

بررسی تأثیر مبانی متافیزیکی حکمت متعالیه در معرفت‌شناسی

احمد ولیعی ابرقویی^۱، محمد لطفی^۲

چکیده

از آنجا که معرفت، امری هستی‌مند می‌باشد، بررسی نحوه واقعیت‌مندی این پدیده، در کشف عملکرد آن تأثیرگذار خواهد بود. به همین جهت مسائل هستی‌شناسی، همواره نگرش‌های معرفت‌شناسانه را متأثر می‌کند. با توجه به تحولات شگرفی که مبانی متافیزیکی حکمت متعالیه درباره هستی به طور عام و مسئله علم به طور خاص، ایجاد کرده است؛ بررسی میزان تأثیر مبانی این مکتب بر مباحث معرفت‌شناسی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. از این رو این نوشته درصدد آن است تا با روش تحلیلی - اسنادی، رهیافت‌های هستی‌شناسانه این مکتب که ناظر به معرفت می‌باشد را احصاء نموده و میزان تأثیر نظریات فلسفی این مکتب در مسائل مطرح در معرفت‌شناسی را بررسی نماید. این بررسی نشان می‌دهد که نگرش‌های هستی‌شناختی خاص حکمت متعالیه، همچون تساوق علم و وجود، اتحاد عالم و معلوم، تطابق عوالم و... در مباحثی همچون ارزش معرفت، امکان معرفت به خارج و همچنین تحلیل چگونگی شکل‌گیری خطا در معرفت، تغییرات بنیادینی همچون انحصار فهم حاق هستی از راه حضوری ایجاد می‌کند که به تفصیل این تأثیرات ذیل هر یک از مبانی متافیزیکی حکمت متعالیه، تبیین می‌گردد.

واژگان کلیدی: مبانی متافیزیکی، معرفت‌شناسی، حکمت متعالیه، علم. علم حضوری

ahmad.valiee1@gmail.com

sadra135315@gmail.com

۱. دکتری معارف اسلامی دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکترای فلسفه اسلامی واحد علوم تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی

۱. مقدمه

بررسی هستی‌شناختی مقوله علم و معرفت، همواره جزء مهمی از دغدغه‌های فیلسوفان بوده است. به علت ابتدای مسائل معرفت‌شناسی بر نگرش‌های هستی‌شناختی، همواره نگرش‌های معرفت‌شناسانه متأثر از مبانی هستی‌شناسی بوده‌اند. چه اینکه معرفت در ذیل حقایق هستی شمرده شده و در نتیجه نحوه واقعیت‌مندی این پدیده در کشف چگونگی عملکرد آن، تأثیرگذار خواهد بود. بعد از شکل‌گیری مکتب فلسفی حکمت متعالیه، ضریب این تأثیرگذاری قابل توجه است. چه این که این مکتب تغییرات شگرفی بر نگرش به هستی، و به تبع آن در چگونگی نگرش به معرفت و نیز در چگونگی کسب معرفت به هستی ایجاد می‌کند. برای نمونه، در این مکتب فلسفی برای اولین بار، علم مساوق با وجود دانسته شده و در نتیجه هر آن چه لازمه وجود است، لازمه علم قلمداد می‌گردد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۶۴) از این رو براساس مبانی متافیزیکی این مکتب، تحولات ویژه‌ای را در مسائل معرفت‌شناختی توقع می‌رود. به تبع وجود این دست از نگرش‌های هستی‌شناختی در این مکتب، همچون این مبانی اساسی (تساوق علم و وجود براساس اصالت وجود)، جنبه‌های هستی‌شناختی علم را بسیار متحول کرده و قهراً نگرش‌های معرفت‌شناختی به معرفت نیز تحت تأثیر مبانی این مکتب، متأثر می‌گرداند. از این رو با توجه به مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه درباره هستی به طور عام و مسأله علم به طور خاص، ضرورت پیدا می‌کند تا به استخراج رهیافت‌های معرفتی این مبانی، اهتمام ورزیده شود. در نتیجه سوال اصلی این مقاله آن است که قبول مبانی هستی‌شناسی حکمت متعالیه، چه تأثیری در مباحث مطرح در معرفت‌شناسی خواهد داشت؟ برای رسیدن به این هدف، ابتدا آن دسته از نظریات هستی‌شناختی این مکتب که در این مسأله موثر است، گزارش شده و سپس ذیل همان نظریه، لوازم معرفت‌شناختی و میزان تأثیر آن در مسائل مطرح در معرفت‌شناسی، تبیین می‌گردد.

۱. رابطه اصالت وجود و معرفت

صدرالمتألهین بعد از قبول اصالت وجود، این نتیجه را به دست می‌آورد که تمام آن‌چرا که وصف وجود قلمداد می‌شود، مساوق با وجود بوده و در نتیجه موجودیت تمام معقولات ثانی فلسفی را به وجود می‌باشد. یکی از این معقولات ثانوی وجود، مقوله علم است. همین مبنا، سنخ علم را از سنخ وجود کرده و از این جهت، مقوله علم، وصفی از وجود می‌گردد. در نتیجه به تبع این دیدگاه، همگرایی معرفت و وجود نیز معنا می‌یابد. «إن الوجود مطلقاً عين العلم والشعور مطلقاً» (همان، ۱۶۴) با توجه به این دیدگاه، لازمه‌ای به این قرار برای علم به دست می‌آید که همچنان که برای وجود

نمی‌توان تعریفی ارائه نمود، تعریف حدی و رسمی برای علم و معرفت نیز نمی‌توان ارائه کرد. از این رو همچنان که وجود، اعرف اشیاء است، علم نیز معرفتی اجلی از خود ندارد. بنابراین تعاریف علم، تعریف حقیقی نبوده و صرفاً تنبیهی می‌باشند. (همان، ج ۳، ص ۲۷۸)

همچنین جناب صدرا المتألهین براساس نظریه اصالت وجود، تثبیت می‌کند که امر اصیل آن چیزی است که عینیت خارجی داشته باشد؛ به دیگر بیان می‌بایست اصل هویت آن در خارج باشد. حال آن چیزی که اصل هویتش "در خارج بودن" باشد، به هیچ نحوی نمی‌تواند در ذهن بیاید. چه این که در خارج بودن ذاتی اوست. بنابراین اگر چیزی از خارج به ذهن منتقل شود، هویت آن، امر وجودی اصیل، نخواهد بود.

