

علم به خود و نتایج آن درباره علم باطنی نزد ژاک مریتن و نسبت آن با آراء ابن سینا

حسینی همایون^۱ *

رضا اکبریان^۲

چکیده

مریتن فیلسوف نوتوماسی، ارکان علم انسان را ابژه و شیء خارجی و سوژه معرفی می‌کند. او دیدگاه برخی فلاسفه مدرن درباره علم به خود را به نقد گذاشته و قائل است علم عالم به خود نمی‌تواند مانند آنچه دکارت مطرح می‌کند، مبنایی برای سایر علوم، یا مانند آراء برخی اگزیستانسیالیست‌ها، موضوع اصلی فلسفه باشد، بلکه این علم که آن را «سوژه‌بودگی» می‌نامد، متأخر از علوم دیگر است و اساساً از طریق ابژه نیست؛ چراکه انسان پس از علم به اشیای دیگر، متوجه می‌شود که خود فاعل و موضوع تمام ابژه‌ها است و به همین دلیل جایگاه و کاربرد متفاوتی از سایر معارف بشری دارد؛ از این رو، علم سوژه‌بودگی معادل علم حضوری (علم به خود) در دیدگاه‌های ابن سینا است و بر این اساس می‌توان گفت وگویی بین او و مریتن در باب «علم به خود» ایجاد کرد تا ضمن معلوم کردن ریشه‌های سینوی آن، قابلیت آراء ابن سینا در حل مسائل امروزی فلسفی نیز خود را نشان دهد. همچنین مریتن در باب جایگاه و کاربرد این علم، آن را مبنایی برای علوم رمزی و باطنی می‌داند. او در این موضوع از دیدگاه‌های توماس فراتر می‌رود و وارد سنت باطنی متأثر از دیدگاه‌های اشراقی سینوی می‌شود.

کلیدواژگان

علم سوژه‌بودگی، علم حضوری به خود، ابژه، عالم، ژاک مریتن، ابن سینا

h.homayoon64@yahoo.com

akbarian@modares.ac.ir

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

۲. استاد گروه فلسفه و حکمت دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران

طرح مسئله

ژاک مریتن فیلسوف معاصر از فلاسفه نوتوماسی است که قائل است فلسفه توماس الگو و مابعدالطبیعه اصیلی است که در دوران مدرن کنار گذاشته شد و به همین دلیل انحرافات در آن پیش آمد، و مسیری که فلاسفه مدرن ایجاد کردند باعث به وجود آمدن جریاناتی شد که عمدتاً به ایده‌آلیسم انجامید و به این ترتیب مابعدالطبیعه از حقیقت واقع‌گرایانه خود خارج شد. به همین دلیل در پاسخ به مسائل فلسفه چه مسائل سنتی و چه امروزی آن سعی می‌کند: اولاً با نقد جریانات مدرن و معاصر، خطای ایشان در فاصله‌گرفتن از واقع‌گرایی را نشان دهد؛ ثانیاً با ارجاع به سنت توماس تبیینی عرضه کند که ضمن احیای تفکر توماسی آن را روزآمد کرده و در پاسخ به مسائل امروزی به کار گرفته باشد. یکی از مسائل بسیار مهم در فلسفه مدرن علم به خود است. این علم در آراء دکارت سردمدار فلسفه جدید است که مبنایی برای سایر علوم و حتی علم به وجود خود معرفی می‌شود. پس از او نیز فلاسفه متأثر از این دیدگاه تا جایی پیش می‌روند که از سویی برخی علم انسان را محدود به علم به خود و ابژه‌های ذهنی می‌دانند و به این ترتیب، با انکار یا تردید در وجود خارجی اشیا، گرایش‌های ایده‌آلیستی پیدا می‌کنند؛ از سوی دیگر فلاسفه اکزیستانس، مانند کیرکه‌گور و هیدگر و سارتر این سنخ از علم را محور مطالعات و تأملات فلسفی خود قرار داده و باقی مسائل سنتی مابعدالطبیعی را به آن دلیل که از این سنخ نیستند، کنار گذاشته‌اند. به همین دلیل مریتن در میانه جریانات مختلفی قرار دارد، که با تلقی‌ها و نظریه‌پردازی‌های متفاوت در باب علم به خود، به اعتقاد او بی‌راهه‌هایی در فلسفه ایجاد کرده‌اند؛ از این رو او در این موضوع درصدد تبیین آن است که در مقابل ایشان قرار گرفته و نشان دهد علم به خود چیست و چگونه محقق می‌شود و ثانیاً چه جایگاهی دارد و آیا می‌توان آن را مبنایی برای سایر علوم مانند آنچه در دیدگاه‌های دکارت است، دانست؟ و نهایتاً چه کاربرد و آثاری در علوم بشری دارد و چه معارفی برای انسان حاصل می‌کند؟ از آنجا که تبیین مریتن از این موضوع بر اساس آراء توماس است و به همین دلیل می‌توان بر اساس سنت سینوی مشائی با او گفت‌وگو کرد تا ابهامات و اشکالات وارد بر آن مرتفع شود؛ چراکه علم حضوری یکی از نقاط برجسته معرفت‌شناسی در سنت اسلامی و در آراء ابن‌سینا است.

او ادعای پیروی از توماس را دارد و این ادعا نیز گزاف نیست، اما در کاربرد این علم وارد حوزه‌ای می‌شود که از آراء توماس فاصله می‌گیرد و به نگاه ابن سینا نزدیک‌تر می‌شود. مریتن علم سوژه‌بودگی را مبنایی برای علوم رمزی و باطنی می‌شمارد که می‌توان از طریق این علم به امور الهی به صورت بی‌واسطه علم پیدا کرد. به همین دلیل به نظر می‌رسد می‌توان این مسئله را نیز مورد توجه قرار داد که به‌رغم فاصله فلسفه مسیحی توماسی از علوم رمزی و باطنی، مریتن چگونه از آراء ابن سینا و فلسفه اسلامی به‌خصوص دیدگاه‌های باطنی او متأثر شده است.

چنین نقدی بر آراء مریتن بی‌سابقه است، چراکه شارحان و مفسران مریتن هرچند به دیدگاه او درباره علوم رمزی و باطنی توجه نشان داده‌اند، به‌خصوص در مقالاتی مانند «علوم رمزی و باطنی در فلسفه توماس و مریتن»^۱ که در آن نشان می‌دهد، علوم رمزی مریتن نمی‌تواند مسبوق به آراء توماس باشد، یا مقاله «آغازی بر تأملات: علوم باطنی در کتاب درجات علم»^۲، به این علوم و مبنای بودن علم سوژه‌بودگی برای آن می‌پردازند، اما در هیچ‌کدام از این تفاسیر، به نسبت آراء توماس با حکمت مشائی سینوی که مبنای آراء توماس است، و رابطه‌ای جدی با آراء مریتن نیز دارد، پرداخته نشده است. بر همین اساس اثر پیش رو می‌تواند مسیری جدید پیش روی پژوهشگران مریتن‌شناس بگشاید.

علم عالم به خود(علم سوژه‌بودگی)

مریتن در تحلیل علم، آن را دارای ارکانی می‌داند که آن ارکان، علم را تحقق می‌بخشند:

Thing: به‌عنوان امری که در خارج موجود است یا حداقل می‌تواند موجود باشد که ما آن را شیء

(خارجی) می‌نامیم؛

Object: به‌عنوان امری که در ذهن حاضر می‌شود و ما از این به بعد آن را ابژه(ذهنی)

می‌خوانیم(Maritain, 1995, P.96-97).

