعلی علمی نوری است، از مبدأ فیاض افاضه می‌شود و امور دیگر مانند حصول شرایط احساس، آلات و قوای احساس و بودن صورت طبیعی در ماده مخصوص، معدّات می‌باشند و در حقیقت محسوس همان صورت مدرکه است که مدرک بالفعل می‌باشد و وجودی نوری از نشأه و رای طبیعت می‌باشد و آن صورت محسوسه قائم به نفس است که به اذن خدا آن صورت محسوسه را به مثال صورت طبیعی خارجی جعل و انشاء کرده است؛ و چون نفس فاعل و جاعل آن است، آن صورت مجعوله نفس، به نحو قیام فعل به فاعل خود، قیام به نفس دارد و قبل از آنکه این صورت انشاء شود حاس و محسوس هر دو دارای وجود بالقوه هستند و آن گاه که به ایجاد نفس پدید آید، حاسّ و محسوس فعلیت می‌یابند (حسن‌زاده آملی، ۲۲۳).

۲-۳-۲- تخیل: ادراک شیء با هیأتی چون آبن، متی، وضع، کیف و کم، زیرا خیال آنچه را حس می‌کند تخیل می‌نماید البته در دو حالت حضور و عدم حضور ماده (۳/۳۶۰). در تخیل، نفس صور مثالی را مشاهده می‌کند، چون این صور قابل اشاره حسی نیستند و و رای عالم ماده می‌باشند (۲۹۶). قیام صور خیالی به نفس قیام صدوری است، زیرا خداوند نفس ناطقه را با قدرت بر ایجاد صور اشیاء در ذات و عالم خویش آفریده است و نفس در ذات خود عالمی است شبیه مملکت خالق و مشتمل است بر مثال و صور کلیه جواهر و اعراض مجرد و مادی، اصناف اجسام فلکی و اجسام عنصری بسیط و مرکب و سایر مخلوقات که همه را در ذات خویش مشاهده می‌کند و مشاهده آن‌ها به نحو حصول و ظهور آن‌ها است (همان، ۴۳).

۱۹- براهین تجرد خیال: ۱- امتناع انطباق کبیر بر صغیر ۲- امتناع اجتماع ضدین در جسم ۳- در یک جسم از جهت قابل انقسام بودن آن، دو وصف متضاد می‌تواند جمع شود مانند جسم ابلق که بخشی از آن سیاه و بخش دیگر سفید است اما در نفس اینگونه نیست زیرا امکان ندارد نفس به صورت خیالی جزئی هم عالم باشد و هم جاهل (۴۷۵-۴۸۷/۳).

۳-۳-۲- توهم: ادراک معنای غیر محسوس است بلکه معقول است اما کلی نیست بلکه مضاف به جزئی محسوس می باشد و به خاطر این اضافه به امر شخصی، غیر آن در آن شریک نیست.

۴-۳-۲- تعقل: ادراک شیء از حیث ماهیت و حد آن است نه از حیث دیگری، خواه آن شیء تنها اخذ شده باشد یا با صفاتی که آن ها هم معقول اند. تفاوت ادراک وهمی و عقلی تفاوت ذاتی نیست بلکه امری خارج از ذات است که اضافه به جزئی و عدم اضافه به آن می باشد (۳۶۰/۳).

دلیل: قوه وهمیه هرگاه عداوت شخص معینی را درک کند یا آن را از این حیث که عداوت است بدون در نظر گرفتن این که در شخص خاصی است، درک می کند یا آن را از آن جهت که در شخص معین است درک می کند.

اگر ادراک آن عداوت، کلی بدون تعلق به شخص خاص باشد پس وهم همان عقل است. اگر ادراک آن، عداوت آن شخص باشد برای عقل آشکار است که عداوت صفتی قائم به این شخص نیست و قیام آن به این شخص آن را محسوس کرده است مانند وجود و وحدت آن شخص و ادراک عداوت آن شخص مانند ادراک وجود و وحدتش می باشد و ادراک آن با حس است نه با وهم (۲۱۷-۲۱۸/۸). گویا وهم عقلی است که از مرتبه خود ساقط شده است. پس حقیقتا می توان گفت مراتب ادراک نیز مانند مراتب عالم سه قسم اند (همان، ۳۶۱/۳): اول: حس، که مظهر آن حواس پنجگانه ظاهری است و به آن دنیا گفته می شود. دوم: مرتبه مثالی، که مظهر آن حواس باطنی است و به آن آخرت گویند. سوم: مرتبه عقلی، مظهر آن قوه عاقله است آن گاه که عقل بالفعل گردد (۱۳۵۴، ۳۵۱ و نیز ۳۶۲/۳).