«و الوجود لما كانت حقيقته أنه في الأعيان و كل ما كانت حقيقته أنه في الأعيان فيمتنع أن يكون في الأذهان و إلا لزم انقلاب الحقيقة عما كانت بحسب نفسها فالوجود يمتنع أن يحصل حقيقته في ذهن من الأذهان» (همان، ج ۱، ص ۳۷)

بنابراین هویت وجود، در خارج بودن است. از این رو هیچ انعکاس ذهنی نخواهد داشت. حتی به آن اشاره نیز نمی‌توان کرد. چه آن که اشاره به چیزی می‌توان کرد که مشارک الیه در نزد فاعل شناسا حاضر باشد. حضور نیز صرفاً در یک صورت محتمل می‌شود، و آن هم از راه حضوری و شهودی است. به دیگر بیان، ذهن به عنوان واسطه، نمی‌تواند برای فهم وجود، کارایی داشته باشد. بلکه فهم وجود اصیل، صرفاً حضوری است. (همان، ج ۹، ص ۱۸۵)

لازمه این دیدگاه در معرفت‌شناسی آن است که برای فهم و ادراک حقیقی و عینی هر امر وجودی و واقعی، می‌بایست نسبت به آن، علم حضوری پیدا کرد. چه این که صرفاً در این نوع از علم است که عین حقیقت خارجی معلوم، بدون واسطه نزد عالم حاضر می‌شود؛ در نتیجه در این صورت است که به واقعیت موجودات، علم حاصل شده و در نتیجه معرفت حاصله از آن، ارزشمند می‌گردد. «بأن المراد بحصول الصورة ليس أنه يحصل في الذهن شبح و مثال له محاكاة عن الأمر العيني مغاير له بالحقيقة بل المراد بالصورة الذهنية هو حقيقة المعلوم من حيث ظهورها الظلي» (همان، ج ۱، ص ۲۶۹) در تأیید این دیدگاه، علامه طباطبایی علم حضوری را اینگونه تعریف کرده است:

«حصول العلم و وجوده للعالم مما لا ريب فيه و ليس كل حصول كيف كان بل حصول امر هو بالفعل فعلية محضه لا قوه فيه لشيء اصلا ... فهو حصول المجرد من المادة عار من نواقص القوه و نسبي ذلك حضورا فحضور شيء لشيء حصوله له بحيث يكون تام الفعلية غير متعلق بالمادة بحيث يكون ناقصا من جهت بعض کمالاته التي في القوه... انقسام العلم

الی القسمین قسمه حاصره فحضور المعلوم للعالم إنا بماهيته و هو العلم الحصولی أو بوجوده و هو العلم الحضوری. هذا ما یودی الیه النظر البدوی من انقسام العلم الی الحصولی و الحضوری و الذی یهدی الیه النظر العمیق آن الحصولی منه ایضا ینتهی الی علم حضوری» (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸)

متن فوق نشان دهنده آن است که از منظر ایشان، حقیقت علم، هویتی عینی و حضوری دارد. در نتیجه اصل در علم، همان علم حضوری بوده و اساساً با نفی حضور، علم نیز منتفی می‌گردد. حال اگر علم بدین صورت تحقق پیدا کند که می‌بایست حقیقت شیء در نزد عالم حاضر باشد و با فاعل شناسا به نحوی اتحاد عینی پیدا کند، در این صورت ذاتی بودن ارزش مندی معرفت، به علت عدم وجود واسطه برای ادراک، معنا پیدا می‌کند و علم به عنوان یک معرفت عینی و دارای حکایتگری واقعی و صحیح، مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

حال طبق مبانی حکمت متعالیه، علم حضوری بی واسطه نیز می‌تواند به دو قسم، امکان پیدا کند: علم به خود و علم به غیر خود؛ قسم اول، علم مجردات به ذات خود است که شامل علم انسان به نفس خود، علم واجب به ذات خود و علم سایر جواهر مجرده به ذوات خود می‌باشد؛ قسم دوم نیز در واقع علم نفس به شئون خود است که به نوعی غیریت با ذی‌شأن دارند؛ و شامل مواردی همچون علم به صور ذهنی، و نیز علم نفس به افعال و قوای خود می‌شود. همچنین علم علت به معلول نیز در زمره این قسم می‌باشد. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۸۰) البته باید توجه نمود که عین خارجی بودن وجود اصیل، منافاتی با دریافت حصولی داشتن از آن ندارد؛ بلکه در ادامه توضیح داده می‌شود که وجود عینی، هنگامی مفهوم می‌شود که براساس اتحاد وجودی نفس با آن، جزئی از صقع نفس گردیده و در نتیجه دریافت حصولی از آن، ممکن می‌شود.

۲. رابطه اتحاد وجودی با معرفت

در مکاتب سه‌گانه فلسفه اسلامی، خاصه حکمت متعالیه، برای بیان چیستی علم و معرفت، آمده است که علم، حضور واقعی (معلوم) در نزد واقعیتی دیگر (عالم) است؛ (شیرازی، مجموعه رسائل فلسفی، ص ۷۰) از این رو از منظر هستی‌شناسی، فرآیند ایجاد علم، مبتنی بر عنصر حضور، سامان می‌یابد. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۳۵)؛ تحقق این حضور نیز به صورت اتحاد وجودی عالم با معلوم شکل می‌گیرد. لازمه این بیان، آن است که اتحاد وجودی، پایه حضور را فراهم می‌کند؛ پس اتحاد وجودی سبب تحقق حضور بوده و شکل‌گیری حضور نیز هویت علم را سامان می‌دهد.