Subject: به‌عنوان عالم و یا به تعبیری سوژه یا با مسامحه فاعل شناسا که فعل دانستن را انجام

می‌دهد. اهمیت این رکن در آن است که اساساً تحقق علم به سوژه‌بودگی انسان بستگی دارد و حتی می‌توان گفت که در بین تمام موجودات مادی، تنها انسان است که می‌تواند بداند و بشناسد. در واقع مریتن نفس را از آن حیث که از اشیای خارجی متأثر می‌شود و به تبع این تأثر ابژه‌های ذهنی را ایجاد می‌کند، فاعل و موضوع صور علمیه می‌شمارد؛ از این‌رو به‌رغم اینکه از خارج متأثر می‌شود، اما نمی‌توان

¹ Mystical Theology in Aquinas and Maritain

² gateway to contemplation: mystical knowledge in degrees of knowledge

آن را در امر ادراک منفعل دانست؛ در نتیجه در اصطلاح‌شناسی مریتن، او عالم را سوژه و صورت علمی ذهنی را ابژه دانسته و این‌گونه وارد مباحث تمایز سوژه و ابژه شده است تا با مبانی توماسی به این مسئله جدید پاسخ دهد. روشن است که این اصطلاح مدلولات مختلف و حتی متعارضی در تاریخ فلسفه و در مکاتب گوناگون دارد. در برخی از متون، از ابژه به‌عنوان شیء خارجی استفاده می‌شود و اساساً نگاه objective دلالت بر اصالت‌دادن به شیء خارجی دارد، از سوی دیگر سوژه نیز گاهی به متعلق شناخت یعنی شیء خارجی اطلاق می‌شود، اما مریتن در اصطلاح‌شناسی خاص خود ابژه را معادل «صورت علمی ذهنی» و سوژه را معادل «عالم» به کار می‌برد.

از سوی دیگر اگر بخواهیم فاعل را با اصطلاحات و تقسیم‌بندی‌های دیگر فلسفی بشناسیم، فاعل در بیان توماس معادل *suppositus* است که مریتن آن را هستومندی^۱ ترجمه می‌کند. در این نگاه ماهیت به معنای چیستی و هویت (کلی) یک شیء است، اما هستومندی (جوهر) آن چیزی است که هم ماهیت دارد و هم وجود دارد و فعل انجام می‌دهد در واقع این افراد ماهیات هستند که در خارج موجودند و فعل از آنها صادر می‌شود (Maritain, 2015, P.46). از نگاه او انسان جوهری است که می‌تواند سایر موجودات و هم‌چنین خود را بشناسد. او بر این باور است که انسان جوهری غیرمادی دارد یا به‌بیان دیگر صورت جوهری انسان نفس روحانی است، جوهری که صرفاً حیات مادی ندارد و دارای حیاتی معقول و غیرمادی نیز است (Maritain, 2015, P.54)؛ بنابراین علم نیز به‌عنوان امری مجرد، تنها فراچنگ انسان قرار خواهد گرفت، اما نفس روحانی علاوه بر توان شناخت امور خارج از خود می‌تواند خود را بشناسد که این علمی از سنخ دیگر است.

واقعیت آن است که به‌رغم ادعای مریتن مبنی بر سابقه این علم در آراء توماس، علم نفس به خود معادل آنچه در سنت اسلامی علم حضوری خوانده می‌شود، است. هرچند این اصطلاح یعنی علم حضوری در آثار ابن‌سینا وجود ندارد، محتوای آن و دلالت‌هایش کاملاً موجود است و حتی می‌توان آن را یکی از مبانی معرفت‌شناسی او دانست. او در بیان تفاوت علم خداوند و علم انسان، علم انسان را از طریق صور معرفی می‌کند؛ اما برای آن یک استثناء بیان می‌کند که آن علم نفس به خود است. او قائل است: «فالنفس هی عالمة لذاتها و معلومة لذاتها»، و صورت انسان را هنگامی که مجرد از ماده (بدن) در نظر گرفته شود، بدون نیاز به صورت، نزد نفس حاضر می‌داند/بن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.الف، ص ۱۸۹-۱۹۰). تمثیل مشهور او در مورد انسان معلق نیز هرچند به‌صورت غیرمصرح، دلالت بر اعتقاد او

1. subsistence

مبنی بر علم انسان به خود بدون نیاز به ابژه (صورت علمی) و مقدم بر هر علم دیگری دارد/ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ.ب، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۰؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۶۲-۵۸؛ در نتیجه نه تنها این علم در آغاز توسط توماس معرفی نشده است و در آراء ابن سینا به عنوان فیلسوف مؤثر بر آراء توماس وجود دارد، بلکه همان طور که در ادامه خواهیم دید، این علم جایگاهی ویژه و دلالت‌هایی روشن‌تر در معرفت‌شناسی سینوی دارد.

در توضیح علم سوژه‌بودگی باید گفت انسان با حس و تجربه با معلوماتی مواجه می‌شود و آنها را به شکل «ابژه» و همچون اموری خارج از خود ادراک می‌کند، اما در این میان خود را در مرکز عالم ابژه‌ها و به بیان دقیق‌تر سوژه آنها (موضوع) می‌یابد. در واقع انسان به عنوان عالمی که توان تفکر در مورد خود را دارا است، برای خودش صورت نیست یا به عبارت دیگر، خود را از طریق ابژه درک نمی‌کند، بلکه او موضوع صورت‌ها یا به تعبیری سوژه ابژه‌های دیگر است. در نتیجه انسان عالم، خود را از آن جهت که موضوع است، درک می‌کند (سوژه‌بودگی از حیث سوژه‌بودگی).^۱ به اعتقاد توماس این ادراک که متفاوت از ادراک سایر صورت‌هاست، در نتیجه امتیاز مخصوص عقل انسان است که می‌تواند در مورد علم خود، دوباره و به صورت انعکاسی تفکر کند و این گونه خود را به صورت شهودی و به عنوان فاعل علم و حتی سایر احوال نفسانی مانند عشق، رنج درک کند (Maritain, 2015, P.48). در واقع انسان یا نفس روحانی او، این توانایی را دارد که با نگاه ثانویه بر علوم خود، خود را به عنوان فاعل و سوژه این علوم بشناسد و این گونه علمی متفاوت از سایر علوم او به اشیای خارجی که از طریق ابژه محقق می‌شوند، برای او حاصل می‌شود. همان گونه که در عبارت فوق مشهود است، مریتن قائل است شناخت انسان نسبت به نفس خود، پس از حصول ادراکات و به عرض صور علمیه‌ای است که در نفس حاصل می‌شوند. در واقع نفس انسان پس از اینکه ابژه‌ای از اشیای خارجی ایجاد کرد، با نگاه ثانویه به آنها و قراردادن آنها به عنوان معلوم بذات، می‌تواند خود را فاعل این علوم بشناسد. در نتیجه این اعتقاد نفس پیش از علم به اشیای خارجی و حصول ابژه‌ها، نمی‌تواند شناختی از خود نیز داشته باشد و علم به خود پس از علم به سایرین اتفاق می‌افتد/قوام‌صفری، ۱۳۸۶، ص ۲۷۹-۲۶۴؛ به همین دلیل است که مریتن این علم را سوژه‌بودگی^۲ می‌نامد، چراکه علم به نفس از آن جهت که فاعل ادراک و سایر افعال نفس مانند غم و شادی است، حاصل می‌شود و پیش از سوژه‌بودگی نفس که مهم‌ترین حوزه آن علم است، علم به خود تحقیقی ندارد؛ از سوی دیگر باید گفت مریتن در این علم انسان را به عنوان موضوع و فاعل

1. Subjectivity as subjectivity
2. Subjective

ابژه‌های خود می‌داند و از این رو نمی‌توان این علم را معادل آنچه اگزیستانسیالیست‌ها در معرفت انسان به هستی خود می‌شمارند، دانست؛ چراکه ایشان، مانند «دازاین» هایدگر (۱۳۸۶، ص ۶۸-۶۹) هستی انسان را مورد توجه قرار می‌دهند، اما مریتن هرچند هستی انسان را می‌تواند مد نظر داشته باشد، اما تأکید او بر موضوع بودن انسان نسبت به ابژه‌هاست.

