

واکاوی مسئله امکان شناخت و شناخت شهودی از نگاه صدر المتألهین و اسپینوزا

* محمد شیروانی

** روح الله سوری

*** محمدرضا حشمتی

DOI: DOI: 10.22096/ek.2025.2018191.1532

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۳/۱۸]

چکیده

در حوزه متدولوژی شناخت، یکی از روش‌های بنیادین در کنار روش‌هایی چون استقرا و قیاس، معرفت شهودی است که این نوع از معرفت در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی عرفانی، نقش پررنگ‌تری ایفا می‌کند؛ شناختی که به جای تکیه بر دانش‌های حصولی و مفهومی، از اشراق‌های قلبی بهره می‌گیرد؛ اما تحلیل درست از شناخت شهودی بسته به امکان یا امتناع شناخت یا تفصیل در این باب است، چراکه برخی امکان شناخت حصولی را به صورت تفصیلی محال دانسته‌اند و به‌ناچار شناخت را به حوزه بدیهیات و حضور و شهود برده‌اند. در میان فیلسوفان غربی، اسپینوزا به گونه‌ای از شهود قائل است که به‌جای ریاضت‌های عملی و اخلاقی از راه ریاضت‌های عقلی و ذهنی به دست می‌آید. شهودی که پیامد فراغت از هواهای نفس اماره نیست، بلکه نتیجه خاموشی و هم در برابر عقل نظری است. صدر المتألهین نیز به بهره‌گیری از شهود در فرایند شناخت تأکید دارد، اما شهود مورد نظر وی مانند اسپینوزا تنها نتیجه ریاضت‌های معرفتی نیست، بلکه ریاضت‌های عملی و ترک هواهای نفسانی را مؤثرتر از انباشتگی شناخت حصولی می‌داند. ملاصدرا به‌وسیله محصل برآمده از جمع ریاضت عقلی و قلبی، حکمت متعالیه را بنیان می‌نهد و نوآوری‌های درخشانی رقم می‌زند. نوشتار کنونی با روش توصیفی - تحلیلی به مقایسه تطبیقی دیدگاه‌های اسپینوزا و صدر المتألهین درباره معرفت شهودی می‌پردازد.

واژگان کلیدی: معرفت شهودی؛ امکان شناخت؛ صدر المتألهین؛ اسپینوزا؛ ریاضت.

* استادیار گروه معارف، دانشکده الهیات، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

Email: mo_shirvani@sbu.ac.ir

** استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران.

Email: souri@khu.ac.ir

*** دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران.

Email: rezaheshmaty@yahoo.com



۱. مقدمه

معرفت‌شناسی ابعاد گوناگونی چون ماهیت شناخت امکان شناخت معماری شناخت ارتباط آن با عمل، نتایج شناخت، اقسام شناخت و... دارد که هر یک می‌تواند به صورت منحاز و مفصل مورد بررسی قرار گیرد که در بین انحاء مختلف معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی شهودی از جمله اقسامی است که در نگاه ملاصدرا و اسپینوزا با دو وجه کاملاً متفاوت بررسی شده است. معرفت‌شناسی را می‌توان در حوزه منطق یا فلسفه علم یا فلسفه مضاف بررسی کرد؛ البته اکثر متدینین و اهل عرفان معرفت شهودی را زیرمجموعه علم حضوری و عرفان عملی دانسته‌اند.

در فلسفه اسلامی اولین فیلسوفی که مبحث امکان شناخت یا امتناع آن را بیان کرد فارابی است^۱ و بعد از او هم ابن‌سینا در آثار خود به آن پرداخته^۲ و بعد از ابن‌سینا بیشتر فلاسفه به صورت نقد و تحلیل نظرات این دو فیلسوف به این بحث مراجعه کرده‌اند.

ملاصدرا دو نظریه امتناع شناخت حقایق بسایط و امتناع شناخت حقایق همه اشیا را نقد و تحلیل می‌کند، بنا بر نظر ملاصدرا، ماهیت را می‌شناسیم در عین آنکه وجود را نمی‌شناسیم.^۳

درواقع اگر شناخت را به معنای شناخت همه جانبه بدانیم صدرا هم قائل به عدم شناخت و امتناع شناخت خواهد بود، چراکه او به شناخت تفصیلی موجودات قائل نیست.

صدرا قائل به عدم اطلاع از کنه بسائط است، اما در حوزه لوازم امور بسیط و همچنین مرکبات، قائل به شناخت است.^۴

در فرایند شکل‌گیری ادراک، دانسته می‌شود که سیر قهقراپی تفکر به عناصر بسیط اولیه خواهد رسید؛ علوم از قیاس‌ها، قیاس‌ها از قضایا و قضایا در نهایت به مفردات و تصورات منتهی می‌شوند.

ملاصدرا با تأسیس نظریه حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث بودن نفس، نقطه آغاز

۱. ابونصر فارابی، *فصوص الحکم* (قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵)، ۹۰.

۲. حسین‌بن‌عبدالله ابن‌سینا، *اشارات و تشبیهات* (قم: نشرالبلاغه، ۱۳۷۵)، ۴۳.

۳. احد فرامرزق‌املکی، «نظریه عدم امکان شناخت حقیقت اشیا از دیدگاه ملاصدرا»، *حکمت صدرایی* ۲، شماره دوم (خرداد ۱۳۹۳): ۹۱-۱۰۵.

۴. محمدبن‌ابراهیم ملاصدرا، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، جلد ۱ (تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳)، ۴۵۷.

واکاوی مسئله امکان شناخت و شناخت شهودی از ... / شیروانی، سوری و حشمتی ۱۵۵

ادراک را استعداد آگاهی و رفته‌رفته فعلیت همه‌جانبه شناخت می‌داند. امری که از نقطه استعداد محض آغاز و به فراگیری مطلق می‌انجامد. او علم را عین هستی دانسته و میان علم و وجود تساوق قائل است. با این بیان، موجودات از ماده آغاز می‌کنند و به مجرد و علم می‌رسند؛ از این رو بحث امکان وقوع علم در هندسه فکری صدرا بحثی بی‌حاصل است.^۵

این بدین معنی است که ما حقایق اشیاء را می‌شناسیم و عدم معرفت به همه لوازم اشیاء به سبب عدم علم به وجود آنهاست، نه عدم علم به ماهیت آنها؛ عدم آگاهی ما به همه لوازم و آثار اشیاء معلول عدم علم به حقیقت وجود شیء است، اما بر اساس تعابیر مختلف رابطه ماهیت و وجود در حکمت متعالیه، امکان ندارد کنه ماهیت چیزی را بشناسیم و از حقیقت وجود آن بی‌خبر بمانیم؛ علاوه بر اینکه تحویل مفهوم حقیقت به ماهیت، در نظریه عدم امکان شناخت حقیقت، نارواست. تبیین رابطه وجود و ماهیت نشان می‌دهد که نمی‌توان بین علم به ماهیت یک شیء موجود خارجی و علم به وجود آن مرز عبورناپذیری قائل شد.