ماحصل معرفت شناسانه این تحلیل فلسفی مبتنی بر هستی‌شناسی علم، آن است که نقطه

محوری در تحقق معرفت، حضوری است که به تبع اتحاد وجودی سامان می‌یابد. بنابراین هر جا اتحاد وجودی شکل گرفته باشد، حضور امکان پیدا کرده و در نتیجه علم حاصل است. حتی می‌توان گفت که در نگاه ادق، حضور سبب ایجاد علم نمی‌گردد، بلکه حضور یعنی همان علم. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۴۱۶)

بنابراین در راستای تحقق علم می‌بایست شرایط تحقق حضور را فراهم نمود. از جمله، همان داشتن رابطه‌ی وجودی است که می‌بایست یا مبتنی بر عینیت عالم و معلوم (علم ذات به خویشستن)، سامان یابد و یا مبتنی بر اتحاد عالم و معلوم (همانند علم علت به معلول)، به دست آمده باشد. «لیس مجرد وجود الشیء کافیا لصیورته معلوما و إلا لکان کلّ من له صلاحیه العالمیه عالما بجمیع الموجودات و لیس كذلك ، فلا بدّ فی حصول العلم من احد الامرین اما الاتحاد و اما العلاقه الوجودیه الذاتیه و العلاقه الذاتیه منحصره فی العلیّه ، فکلّ موجود مستقل الوجود قائم الذات فهو عالم بذاته لا اتحاد ذاته بذاته و کل موجود كذلك فهو عالم بمعلولاته» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۱۰۹) همچنین براساس تحلیل نهایی صدرای مبنی بر اتحاد وجودی بین معالیل با علت حقیقی خود، تمام معالیل در حقیقت، شأن علت حقیقی، یعنی واجب تعالی می‌باشند؛ و در نتیجه، شبکه هستی، عین الربط به علت حقیقی خود است؛ از این رو اتحادی حقیقی بین تمام ممکنات (شئون) برقرار بوده و به تبع آن، بین تمام موجودات و علتشان، حضور معنادار می‌باشد. از این رو برای تمام معالیل نسبت به علت خود آگاهی و معرفت، متحقق خواهد بود. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۸۰)

حال همچنان که در علم حضوری، اتحاد وجودی سبب تحقق علم می‌شود؛ در علم حصولی نیز اصل اتحاد وجودی برقرار است. به این نحو که انسان به توسط دستگاه ادراکی خود، با خارج از خود مرتبط، و در نتیجه متحد می‌شود. چه این که علم حصولی، حاصل اتحاد وجودی، و به تبع آن، حکایتگری دستگاه دریافتی (ذهن) از ماورای خود (خارج) است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۱۶۰) البته این اتحاد نیز نسبت به سایر ارتباط‌های عینی و انواع دیگر علم حضوری، به علت وجود واسطه در شکل‌گیری اتحاد، بسیار ضعیف می‌باشد. لکن این حکایتگری نیز به علت اتحاد و عینیت امر حکایتگر با نفس انسان، متحقق می‌شود. تفاوتی وجود ندارد که صور حاصله چه از امور حسی پدید آمده باشد؛ چه از امور مثالی و یا از امور عقلی به دست آمده باشد. در واقع باید گفت که معلوم حقیقی، صور منقش در انسان است که به تبع آن صور، به محکمی این تصاویر علم حاصل می‌شود. به همین علت است که در روش کسب علم حصولی، دو نوع معلوم وجود دارد: معلوم بالذات و معلوم بالعرض. (ر. ک: همان، ج ۶، ص ۱۵۱)

به دیگر بیان در این روش ادراکی نیز مناط علم که حضور، و به تبع آن اتحاد وجودی می‌باشد،

کماکان فعال است. چه این که علم حضوری، یعنی حضور وجود معلوم نزد عالم که بسته به شدت و ضعف این حضور، مشکک می‌گردد. از این رو، به نسبت احاطه وجودی عالم بر معلوم و اتحاد بین آن‌ها و همچنین، حضور معلوم در نزد عالم، علم تحقق می‌پذیرد. تنها در این امر تفاوت دارند که این احاطه عالم، گاه بدون استفاده از وسایل و ابزار است؛ همانند عینیت تامّ بین عالم با خویشتن خود، که در این صورت، حضور تام و علم تمام خواهد بود. گاه نیز با وسایل و وسائط، نوعی اتحاد بین عالم و معلوم پدید می‌آورد. در این حالت نیز، هرچه قدرت وسائط و وسایل اتحاد، در ایجاد اتحاد بیشتر باشد، حضور بیشتری حاصل شده و در نتیجه، احاطه علمی کامل‌تری نیز رخ خواهد داد.

می‌توان گفت که این اتحاد وجودی به این نحو ایجاد می‌گردد که آن وجود عینی که هویت آن غیر از وجود فاعل شناسا می‌باشد، هنگامی مفهوم می‌شود که براساس اتحاد وجودی نفس با آن وجود عینی، جزئی از صقع نفس گردیده و در نتیجه برای نفس ادراک کننده، بسط وجودی حاصل می‌گردد. با شکل‌گیری بسط وجودی‌ای که برای نفس رخ می‌دهد، دریافت حضوری از آن هویت تحقق پیدا کرده و به تبع آن، علم حصولی از آن امر عینی، ممکن می‌شود. چه این که نفس با بدن خود متحد بوده و این اتحاد وجودی باعث توسعه ادراکی نفس بر سایر پدیده‌هایی می‌شود که با بدن اتحاد وجودی دارند.