اگرچه این ایده توماسی است و مریتن به تبع او علم به خود را علم سوژه‌بودگی می‌داند، اما می‌توان او را از سارتر و اهمیت سوژه‌بودگی انسان به عنوان موجود فی نفسه نیز متأثر دانست. سارتر نیز انسان و سوژه‌بودگی او را مبنایی برای هستی‌اش و حتی هستی سایر موجودات می‌داند و اگزیستانسیالیسم را معادل انسان‌گرایی و سوژه‌بودن او معرفی می‌کند (Sartre, 2007, P.18)؛ از این رو علم سوژه‌ای که همان علم به خود است، ریشه‌های متفاوتی دارد و این امر اهمیت این موضوع را دوچندان می‌کند. توماس معرفت انسان به خود را صرفاً حاصل یک تأمل درونی و باطنی اولیه نمی‌داند و آن را ناشی از سایر افعال او می‌شمارد؛ به این معنا که فرد پس از ادراک حسی، آن را عمل خود تلقی می‌کند و سپس به ذات خود به عنوان فاعل و موضوع این عمل آگاهی می‌یابد (یلخانی، ۱۳۹۲، ص ۳۹۶-۳۹۷). هرچند این علم متأخر از علوم دیگر که در سنت اسلامی حصولی خوانده می‌شوند، است و حتی به واسطه آنها تحقق می‌یابد، اما از آنجا که این علم از طریق ابژه نیست، یعنی عالم ابژه‌ای از خود ندارد، نمی‌تواند معادل علم حصولی تلقی شود، چراکه در علوم حصولی، حصول صورت لازم است، اما علم به خود صرفاً تنبه و تأملی در درون پس از علم به سایر اشیا و یافتن خود به عنوان فاعل افعال مختلف نفس به خصوص علم است. البته واقعیت آن است که تقسیم علم به حصولی و حضوری در سنت مشائی مسیحی پیگیری نشده و این تقسیم‌بندی در سنت اسلامی مورد توجه است. در نگاه ابن سینا و اساساً در سنت اسلامی موضوع به کلی دیگر است. غالب فلاسفه اسلامی نه تنها علم حضوری را مقدم می‌دانند، بلکه اساساً آن را منبع و اساس هر علمی می‌شمارند و در تحلیل نهایی علم همه علوم را منتهی به علم حضوری و علم حضوری نفس به خود می‌شمارند (طباطبایی، ۱۳۸۷، ص ۲۰)؛ در واقع تصریح و تأکید بر علم حضوری نفس به خود، از سهروردی آغاز شده (سهروردی، ۱۳۷۵، ص ۷۰-۷۱) و ملاصدرا آن را بارور کرده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ص ۵۳)، اما ابن سینا نیز که اصطلاح علم حضوری را ندارد، در مثال انسان معلق، در صدد بیان آن است که اگر امکان تحقق هر علمی برای انسان منتفی باشد، علم به خود منتفی نیست و انسان همواره به خود صرف نظر از هر علم دیگری و مقدم بر آن، علم دارد و در مواضعی صریح‌تر، او نفس را در هر حالتی برای خود حاضر می‌داند و وجود نفس را همان ادراکش نسبت به خود معرفی می‌کند و قائل است اساساً برای درک خود، ادراک دیگری لازم نیست، چراکه

نفس برای خود حاضر است و نیازی به آلت ادراکی یا قوه که با آن ادراک رخ دهد، نیست/ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۱۴۸).

به نظر می‌رسد می‌توان در این موضوع گفت‌وگویی بین ابن سینا و فلاسفه اسلامی با مریتن و سایر فلاسفه‌ای که معتقد به تأخر علم به خود از سایر علوم هستند، برقرار کرد. به این صورت که ابن سینا در برابر ایشان که علم به خود را در اثر سایر علوم و افعال نفس و به سبب آنکه نفس خود را سوژه آنها می‌یابد، می‌گوید ادراک نفس بدون هیچ سبب و وسیله‌ای محقق می‌شود و از این جهت مانند اولیات بدیهیات است؛ چراکه اولاً ممکن نیست چیزی بین نفس و خود او واسطه شود و اینکه چیزی بین نفس و خودش باشد محال است؛ ثانیاً نفس چگونه هنگامی که خود را نمی‌شناسد، آن غیر می‌خواهد آن را به خود بشناساند/ابن سینا، ۱۴۰۴ هـ/الف، ص ۱۸۰). به بیان دیگر محال است که علم به خود به سبب چیزی (غیر در مورد علم به سایر اشیا صورت یا ابژه است) اتفاق بیفتد، چراکه در علم به خود اساساً غیریت و دوئیتی مطرح نیست تا واسطه‌ای برای رفع آن و اتحاد عالم و معلوم لازم شود و حتی اگر علم نفس به خود را از طریق غیر(صورتی دیگر) بدانیم، آن غیر چطور می‌خواهد نفس را به خود بشناساند، درحالی که هیچ شناخت اولیه و بی‌واسطه‌ای موجود نیست؟ اما درمقابل، واقعیت انکارناپذیری وجود دارد که توجه افراد عادی نسبت به علم به خود، کم‌تر از علم به سایر اشیا است و مثلاً کودکان نیز متوجه علم به سایر اشیا هستند، درحالی که علم به خود موضوعی است که به‌رغم اعتقاد فلاسفه مسلمان بر مبنابودن آن برای سایر علوم، توجه افراد به آن کم است و باید برای روشن شدن این علم برای فرد با او گفت‌وگو و روشنگری کرد. به عبارت دیگر اگرچه علم حضوری همواره و حتی از طفولیت همراه فرد است و اساساً به دلیل این علم، انسان می‌تواند اشیا دیگر را بشناسد، اما توجه و علم به آن (توجه به علم حضوری)، نیازمند فرایندی درون‌نگرانه یا حتی آموزشی است. حال اگر مریتن بگوید پس چرا علم به خود دیریاب‌تر از علم ما به سایر اشیا است، ابن سینا در پاسخ به او خواهد گفت که ممکن است انسان غافل از این علم باشد و برای درک آن نیاز به تنبه داشته باشد و برای شعور این شعور (یعنی علم به خود) لازم است فرایندی اکتسابی (نه طبعی) طی شود/همان، ص ۱۴۲). درواقع می‌توان ادعا کرد فرایندی که مریتن و سایر پیروان این عقیده، برای درک علم حضوری معرفی می‌کنند و لازم می‌دانند تا انسان ابتدا به سایر اشیا علم پیدا کند و سپس خود را موضوع آن علوم بشمارد و این‌گونه به خود علم یابد، فرایند «تنبه» است و نمی‌توان آن را ادراک دانست.

نقد دکارت بر اساس علم سوژه‌بودگی

از آنجاکه مریتن به تبع توماس علم به خود را بعد از علم به سایر اشیا می‌داند، آن را مبنایی برای نقد

دکارت قرار می‌دهد. به عبارت دیگر مریتن در نظریه خود در مورد علم سوژه‌بودگی موضعی ابراز می‌کند که به نظر می‌رسد درصدد پاسخ‌گویی تفصیلی به آنچه دکارت در شک دکارتی و نتیجه آن، که در عبارت «می‌اندیشم پس هستم» اعلام می‌شود، است. در واقع موضع مریتن در علم سوژه‌بودگی را باید تلاشی برای روشن کردن زمینه‌ای که دکارت با استفاده از آن مسیر علم را متحول می‌کند، نیز دانست. آن‌گونه که مشهور است، دکارت با شک در تمام علوم خود در پی ویران کردن نظام معرفتی غیریقینی و در پی دستیابی به نظامی یقینی است. او می‌گوید که می‌تواند در مورد همه چیز شک کند و حتی قائل شود که تن ندارد و جهان و مکانی که در آن است، موجود نیست، اما نمی‌تواند تصور کند که وجود ندارد؛ چراکه همین که فکر دارد و در وجود چیزهای دیگر تشکیک می‌کند، به بدهات و یقین نشان می‌دهد که: «من موجودم» (دکارت، ۱۳۶۱، ص ۲۳۴). به بیان دیگر او موجودبودن خود را از فکر خود (شک) نتیجه می‌گیرد.

مریتن در تحلیل ماحصل شک دکارتی، یعنی «می‌اندیشم پس هستم»، آن را مبهم می‌داند و قائل است این عبارت منتج به «می‌دانم چیزی وجود دارد» یا «می‌تواند موجود باشد» می‌شود، که این عبارات خود به دو گونه کاملاً متفاوت تفسیر می‌شود: تفسیر اول مربوط به حرکت اولیه و مستقیم ذهن است، درحالی‌که تفسیر دوم دلالت بر حرکت ثانوی ذهن یعنی نگاه انتقادی^۱ دارد. در تفسیر اول وقتی می‌گوییم «می‌دانم چیزی وجود دارد» تمایل به اظهار «وجود داشتن چیزی است» که این خود نقطه آغاز فلسفه است. این فعالیت ذهن، خود فعالیت‌های دیگری نیز به همراه دارد، چراکه در آن وجود شیء، یعنی صورت خاص عقل اظهار شده است و امور دیگری مثل اصل هویت، وجود عالم و فاعل (هرچند به صورت ضمنی و ناخودآگاه) آن را همراهی می‌کنند، اما تفسیر دیگر آن است که با ابراز «می‌دانم که چیزی وجود دارد» متمایل به بیان «من می‌دانم» است و در این صورت آنچه در حرکت اول ذهن به صورت ضمنی وجود داشت، یعنی من به عنوان عالم، به صورت آشکار مورد دقت واقع می‌شود، به عبارت دیگر علم به خود که در تفسیر اول به صورت ناخودآگاه وجود داشت، در این نگاه نه تنها مورد توجه واقع می‌شود، بلکه در مورد آن سؤالات و انتقادات معرفت‌شناسانه نیز مطرح می‌شود. این تفسیر نه آغاز فلسفه به صورت کلی، بلکه آغاز حرکت انتقادی در مورد علم و فلسفه است، چراکه بحث در مورد علم و معرفت انسان است؛ در نتیجه باید گفت آنچه که در آغاز بر فرد معلوم می‌شود نه

۱. نگاه انتقادی در دیدگاه مریتن، نگاهی است که با بازگشت بر پایه‌های اولیه معرفت و توجهات آن و بحث و استدلال در این موضوع درصدد استحکام‌بخشیدن به معرفت انسان و ضمانت اعتبار آن است، در نتیجه می‌توان آن را همان فلسفه با خاصیت خودسنجی دانست (Maritain, 1995, P.77).