اسپینوزا شناخت را محصول یک فرایند تدریجی از خامی (قوه) به پختگی (فعل) می‌داند. ابزاری که او برای به فعلیت رسیدن شناخت لازم می‌شمارد، ابزار فطری می‌نامد و معتقد است همانگونه که فرد در مراحل بدوی آفرینش خود، ابزارهای خامی چون سنگ و چوب را استفاده می‌کرد که ساخته دست او نبودند، ابزارهای فطری نیز بالطبع درست هستند و ذهن معرفت‌جوی آنها را تأیید می‌نماید، نه آنکه ساخته و پرداخته ذهن برای نیل به معرفتش باشند. این ابزار، معیاری به دست می‌دهد که ذهن مطابق آن هدایت شود.

از این رو، روشی که اسپینوزا طبق هندسه اقلیدسی بنا می‌نهند، حرکت از اصول بن‌داشتی^۶ به سوی تحلیل‌های استدلالی است که این خود متدولوژی شناخت در نظر اسپینوزا را تشریح می‌کند. روشی که از ابتدای فرایند شناخت موجود نیست.

اسپینوزا پارادوکس روش را چنین تبیین می‌کند: فرد برای آنکه معیاری برای صحت روش خود داشته باشد، باید روشی اتخاذ کند و برای صحت این روش نیز روش دیگری برگزیند و همین‌گونه ادامه دهد! اما او این پارادوکس را در جایی خنثی کرده و می‌گوید: معرفت شکلی سلسله‌مراتبی دارد و برای نیل به مراتب بالاتر معرفت است که نیاز به اتخاذ روش، احساس می‌شود. روش قادر نیست شخصی را که جاهل مطلق است، به تحصیل شناخت توانا سازد؛

۵. ملاصدرا، الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۶: ۳۳۹.

۶. اصول بن‌داشتی از اصول پنج‌گانه اقلیدسی اتخاذ شده‌اند که عبارت‌اند از: وضوح، تمایز، عدم تناقض.

بلکه با فرض شناختی قبلی به شخص کمک می‌کند که چگونه شناخت بیشتری تحصیل کند. همانگونه که در زندگی عادی و جریان طبیعی علمی نیز این فرایند دیده می‌شود.^۷

اسپینوزا برای بیان روشن‌تر درباره فرار از تسلسل در روش، به مثال چکشی متوسل می‌شود که خود برای سازندگی یک میز ضروری است، اما خود نیز ساخته شده است بدون اینکه خود در مراحل ساخته شدن خود نقشی داشته باشد.^۸ این سخنان اسپینوزا گونه‌ای از بداهت شناخت را به ذهن متبادر می‌سازد. بنابراین، اگر خطایی در ادراک رخ می‌دهد این دلیل بر بطلان وقوع علم نیست، بلکه در آن شاخص باید تردید کرد. وی مثالی بیان می‌کند که در آن خطا به خود حقیقت ادراک بر نمی‌گردد. مثلاً، اگر فکر کردیم فاصله ما با خورشید ۲۰۰۰ کیلومتر است اشتباه نکرده‌ایم، بلکه در آنچه باعث شد چنین فکر کنیم خطا کرده‌ایم. اسپینوزا در کتاب *اخلاق*، برخلاف پندارهای *فرانسسیس بیکن*، معتقد است با تمسک ذهن به مفاهیم مشترک، واضح و متمایز می‌توان به ادراک خطاناپذیر رسید. وی کتاب *اخلاق* خود را شاهدهی بر این مدعا می‌گیرد.

اسپینوزا مانند ملاصدرا به یافته‌های بدیهی و نظری قائل است؛ البته نام بدیهی و نظری را تام و غیرتام می‌نامند. اگر علمی خودمعیار، باشد تام است وگرنه غیرتام است که نیاز به همراهی با علم تام دارد؛ البته او درصد معلومات تام را محدود می‌داند. معلومات تام دارای ایجاب درونی هستند؛ ایجاب‌هایی که مرموزانه از درون فرمان می‌رانند. البته در جایی که درون از عواطف متأثر می‌شود از علم واقعی به دور می‌افتد و اگر کسی بتواند علم تام را حاصل کند، زیست اخلاقی را رقم خواهد زد. در واقع بین خرد و اخلاق تلازم برقرار می‌کند، یعنی هنگامه متولد شدن خرد تام است که اخلاق معتدلانه هم شکل می‌گیرد.^۹

اسپینوزا در بخش دوم کتاب *اخلاق* با صراحت می‌گوید: همانگونه که بدن انسان محل تأثیرات متعددی است، نفس انسان نیز استعداد دریافت حقایق فراوانی دارد. البته با توجه به درجات صدقی که خواهد آمد تصور صادقانه مربوط به معرفت نوع دوم و سوم است و نه نوع اول (هریک از انواع معرفت در پاراگراف‌های آتی بسط داده شده‌اند). وی با اصرار بر عینیت‌گرایی که محصول معرفت نوع سوم است، شناخت به وجود سرمدی را نیز به‌تمامه ضروری می‌داند؛ یعنی نه تنها می‌شود حالات را شناخت، بلکه می‌شود جوهر را که همان

۷. جورج هنری ردکلیف پارکینسن، *نظریه شناخت اسپینوزا*، ترجمه مسعود سیف (قم: بوستان، ۱۳۸۱)، ۱۲۰.

۸. باروخ اسپینوزا، *کتاب اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری (تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۲)، ۴۵.

9. Harold H Joachim, *Study of the Ethics of Spinoza* (Oxford: Clarendon Press, 1901), 123.

خداوند است نیز شناخت.

ادعای شناخت جوهر در اندیشه اسپینوزا هم‌خوانی زیادی با نظرات ملاصدرا دارد؛ زیرا اسپینوزا شناخت جوهر طبیعت را از دل حالات می‌داند، یعنی بدن و تمام هویات خارجی ظهور تبلور جوهر هستند و جوهر در غیر طبیعت یعنی تمامیت هستی، جلوه دیگری ندارد.^{۱۰} انسان با توجه به هستی به جوهر آگاهی پیدا می‌کند. این رهیافت، همانند تعالیم عارفان مسلمانی چون ملاصدراست که عالم را آیه واجب‌الوجود می‌دانند و شناخت آیه را به‌مثابه شناخت ذوالایه می‌دانند.

اسپینوزا با تبلور نظریه وحدت وجودی خود در صحنه ادراک، می‌گوید: خود جوهر است که می‌شناسد، می‌شناساند و شناخته می‌شود.^{۱۱} در واقع با نظریه اتحاد عاقل و معقول و عقل که از نوآوری‌های ملاصدراست، نزدیکی زیادی دارد. اگرچه گفتمان اتحاد عاقل و معقول در بستر ادراک و هویت معناشناختی است و سخن اسپینوزا در موطن هستی‌شناختی، نقاط اشتراک بسیاری را در همین ادعا می‌توان پیدا کرد که خود می‌تواند در یک پژوهش جداگانه بررسی شود.