به دیگر بیان، امکان ارتباط با وسائط، برای نفس انسان، امکان اضافه اشراقی به امور مادی را فراهم می‌کند، در نتیجه ادراک آن امر خارجی مادی را همچون ادراک بدن، برای خود حاضر می‌کند. به تبع این اضافه اشراقی، علم حصولی متناسب و منطبق با آن علم حضوری نیز در صقع نفس حاصل می‌گردد. از این رو، مناط تحقق علم که همان اتحاد و به تبع آن حضور است، کماکان پابرجاست. (یزدان پناه، ۱۳۹۷، ص ۱۴۳)

«إن حضور الصورة العلمية للشيء العالم... بأحد أنحاء ثلاثة إما بالعينية كما في علم النفس بذاتها أو بالحلول فيه [این نیز نوعی از اتحاد است] كما في علم النفس بصفاتهما... أو بالمعلولية... وبهذا يندفع إشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارة باردة»
(صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۸۰)

۳. رابطه تشکیک در وجود با معرفت

همانطور که گفته شد، علم همان حضور است؛ حضور نیز، یعنی شکل‌گیری اتحاد وجودی معلوم با عالم که بسته به شدت و ضعف این اتحاد، و به تبع آن حضور، علم نیز طیف‌پذیر می‌شود. از این رو برای آن که لوازم معرفت‌شناسی براساس هستی‌شناسی علم از منظر صدرا بهتر دریافت شود،

می‌بایست دیدگاه تشکیکی صدرا به وجود را نیز دخیل نماییم. چه این که براساس بینش تشکیکی ملاحظه‌ای به وجود، همان‌گونه که وجود امری مشکک می‌باشد، چون علم مساوق با وجود است، بنابراین علم و حضور نیز مشکک می‌باشند؛ بنابراین موجودات مادی نیز، به همان میزان و مرتبه‌ای که از وجود بهره‌مند هستند، به همان نسبت از علم و حضور نیز بهره‌مند خواهند بود. در این راستا موجود مادی، در نظام تشکیک وجودی چون از مراتب مادون بوده و دارای ضعف وجودی می‌باشد، از میزان علم ضعیف‌تری نیز برخوردار خواهد بود؛ به حدی که حتی وصف علم به آن نسبت داده نشده و برای آن موجود مادی، ملکه علم نیز لحاظ نمی‌شود. البته این تعبیر براساس مبانی صدرا، غیر دقیق و تسامحی می‌باشد. «فَتَبَّتْ أَنْ هَذَا الْمَسْمَى بِالْإِرَادَةِ أَوْ الْمَحَبَةِ أَوْ الْعَشْقِ أَوْ الْمَيْلِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ سَارَ كَالْوُجُودِ فِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ لَكِنْ رُبَّمَا فِي بَعْضِهَا بِهَذَا الْأَسْمِ لِجَرِيَانِ الْعَادَةِ وَالْإِصْطِلَاحِ عَلَيَّ غَيْرِهِ أَوْ لِخِفَاءِ مَعْنَاهُ هُنَاكَ كَمَا أَنَّ الصُّورَةَ الْجَرْمِيَّةَ عِنْدَنَا إِحْدَى مَرَاتِبِ الْعِلْمِ وَالْإِدْرَاكِ وَ لَكِنْ لَا تَسْمَى بِالْعِلْمِ إِلَّا صُورَةٌ مَجْرُودَةٌ عَنْ مِمَّا زَجَّهُ الْأَعْدَامُ وَالظُّلْمَاتُ الْمُقْتَضِيَّةُ لِلْجَهَالَاتِ الْغَفَلَاتِ».

(همان، ج ۶، ص ۳۴۰)

۴. رابطه وجود مادی با معرفت

بنا بر آنچه گفته شد، هر موجودی به تناسب اقتضای وجودی خویش، از علم و حضور نیز بهره‌مند است. لکن در مادیات به علت وجود امتداد و بُعد (ابعاد سه‌گانه مکانی و زمانی)، این دست از موجودات نسبت به یکدیگر و نیز حتی غیبت اجزاء امور مادی از یکدیگر بروز بیشتری داشته و در نتیجه از میزان بهره‌ کمتری از علم پیدا می‌کنند. چرا که هر یک، ابعاد مکانی متفاوتی نسبت به دیگری داشته و در نتیجه نسبت به هم غایب بیشتری خواهند داشت. از این رو می‌بایست چگونگی شکل‌گیری علم برای مادیات و به مادیات را براساس مساوق علم و وجود به گونه‌ای تبیین نمود که نظریه تساوق علم و وجود، انسجام و شمولیت خود را حفظ کند.

اهمیت این بحث آنجا مشخص می‌شود که قبول مساوق بین وجود و علم، می‌تواند رهیافتی به سوی امکان معرفت به مادیات و برای مادیات پیدا کند. به این صورت که چون علم، مساوق وجود است، هر موجودی که از وجود بهره‌مند است، از علم نیز بهره‌مند خواهد بود. حال در نحوه تعلق علم و مراتب این بهره‌مندی، می‌توان گفت که چون وجودات مادی، حد ضعیفی از وجود را دارا می‌باشند، علم به مادیات و در مادیات به نحو فی الجملة قابل پذیرش است.

به دیگر بیان نظریه مساوق وجود و علم، و تشکیکی بودن وجود، این دیدگاه را تقویت می‌کند که علم نیز همانند وجود و به تبع آن، تشکیکی است. از این رو اشتداد و ضعف در میزان برخورداری از علم، مبتنی بر مراتب وجودی موجودات می‌باشد. (همان، ج ۸، ص ۱۶۴) بنابراین اصل

تحقق علم برای تمام موجودات، خاصه موجودات مادی تثبیت می‌شود. چه این که به همان نسبتی که اتحاد وجودی برای اشیاء مادی نسبت به هم و نیز نسبت به اجزاء خود معنادار می‌باشد، حضور نسبت به یکدیگر نیز معنادار خواهد بود. لکن امتدادی بودن و بُعددار بودن موجودات مادی، فلاسفه قبل از صدرا را بر آن داشت که اطلاق علم و آگاهی برای موجودات مادی را نفی کنند. از این رو یا باید گفت که مساوقت علم با وجود در امور مادی تخصیص خورده و در نتیجه علم به مادیات و برای مادیات ممکن نخواهد بود؛ و یا می‌بایست امور مادی، به نحوی سامان یابد و تحلیل شود که امکان اطلاق علم برای امور مادی میسر گردد.