وجود عالم و «من»، و نه عقل است، بلکه موجود و به تبع آن اصل هویت است که حرکت مستقیم و اولیه ذهن است (Maritain, 1995, P.81). مریتن قائل است مدرک اولیه ذهن «وجود» است و انسان در نخستین شناخت عقلی خود وجود یعنی واقعیت را می‌فهمد؛ به عبارت دیگر، انسان در نخستین گام معرفتی خود وجود را شهودی (عقلی) می‌کند. او معتقد است تجربه شهود وجود مانند تجربیات دیگر، بیان‌ناپذیر است؛ از این رو تنها می‌توان به‌طور نادقیق آن را شرح داد. در مورد این موضوع باید گفت این شهود نوعی کشف است؛ یک ادراک عقلی همراه با احساس قوی که در نتیجه آن، ناگهان با حقیقتی نامتعارف و امری تصورناپذیر مواجه می‌شویم. در اثر این شهود، خود و تمام موجودات را ذیل وجود می‌بایم که با آن هستیم و از نیستی و گمگشتگی خارج شده‌ایم. نمی‌توان ایزه‌ای را که در اثر این تجربه در ذهن ایجاد می‌شود، نام‌گذاری دقیقی کرد، تنها می‌توان گفت: «چیزی است که هست و می‌تواند باشد» و بهترین نام همان وجود یا موجود می‌تواند باشد. عناوینی که آنها را از کودکی می‌شناختم و در واقع نخستین ادراک من بوده‌اند که در ضمن سایر ادراکات به‌صورت مخفی و غیرعلنی برای من وجود داشته است (Maritain, 1945, P.36) درحالی‌که دکارت در حرکتی که مریتن آن را خلاف شهود و روند طبیعی ذهن انسان می‌داند، وجود داشتن و واقعیت را از امری دیگر یعنی می‌اندیشم، نتیجه می‌گیرد؛ درحالی‌که مریتن قائل است علم من نسبت به علم خود (یعنی آگاهی من از می‌اندیشم)، متأخر از علم من نسبت به هست بودن و واقعیت است. البته روشن است مریتن نیز دلیلی برای این موضوع ذکر نمی‌کند و آن را مانند بدیهیات می‌داند، از این رو می‌توان این تحلیل او را مصادره به مطلوب دانست. به بیان دیگر او اساساً شک در واقعیت و موجود بودن را معتبر نمی‌داند و قائل است دکارت برخلاف شهود ذهن و حرکت آن گام برداشته است؛ چراکه دکارت ابتدا شهود وجود را نادیده می‌گیرد و در وجود جهان خارج شک می‌کند و در ادامه از طریق وجود فکر، وجود خود را اثبات می‌کند، درحالی‌که مریتن علم سوژه‌بودگی و به عبارت دیگر علم به خود را متأخر از علوم و صور دیگری که در ذهن می‌آیند، می‌داند. در واقع او نخستین مدرک انسان را هستی یا به عبارت فلسفی آن، اصل واقعیت می‌داند و این را امری شهودی تلقی می‌کند، که حتی بر ادراک خود و علم سوژه‌بودگی نیز تقدم دارد. در نقد دیدگاه دکارت نیز تأکید می‌کند که من در ابتدا وجود واقعیت را می‌فهمم، سپس با توجه به اینکه من به آن علم دارم، سوژه این علوم یعنی «من» مورد توجه علمی قرار می‌گیرد که مریتن این را آغاز نگاه انتقادی به علم می‌نامد.

این در حالی است که می‌توان دکارت را متأثر از تمثیل انسان معلق ابن سینا قلمداد کرد (ر.ک: ابن سینا، ۱۴۰۴ ه ب، ص ۱۲؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۸۰؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۱۲۷-۱۲۸؛ همو، ۱۳۷۱، ص ۵۸-۶۲)، به این معنا که دکارت سعی داشت با معرفی علم انسان به خود و تقدم دادن آن بر علم او به سایر اشیا، تبیینی برای دستیابی

به علم یقینی فراهم کند و از این رو به درون انسان و ذهن او رفت و مانند آن تمثیل، ارتباط انسان با خارج از خود را قطع کرد یا به بیان دقیق‌تر در شک قرار داد. اگرچه ابن‌سینا در این تمثیل نامی از علم حضوری نمی‌برد، از طریق همین تمثیل می‌توان او را قائل به تقدم علم به خود بر سایر علوم دانست. موضوعی که دقیقاً برخلاف آراء مریتن و توماس است، اما در این صورت نیز رأی دکارت و شک او مخدوش خواهد بود، چراکه دکارت از «می‌اندیشم» به «هستم» رهنمون می‌شود، درحالی‌که ابن‌سینا به صورت ضمنی «هستم» را مقدم بر افعال نفس، از جمله می‌اندیشم، می‌شمارد. در نتیجه به‌رغم تناسب بیشتر رأی دکارت و مدلولات آن با آراء ابن‌سینا، به نظر می‌رسد مسیری که او می‌تواند در نقد دکارت پیشنهاد کند، نسبت به رأی مریتن دقیق‌تر باشد، چراکه اولاً تقدم علم من به خود بر سایر علوم، به شهود و درون‌نگری هر فرد نزدیک‌تر است، دوماً معونه دیدگاه مریتن مبنی بر شهود وجود و تقدم آن بر هر علمی، که امری مبهم و چالش‌برانگیز است، در این دیدگاه وجود ندارد.

مریتن در تعلیل به وجود آمدن شک دکارتی، قائل است این ایده که برای دستیابی به فلسفه‌ای یقینی و بدون مفاهیم غیرموجه، ذهن باید ابتدا و در عمل از معلومات خودش، که در اثر وجود خارجی ایجاد شده است، خالی شود، به سبب نگاه مادی به نفس و قوای آن است، چراکه در نگاه مادی برای اینکه هیچ چیز غیرموجهی وارد گیرنده مادی نشود، باید آن گیرنده مادی از هر محتوای پیشینی کاملاً خالی باشد، تا معلوم از آن تأثیر نپذیرد، اما واقعیت آن است که نفس و عقل انسان این‌گونه نیست، چراکه عقل این خاصیت را دارد که بر داشته‌های خود بازگشت کند و آنها را دوباره مورد مذاقه قرار دهد و توجیه کند؛ بنابراین نیازی نیست عقل از تمام ویژگی‌ها و مفاهیم خود خالی شود تا بتواند جلوی ورود مفاهیم غیرموجه را بگیرد. اساساً با همین توانایی است که می‌توان صدق‌های اولیه را آموذ و توجیه کرد (Maritain, 1995, P.108-109). در واقع این نقد نشان می‌دهد که برای دستیابی به هدفی که دکارت مبنی بر دستیابی به علوم یقینی در نظر گرفته است، لازم نیست وسیله یا به تعبیری گام اولیه‌ای که عبارت از شک کردن در تمام علوم قبلی و نفی آنها است، انجام شود؛ چراکه این امور مادی هستند که برای آنکه واجد محتویات جدید شوند، باید ابتدا از آنچه قبلاً حاوی آن بوده‌اند، خالی شوند، درحالی‌که ذهن و نفس انسان قادر است بارها به تمام داشته‌های خود بازگشت کند و آنها را تنقیح کند و این اساساً برتری و خاصیت عالی ذهن انسانی است.