۱-۴-۳-۲- کیفیت ادراک کلیات

با توجه به تعریف تعقل روشن است که منظور صدرا از تعقل ادراک مفاهیم کلی می باشد. عبارات صدرا درباره کیفیت ادراک کلیات مختلف می باشد اما می توان گفت وی سه طریق مختلف برای حصول کلیات بیان کرده است.

آ- مشاهده از دور: نفس هنگام ادراک صور عقلی اگر از انواع اصلی و حقیقی باشند، از اضافه اشراقیه ای برخوردار می شود که از ناحیه ذوات عقلی و مجرد نوری که در عالم ابداع واقع اند و در صقع وجود الهی موجودند، حاصل می شود (۱۳۶۰، ۳۲). اگر چه این مثل مجرد

نوری، حقایق قائم به ذات و متشخصی هستند اما به دلیل دوری از عالم نفس در غایت شرف هستند و از سوی دیگر نفس به خاطر تعلق به امور جسمانی (۱۴۱۰، ۲۸۸/۱) و نیز استیلاء احکام طبیعت ظلمانی بر آن (۱۳۶۳، ۱۱۳) گرفتار ضعف ادراک می باشد، لذا نفس نمی تواند این صور نوری قائم به نفس را به طور تام و کامل مشاهده کند لذا مشاهده او، ضعیف می باشد مانند کسی که شخصی را از دور می بیند و احتمالات زیادی را قائل می شود، مثل نوری و صور عقلی قائم به ذات نیز بر حسب شهود نفسی و مشاهده ضعیف همین گونه هستند و ابهام و عموم و اشتراک نسبت به اشخاص موجود آن، وجود دارد.

حاصل آن که نفس هنگام ادراک معقولات کلی، ذوات عقلی مجرد را مشاهده می کند البته نه با تجرید و انتزاع معقولات از محسوسات، بلکه با انتقال و مسافرتی که نفس از محسوس - معقول هیولانی - به متخیل - معقول بالملکه - و از متخیل به معقول بالفعل و عقل فعال انجام می دهد^{۲۰} (۱۳۶۳، ۱۱۴).

ب- ادراک کلیات از طریق خلاقیت نفس نسبت به معقولات^{۲۱}: نفس در مقام ادراک معقولات و متخیلات در اوایل به فاعل شبیه تر از قابل است و بعد از تکامل جوهری، فاعل تام الوجود نسبت به ادراکات خود هنگام غایت استکمال نفس در قوس صعودی با معقولات و عقل مجرد متحد و به اعتبار قوس نزولی حاصل در عالم نفس، خلاق صور تفصیلی می شود (آشتیانی، ۴۰۹).

ملاصدرا می گوید: «نسبت نفس به صور ادراکی به طور مطلق، نسبت فاعل مؤثر است نه نسبت قابل منفعل متصف» (۱۳۸۷، ۲۲۱؛ ۱۴۱۰، ۲۶۴/۱).

ج- ادراک کلیات از طریق اتحاد با عقل فعال^{۲۲}: وی معتقد است پیدایش صور ادراکات در نفس به سبب اتصال تام نفس با عقل فعال صورت می گیرد از جهت فانی شدن نفس در عقل

۲۰- ملاصدرا این بحث را در ضمن این آثار بیان کرده است ۱۴۱۰، ۲۸۸/۱، ۲۳۶/۱۳۶۳، ۳۳/۱۳۶۰، ۲، ۲۸۸/۱، ۱۴۱۰، ۲۸۸/۱، ۳۳/۱۳۶۰، ۲، ۲۸۸/۱، ۱۴۱۰، ۲۳۶/۱۳۶۳، ۱۱۲

۲۱- استاد آشتیانی هر یک از دو طریق نحوه ادراک کلیات از طریق مشاهده ارباب انواع و نیز خلاق صور تفصیلی بودن نفس را به عنوان برهان مستقلی بر اتحاد عاقل و معقول بیان می کند (آشتیانی، ۱۵۸)