همان‌طور که گفته شد، شرط تحقق علم، حضور بوده و پایه علم، علم حضوری می‌باشد. حال می‌بایست انواع فروض علم حضوری برای مادیات را بررسی نمود تا رابطه وجودات مادی و علم براساس نظریه تساوق، منکشف شود. در این راستا علم حضوری در رابطه با مادیات به دو قسم قابلیت فرض دارد؛ علم به ماده، علم برای ماده؛ همه فلاسفه اسلامی قائل به عدم علم حضوری در ماده و به ماده شده‌اند و صرفاً علم به ماده را از طریق صور حاکمی از آن‌ها (علم حصولی و به صورت معلوم بالعرض) تحلیل می‌کنند. (عبودیت، ۱۳۹۳، ج ۲، ص ۴۲)

این مسئله در نگاه ملاصدرا متفاوت است. او در مواضعی همچون سایر فلاسفه، به عدم علم حضوری در ماده قائل شده است. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۱۲۴) و همانند اسلاف خود، علم به ماده را از طریق صور حاکمی از آن‌ها می‌داند. (همان، ج ۳، ص ۲۹۸) اما گفته شد که در مواضع دیگری قائل به ادراک و شعور برای کلیه موجودات، حتی مادیات شده است. (همان، ج ۸، ص ۱۶۴) حال می‌بایست فرض‌هایی که در این مسأله مطرح می‌باشد را تبیین نمود:

۴-۱. علم به مادیات

گفته شد که در فلسفه اسلامی، شکل‌گیری علم برای امور مادی، به وجود مادی دیگر، به علت وجود بُعدهای مکان- زمانی، برای ایجاد علم (علم بدون واسطه و به صورت حضوری) مانع وجود داشته و به همان نسبت، دریافت و تحقق حضور و علم نیز میسر نمی‌گردد. چه این که در ساحت مادی، هر امر ممتدی، تا بی‌نهایت قابلیت انقسام به اجزای فرضی را دارد؛ در نتیجه هر قسم برای قسم دیگر، معدوم و غایب خواهد بود؛ بنابراین برای مادیات نسبت به هم، نوعی عدم حضور (غیبت) رخ می‌دهد.

اما در دستگاه فلسفی صدرا، بیان می‌شود که همان امر مادی نسبت به مجردات تام و ساحتی که بُعدهای مادی معنادار نیست، امتدادی بودن امور مادی، اساساً معنادار نخواهند بود. از این رو می‌توان علم به امور مادی را برای مجرداتی که در ساحت فرازمانی و فرامکانی حاضر هستند، تصور نمود.

«فیجب أن يكون لجميع الموجودات بالنسبة إليه تعالى فعلیه صرفه و حضور محض غیر زمانی و لا مکانی بلا غیبیه و فقد . إذ الزمان مع تجددده و المكان مع إنقسامه بالقیاس الیه کالآن و النقطة» (همان،، ج ۱، ص ۲۰۳)

به دیگر بیان از منظر تحلیل فرازمانی و در ساحتی که مکان - زمان، معنادار نیست، همان امر مادی، دارای وجود جمعی بوده و دارای یک حقیقت واحد یکپارچه خواهد بود. در نتیجه، برای مجرداتی که خالی از بُعد مکان - زمانی هستند، علم به وجود جمعی مادیات معنادار می‌شود. به دیگر بیان، برای وجود مادی دو ساحت وجودی در نظر گرفته می‌شود: وجود مادی در میان امور مادی؛ وجود مادی در ساحت فرامادی که وجود جمعی آن امر مادی می‌باشد. چه این که برای احاطه وجودی به مادیات و در نتیجه، حضور مادیات برای مجردات در ساحت فرازمانی مانعی وجود ندارد. بنابراین در پاسخ به این که آیا خداوند علم به مادیات دارد یاخیر؟ باید این گونه پاسخ داد که علم به مادیات تحقق دارد. این علم از جهت نگرش حضرت حق که وجودی مجرد دارد، به وجود جمعی آن‌ها معنادار می‌گردد. چه این که او بسیطه الحقیقه بوده و نسبت به کل اشیاء، احاطه وجودی داشته و به تبع آن، حضور معنادار خواهد بود. اما علم حق تعالی به این گونه نیست که برای حصول علم به آن‌ها احتیاج به واسطه و وسائل ادراکی برای اتحاد وجودی با امور مادی لازم باشد. بنابراین علم به مادات برای موجودات مجردة تام از جمله حضرت حق، تحقق پیدا می‌کند. لکن تحقق علم به مادیات، در زمان و یا به عبارتی زمان نیست؛ بلکه همان حقایق مادی را بدون در نظر گرفتن در فضای مکان - زمانی، دریافت می‌شود. این نوع از دریافت در حقیقت به این صورت است که در واقع، تمام اجزاء فرضی امور مادی را به صورت یکجا (جمعی) دریافت می‌کنند. بله، آن موجود مدرکی که زمانی می‌باشد، براساس آن که در زمان است، تمام هویت اشیاء مادی در طول زمان را نمی‌تواند ببینند، در نتیجه در بستر زمان است که ادراک می‌کنند. این معونه را از آن جایی که وجود خداوند و سایر موجودات مجردة تام، ندارند، آن موجودات مادی به نحو جمعی در نزد ایشان حاضر می‌باشد. همچنین با توجه به مباحثی که در چگونگی اتحاد وجودی به غیر در علم حصولی بیان شد، می‌توان علم به مادیات را براساس اتحاد وجودی با واسطه و توسعه وجودی نفس، تثبیت نمود. همچنان که در بحث نفس خواهد آمد که نفس انسان در تمام ساحات خود حاضر است، (همچون در ساحت جسمی اش)؛ بنابراین می‌تواند با ما و رای خود اتحاد پیدا کرده و این اتحاد وجودی، سبب توسعه نفس شده و در نتیجه، اتحاد که شرط تحقق علم است را سامان دهد.

۲-۴. علم برای مادیات

مقصود از ادراک برای امور مادی، نوعی علم ضعیف به خود و فاعل خود است، نه علم حصولی.