شاید بتوان گفت مریتن با این نقد، اتهامی بر دکارت وارد می‌کند که خود مورد نقد است و حداقل از ظواهر آراء دکارت برنمی‌آید، چراکه او مادی‌گرا و منکر غیرمحسوسات نیست، اما مریتن نه درصدد نقد جزئیات و ظواهر آراء دکارت، بلکه در پی نقد فضای حاکم بر آن است (Maritain, 1929, P.54)؛ از این رو می‌توان گفت به‌رغم اینکه در آراء او مادی‌گرایی وجود ندارد، اما بر فضای ذهن او حاکم است

و احتمالاً به همین دلیل است که برای دستیابی به علم یقینی شک دکارتی را در پیش می‌گیرد. این در حالی است که از نظر مریتن برای داشتن علم یقینی و دیدگاه انتقادی در مورد علم، لازم نیست شکی همه جانبه در مورد تمام علوم خود ابراز نماییم، چراکه نتیجه چنین شکی در نهایت انکار واقعیات است؛ از این رو می‌توان ادعا کرد که تأویل پدیدارگرایانه هوسرلی/ورنو و وال، ۱۳۷۲، ص ۳۵-۳۶) دقیق‌تر از شک دکارتی عمل می‌کند؛ چراکه هوسرل واقعیات خارجی را ابتدا در شک رها نمی‌کند تا بعداً آنها را از طریق صدق الهی نتیجه بگیرد، بلکه اساساً در مورد آنها ساکت می‌ماند و حکمی نمی‌دهد و این‌گونه واقعیت را وابسته به من استعلایی می‌کند. به این ترتیب سکوت در مورد واقعیت مستقل از ذهن را جایگزین شک دکارتی می‌کند.

اما در مقابل این دیدگاه‌های شبه ایده‌آلیستی، آن‌گونه که توماس به تبع ارسطو (در رابطه با اصل واقعیت و امکان شناخت آن) بحث می‌کند، این موضوع یک شک واقعی و عملی نیست، بلکه فرضیه‌ای است که باید سنجیده شود. بررسی این فرضیه بسیار دقیق‌تر و علمی‌تر از شک دکارتی است که دستوری نیست و از نیروهایی مثل دیو دکارتی بحث نمی‌کند. نتیجه بررسی این امر دستیابی به دو آگاهی روشن است:

- عدم امکان شک در وجود تمام اشیا

- امکان علم به وجود اشیا و تحقق آن، به سبب ساختار خاص ذهن؛

این آگاهی (از امکان و وجود علم) به صورت خفی در ذهن مدفون است، اما هست؛ به بیان دیگر، مواضع رئالیستی هرچند ناخودآگاه باشند، اما به صورت زنده وجود دارند (Maritain, 1995, P.83).

بدون در نظر گرفتن اینکه چقدر این نتایج دقیق یا نقدپذیر هستند، به نظر می‌رسد مریتن در این عبارات تلاش فلاسفه مدرسی به تبع ارسطو در بحث بر سر اصل واقعیت و امکان شناخت خارج را جایگزین فعالیت دکارت در موضوع شک دکارتی و سایر منکران شناخت مستقیم واقعیت خارجی می‌داند. به عبارت دیگر مریتن قائل است آنچه دکارت در شک همه جانبه خود در پی آن بود و به اعتقاد مریتن همین فعالیت توالی فاسدی در پی خود داشت، به صورت دقیق‌تر و علمی‌تر توسط فلاسفه گذشته انجام شده است و آنها بدون شک کلی، به بررسی اصل واقعیت پرداختند و علم به خارج را مستحکم کردند. البته این مسئله نیز محل تأمل است که در میان این فلاسفه، جایگاه ابن سینا به عنوان فیلسوفی که تأثیر جدی بر توماس دارد، نادیده گرفته شده است.

از نظر مریتن اولاً شک دکارتی و در پی آن عبارت «می‌اندیشم، پس هستم»، دلالت بر آنچه دکارت ادعا می‌کند، ندارد و با درون‌نگری و تجربه درونی، نتیجه مورد نظر او حاصل نمی‌شود؛ ثانیاً نسخه فلسفی و علمی‌تر آن در سنت قبلی موجود است و فلاسفه مشائی - توماسی با بررسی اصل واقعیت

پایه‌های علم را استحکام بخشیدند، و از همه مهم‌تر این نظریه، برای فلسفه جدید مضر و راهزن است، چراکه مسیری که با «می‌اندیشم، پس هستم» آغاز می‌شود، به سبب تقدم بخشیدن ذهن بر خارج و تبعات این دیدگاه در دوران مدرن، منتهی به انحراف در فلسفه، و ایده‌آلیسم می‌شود. مریتن طی عباراتی به صراحت، تنها فعالیت چشمگیر دکارت را معرفی فکر انسان به خود او می‌داند، که متأسفانه در سایه این کشف، هیولایی به نام ایده‌آلیسم مدرن ایجاد شده است (Maritain, 1929, P.54)؛ به این ترتیب نه تنها کشف جدید چشمگیری رخ نداده است، بلکه آثار منفی آن بسیار مخرب معرفی می‌شود.

تفاوت علم سوژه‌بودگی با سایر علوم

علم ناشی از ادراک سوژه‌بودگی نفس با علم به صور علمیه اشیا خارجی تفاوت آشکاری دارد. وجه متمایز علم به ایزه‌ها، کلی بودن آنها است، در حالی که علم سوژه‌بودگی یا به تعبیری دیگر تجربه ناشی از سوژه‌بودگی نفس، کلی نیست و در نتیجه نمی‌توان آن را علم (در معنای دقیق آن) نامید (Maritain, 2015, P.54)؛ زیرا مریتن پیشتر علم را به دیگری شدن، از طریق اتحاد با ایزه آن شیء تعریف کرده بود. این تعریف با علم سوژه‌بودگی یعنی علم به خود به عنوان سوژه سازگاری ندارد، چراکه در علم سوژه‌بودگی نه تنها صورتی وجود ندارد تا اتحاد با آن رخ دهد، بلکه اساساً دیگری (معلوم خارجی) مطرح نیست تا بتوان دیگری شد، در عین حال نمی‌توان برخی عوارض علم را که در علم سوژه‌بودگی نیز وجود دارند، انکار کرد و به همین سبب، این سنخ از علم را نیز (مسامحتاً) علم می‌نامیم.

در یکی از نقدهایی که به مریتن شده است، بی‌توجهی به همین موضوع یعنی تفاوت سنخ علم به خود و علم به ایزه‌ها، خود را نشان می‌دهد. مستشکل ادعا می‌کند که بر اساس اعتقاد مریتن مبنی بر تمایز ایزه و شیء خارجی، علم ما به اشیا از طریق ایزه است؛ در نتیجه علم به ایزه همواره علم به چیزی (غیری) است. علم ما به اینکه ایزه، ایزه آن غیر است (نگاه غیر مرآتی به ایزه) علم به چیست؟ او پاسخ می‌دهد علم به ایزه، خود به عنوان یک ایزه دیگر و در واقع علم به وجود آن (ایزه قبلی) است، دوباره می‌توان همین سؤال را مطرح کرد و تا بی‌نهایت ادامه داد (Cahalan, 1995, P.22-23). به نظر می‌رسد اگر مریتن تبیین دقیق‌تری نسبت به علم سوژه‌بودگی می‌داشت، این اشکال هرگز در مورد آراء او مطرح نمی‌شد؛ چرا که مریتن توضیح می‌دهد سنخ علم به خود (سوژه‌بودگی) به عنوان سوژه ایزه‌ها متفاوت است و در این علم اساساً ایزه‌ای وجود ندارد، اما مریتن توضیح نمی‌دهد که علاوه بر علم به خود که علم سوژه‌بودگی است، علم به ایزه‌ها نیز از همین سنخ است و ایزه‌ها نیز خود بدون ایزه دیگر معلوم نفس هستند، در واقع مریتن باید در مورد علم به ایزه نیز نظریه‌پردازی می‌کرد و آن را متفاوت از علم به اشیا خارجی نشان می‌داد. بیان دقیق‌تر این موضوع در سنت فلسفه اسلامی وجود

دارد و با توجه به جایگاه علم حضوری، این موضوع شکل دقیق‌تری پیدا می‌کند. اساساً یکی از استدلال‌ها بر علم حضوری به صورت علمی همین موضوع است که اگر علم به صورت خود نیازمند صورتی دیگری باشد، این صورت تا بی‌نهایت تسلسل خواهند یافت؛ اما به سبب جایگاه ضعیف این علم در سنت مسیحی و معرفت‌شناسی مریتن، این موضوع مورد توجه او نیست و همین باعث می‌شود چنین نقدی بر آراء او وارد شود که البته این به سبب نقص اصل این دیدگاه نمی‌تواند باشد.