۲۲- صدرا ابتدا اختلاف نظر حکما را در این باره بیان می کند و می گوید: تعلق و ارتباط نفوس با مثل عالی به حسب میزان قرب و بعد به حق و صفا و استعداد آن ها در ادراک کلیات متفاوت است به نحوی که ممکن است برای فردی جمیع کمالات ممکنه ظهور یابد و برای فرد دیگر فقط سایه های آن مثل از طریق انعکاس از مبادی عالی صورت گیرد (۱۴۱۰، ۲۴۷/۱). اما در (۳۵۹/۲) می گوید: ادراک کلیات نه از طریق عکس است و نه رشح بلکه از جهت فنای نفس در عقل فعال می باشد. ملاحظاتی سبزواری (۲۵۹/۱)، می گوید در کیفیت فیضان صور عقلی بر نفوس اقوال مختلف است، برخی قائل به رشح صور بر نفس اند و برخی قائل به اشراق نور عقل فعال بر عقل بالفعل هستند برخی نیز قائل اند که: «أنه علی سبیل الفناء فی القدسی والبقاء به، كما قال صدر المتألهین فی الأسفار لا هذا ولا ذاك بل بأن سبب الإ اتصال... من جهة فئانها عن ذاتها».

فعال و مندک شدن انیت آن در عقل فعال و باقی بودن به بقاء آن. استغراق نفس در مشاهده ذات عقل فعال باعث می شود که حقایق اشیاء را همان گونه که در خارج هستند ببیند (۲، ۱۴۱۰/۳۵۹).

ملاصدرا برای عقل فعال دو نحوه وجود قائل است: یکی وجود نفسی که با آن در نظام عقلی و مقام عقلانی خویش مستقر است. دیگری وجود رابطی، که وجود آن در ذات ما و برای ما می باشد، زیرا کمال و تمامیت نفس انسان عبارت است از وجود عقل فعال برای او و اتحاد او با عقل فعال. (۱۳۶۰، ۲۴۵).

کیفیت وساطت عقل فعال در استکمال علمی انسان در چند مرحله صورت می گیرد:

الف) حصول ادراک حسی ب) حصول مفاهیم خیالی حاصل از حس در قوه خیال

ج) ایجاد معانی کلی با حذف اختلافات و اخذ اشتراکات مرحله قبل

د) اکمال نفس به وسیله تزکیه و تصفیه آن از کدورات و تکرار اندیشیدن

ه) تابش نور عقل فعال بر نفس و ادراکات آن و تبدیل نفس به عقل بالفعل و مدرکاتش به

معقول بالفعل

به طور کلی ملاصدرا سعادت و کمال و غایت نفس را وجود استقلالی مجرد، علم به حقایق اشیاء و مشاهده ذوات نورانی می داند و معتقد است راحت دائم و طمأنینه تام و خیر عظمی در این مرحله برای انسان حاصل می شود (صدرالدین شیرازی، ۱۹۵/۵؛ همان، ۱۲۸/۹). راه رسیدن به این سعادت گسترش معرفت عقلانی که همان اکتساب علم به حقایق اشیاء به گونه ای است که قوه عقلی بالطبع مستعد قبول صور عقلی از مبدأ مفارق گردد (همان، ۱۲۳/۹ و نیز ۱۳۵۴، ۳۶۴)

۳- مقایسه دیدگاه های دو فیلسوف

۳-۱- اشتراک دیدگاه های دو فیلسوف

۱- از منظر اسپینوزا هر شیء جزئی که بالفعل موجود است دلالت بر آن دارد که خدا از این حیث که با صفتی اعتبار شده است که این اشیاء حالات آن هستند، علت آنهاست. بنابراین تصورات اشیاء باید مستلزم ذات سرمدی و نامتناهی خداوند باشند، بنابراین بدون شناخت خداوند، شناخت یکایک اشیاء امکان پذیر نیست. در فلسفه ملاصدرا نیز هویات وجودی از مراتب ذات و لمعات جلال و جمال الهی اند در نتیجه، ادراک هر شیء ملاحظه آن شیء از

جهت ارتباطش با واجب تعالی می‌باشد، و این امر جز با ادراک ذات خداوند امکان‌پذیر نیست، زیرا ذات او انتهای سلسله ممکنات و غایت همه تعلقات می‌باشد، پس ادراک هر شیئی قطعاً ادراک خداوند است گرچه خود انسان از این امر غافل باشد (۱۴۱۰، ۱۱۷/۱).