(عبودیت، ۱۳۹۳ ش، ج ۲، ص ۴۳) برای اثبات این قسم نیز می‌توان بنا به قبول متحرک بالذات بودن ماده و پذیرش حرکت جوهری، استفاده نمود. به این صورت که چون اجزاء امور مادی، فرضی بوده و در واقع امر مادی، یک امر واحد سیال است، این نتیجه به دست می‌آورد که امور ممتد سیال، فی نفسه در سیال بودن خود، ثابت بوده و بدون تغییر می‌باشند. به تعبیر صدرالمতالیهین همانند "آن خواهند بود. بنابراین از این حیث، نه تنها از فاعلشان غایب نیستند، بلکه از خودشان نیز غایب نخواهند بود، همچنین فاعلشان نیز از آن‌ها غایب نمی‌باشد. بنابراین از این حیث، به خود و به فاعل خود علم حضوری دارند؛ همانطور که فاعل آن‌ها به آن‌ها نیز علم حضوری دارد. (همان، ص ۴۵-۴) نیز از منظر تحلیل فرازمانی و در ساحتی که مکان - زمان، معنادار نیست، همان امر مادی، دارای وجود جمعی بوده و یک حقیقت واحد یکپارچه خواهد بود. در نتیجه آگاهی برای همان وجود مادی نسبت به خود و علت خود، معنادار خواهد بود.

۵. رابطه وجود نفسانی و معرفت

براساس مبانی صدر در حرکت جوهری نفس، باید گفت که علم، نوعی تکامل برای نفس است که نفس انسانی با هر مواجه‌ای، وجود تازه‌ای برای انسان شکل می‌گیرد. به دیگر بیان براساس اتحاد عالم و معلوم، وجود هر صورت علمی، علاوه بر وجود خاص خود، به علت عینیتی که با عالم دارد، وجود افزوده و یا به تعبیر دقیق‌تر بسط وجودی بیشتری برای عالم نیز صورت می‌گیرد. چه این که براساس اتحاد عالم و معلوم، دیگر مدرک و مدرک از هم جدا و مستقل نبوده و در نتیجه هر ادراک، فعل نفس قلمداد شده و باعث بسط وجودی نفس می‌شود. (سبزواری، ۱۳۶۹ ق، ج ۵، ص ۱۴۷)

از این رو صدرالمتالیهین و تابعان او معتقدند که به میزان تجرد و شفافیت نفس، حصول صورت‌های عقلی و خیالی نیز متفاوت می‌شود. این ادراک صور به نحو پذیرش انفعالی محض نخواهد بود. همچون آینه‌ای که صرفاً منقش به پدیده مقابل خود می‌گردد؛ بلکه ادراک صور به نحو فعلی می‌باشد. به این صورت که نفس انسانی که همچون عوالم وجودی، ذو مراتب بوده، در ساحت مثالی و عقلی متصل خویش، آن صور را ایجاد می‌کند. به تعبیر دیگر، نفس نسبت به صورت‌های عقلی و مثالی، تنها پذیرنده نیست، بلکه سازنده است. چه این که اگر صرفاً اتحاد با وجود تجردی آن پدیده را کافی بدانیم، هنگام عدول از اتحاد، نباید نسبت به آن پدیده علم داشته باشیم. در صورتی که مشاهده می‌شود که معرفت پسینی امکان پیدا می‌کند. بنابراین می‌بایست پذیرفت که وجودی در صقع نفس که معادل وجود خارجی در نفس انسانی است، تحقق پیدا می‌کند. (همان، ج ۵، ص ۲۲۹)

تأثیر این مبنا در مباحث معرفت‌شناسی آن است که عینیتی که بین ذهن و خارج وجود دارد،

عینیت این همانی می باشد به این بیان که عینیتی که دویت بین ذهن و عین را نیز تخریب نمی کند. بنابراین یک عینیت تام نمی باشد که تماماً همان صورت عینی به خارج باشد. همچنان که گفته شد، اصالت وجود نیز امکان این عینیت تام را اجازه نمی دهد. چه این که هر یک از وجودات عینی و ذهنی، مشخص به وجود خویش بوده و در نتیجه هويت مشخصه خود را نیز دارند. از این رو به علت دویت بین ادراکات ذهنی و خارج، می بایست صحت نفس الأمری گزارشات ذهنی از خارج و یا همان این همانی بین این دو را به دست آورد.

گفته شد براساس مبانی صدرای این امر براساس اتحاد وجودی و تبعیت علم حصولی از حضوری سامان داده می شود. البته جناب صدرای حل مسأله عینیت ذهن و خارج را براساس اتحاد وجودی با وجود مثالی همان پدیده خارجی حل می کند. لکن همچنان که گفته آمد، طبق مبانی خود ایشان می توان این مسأله را به نحو ساده تری حل نمود. همچنان که براساس قاعده فلسفی «النفس جسمانیة الحدوث، روحانیة البقاء» و همچنین قاعده فلسفی «النفس فی وحدتها کل القوا»، قوای ادراکی انسان نیز از ساحت مادی تا ساحت عقلی را پوشش داده و تمام لایه های وجودی را بر حسب استکمالی که پیدا می کنند، پوشش می دهند. بنابراین می تواند ادراکی از آن ساحت وجودی خاص داشته باشد. از این رو به نسبت ساحت جسمانی نفس (بعد مادی)، قوای ادراکی حسی در بُعد جسمانی نفس حاضر بوده و در نتیجه م تواند ادراکاتی حسی (شهود حسی) را محقق نماید. به نسبت وجود ارتباط های مثالی و عقلی نیز (با توجه به تکامل جوهری نفس) امکان ادراک خیالی و عقلی نیز به توسط قوای خیالی و عقلی میسر خواهد بود. (ر. ک صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۵۱ به بعد)

به دیگر بیان در دریافت های مادی، اسباب ادراکی، نقشی اعدادی پیدا کرده و نفس انسان، در تمام ساحات خود حاضر است، (همچون در ساحت جسمی اش)؛ بنابراین می تواند با ماورای خود اتحاد پیدا کرده و این اتحاد وجودی، سبب توسعه نفس می شود. در نتیجه این توسعه وجودی، اتحاد که شرط تحقق علم است را سامان می دهد. چه این که گفته شد، نفس در عین بساطت و وحدت داشتن، تمام قوای آن نیز در تمام ساحت های وجودی او حاضر خواهد بود؛ بنابراین می تواند در عین ادراک حسی، ادراکات خیالی و عقلی متناسب با آن را نیز داشته باشد. از این رو در هر اتحاد وجودی با هر پدیده ای می توان تمام لایه های ادراکی متناسب با آن را به دست آورد. از این رو حتی، ادراکات فوق مادی برای نفس نیز ممکن خواهد بود.