کاربرد علم سوژه‌بودگی و علوم رمزی و باطنی

انسان دو سنخ علم دارد: اولاً علمی که به اشیاء خارجی که از طریق ابژه تحقق پیدا می‌کند و دوماً علم به خود و سوژه‌بودگی خود (بدون ابژه) که برای او محقق می‌شود. مریتن قائل است نمی‌توان این ادراک را صرفاً حالتی روان‌شناختی دانست. این ادراکی است که از صورت ذهنی و ابتدای آن بر نفس، برای انسان حاصل می‌شود و باارزش است؛ چراکه این علم آثار وجودی زیادی دارد و اگر به صورت وجودی تفسیر شود، دلالت‌های ارزشمندی دارد و علاوه بر شهود خود و سوژه‌بودگی نفس، بر شهود وجود نیز دلالت دارد (Maritain, 2015, P.55)؛ در نتیجه این علم در دیدگاه مریتن جایگاهی علمی و وجودی دارد.

علم سوژه‌بودگی ایجاد نوعی آگاهی یا به بیان دقیق‌تر خودآگاهی است که به صورت ناخودآگاه برای انسان حاصل می‌شود. حتی افراد عادی در کاربردهای روزمره خود نیز هنگامی که از «من» سخن می‌گویند، بدون آنکه بدانند از این علم استفاده می‌کنند (Maritain, 2015, P.49) اساساً قدرت این علم و نفوذ آن به حدی است که علم خداوند نیز از این سنخ است، در واقع او ما را نه از طریق صورت، بلکه به صورت علم سوژه‌بودگی و در درون خود می‌شناسد و به همین دلیل علاوه بر شناخت، عشق و رحمت نیز همراه آن است. در حالی که دیگران مرا از طریق صورت می‌شناسند که این شناختی کامل و دقیق نیست (Maritain, 2015, P.51-52). عین این تعبیرات در آراء ابن‌سینا نیز وجود دارد و او نیز علم خداوند به موجودات را مانند علم حضوری می‌داند. به عبارت دیگر خداوند خود و حتی سایر موجودات را از طریق ذات خود ادراک می‌کند، چراکه علم او علت موجودات است و موجودات خارجی علت علم او نیستند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ. الف، ص ۱۹۲). در واقع برخلاف علم انسان که از طریق ایجاد ابژه از شیء خارجی حاصل می‌شود و از این رو شیء خارجی در حکم علت ابژه است، علم خداوند به ذات خود و سایر معلولاتش از طریق ذات اوست و به بیان فنی‌تر بعد از ایجاد اشیا و از طریق صورت آنها نیست. او در تحلیل این علم آن را نتیجه لذاته‌بودن وجود خداوند می‌داند و در تبیین آن می‌گوید مفارقات چون وجودشان برای خود است، خود را ادراک می‌کنند؛ در حالی که مثلاً آلات جسمانی، مانند چشم که قوه‌ای

برای دیدن است، از آنجا که وجودشان لذاته نیست، خود را ادراک نمی‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ هـ.الف، ص ۶۹). او قائل است در این علم دوگانگی بین مدرک و مدرک وجود ندارد (همان، ص ۷۸). در نتیجه علم به خود ابن‌سینا و احتمالاً به تبع او به تعبیر مریتن، علم سوژه‌بودگی علمی است که پیش از انسان و قوی‌تر از او، در خداوند و مفارقات به صورت کلی وجود دارد.

توماس آن را علمی از طریق هم‌ذاتی^۱ و هم‌شکلی (Maritain, 2015, P.49) و نه علمی از طریق صورت‌ها می‌خواند. به همین دلیل با تعبیر فلسفه اسلامی نمی‌توان آن را حصولی دانست. بر همین اساس، مریتن ادعا می‌کند که این علم به کار فلسفه نمی‌آید، چراکه از طریق مفاهیم نیست و ارزش فلسفه به صورت‌ها و مفاهیم آن است و هرچه صوری‌تر باشد، ارزش عقلی آن بیشتر است، و در مقابل هرچه حالت سوژه‌بودگی پیدا کند و در سوژه - از آن جهت که سوژه است و نه از جهت علم‌ایزگی آن به اشیا (واقع‌نمایی) - بماند، از ارزش عقلی آن کاسته می‌شود (Maritain, 1952, P.37). این امر به سبب آن است که اساساً فلسفه با معقولات و مفاهیم سروکار دارد، درحالی‌که علم سوژه‌بودگی خالی از این امور است. از نظر مریتن علم سوژه‌بودگی مرز فلسفه و دین است و بیشتر به سمت دین گرایش دارد، چراکه فلسفه با مفاهیم و در مقابل دین با سوژه سروکار دارد؛ از این رو، فلسفه‌ای که بخواهد دینی بماند، تبدیل به عرفان و نگرش‌های رمزی^۲ خواهد شد (Ibid, 2015, P.50).

کاملاً مشهود است که این نگرش برخاسته از اعتقادات مسیحی مریتن است، چراکه نگرش خاص مسیحیت به علم و عقل و فلسفه به صورت خاص ایجاب می‌کند که خط فاصلی بین آنها ترسیم شود. مریتن نیز بر این اساس مسیحیت را با علم سوژه‌بودگی و درون‌نگری‌های آن را از فلسفه با معقولات و مفاهیمش جدا می‌کند. این نگرش منشأ نقدی است که مریتن بر اگزیستانسیالیسم دارد. او قائل است از آنجا که فلاسفه اگزیستانس بیشتر با عالم یعنی نگاه‌های سوژه‌بودگی سروکار دارند و تفکرات درونی و فردی را منشأ سایر تفکرات خود می‌دانند، در نتیجه این مکتب بیشتر درباره حوزه ایمان و مناسب افرادی است که در پی رستگاری هستند، درحالی‌که فلسفه در پی فهم و کشف علل است و غایتی صرفاً علمی دارد. در نتیجه اگزیستانسیالیسم را باید از نظر محتوا و روش، بیشتر مربوط به مذهب دانست. اما به علت شرایط تاریخی و تحت تأثیر آراء و گرایش‌های هگل اگزیستانسیالیسم در درون فلسفه رشد کرد و این باعث انحرافات در این نظام فکری شد (Ibid, P.77-78). در واقع او اگزیستانسیالیسم را به همین دلیل خارج از حوزه فلسفه می‌داند و قائل است چنین تفکری باید در درون مذهب به وجود آید.

1. connaturality

علاوه بر دین و علوم رمزی، علم سوژه‌بودگی در حوزه علوم عملی و در باب قضاوت‌های اخلاقی خود و هم‌چنین در علوم مربوط به شعر و هنر، به‌صورت شهود احساسات، نقش‌آفرینی می‌کند، و نه در قالب مفاهیم، بلکه به‌صورت خلاقیت‌های شعری خود را بروز می‌دهد (Maritain, 2015, P.50-51).

به‌رغم آنکه مریتن این سنخ از علم را برای فلسفه مناسب نمی‌داند، اما به جهت گرایش‌های خاص خود نمی‌تواند اهمیت و قدرت آن را انکار کند؛ چراکه علم سوژه‌بودگی برای شناخت خداوند را برتر از علوم فلسفی می‌داند. فیلسوف از وجود موجودات شروع کرده و به خداوند به‌عنوان علت موجودات رسیده و وجود او را از طریق تشابه می‌یابد. در واقع در فلسفه خداوند از طریق مفاهیم شناخته می‌شود و این شناختی از پشت شیشه دودی است، بنابراین شناختی کامل نخواهد بود، چراکه شناخت دقیق خداوند به‌عنوان اوج وجود و خیریت و شکوه، فرد را به عبودیت و تحسین وامی‌دارد، درحالی‌که شناخت فلسفی این آثار را ندارد. به‌همین دلیل پولس حکمت کافرانه را که در آن افراد به‌رغم آگاهی از خداوند، تعبد ندارند، سرزنش می‌کند. این بدان سبب است که صرف دانستن شکوه و عظمت الهی آثاری متفاوت با واردشدن به رابطه‌ای درونی مخلوق و خالق دارد. برای واردشدن به رابطه درونی مخلوق و خالق خداوند باید خود را از طریق ادیان به ما بشناساند و ابتدا باز از طریق تشابه، یا به‌عبارت‌بهرتر، فراتشابه خداوند از طریق مفاهیم شناخته شود و در مرحله نهایی از طریق علم سوژه‌بودگی و بدون هیچ حجابی و با عشق این رابطه محقق شود (Ibid, P.50-51)، درنتیجه علم سوژه‌بودگی می‌تواند اوج شناخت خداوند را بدون هیچ مانعی محقق کند. به‌بیان‌دیگر در علم صوری من خود عضوی از عالم، ولی در علم سوژه‌بودگی من مرکز عالم هستم. حال اگر خداوند را موجود حقیقی و اصلی عالم بدانیم، او حقیقت من و مرکز تمام هستی خواهد بود (Ibid, P.51-52). به‌این‌شکل مریتن به ادراکات رمزی و باطنی‌ای روی می‌آورد که مبنای آن نه علوم معمول و از طریق ابژه‌ها، بلکه علم سوژه‌بودگی است.