۲- همان‌گونه که در فلسفه اسپینوزا پیشرفت اخلاقی موازی پیشرفت عقلانی است و با درخشش خرد، اخلاق نیز به خودی خود نمایان می‌گردد در فلسفه ملاصدرا نیز نفس هنگام رسیدن به کمال عقلی و بی‌نیازی از حرکات فکری در رسیدن به معلوم، دو قوه عقل نظری و عملی آن به قوه واحدی تبدیل می‌شوند به نحوی که علم، عمل است و عمل، علم.

۳- برخی معتقدند درجات علم در نظام فلسفی اسپینوزا مانند افلاطون به صورت صعودی می‌باشد، اما این سؤال مطرح می‌شود که با توجه به اینکه اسپینوزا نوع اول شناخت را مبهم و مغشوش می‌داند آیا این شناخت مبهم می‌تواند مانند شناخت نوع دوم که مقدمه‌ای است برای رسیدن به نوع سوم، مقدمه شناخت نوع دوم قرار گیرد و واسطه نیل به آن باشد؟ نظر نگارندگان این است که هر چند اسپینوزا معتقد است شناخت نوع اول نمودار حالات و تغییرات بدنی بوده و از قدرت فعال ذهن استنتاج نشده است، اما در عین حال تأثیر تخیل در افزایش قدرت تفکر انسان را می‌پذیرد. می‌گوید: تا وقتی که نفس اشیائی را تخیل می‌کند که قدرت فعالیت بدن را افزایش می‌دهند بدن تحت تأثیر حالاتی قرار می‌گیرد که قدرت فعالیتش را افزایش می‌دهند در نتیجه همان وقت قدرت تفکر نفس نیز افزایش می‌یابد، لذا نفس حتی امکان به دنبال تخیل آن اشیاء است (۲۰۰۲، E، ۶۳۴). شناخت نوع دوم نیز هم از جهت ناشی شدن تصورات واضح و متمایز از آن و هم از آن جهت که ابلاغ و خودآگاهی نسبت به شناخت نوع سوم از طریق نوع دوم صورت می‌گیرد مقدمه نوع سوم است به نظر می‌رسد شناخت نوع اول و دوم مقدمه و وسیله‌اند برای نیل به هدفی که شناخت نوع سوم است همانند فلسفه ملاصدرا که انسان به وسیله حواس، خیالات صحیح را برای استنباط معانی مجرده توسط نفس حاصل می‌کند و به مبدأ آن متفطن می‌شود.

۴- از نظر نگارندگان اگر بخواهیم شهود عقلی اسپینوزا را با یکی از مراتب عقل در فلسفه ملاصدرا مقایسه کنیم به نظر می‌رسد بتوان تاحدودی آن را با عقل مستفاد مطابق دانست با این تفاوت که در اندیشه اسپینوزا جایی برای ارباب انواع وجود ندارد حال آنکه در اندیشه ملاصدرا میان عقل و خداوند واسطه‌ای است که وی آن را در آثار مختلف با نام‌هایی نظیر ارباب انواع، مثل مجرد نوری، ذوات عقلی بیان می‌کند.

۵- سعادت انسان در هردو با شهود عقلانی حاصل می شود که در اسپینوزا همان مرتبه سوم علم است که بالاترین مرتبه بوده و مبتنی بر عمل فعلی و علم تام می باشد و در ملاصدرا سعادت و کمال و غایت نفس وجود استقلالی مجرد، علم به حقایق اشیاء و مشاهده ذوات نورانی است که راه رسیدن به این سعادت، گسترش معرفت عقلانی که همان اکتساب علم به حقایق اشیاء با قبول صور عقلی از مبدأ مفارق می باشد.

۲-۳- تفاوت دیدگاه‌های دو فیلسوف

۱- عقل در فلسفه اسپینوزا اعم از شناخت استدلالی و شهودی است و تصورات غیر تام را نیز شامل می شود تا با قوه تصدیق و انکار یکی شود، اما در منظر ملاصدرا عقل دارای دو جنبه می باشد: عقل نظری که مدرک کلیات است و عقل عملی که مدرک جزئیات است.

۲- مراتب شناخت از نظر اسپینوزا عبارت است از تخیل، شناخت استدلالی و شناخت شهودی، اما از نظر صدرا شامل حس، خیال و عقل است.