۲. معرفت شهودی از نگاه اسپینوزا

باروخ اسپینوزا فیلسوف اهل هلند، با اصالتی پرتغالی - یهودی بود. او از اندیشمندانی چون جوردانو برونو و دکارت، تأثیر پذیرفت و به سبب نقدهایی که داشت از سوی خاخام‌های یهودی در انزوا قرار گرفت. او به گونه‌ای شهود، باور داشت که به خوانش ویژه‌ای از وحدت وجود انجامید.

حکیمان برای شناخت، روش‌های متعددی چون تجربه، استدلال و استقراء را با هویت‌های نسبتاً تعمیم‌پذیر ارائه می‌کنند. در کنار گونه‌های مختلف معرفت، شناخت شهودی با مشخصه‌های چون اقتناع‌پذیری بالا، شخصی بودن، انتقال‌پذیر نبودن، محصول ریاضت بودن و... بیان می‌شود. معرفت شهودی در عرفان اسلامی با عناوینی چون حضور، اشراق، طهارت ضمیر، خرق حجب، باطن‌گرایی و معناگرایی، همراه است؛ اما معرفت شهودی در دستگاه فکری اسپینوزا کمی متفاوت است.

۱۰. کارل یاسپرس، اسپینوزا: فلسفه، الهیات و سیاست، ترجمه محمدحسن لطفی (تهران: طرح نو، ۱۴۰۲)، ۶۵.

۱۱. اسپینوزا، کتاب اخلاق، ۹۷.

دی یالوم در کتاب *مسئله اسپینوزا* بیان داشته که اسپینوزا در نظریه وحدت وجود خود از منظر هستی‌شناختی، کل هستی را واجد یک جوهر می‌داند که با دو حالت بُعد (امتداد) و فکر ظهور پیدا کرده است.^{۱۲} دقیقاً برخلاف دکارت که عالم را واجد دو جوهر امتداد و فکر می‌داند. از نگاه دکارت بنیه عالم دارای دوگانگی جوهری است که اسپینوزا آن را به موطن یگانگی برده است. در نگاه اسپینوزا جوهر در واقع عین تمامیت طبیعت است، یعنی جوهر چیزی را از خود پدید نیاورده است همانطور که از چیزی نیز پدید نیامده است. در حقیقت اجسام، تعیین صفت بُعد جوهرند و نفوس و عقول تعیین صفت فکر جوهر هستند. همچنین بدن تجلی بیرونی نفس و نفس تجلی درونی بدن است.^{۱۳}

ویل دورانت در تبیین معرفت شهودی اسپینوزا می‌گوید: علم شهودی علمی است که در ماورای متن اشیا می‌خواهد از قوانین و نسبت‌های ابدی آنها آگاه گردد. از اینجا اسپینوزا میان سلسله امور ناپایدار و امور جاودانی فرقی اساسی می‌نهد؛ امور ناپایدار جهان، اشیا، عوارض و اعراض است و امور پایدار عالم قوانین و ذوات.^{۱۴}

اسپینوزا با توجه به مبانی وحدت وجودی در حوزه نفس انسانی می‌گوید: عشق ما نسبت به خداوند در حقیقت، عشق خداوند نسبت به خودش در درون ماست. به همین ترتیب، شناخت ما از خداوند نیز اندیشیدن خداوند به خودش در درون ماست. نفس در معرفتش به خداوند، در واقع، بخشی از معرفت تام خداوند به خودش است. درجات صعودی صدق، عرض عریضی برای یافته‌های دستگام ذهنی بیان می‌کند که از حس شروع می‌شود و به عینیت به واقع ختم می‌شود.^{۱۵}

اسپینوزا در آثار پرشمار خود دو نوع تقسیم برای معارف انسانی بیان می‌کند؛ اما در کتاب *اخلاق*، معرفت را سه قسم و در کتاب *اصول فاهمه* چهار قسم به دست می‌دهد که فرقی چندانی میان این دو وجود ندارد. در واقع قسم اول و دوم در شق چهار قسمی یک قسم می‌شوند.^{۱۶}

برای فهم دقیق‌تری از معرفت سه‌گانه اسپینوزا باید واژه تصور در ادبیات فلسفی اسپینوزا

۱۲. اروین دی یالوم، *مسئله اسپینوزا*، ترجمه بهاره نوبهار (تهران: انتشارات قطره، ۱۳۹۷)، ۲۰-۳۵.

۱۳. اروین دی یالوم، *مسئله اسپینوزا*، ۴۵.

۱۴. ویل دورانت، *تاریخ فلسفه*، ترجمه عباس زریاب خویی (تهران: انتشارات نگاه، ۱۴۰۱)، ۶۸.

15. Genevieve Lloyd, *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and the Ethics* (London and New York: Routledge, 1996), 105.

۱۶. فردریک چالز کاپلستون، *تاریخ فلسفه*، ترجمه غلامرضا اعوانی (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۶)، ۱۲۱.

واکاوی مسئله امکان شناخت و شناخت شهودی از ... / شیروانی، سوری و حشمتی ۱۵۹

تحلیل شود. تصور از منظر اسپینوزا با معنای تصویری که دکارت داشت متفاوت است؛ زیرا دکارت تصور را صرفاً به معنای انفعال ذهن تلقی می‌کرد، در حالی که اسپینوزا آن را حاکی از مقام فعالیت ذهن می‌داند.

پارکینسن که پایان‌نامه خود را در خصوص اسپینوزا نوشته بود، در این باره می‌گوید: «من کلمه‌ای سراغ ندارم که مراد از تصور را در بینش اسپینوزا درست تبیین کند و شاید بهترین معنا برای بسط معنای تصور، فرایند تفکر باشد».^{۱۷}

خود اسپینوزا در بیان مرادش از تصور، کلمه مصورسازی ذهن را انتخاب می‌کند. از این رو، تصور در هندسه فکری اسپینوزا بالاتر از ادراک و جامع تصور و تصدیق است.

اسپینوزا در رساله اصلاح فاهمه ادراک و تصور انسان را به چهار قسم ترسیم می‌کند: ۱. علم افواهی ناشی از مسموعات؛ ۲. ادراکات ناشی از تجربه مبهم؛ ۳. معرفت استنتاجی و ۴. معرفت شهودی. وی در کتاب/اخلاق این تقسیم چهارگانه را به سه قسم فرو می‌کاهد: ۱. معرفت ناشی از تجربه مبهم؛ ۲. معرفت استدلالی و ۳. معرفت شهودی. البته در رساله شناخت خدا نیز تقسیم دیگری در باب معرفت بیان می‌کند که با تقسیم فوق شباهت مضمونی دارد؛ به تعبیری قسم اول را عقیده و قسم دوم را باور و قسم سوم را شناخت واضح معرفی می‌کند.^{۱۸} تقسیم‌بندی که در کتاب/اخلاق ارائه شده جزء آخرین تقسیم‌بندی‌های اوست، از این رو می‌تواند مورد استناد مطمئن‌تری قرار گیرد.