۶. رابطه عوالم وجودی و معرفت

در نگاه صدرالمتألهین، نحوه ارتباط عوالم به صورت طولی و در بستر نظام علی - معلولی می باشد.

بنابراین همان طور که علت و معلول عین الربط به هم می‌باشند؛ نسبت به هم حضور دارند. همچنین اگر نظام علیت در فلسفه صدرایی را مبتنی بر وحدت وجود پذیرفته شود (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۸۸)، عوالم نسبت به یکدیگر به نحو حمل حقیقت و رقیقت، عینیت دارند؛ در نتیجه با معرفت به ساحت وجودی یکی از عوالم، امکان معرفت به سایر عوالم نیز ممکن می‌گردد. از این جهت، موجودی همچون نفس انسان که ذو مراتب می‌باشد، می‌تواند به عوالمی که مرتبه وجودی او اجازه می‌دهد، دسترسی داشته و معرفت آن عالم را به دست آورد. «أَنَّ النَّفْسَ جِسْمَانِيَةَ الْحُدُوثِ رُوحَانِيَةَ الْبَقَاءِ، ذَاتَ مَرَاتِبٍ، وَ النَّفْسَ كُلَّ الْقَوَى. وَ الْأَصْلَ الْمَحْفُوظَ فِيهَا، فَيَسْرِي صِفَةَ بَعْضِ الْمَرَاتِبِ، وَ لَوْ كَانَ مِنْ أَدْنَى الْأَدْنَى إِلَى الْبَعْضِ الْآخِرِ، وَ لَوْ كَانَ مِنْ أَعْلَى الْأَعْلَى» (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۵، ص ۲۴۳)

این مبنا نیز، در حل مسئله ای در معرفت‌شناسی تحت عنوان امکان معرفت از خارج، راهگشا می‌باشد. چه این که نظریه تطابق عوالم باعث شکل‌گیری وحدت عین و ذهن می‌گردد. همچنین این اشکال را نیز پاسخ می‌دهد که اگر علم، امری مجرد است، چطور می‌توان به امور مادی، علم تعلق بگیرد و مسئله این همانی عین و ذهن چطور پاسخ داده می‌شود؟ در این موطن است که برای این مسأله، براساس رهیافتی هستی‌شناسانه پاسخی شایسته تولید می‌گردد. به این صورت که علم حضوری به جهان مثالی، که رابطه علی و مطابقت وجودی با جهان مادی دارد، باعث تولید علم به تمام حقیقت جهان محسوس می‌گردد. از این رو هنگام اتصال به جهان مادی، مثال آن حقایق، به شهود وجودی نفس انسان که دارای مراتب طولی می‌باشد، در می‌آید. (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۱۰ الی ۳۱۲)

به تعبیر دیگر علم به محسوسات مادی، همان علم به حقیقت مجردی آن‌ها است که در واقع، علت فاعلی آن شیء مادی است. این علم به حقیقت مجرد، علم حضوری است که از دریچه آن - بنا بر نظریه تطابق عوالم و عینیت بین آن‌ها - به شیء مادی هم ارتباط معرفتی برقرار می‌کند. از این علم حضوری به حقیقت مجرد شیء، علم به ماهیت و خواص خارجی شیء مادی را نیز ممکن می‌گرداند. به دیگر بیان با در نظر گرفتن نسبت علی معلولی در تشکیک طولی موجودات و عوالم وجودی، ثابت می‌شود که عالم مثال، باطن و حقیقت عالم ماده است؛ چون علت این عالم است و بر مبنای مطابقت وجودی این عوالم، طیف وجودی واحد و پیوسته‌ای از این دو جهان پدید می‌آید. لذا عالم مثال به مثابه حقیقت ماده و عالم ماده رقیقت عالم مثال است. در نتیجه، علم حضوری به جهان محسوس و مادی بر همین مبنا از طریق علم به علت که باطن و حقیقت معلول است فراهم می‌آید. (همان)

عوامل خلط بین ذهن و عین براساس مبانی متافیزیکی حکمت متعالیه
بعد از تبیین مبانی هستی‌شناسی علم، می‌توان عواملی که باعث شکل‌گیری خلط‌هایی که بین

معرفت‌های انسان با واقعیت اشیاء که رخ داده است را نیز تبیین نمود. اساساً کار ویژه فیلسوف آن است که هستی و وجود را همان گونه که هست تبیین کند و بود را از نمود جداسازی نماید. چه آن که دستگاه ادراکی، نمودهای انسان را می‌سازد و هستی را در خود نمود می‌دهد، از این رو فیلسوف می‌بایست وجود به ما هو را از نمود تفکیک نماید. عدم تفکیک بین مقام اثبات و ثبوت، بود و نمود، باعث می‌شود که بین ذهن و عین خلط پیش آمده و در نتیجه واقع همانگونه که هست، دریافت نشود.

طبق مبانی صدرای، هیچ نمودی شکل نمی‌گیرد مگر آن که به نوعی دارای نفس الامر باشد. بنابراین برای هر نمود باید یک موطن خارجی و نفس الامری غیر از موطن ادراکی آن لحاظ شود. همچنان که هر مفهومی یک حیثیت وجودی داشته و موجودی ذهنی تلقی می‌شود؛ نیز یک حیثیت حکایی و مرآت‌ی دارند که اصطلاحاً به آن وجود ذهنی، اطلاق می‌شود (ر. ک ابن سینا، ق ۱۳۹۱، فصل پنجم، مقاله اولی) پس در مفاهیم ذهنی، اصل بر انفعال نسبت به امری ماورای خویش (خارجیت مطلقه) می‌باشد. در این انفعال نسبت به خارج، اگر حیثیت‌های فعال ذهن لحاظ نشود و فارغ از این حیثیت‌ها، نحوه انفعال را به صورت خام و بسیط در نظر گرفته شود؛ خلط بین ذهن و عین پیش خواهد آمد. چه آن که عدم کشف حیثیت‌های فعال ذهن، در هنگام بررسی‌های هستی‌شناختی، تفسیرهای فیلسوف از هستی را دچار اختلاط می‌نماید. این امر باعث می‌شود که تلقی صحیحی از بود، همان گونه که هست شکل نگرفته و تفکیک آن از نمود هویدا نشود.