در نگاه اولیه اعتقاد مریتن در باب ادراکات رمزی و باطنی آن است که آن را راه شناخت خداوند از طریق خودش، یعنی آن‌گونه‌که خود را برای انسان معرفی کرده است، می‌شمارد. این ادراکات که متأثر از اعتقادات مذهبی است، شناخت دقیق‌تری به انسان می‌دهد و به‌همین دلیل بهترین راه شناخت خداوند است. او این اعتقادات را بر مبنای آنچه توماس ذکر کرده است، گزارش می‌دهد و آن را ایمان کلامی اعتقاد می‌خواند، اما مریتن به چیزی بیش از این نیز اعتقاد دارد و آن ادراکی از نزدیک و بی‌واسطه از وجود و رحمت خداوند در درون انسان است (Ibid, 1995, P.270). در واقع در اعتقادات توماس ما تنها کلام طبیعی و ایمان کلامی - اعتقادی داریم و این‌گونه از ادراکات رمزی و باطنی در آراء توماس مسبوق به سابقه نیست، اما او متذکر این موضوع نمی‌شود که الهامات و اشراقات باطنی مذکور متفاوت از ایمان اعتقادی - کلامی توماس است (Delfino, 2002, P.266)؛ درنتیجه، این دیدگاه مریتن،

به‌رغم ادعای او، نمی‌تواند برگرفته از آراء توماس باشد.

او در بیان چیستی این ادراکات می‌گوید تجربیات رمزی را نمی‌توان صرفاً درک حقایقی مافوق طبیعی یا احساسات مذهبی ساده دانست، بلکه باید آن را علمی تجربی و عمیق نسبت به امور الهی دانست که نفس را به سمت حالاتی سوق می‌دهد که الوهیت را در درون خود احساس، و حیات خداوند را تجربه می‌کند (Maritain, 1995, P.236). به‌این ترتیب او وارد حوزه‌ای از معارف می‌شود که به سنت باطنی مسیحی و سنت اشراقی اسلامی نزدیکی بیشتری دارد و از رویکردهای توماسی به ایمان که آن را با کلام و اعتقادات گره می‌زد، دور می‌شود.

از سوی دیگر ابن‌سینا نیز به‌عنوان فیلسوفی مسلمان هر چند در نهایت درجه‌توجه به عقل و فلسفه است، اما گرایش صریحی به ادراکات رمزی و باطنی دارد و آن را شناخت دقیق‌تری درباره‌ی خداوند می‌شمارد. او در نمط نهم/ اشارات که به مقامات عارفان پرداخته شده است و هم‌چنین سه فصل اخیر آن، که مربوط به دیدگاه‌های باطنی یا به بیانی عرفانی اوست، شناخت خداوند را با جنس و فصل و حد ممکن نمی‌داند و تنها راه شناخت او را «عرفان عقلی» می‌شمارد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲). او این شناخت را شناختی دقیق‌تر از سایر مراتب علوم می‌داند و قائل است سالک در این مرتبه بدون نیاز به مقدمات مرسوم علمی به مشاهده‌ی حقایق می‌پردازد (همان، ص ۱۴۷). او در عباراتی نخستین مرتبه‌ی اتصال یعنی مشاهده‌ی باطنی حق تعالی را «اوقات» می‌نامد که گاه‌گاه برای عارف در اثر ریاضات میسر می‌شود و این مشاهده و مکاشفه تا حدی ادامه می‌یابد که عارف فقط حق را مشاهده می‌کند و در برابر او خودی نمی‌بیند و به عبارت دقیق‌تر از خود غایب می‌شود که این اعلی‌درجه‌ی کشف و شهود است (همان، ص ۱۴۶-۱۴۷)؛ براین اساس ابن‌سینا فیلسوفی است که علاوه بر مباحث محض عقلی، به گرایش‌های باطنی هم توجه کرده و در فلسفه‌ی خود از این قسم از شناخت نیز غافل نمانده است؛ در نتیجه اگرچه ابن‌سینا و مریتن هر دو منتسب به فلسفه‌ی مشاء به‌عنوان فلسفه‌ای عقل‌گرا و غیراشراقی هستند، اما هر دو به این شناخت متمایل‌اند و به‌رغم تفاوت‌هایی که ناشی از اعتقادات دینی مختلف ایشان است، شناخت باطنی را عالی‌ترین مرتبه‌ی شناخت می‌دانند. اهمیت این موضوع آن است که برای توماس، به‌عنوان الگوی مریتن، تمایزی بنیادین بین ایمان از سویی و عقل و فلسفه از سوی دیگر وجود دارد که در اثر آن نمی‌توان از یکی به دیگری راه برد و به‌همین دلیل او اساساً به اشراقات باطنی اعتقادی ندارد (لیخانی، ۱۳۹۲، ص ۴۱۰-۴۱۲). از این‌رو نمی‌توان این گرایش مریتن یعنی واردکردن ادراکات رمزی و باطنی را متأثر از توماس دانست و این امری است که احتمال تأثیر ابن‌سینا را بالاتر می‌برد. البته باید توجه داشت که مریتن تحت تأثیر سنت باطنی مسیحی و آراء اگزیستانسیالیست‌ها، به‌خصوص مارسل، نیز هست، اما نقد او بر فلسفه‌ی اگزیستانس مبنی بر اینکه روش و محتوای اگزیستانسیالیسم به دلیل فردی و درونی‌بودن بیشتر مناسب مذهب است تا فلسفه

(Maritain, 2015, P.77-78)، نشان می‌دهد که او به‌رغم تأثیرپذیری، نقدی جدی بر ایشان دارد و آنان را فیلسوف به معنای واقعی آن نمی‌داند. به نظر می‌رسد با توجه به اعتقاد مریتن در مورد موضوع و مسائل فلسفه و خروج اگزیستانسیالیست‌ها از هنجارها و حتی ارزش‌های فلسفی این نقد تأمل‌پذیر و موردپذیرش باشد؛ از این‌رو فیلسوفی که بتواند در عین حفظ سلوک باطنی و دریافت اشراقات درونی، فیلسوف‌بودن و عقل‌گرایی خود را حفظ کند و ارتباطی وثیق بین ادراکات باطنی و فلسفه‌اش ایجاد کند، می‌تواند معنای موردنظر مریتن را تحقق ببخشد. به بیان دیگر فلاسفه‌ای که در عین دریافت ادراکات باطنی بتوانند آن را در بستر عقلی و فلسفی پرورش دهند، توانسته‌اند به‌گونه‌ای که ایده‌آل مریتن است، فلسفه و حکمت را سامان دهند. این امری است که در فلسفه اسلامی و آراء ابن سینا یافت می‌شود. اهمیت دیدگاه‌های فلسفی همراه با شهودات باطنی و اشراقی به‌حدی برای ابن سینا پررنگ است که او اصل دیدگاه‌های خود را حکمت مشرقیه معرفی می‌کند که در آن عقل و شهود در کنار هم به کشف حقایق می‌پردازند و در آن مسائل نه صرفاً عقلی، بلکه به‌صورت شهودی و عینی فهم می‌شوند؛ به‌همین منظور، او آنچه را در *شفا* و سایر کتبش بر مبنای نظر مشائیان و صرف تحلیلات عقلی به میان آورده‌است، نه اصل حکمت، بلکه بیانی برای عامه اهل این فن می‌شمارد/ *ابن سینا، ۱۴۰۵ هـ ص ۴/۴*؛ از این‌رو، نه تنها می‌توان اثرگذاری او بر تفکر مریتن را در مورد به‌کارگیری شهودات باطنی در فلسفه بررسی کرد، بلکه می‌توان تفکر او را به مثابه یک نمونه موفق از تفکر اشراقی - مشائی به سنت مشائی - مسیحی که خالی از این محتوا است، ارائه داد.