۳. معرفت ناشی از تجربه

اسپینوزا برای تبیین معرفت ناشی از تجربه مبهم با مثالی چون خبر از هنگامه تولد شروع می‌کند و این نوع از معرفت را خطاپذیر می‌داند؛ زیرا هم غیر تجربی است و هم غیر استدلالی؛ شناختی است که از گفته‌های دیگران حاصل می‌شود. این نوع از معرفت کاملاً منفعلانه است که با یک تجربه مبهم همراه می‌شود. این نوع از معرفت یک تضاد شناختی است که چون مقابل آن برای انسان روشن نیست آن را مسلم می‌پندارد.^{۱۹}

اسپینوزا در کتاب روح بر این رأی است که ادراکات کلی را از همین قسم می‌داند که به سبب این نظریه از دیدگاه حکیمان مسلمانی چون ملاصدرا دور و به نگاه بعضی متکلمان

۱۷. پارکینسن، نظریه شناخت اسپینوزا، ۵۲۱.

۱۸. اسپینوزا، کتاب/اخلاق، ۴۲.

19. Fredrick Pollock, *Spinoza: His Life and Philosophy* (Londen: Duckworth, 1899), 291-300.

نزدیک شده است. او می‌گوید مفاهیم کلی از انباشتگی مصادیق و افراد پیدا می‌شوند. از آنجا که ذهن انسان محدود است قوه خیال نمی‌تواند موارد متعدد را به‌دقت ادراک کند، بنابراین از خیال به‌سوی ابهام می‌رود. اگر این صور بیش از اندازه شوند آنها را برای ادراک بهتر در صفت جامعی مانند وجود، شی، انسان و... تجمیع می‌کند.^{۲۰} این سخن اسپینوزا مانند دیدگاه متکلمانی است که وجود امر کلی را درگرو ابهام موارد جزئی می‌انگاشتند؛ به‌گونه‌ای که اگر این ابهام تقلیل پیدا کند و وضوح بیشتری یابد روشن می‌شود که از نخست، کلی در کار نبوده، بلکه جزئی بوده کلی‌نما، مانند نقش سکه‌های ساییده‌شده و تصویر دور که ناروشن است.

البته کاپلستون با تحلیل معرفت شق اول اسپینوزا می‌گوید درست است که این معرفت از نگاه اسپینوزا دارای ارزش نازلی است اما به هیچ عنوان بی‌فایده نیست و همیشه هم خطاپذیر نیست. اسپینوزا معرفت نوع دوم و سوم را برای تشخیص معرفت سره از ناسره در قسم اول می‌داند. سرانجام اسپینوزا قائل است که فلسفه نباید از حس شروع شود؛ زیرا فوق‌العاده خطاپذیر است، به سبب اینکه تبیینی در آن یافت نمی‌شود.^{۲۱}

۴. معرفت استنتاجی

نوع دوم شناخت، معرفت استنتاجی یا استدلالی است که از اشراف به مفاهیم مشترک و اصولی چون علیت، ضرورت، تمایز و وضوح به دست می‌آید؛ معرفتی که برون‌داد عقلانیت است نه تخیل. از مهم‌ترین مؤلفه‌های معرفت نوع دوم، بهره‌وری مدرکات از مفاهیم مشترکه است.

مفاهیمی که اثبات‌ناپذیر و خودمعیارند، مفاهیمی که از اصول متعارفه مانند اصول هندسه اقلیدسی فراگیر و پایدار هستند. این نوع از معرفت همان تصور تام است تصوری که بدون وجود موضوع خاص هم بالضروره صادق است. این نوع از معرفت در خصوص جزئیات و حالات سخن نمی‌گوید و تنها به کلیات استنتاجی می‌پردازد. در معرفت نوع دوم مدرکات در درون انسان حاضر نمی‌شوند، بلکه از برون در آنها نگریسته می‌شود. درواقع سخن از این است که اشیاء چگونه باید باشند، نه اینکه چگونه هستند. طریقی از شناسایی که میان شناسا و شناخته‌شده دوگانگی حاکم است.^{۲۲} یکی از ثمرات مهم این قسم از شناخت کنترل و

۲۰. مصطفی ملکیان، تاریخ فلسفه (تهران: اشراق، ۱۳۸۹)، ۱۹۱.

۲۱. کاپلستون، تاریخ فلسفه غرب، ۱۰۴.

۲۲. پارکینسون، نظریه شناخت اسپینوزا، ۸۱.

واکاوی مسئله امکان شناخت و شناخت شهودی از ... / شیروانی، سوری و حشمتی ۱۶۱

مدیریت عواطف و هیجانات علمی است. همچنین اسپینوزا ادراک ارزش‌ها را به این قسم مختص می‌داند؛ ارزش‌هایی چون خوب، بد، زشت و زیبا.

۵. شناخت شهودی

بعد از بیانی اجمالی درباره معرفت‌های نوع اول و دوم که برای شناخت معرفت شهودی ضروری است، سراغ معرفت نوع سوم، یعنی معرفت شهودی می‌رویم. معرفتی که از تعمیق، تکرار و تأمل در معرفت نوع دوم حاصل می‌شود. اسپینوزا برای این نوع از معرفت ویژگی‌های ذیل را برمی‌شمارد: تصور تام، جزئیت، خطاناپذیری، ادراک تحت سرمدیت ربوبی، قلیل‌الوقوع بودن، برتری بر معرفت نوع اول و دوم، به دست دادن آرامشی بی‌بدیل، نشئت گرفتن تنها از معرفت نوع دوم و نه اول، به دست دادن لذتی که از ادراک جوهر هستی متحقق می‌شود، دارای فضیلت بودن و در نهایت به دست دادن یک عشق عقلانی به خداوند.^{۲۳}

در این نوع از معرفت بدون کمک از قاعده، نتیجه حاصل می‌شود. نتیجه‌ای که در معرفت نوع دوم به یاری استنتاج و استدلال حاصل می‌شد. در این نوع از معرفت، شناخت شی‌تتها با شناخت علت قریب و ذات شی حاصل می‌شود. این معرفت مطابق متعلق خود دارای کمال می‌شود؛ هرچه متعلق این نوع شناخت شریف‌تر باشد معرفت آن نیز شریف‌تر خواهد بود. این بیان همان سخنی است که فیلسوفان مسلمان گفته‌اند: «شرافت علم به معلوم آن است». از این رو، در اندیشه اسپینوزا معرفت ربوبی والاترین معارف است. در این نوع معرفت، شناخت، هرچه جزئی‌تر باشد واضح‌تر و خطاناپذیر و تام‌تر خواهد بود.