۳- اسپینوزا علت راستین تخیل را برخورد اجزای مایع بدن با اجزای نرم بدن تحت فشار اجسام خارجی می داند اما ملاصدرا معتقد است محسوس بالفعل، نوری ادراکی است که از واهب الصور افاضه می شود و تغییرات و فعل و انفعالات بدنی علل معده می باشند.

۴- اسپینوزا معرفت مبتنی بر ادراک حسی را مبهم و غیر تام می داند و معتقد است تنها این نوع شناخت منشأ نادرستی است اما به همه شیوه های عملی زندگی از همین طریق آگاهی می یابیم، از نظر ملاصدرا مبدأ پیدایش معرفت، حواس است و رسیدن به معارف در ابتدای امر بدون حواس می سر نمی شود اما نباید در حس متوقف شد.

۵- اسپینوزا مرحله اول شناخت را تخیل یا عقیده نامیده و آن را شامل ادراک حسی یا تجربی، صور خیالی، حافظه، شناخت ناشی از تواتر، کلیات، توهم و تصورات غلط می داند، اما ملاصدرا بر این باور است که مرتبه اول شناخت، ادراک حسی است که شامل مدرکات حاصل از حواس پنجگانه می شود.

۶- از نظر اسپینوزا حافظه عبارت است از اتصال خاص تصورات که مستلزم وجود طبیعی اشیائی خارج از بدن انسان اند و این اتصال طبق نظم و اتصال احوال بدن رخ می دهد اما ملاصدرا حافظه را قوه نگهداری ادراکات واهمه می داند و واهمه را نیز در ذیل ادراکات عقل قرار می دهد.

۷- اسپینوزا کلیات را جزء مرتبه اول شناخت که مبهم و منشأ نادرستی است، می داند

برخلاف ملاصدرا که ادراک کلیات را مربوط به حوزه عقل دانسته و برای آن‌ها وجود خارجی نیز قائل است و معتقد است کلی عقلی همان رب النوع مشاهده شده از دور می‌باشد (۱۴۱۰، ۹۵/۹). به عبارت دیگر اسپینوزا در مبحث کلیات نومی‌نالیست، و ملاصدرا رئالیست می‌باشد.

۸- اسپینوزا منشأ کلیات را محدودیت بدن انسان در ادراک صور خیالی می‌داند در حالی که ملاصدرا سه طریق متفاوت مشاهده از دور، اتحاد با عقل فعال و خلاقیت نفس را برای ادراک کلیات بیان می‌کند.

۹- اسپینوزا عمدتاً به بیان مراحل علم و خصوصیات آن‌ها پرداخته است نه به تبیین ماهیت علم. گرچه ملاصدرا نیز به جهت آنکه علم را از مواردی می‌داند که اینت آن عین ماهیتش می‌باشد به تبیین ماهیت علم نمی‌پردازد، اما یکی از ابداعات معرفت‌شناختی ملاصدرا وارد کردن بحث علم به حوزه مباحث وجود و از سنخ وجود دانستن آن می‌باشد.

۱۰- از نظر اسپینوزا تصورات ناشی از احساس با عمل استنتاج از سایر تصورات اخذ نشده‌اند و ذهن در زمانی که واجد این تصورات است انفعالی است نه فعال. اما از نظر ملاصدرا نفس مبدأ فاعلی صور موجود در قوای خود می‌باشد و فقط در مرتبه عقل هیولانی مبدأ قابل‌صور است (۱۴۱۰، ۲۵۹/۸).

نتیجه‌گیری

بدین ترتیب می‌توان شناخت را از نظر هر دو فیلسوف دارای سه مرتبه دانست که در اسپینوزا عبارت از شناخت تخیلی، استدلالی و شهودی و از نظر ملاصدرا احساس، تخیل و تعقل می‌باشد. از نظر نگارندگان علیرغم اختلاف و تفاوت‌های عمیق دو فیلسوف در حوزه فلسفه؛ همچون اختلاف در روش فلسفی، اعتقاد ملاصدرا به اصالت و تشکیک وجود، حرکت جوهری، تجرد نفس، استکمال نفس بر حسب حرکت جوهری، حدوث جسمانی نفس و اعتقاد اسپینوزا به اصل ضرورت^{۲۳}، وحدت وجود^{۲۴} و تصور بدن دانستن نفس که منجر به اختلاف نظرهایی بین دو فیلسوف در حیطه مراتب شناخت می‌گردد، نظیر اعتقاد ملاصدرا به محوریت و اهمیت حواس در مراتب بالاتر شناخت و در مقابل مبهم و بی‌اعتبار بودن ادراکات حسی از نظر اسپینوزا، تحقق و اصالت ذوات مفارق نوری از نظر ملاصدرا و مبهم بودن و