نتیجه‌گیری

مریتن به‌عنوان یک نوتوماسی معاصر نمی‌تواند آنچه را که فلاسفه مدرن به‌خصوص دکارت در مورد علم به خود ابراز کرده‌اند، بپذیرد. او قائل است بر اساس آراء توماس، انسان به‌عنوان عالم به خود نیز علم دارد. این علم که به سبب علم به سوژه‌های دیگر و در اثر یافتن خود به‌عنوان سوژه این ابژه‌هاست، علم سوژه‌بودگی نام دارد. مریتن بر اساس سنت توماسی، علم سوژه‌بودگی را مؤخر از علم به ابژه اشیا خارجی می‌داند؛ به این معنا که علم به خود پس از علم به سایر اشیا و تأمل نفس بر موضوع‌بودن خود نسبت به ابژه‌های علمی است، بدین‌صورت که نفس پس از آنکه به امور خارجی از طریق ابژه‌های آنها علم پیدا کرد، خود را موضوع ابژه‌هایی می‌یابد که بر وجود او ابتناء دارند، درحالی‌که ابن سینا علم حضوری نفس به خود را مقدم می‌شمارد و آن را در اثر یکی‌بودن عالم و معلوم (یعنی نفس و خودش) محقق می‌داند. به نظر می‌رسد آنچه مریتن در مورد تأخر علم سوژه‌بودگی بدان قائل است، در نگاه ابن سینا تنبهی برای توجه به این علم و نه خود آن است به این معنا که علم به خود، به‌رغم تقدم

وجودی و اساسی بودن آن، دیریاب است و به‌همین دلیل نیاز به توجه و تنبه دارد، اما برخی مانند مریتن این تنبه را خود علم به نفس قلمداد کرده‌اند. درواقع اگرچه علم به خود مقدم بر تمام علوم دیگر است و نمی‌توان آن را به واسطه علوم دیگر محقق دانست، اما توجه به آن دیرتر از توجه به علوم دیگر محقق می‌شود. همین موضوع یعنی تأخر علم به خود نسبت به علوم دیگر، اساس نقد مریتن به دکارت است، چرا که مریتن قائل است علم سوژه‌بودگی یا علم نفس به خود، متأخر از علوم دیگر اوست و از سوی دیگر علم او به وجود (خارجی) به سبب شهود عقلی وجود، مقدم بر تمام علوم است. در نتیجه دکارت برخلاف روند طبیعی ذهن و شهود آن حرکت می‌کند و به‌همین دلیل با تقدم دادن ذهن بر خارج باعث ایجاد جریانات ایده‌آلیستی می‌شود، اما مریتن به‌جای شک دکارتی برای دستیابی به مبانی یقینی علم، فرضیه‌های ارسطو و توماس را در این باره دقیق‌تر می‌داند و قائل است این موضوع در سنت بحث شده و نتایج رئالیستی آن اتکاپذیرتر است و در این میان نامی از ابن‌سینا که پیش از توماس و مؤثر بر او در بیشتر مباحث فلسفی است، نمی‌برد؛ اما از سوی دیگر به نظر می‌رسد با اعتقاد سینوی در مورد علم به خود و تقدم آن بر تمام علوم، می‌توان نقد دقیق‌تری به دکارت کرد، چراکه در نگاه ابن‌سینا «من هستم» و علم به آن، مقدم بر «می‌اندیشم» و حتی مبنای آن است و این گونه علم به «وجود من» مقدم بر تمام علوم دیگر و مبنای آنهاست. از آنجا که مبنای علم به خود برای سایر علوم به شهود هر فرد نزدیک‌تر است و همچنین نیازی به تبیین «شهود عقلی وجود» (از دیدگاه مریتن) که خود نیاز به تبیین و استدلال دارد، نیست، جایگزین مناسب‌تری برای نقد دکارت نسبت به آراء مریتن است.

در مورد کاربرد و جایگاه علم به خود، مریتن علم سوژه‌بودگی را بدان جهت که از طریق ابژه نیست و مفاهیم کلی در آن وجود ندارد، علمی و فلسفی نمی‌خواند، اما از سوی دیگر آن را در علمی مانند اخلاق و هنر دارای کاربرد می‌داند. مهم‌ترین موضعی که مریتن این علم را مؤثر می‌داند، علوم رمزی و باطنی است. او در این موضوع از آراء توماس فاصله می‌گیرد. توماس علم انسان به خداوند را نهایتاً در غالب ایمان کلامی و اعتقادی به معنای بررسی عقلی خداوند، اما بر مبنای آنچه که خود او در مورد ذات خود گفته است، می‌داند. اما مریتن این علم را نیز ناکافی می‌داند و قائل است می‌توان با شهودات و ادراکات باطنی خداوند را از نزدیک ادراک کرد. همان‌گونه که گفته شد، مریتن در این موضع از توماس فاصله می‌گیرد و به سنت باطنی شرقی - اسلامی نزدیک می‌شود. به نظر می‌رسد به‌رغم تأثیر توماس از سنت باطنی مسیحی و فلاسفه مسیحی اگزیستانس، اما از سنت باطنی سینوی و شرقی نیز متأثر است چرا که ابن‌سینا نیز معرفت حقیقی را کشف و شهود حق می‌داند و قائل است تحلیلات عقلی مشائی برای عوام این فن مناسب است؛ در نتیجه او به‌عنوان یک فیلسوف مباحث اشراقی را وارد

دیدگاه‌های فلسفی‌اش می‌کند و این سنتی است که غالب فلاسفهٔ مسلمان و حتی برخی مسیحیان مانند مریتن را متأثر ساخته است.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیهات*. قم: نشر البلاغه، چاپ نخست. _____ (۱۳۸۲). *الاضوحیه فی المعاد*. تهران: شمس تبریزی.
- _____ (۱۴۰۴ هـ. الف). *التعلیقات*. بیروت: مکتبه الاعلام الاسلامی.
- _____ (۱۴۰۴ هـ. ب). *الشفاء (الهیات، منطق، طبیعیات)*. قم: مکتبه آیت الله مرعشی.
- _____ (۱۳۷۱). *المباحثات*. قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۴۰۵ هـ). *منطق المشرقیین*. قم: مکتبه آیت الله المرعشی، چاپ دوم.
- ایلخانی، محمد (۱۳۹۲). *تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس*. تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، چاپ ششم.
- دکارت، رنه (۱۳۶۱). *گفتار در روش راه‌بردن عقل، سیر حکمت در اروپا*. نوشته محمدعلی فروغی. تهران: انتشارات صفی علیشاه، چاپ سوم.
- سهروردی (۱۳۷۵). *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
- صدر المتألهین (۱۹۹۸ م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت، انتشارات دار الاحیاء التراث، چاپ سوم.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۷). *ترجمه و شرح نهاییه الحکمه*. شرح و ترجمه علی شیروانی. قم: دارالفکر، چاپ دوم.
- قوام‌صفری، مهدی (۱۳۸۶). *مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- هایدگر، مارتین (۱۳۸۶). *وجود و زمان*، ترجمه محمود نوالی، تبریز: مؤسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی دانشگاه تبریز.
- ورنو، روزه؛ وال، ژان (۱۳۷۲). *نگاهی به پدیدارشناسی معاصر و فلسفه‌های هست‌بودن*. ترجمه یحیی مهدوی. تهران: خوارزمی.

- Cahalan, John C.(1995), "The Problem of Thing and Object in Maritain", *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, Volume 59, Number 1, P.21-46.
- Delfino, Robert A.(2002), Mystical Theology in Aquinas and Maritain, in Douglas A. Ollivant, *Jacques Maritain and the Many Ways of Knowing* (p.253-268), Washington D.C., CUA Press.
- Sartre, Jean Paul(2007), *Existentialism is Humanism*, London, Yale University Press.
- Maritain, Jacques(1945), *A Preface to Metaphysics*, London, Sheed and Ward.
- (2015), *Existence and Existent*, New York, Paulist Press.
- (1995), *The Degrees of Knowledge*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- (1952), *The range of reason*. New York: Scribner.
- (1929), *Three reformers Luther-Descartes-Rousseau*, New York, Charles Scribner's sons.