معرفت شهودی همانی است که دکارت از آن به علم بی‌واسطه در برابر قیاس و استقراء که علم‌هایی با واسطه‌اند، نام می‌برد. علمی که اگرچه با شهود عرفانی و همچنین معلوم بدیهی متفاوت است، این نوع از معرفت مانند معرفت نوع اول جزئی است، ناتمام نیست.^{۲۴}

ولفسن از شارحین اصلی مکتب اسپینوزا در نهایت جمع‌بندی خاصی از درجات صعودی صدق ارائه می‌دهد:

۱. معرفت نوع اول: که خود شامل دو خصیصه حسی و مسموع بودن است.

۲۳. پارکینسون، نظریه شناخت اسپینوزا، ۸۵.

۲۴. مجتبی اعتمادی‌نیا و بیوک علیزاده، «درآمدی بر مبانی معرفت‌شناسی اسپینوزا»، معرفت فلسفی ۷، شماره ۲ (زمستان ۱۳۸۸): ۹۱-۱۲۹.

۲. معرفت نوع دوم: که شامل تصوره‌های بسیط، مفاهیم مشترک و استنتاج از معلول به علت است.

۳. معرفت نوع سوم: تام و جزئی است که از تصور تام ناشی می‌شود.^{۲۵}

روش اشراقی یکی از روش‌های است که نه تنها ملاصدرا و عارفان مسلمان به آن پرداخته‌اند، بلکه اسپینوزا، عارفان مسیحی و افرادی مانند بوناوتتوره و فرانسیس آسیزی هم باور متقنی به آن داشته‌اند، روشی که طهارت ضمیر را سبب باز شدن خرد عرفانی می‌داند.

یکی از مسائل مهم در باب معرفت شهودی سخن از امکان آن است که می‌تواند بعد از تعریف آن مورد بررسی قرار گیرد. از آنجا که معرفت شهودی جزء تجربه‌های شخصی است، نمی‌توان شهود خود را یک امر مسلماً صادق چه در اصل وقوع آن و چه در کیفیت آن قلمداد کرد. شهود یک ادعای کاملاً روحانی است که صرف ادعای روحانیت خود خارق روحانیت است؛ از این رو کمتر عارفی می‌تواند ادعای شهود ربانی و الوهی داشته باشد مگر آنکه شهود و اشراق را از دایره تقدس خارج کنیم به عبارت دیگر، تنها در صورتی می‌توان شهود عرفانی را یک امر صادق تلقی کرد که مبانی عقلی برای آن تبیین نمود وگرنه صرف ادعای عرفانی هیچ مناسبتی با مباحث فلسفی که مبتنی بر گزاره‌های عقلی است ندارد و خروج مباحث شهودی از دایره تقدس، این امکان را می‌دهد تا با رویکردهای عقلانی با آن مواجه شویم و آن را تأیید یا رد کنیم. با این همه در کتب مقدس ابراهیمی مواردی از شهود انبیا ذکر شده است که می‌تواند بحثی مستقل با عنوان تأیید معرفت شهودی طبق ادله نقلی داشت. همچنین می‌تواند بحثی مجزا درباره تحلیل معارف شهودی از لحاظ تجربی یا فلسفی ارائه کرد؛ اما آنچه اجمالاً می‌توان برابر مبانی اسپینوزا از آن سخن گفت، این است که معرفت شهودی اسپینوزا هیچ روحانیتی را مدنظر قرار نمی‌دهد؛ زیرا ذهن تنها با هویت فعال و خلاق خود به معرفت جزئی تام می‌پردازد و سخنی از عروج، خلع بدن، موهبت و... نیست.^{۲۶} اما برابر دستگاه فکری صدرا از آنجا که نفس وجودی مجرد و بسیط دارد در هنگامه اعتدال می‌تواند با موجودهای مجرد ارتباط برقرار کند و به شهود دست یابد.

۲۵. هری اوسترین ولفسن، *فلسفه اسپینوزا*، ترجمه علی شهبازی (تهران: ادیان و مذاهب، ۱۴۰۲)، ۱۲۴.

26. Baruch Spinoza, *Complete Works*, trans. Samuel Shirley, ed. Michael L (Morgan Hackett Publishing Compony, 2002), 75.

و اکاوی مسئله امکان شناخت و شناخت شهودی از ... / شیروانی، سوری و حشمتی ۱۶۳

۶. معرفت شهودی از نگاه صدرالمتألهین

معرفت شهودی به منزله یکی از انواع معارف مورد توجه در حکمت صدرایی است و با توجه به کاربست ویژه آن در حکمت صدرایی، شایسته بررسی است.

شهود در منطق صدرایی معانی چون حضور، ادراک نفس و مشاهده آن، آگاهی از غیب را به خود اختصاص داده است. در نهایت می‌توان تعریف صدرا از شهود را این‌چنین بیان داشت: شهود از جمله علوم حضوری است که می‌تواند به اموری چون مجردات، اسماء‌الله و نفس دست یابد که علم حصولی توان اشراف بر آن را ندارد.^{۲۷} در عین حال از سوی عارفان فرق‌های بین شهود و کشف بیان شده که مجال طرح آنها در این نوشتار نیست.

معرفت شهودی ثمره مکاشفه عارف است که از طریق ترکیه به دست می‌آید و خاستگاه آن -مکاشفه- از سنخ علم حضوری بوده و خطاناپذیر است، اما یافته‌هایش در مقام گزارش، تفسیر و داوری از سنخ معرفت حصولی بوده و خطاپذیر است. از این رو، حقانیتش منوط به دو سنجه عقل و ودایع روایی (کتاب و سنت) است. ژرفای معرفت شهودی سبب اهمیت آن از حیث معرفت‌افزایی شده است. این امر سبب کارکرد بی‌بدیل معرفت شهودی در نظام صدرایی شده است.

معرفت شهودی سنخ و روشی از معرفت است که به‌وسیله صیقل ضمیر خویشتن، معارف آرمیده در قلب پدیدار می‌شود. در نتیجه انسان شاهد معارف تأییده‌شده از روح خود خواهد شد. نفس ناطقه انسانی به سبب مقام تجرد و بساطتش بر جمیع معقولات اشراف پیدا می‌کند و این همان مرتبه عقل مستفاد است که با ارتباط با عقل فعال، به جمیع مدرکات بدیهی و نظری و علوی و سفلی آگاه می‌شود. این نوع معرفت از راه ریاضت‌های عبودی حاصل می‌شود. محدودیتی که عقل و عشق بر هوس و وهم وارد می‌کند باعث شکوفایی و شکفتگی هسته وجودی انسان می‌شود. مراد ملاصدرا از معرفت اشراقی و شهودی، شناخت برآمده از ریاضت نفس است، ریاضتی که به آگاهی همه‌جانبه از هستی می‌انجامد.