۲۳- determinism

۲۴- pantheism

منشأ نادرستی بودن کلیات از نظر اسپینوزا، خلاق بودن نفس در ادراکات حسی و خیالی از نظر ملاصدرا و منفعل بودن ذهن زمان واجد بودن تصورات ناشی از احساس در فلسفه اسپینوزا، تجرد خیال در منظر ملاصدرا و به تبع آن اثبات پذیر بودن معاد جسمانی و رفع اشکالات وجود ذهنی و تبیین چیستی وحی و تأکید اسپینوزا بر مادی بودن ادراکات تخیلی می توان گفت آن ها دیدگاه های مشترک اساسی نیز دارند از جمله: مقدمه بودن مراتب اولیه شناخت برای مرتبه نهایی آن، ملازم بودن ادراک هر شیء با معرفت به خداوند، موازی بودن پیشرفت اخلاقی با پیشرفت عقلانی، سعادت بودن پیشرفت عقلانی.

منابع

- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، *الشفاء (الطبیعیات)*، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
- اسپینوزا، بندیکتوس، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۶.
- _____، *رساله در اصلاح فاهمه بشر*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، نشر دانشگاهی، ۱۳۷۴.
- _____، *شرح اصول دکارت و تفکرات مابعد الطبیعی*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی، ۱۳۸۲.
- اسکروتن، راجر، *اسپینوزا*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶.
- آشتیانی، جلال الدین، *شرح بر زاد المسافر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- _____، *شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا*، قم، دفتر تبلیغات، ۱۳۸۰.
- پارکینسون، جورج هنری ردکلیف، *عقل و تجربه از نظر اسپینوزا*، ترجمه محمد عبد اللهی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۳.
- _____، *نظریه شناخت اسپینوزا*، ترجمه مسعود سیف، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۰.
- جهانگیری، محسن، *مجموعه مقالات فلسفه غرب ۳*، تهران، حکمت، ۱۳۹۰.
- _____، *مجموعه مقالات*، تهران، حکمت، ۱۳۸۳.
- حسن زاده آملی، حسن، *اتحاد عاقل و معقول*، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۶.
- خسروپناه، عبدالحسین و حسن پناهی آزاد، *نظام معرفت شناسی صدرایی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۸.
- سبزواری، هادی بن مهدی، *اسرار الحکم*، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.

- پاییز و زمستان ۱۳۹۳ مراتب علم از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا ۸۱
- _____، *شرح المنظومه*، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۱۰.
- _____، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
- _____، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۵۴.
- _____، *المشاعر*، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
- _____، *زاد المسافر*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۱.
- _____، *سه رسائل فلسفی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۷.
- _____، *مفاتیح الغیب*، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
- فرقانی، محمد کاظم، *مسائل فلسفه اسلامی و نوآوری‌های ملاصدرا*، دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۵.
- فروغی، محمد علی، *سیر حکمت در اروپا*، علمی، ۱۳۶۰.
- کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی، تهران، انتشارات علمی-فرهنگی و سروش، ۱۳۸۰.
- هگل، گئورگ ویلهلم فردریش، *اسپینوزا از نگاه هگل*، ترجمه مسعود سیف، تهران، گفتمان، ۱۳۷۹.
- یاسپرس، کارل، *اسپینوزا، فلسفه، الهیات و سیاست*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، طرح‌نو، ۱۳۷۵.
- Spinoza, Benedictus de, *Spinoza Complete Works*, (Ethics) translation by Samuel Shirley, edited, with introduction and notes, by Michael L. Morgan, Hackett Publishing Company. Inc. 2002
- Spinoza, Benedictus de, *Spinoza Complete Works*, (Treatise on the Emendation of the Intellect, translation by Samuel Shirley, edited, with introduction and notes, by Michael L. Morgan, Hackett Publishing Company. Inc. 2002
- Great Books of the Western World*, translated by, W.H. White, Mortimer J. Adler editor in chief, Encyclopedia Britannica, Inc. 1994