از آنجایی که در نظام حکمت صدرایی عوالم بر عقل و خیال و طبع تقسیم می‌شوند طبیعتاً ارتباط و ادراک، از هرکدام این نشئات، مطابق با هویت وجودی همان نشئه خواهد بود. البته سه نوع معرفت عقلانی و خیالی و حسی مربوط به حصول خواهد بود، اما اقسام دیگری از معارف، چون فطری و شهودی و وحیانی از اقسام معرفت حضوری خواهند بود.

۲۷. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، ۱: ۴۹.

معرفت شهودی دارای مشخصات و مقدمات و لوازمی است که در آثار ملاصدرا به آن پرداخته شده مانند طهارت که به عنوان لازم ضروری معرفت شهودی متعدداً و متنوعاً مورد توجه صدرا قرار گرفته است؛ طهارتی که سبب دریافت فیوضات ربانی و قدسی است و از آنجایی که طهارت دارای هویتی تشکیکی است، دریافت‌های برآمده از آن هم مرتبه‌مند حاصل خواهند شد. معرفت شهودی به سبب تأمین شدن از اصل وجود و نه مفاهیم و ماهیات صاحب برتری بر انحاء دیگر معرفت است. معرفت شهودی کاملاً شخصی و انتقال‌ناپذیر به غیر است.

معرفت‌شناسی توأمان مبتنی بر استدلال و مشاهده اشراقی است که تلفیقی از قلب و عقل است. استدلال عقلی، امری اقتناعی و مشاهده عقلی، امری قاطع و یقینی است. عقل شهودی در تضاد با عقل استدلالی نیست، بلکه این دو مکمل یکدیگرند و هریک بدون دیگری ناقص‌اند. هرچند عقل شهودی، اصل است و عقل استدلالی، فرع. بنابراین، شناخت دو طریق دارد: ۱. راه طبیعی که در آن محسوسات، موضوع ادراک قرار می‌گیرند و عقل به کمک عقل فعال، صور معقوله را تجرید می‌کند. ۲. طریق عالی که در آن، عقل، موضوعات خود را پس از تجرد نفس از بدن، مشاهده می‌کند. از این رو، ادراک در این طریقه ملازمه با تجرد است.^{۲۸}

ملاصدرا می‌گوید: معرفت حقیقی تنها از راه اشراق به دست می‌آید: برای وجود عینی نمی‌توان حد تعریفی و برهان آورد و شناخت کامل به وجود، فقط با شهود اشراقی میسر می‌شود.^{۲۹} او همچنین می‌گوید: چنین نیست که تحصیل معارف منحصر به فکر نظری و صغری و کبری چیدن باشد، بلکه از راه دیگر که همانا معرفت شهودی است می‌توان تحصیل معارف کرد. معنایش این نیست که منطق، برهان، فکر و نظر تعطیل شود، بلکه هر دو راه درست است و هر دو منتهی به یقین می‌شوند. البته کسانی که بتوانند بین هر دو جمع کنند حکمت آنها متعالیه است. بوعلی سینا نیز در اواخر اشارات می‌گوید: کسانی که به برهان و معرفت شهودی حقایق را یافتند حکمت آنها متعالیه است.^{۳۰}

ملاصدرا برای شناخت حقایقی مانند مثل الهیه می‌گوید: «منظور فلاسفه سوانح نوریه است». وی در اثبات مثل به معرفت شهودی استدلال می‌کنند و مراد از سانحه، وارده و بارقه

۲۸. حسن حسن‌زاده آملی، دروس معرفت نفس (تهران: علمی و فرهنگی، ۱۴۰۱)، ۲۳۱.

۲۹. ملاصدرا، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، ۶: ۲۳۱.

۳۰. ابن‌سینا، *اشارات و تبیہات*، ۵۶.

واکاوی مسئله امکان شناخت و شناخت شهودی از ... / شیروانی، سوری و حشمتی ۱۶۵

و شارقة الهی است؛ یک انتقال نفس و یک معنای دفعی و حدسی برای وی مطلب را پیاده کرده است.

البته صدرا برخلاف اسپینوزا معرفت شهودی را خطاپذیر می‌داند و چنین نیست که در شهود و سیر و سلوک نفسانی عارضه‌ای پیش نیاید، همانطوری که در راه تحصیل نظری، فکر پایبند به وهم جزئی گرفتار می‌شود، نفس در سیر و سلوک نیز دچار موانع می‌شود.^{۳۱}

صدرا ی شیرازی معرفت شهودی را معرفتی مهیمن و مشرف بر مابقی انواع معرفت می‌داند: این معرفت معرفتی است آزاد و ناوابسته به دیگر معرفت‌ها و دیگر معارف به هنگام سنجش چون بندگان و کارگزاران اویند؛ چه این معرفت خود مطلوب است و دیگران برای مقدمه بودنشان فراگرفته می‌شوند؛ اما این معرفت وسیله‌ای برای چیز دیگری نیست چون اساساً وسیله نیست.

ملاصدرا تعاریف گوناگون و هم‌راستایی برای شهود ارائه می‌دهد: علم حضوری‌ای که می‌تواند به اموری واقف آید که دست حصول به آن نمی‌رسد اموری چون حقیقت نفس، هستی، اسما و صفات الهی. صدرا به پیروی از عارفان، ضمن تفکیک بین معرفت مشاهده‌محور و مکاشفه‌محور، معرفت شهودی را برتر از معرفت کشفی و مشاهده را نتیجه مکاشفه می‌داند.^{۳۲}

صدرا با توجه با سه‌گانگی عوالم وجود که محصول نظام هستی‌شناختی اوست، هویت ادراک حصولی را در دستگاه معرفت‌شناسی خود، سه‌گانه عقلی، خیالی و حسی بیان می‌کند؛ اما در موطن علم حضوری قائل به معرفت شهودی، فطری و وحیانی است.

معرفت شهودی، موهبتی و غیر انتقالی است که البته در بستر ریاضت عبودی محقق می‌شود و به نفس و هستی تعلق می‌گیرد؛ معرفتی که نسبت به جمیع معرفت‌های دیگر دارای شرافت است. معرفت شهودی به دلیل نداشتن حد وسط قابل مطابقت و عدم مطابقت با واقع نیست.

معرفتی که با وجود موجودات سر و کار دارد، نه ماهیت آنها؛ یعنی بدون واسطه با معلوم مواجه می‌شود.^{۳۳} علامه طباطبایی همه علوم حصولی را حضوری می‌داند، زیرا نفس در جمیع

۳۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۴: ۴۵۷.

۳۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۵: ۹۲۱.

۳۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، ۱: ۱۵۴.

دریافت‌ها فعال است و علم جزء خصائص نفس می‌شود و علم نفس به نفس حضوری خواهد بود. از این رو، نباید بین علم حضوری و شهودی خلط کرد. چون علم حضوری محصول تعقل خواهد بود، اما معرفت شهودی محصول قلب و ضمیر خواهد بود.^{۳۴}

یکی از امور مهم در معرفت کشفی و شهودی، مسئله خطاپذیری آن است که در واقع جنس شهود خطا بردار نیست؛ اما در مقام تعبیر و تفسیر چون معرفت شهودی در قالب حصولی ارائه می‌شود و حصول مملو از خطاست، احتمال خطا وجود دارد. افزون بر اینکه هر انسانی با پیش‌فرض‌های زیست می‌کند که آن پیش‌فرض‌ها دخیل در کشف و شهود عارف خواهد بود. مؤلفه‌های مهم خطاپذیری معرفت شهودی عبارت‌اند از: داوری شهودکننده، بیان محتوای شهود برای دیگران، انتقال از شهود به خیال، مظهر بودن نفس برای ابداع خالقیت خداوند، خلط خیال متصل و منفصل. یکی از مهم‌ترین لوازم معرفت شهودی خلوت و عزلت است که انسان را از ورطه انانیت دور خواهد کرد. بستری که خود صدرا با هجرت به کهک آغاز کرد و اعلام پیشیمانی از تأخیر به ورود چنین جهانی کرده است.^{۳۵}

یافته‌های شهودی ملاصدرا در سه بخش تنظیم می‌شود:

۱. مواردی که به گونه جزئی بیان می‌دارد اشراقاتی که خداوند متعال با شعله‌ور ساختن جانش به او موهبت فرمود و خود می‌گوید آنچه بالحصول یافتیم به عنایات ربوبی بالشهود دریافتیم.

۲. مشاهداتی که به مسائل خاص فلسفی چون اصالت وجود، اتحاد عاقل و معقول، حرکت جوهری، وحدت وجود، نفی تناسخ و... اطلاق می‌شود.

۳. مشاهدات عارفانی که ملاصدرا با توجه به آن مشاهدات به سبب برهان‌پذیر بودن آنها به‌عنوان دلیل و تأیید از آنها استفاده می‌کند.^{۳۶}

یکی از نقدهای روش شهودی صرف، عدم بهره‌وری از گفتمان معرفتی است. آنانی که تمام مدعیات و باورهای خود را بر پایه شهود بنا و به آن بسنده می‌کنند، نمی‌توانند استدلال ارائه کنند و زبان تعمیم را از دست خواهند داد. ملاصدرا نقدهایی بر روش شهودی مطرح می‌کند، مانند اینکه عارفان دارای مهارت در امور نظری نیستند؛ زیرا هم باور به استفاده از

۳۴. محمدحسین طباطبایی، *نهایة الحکمة* (قم: نشر اسلامی، ۱۳۷۳)، ۳۵۱.

۳۵. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة*، ۱: ۵۷.

۳۶. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، ۱: ۵۰۱.

و اکاوی مسئله امکان شناخت و شناخت شهودی از ... / شیروانی، سوری و حشمتی ۱۶۷

استدلال ندارند و اهل استدلال را نکوهش می‌کنند و همچنان در ریاضت غرق می‌شوند که فرصت یک سیر مطالعاتی دقیق را ندارند.^{۳۷} از این رو، سعی بر آن داشت که جمع بین عرفان و برهان کند. یک نحوه آمیختگی که هر یک دیگری را هم می‌سازد و هم تأیید می‌کند. او به ادعای خود، ادراک بعضی مبانی معرفت‌شناسی چون اصالت وجود، بقای نفس، کیفیت ارتباط نفس و بدن، اتحاد عاقل و معقول و... را بسته به تلفیق خرد و حضور می‌داند.

او با نقد صوفیه به جهت حصر در روش کشفی و نقد حکمت سینایی به جهت برجسته کردن خردورزی صرف، حکمت متعالیه خود را بنا می‌نهد. حکمتی که برهان و عرفان و قرآن در آن رابطه زایشی و دیالکتیکی با یکدیگر دارند. کار صدرا حتی با وجود حکمت اشراق هم تأمین نشد؛ زیرا در حکمت اشراق اگرچه سخن از هم‌تابی برهان و عرفان رانده می‌شود، در عمل غلبه از آن عرفان و شهود بود.

حکیم شیرازی معرفت شهودی را سبب شرافت مدرک می‌داند که برای هرکسی محقق نمی‌شود. روشی است که برای صدیقین ایجاد می‌شود. طریقه صدیقین شهودی است که برای کمال دست می‌دهد و حق را بر همه اشیا شاهد می‌بینند.^{۳۸}

معرفت شهودی معرفتی است که با اعتدال انسانی شکل می‌گیرد و تا انسان نتواند خود را به استوای شئون مختلف و قوای متعدد نفس برساند نمی‌تواند در جهان شهود گام نهد. جهانی که مملو از بساطت، تجرد، فعلیت و یگانگی است. جهانی که در صقع و حاق نفس انسان شکل گرفته و هرچه صفای باطن بیش‌تر باشد عمق و وضوح بیشتری ایجاد می‌شود.

اقناع حقیقی انسان تنها در بستر تجربه‌های شخصی و قلبی رخ خواهد داد. موطن حصول، استدلال، قیاس و استقراء گرچه می‌تواند در برابر ادله مخالف برتری حاصل کند و برون را تأمین کند، تأمین و اطمینان درون تنها از اشراق و تجلیات باطنی رقم می‌خورد. تجلیاتی که بستر آن تعامل اعتدالی با جمیع هستی است.

۷. نتیجه‌گیری

معرفت شهودی از جمله روش‌های معرفتی و مورد توجه در دستگاه فکری اسپینوزا و ملاصدرا است. این روش در کنار معرفت تجربی و استدلالی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است؛ اما به

۳۷. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ۳: ۲۳۱.

۳۸. مرتضی مطهری، *شناخت* (تهران: صدرا، ۱۳۸۹)، ۲۳.

سبب مترتب بودنش بر ریاض، از در دسترس عموم مردم بیرون و قابل انتقال و عمومیت نیست. گرچه این روش در موطن تطابق و عدم تطابق با واقع معیارهای مورد پذیرش و فراگیر کمتری خواهد داشت، برای شخص مشاهده‌گر درصدی از واقعیت را واجد است که با هیچ یک از متدهای دیگر قابل مقایسه نیست. البته اسپینوزا این نوع از معرفت را در امتداد معرفت‌های دسته اول و دوم می‌داند، اما در نظام صدارتی تنها با تحمل ریاضت و بدون بهره‌وری از معارف دسته اول و دوم به آن دسترسی پیدا کرد. از نگاه صدرا اشراق شهودی از مسیر معرفت به دست نمی‌آید، بلکه از مسیر عبودیت حاصل می‌شود. از این رو، جای شگفتی نیست که گاه افرادی که سواد آکادمیک نداشتند از معرفت اشراقی بهره‌مند بودند، زیرا ملازمه‌ای میان سواد مدرسه‌ای و ادراکات قلبی نیست. نکته دیگر اینکه اسپینوزا معرفت شهودی خود را نتیجه ریاضت عقلانی می‌داند، در حالی که ملاصدرا معرفت شهودی را نتیجه ریاضت نفسانی می‌داند.

در نفس انسان مدرکاتی نهفته است که با پرداخت نفس و به‌وسیله اعتدال رفتاری و احوالی، نمایانگر می‌شوند و نمایشی به پهنای کل هستی را به ظهور می‌کشاند. اگرچه در این مسیر دست و پنجه نرم کردن نفس با معقولات هم نقش بسزایی در جلای نفس خواهد داشت، آنچه اولاً و بالذات سبب حکایت‌گری همه‌جانبه نفس می‌شود، عبودیت و اصلاح رفتاری است؛ اما اسپینوزا این بارقه را محصول شناوری نفس میان استدلال‌های نوع دوم می‌داند. اگر انسان به‌درستی با قوانینی چون علیت، مفاهیم مشترکه، وضوح و تمایز ارتباط برقرار کند می‌تواند به معارفی دست یابد که احتمال خطا را به حداقل می‌رساند و به همه هستی آگاهی پیدا می‌کند.

آنچه اسپینوزا درباره معرفت شهودی بیان می‌کند نمی‌تواند معرفت اشراقی و وحیانی را تأمین کند معرفتی که گریزی از تحقق آن نیست، اما جایگاه ممتازی در آثار اسپینوزا ندارد. از این رو، برای وضوح بیشتر این دو نوع از معرفت سزاوار است که نام معرفت نوع سوم اسپینوزا، معرفت شهودی صرف و عنوان معرفت قلبی ملاصدرا شهودی - اشراقی نامیده شود.

البته معرفت شهودی در منظومه فکری اسپینوزا نباید با معرفت فطری (مربوط به حوزه اولیات و بدیهیات است)، آمیخته شود. در نهایت معرفت شهودی اسپینوزا حتی برای انسانی که هیچ بویی از عبودیت ندارد نیز رخ می‌دهد، اما معرفت شهودی ملاصدرا تنها برای انسان‌های کامل تحقق می‌یابد.

واکاوی مسئله امکان شناخت و شناخت شهودی از ... / شیروانی، سوری و حشمتی ۱۶۹

ملاصدرا برای تحقق معرفت شهودی، حوزه ذات نفس و ذات هستی را از اهم مدرکات می‌داند. گرچه اسپینوزا تعلق این نوع معرفت را در جزئیات می‌داند و نه لزوماً امور مجرد و بسیط. البته همه تفاسیر ارائه شده از اندیشه اسپینوزا، طبق فلسفه زبان اوست و احتمال خطا در تعبیر و تفسیر کلام او به سبب عدم اشتراک بازی‌های زبانی در میان است. از این رو، در تحلیل مدعیات معرفتی او باید مجموعه هندسه فکری او را تحلیل کرد که از نگاه مافوق انگارانه می‌شود او و صدرا را در بسیاری امور شناختی، مشترک دانست؛ زیرا در مبانی وحدت وجود همخوانی زیادی دارند. مبنایی که سخنی از پانته‌ایسم و همه‌خداانگاری در آن نیست، بلکه هم‌سنخ با وحدت شخصی است. زندگی سنت‌ستیز و آزادانه اسپینوزا ما را بر آن می‌دارد که از حقیقت الهاماتی را تجربه کرده باشد، اگرچه شاید در تعبیر و تفسیر آن حقایق به خطا رفته باشد.

۱۷۰ هستی و شناخت / سال ۱۰ / شماره ۱ / پیاپی ۱۹ / صص ۱۵۳-۱۷۱

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. *اشارات و تسیبهات*. قم: نشر البلاغه، ۱۳۷۵.
- اسپینوزا، باروخ. *کتاب اخلاق*. ترجمه محسن جهانگیری. تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۹۲.
- اعتمادی نیا، مجتبی، و بیوک علیزاده. «درآمدی بر مبانی معرفت‌شناسی اسپینوزا»، *مجله معرفت فلسفی* ۷، شماره دوم (زمستان ۱۳۸۸): ۹۱-۱۳۰.
- پارکینسن، جورج هنری ردکلیف. *نظریه شناخت اسپینوزا*. ترجمه مسعود سیف. قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- حسن‌زاده آملی، حسن. *دروس معرفت نفس*. تهران: علمی و فرهنگی، ۱۴۰۱.
- دورانت، ویل. *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه عباس زریاب. تهران: انتشارات نگاه، ۱۴۰۱.
- دی یالوم، اروین. *مسئله اسپینوزا*. ترجمه بهاره نوبهار. تهران: انتشارات قطره، ۱۳۹۷.
- طباطبایی، محمدحسین. *نهایه الحکمه*. قم: نشر اسلامی، ۱۳۷۳.
- فارابی، ابونصر. *فصوص الحکم*. قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۵.
- فرامرزی قراملکی، احد. «نظریه عدم امکان شناخت حقیقت اشیا از دیدگاه ملاصدرا»، *حکمت صدرایی* ۲، شماره دوم (خرداد ۱۳۹۳): ۹۱-۱۰۵.
- کاپلستون، فردریک چالز. *تاریخ فلسفه غرب*. ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: انتشارات سروش، ۱۳۸۶.
- مطهری، مرتضی. *شناخت*. تهران: صدرا، ۱۳۸۹.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. تصحیح: غلام رضا اعوانی. جلد ۱. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. تصحیح: رضا محمدزاده. جلد ۴. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. تصحیح: رضا اکبریان. جلد ۵. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۳.
- ملاصدرا، محمدبن ابراهیم. *الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه*. تصحیح: مقصود محمدی. جلد ۶. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱.
- ملکیان، مصطفی. *تاریخ فلسفه*. تهران: انتشارات اشراق، ۱۳۸۹.
- ولفسن، هری اوسترین. *فلسفه اسپینوزا*. ترجمه علی شهبازی. تهران: ادیان و مذاهب، ۱۴۰۲.
- یاسپرس، کارل. *اسپینوزا: فلسفه، الهیات و سیاست*. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: طرح نو، ۱۴۰۲.

واکاوی مسئله امکان شناخت و شناخت شهودی از ... / شیروانی، سوری و حشمتی ۱۷۱

ب- منابع لاتین:

Joachim, Harold H. *Study of the Ethics of Spinoza*. Oxford: Clarendon Press, 1901.

Lloyd, Genevieve. *Routledge Philosophy Guidebook to Spinoza and the Ethics*. London and New York: Routledge, 1996.

Pollock, Fredrick. *Spinoza: His Life and Philosophy*. London: Duckworth, 1899.

Spinoza, Baruch. *Complete Works*. Translated by Samuel Shirley. Edited by Michael L. Morgan Hackett Publishing Compony, 2002.