از این رو یکی از ملاک‌ها برای ارزش‌گذاری بر روی فیلسوفان این است که بتوانند براساس ساختارها و کنش‌های حاکم بر ذهن، آن انفعالی که از واقع و نفس الامر خارجی به دست آورده اند را همان گونه که در واقع هست، تبیین نموده و اثراتی که فعالیت‌های ذهن بر آن دارد را کشف و خنثی نمایند.

یکی از عوامل فعالیت سامانه ادراکی که باعث تأثیر بر بُعد انفعال ذهن می‌شود، آن است که اساساً دستگاه ادراکی، به علت محدود بودن انسان، محدودیت ادراکی دارد. از این رو اگر محدودیت‌های ابزارهای ادراکی در دریافت‌ها لحاظ نشود، خارج آن گونه که هست فهم نخواهد شد. مثال مشهور و ساده ای برای درک بهتر این عامل وجود دارد، محدودیت‌های تصویربرداری چشم انسان است که باعث می‌شود آتش گردان در هنگامی که در حال چرخش است، دوار دیده شود. اگر سرعت تصویربرداری چشم از خارج بیش از آن چیزی باشد که هست؛ آتش گردان، به صورت دایره ای شکل دیده نمی‌شود. پس این محدودیت در حوزه ادراک حسی بصری باعث کژتابی در دریافت واقعیت آتش گردان گردیده است. این محدودیت‌ها صرفاً در ابزار بصری خلاصه

نمی‌شود. بلکه در سایر ابزارها، همچون ابزارهای حسی، خیالی، عقلی و قلبی این محدودیت، وجود دارد. منشأ این محدودیت نیز اساساً محدودیت وجودی انسان می‌باشد.

در نگاه دقیق‌تر می‌توان گفت که با وجود این محدودیت‌های دستگاه ادراکی، در واقع انسان درست عمل می‌کند. چه آن‌که در همان مثال آتش گردان، چشم انسان با توجه به محدودیتش در تصویربرداری، باید واقعیت آتش گردان را درست به همان شکلی که می‌بیند، ادراک کند. چرا که این محدودیت باعث نمی‌شود که در فهم ما به خارج تصرفی رخ داده باشد. بلکه دستگاه ادراکی وقتی که دریافت می‌کند محدودیت دارد؛ اما کماکان منفعل است. ولی انفعال در یک بستر و دریچه‌ای محدود.

دومین عاملی که باعث خلط بین عین و ذهن می‌شود، عدم لحاظ در لایه‌مند بودن دستگاه ادراکی است. چه این که بنا بر مبانی حکمت متعالیه در ذو مراتب بودن انسان و دارا بودن چهار لایهٔ مادی، مثالی، عقلی و فوق عقلی، ابزارهای ادراکی انسان نیز دارای چهار لایه است که براساس نظریهٔ تطابق عوالم و همچنین عالم صغیر بودن نفس نسبت به عالم کبیر، هر لایه، بر لایهٔ پایین‌تر از خود، احاطه داشته و نقش علی دارد.

کنش این لایه‌ها از پایین‌ترین لایه اینگونه می‌باشد: لایه حس، لایه خیال، لایه عقل و لایه قلب یا کشف. اساساً اگر دستگاه ادراکی لایه‌مند نمی‌بود، خطا کشف نمی‌گشت. به تعبیر دیگر بخش عمده‌ای از کشف خطاهای ادراکی، در واقع، کشف محدودیت یک لایه ادراکی به توسط لایه ادراکی دیگر است. در همان مثال آتش گردان، چه کسی متوجه می‌شود که آتش گردان دوار نیست؟ لایهٔ ادراکی عقل است که براساس محدودیت‌های لایه ادراکی حس و خیال، کشف خطا می‌کند. این امر براساس تشکیل قیاس به دست می‌آید. به این صورت که بین این‌که آتش گردان باید آتش را به صورت نقطه‌ای نشان دهد، ولی این تصویری که چشم می‌بیند، گرد است. از این رو عقل به این نتیجه می‌رسد که خطایی در دید (لایهٔ حس) وجود دارد. به همین منوال گاهی عقل می‌تواند خطای در ناحیه کشف را درک کند.

سومین عامل که باعث خلط می‌شود، عدم دقت به کار ویژه هر یک از ابزارهای ادراکی است. اگر کار ویژه‌های هر یک از این ابزارها خوب مشخص نشود، انسان، فهم حس را در حکم عقلی می‌گذارد؛ بدون آنکه بررسی عقلانی نسبت به متعلق حس یا خیال صورت گیرد. در این موطن نیز خلط پیدا می‌شود. بنابراین می‌بایست براساس کار ویژه هر یک از ابزارهای ادراکی، خوانشی که از عین یا خارج یا متعلق ادراک به دست می‌آید؛ مورد بررسی قرار داده شود. کار ویژه هر کدام از این ابزارها نیز در فلسفهٔ صدرایی به تفصیل آمده است. (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۱۳۶ به بعد)

چهارمین عاملی که باعث خلط می‌شود و فلسفه در کشف آن کمک به دستگاه معرفت‌شناسی

می‌کند؛ آن است که خارج هم لایه‌مند است. در حکمت متعالیه ثابت می‌شود که شما با یک خارج یکدستِ بسیط یک لایه‌ای مواجه نیستید. بلکه خارج نیز دارای سطوح می‌باشد. پشتیبانی‌کننده این گزاره نظریه تطابق عوالم می‌باشد. اگر در فهم خود نسبت به خارج این لایه‌مندی بودن خارج لحاظ نشود، دستگاه ادراکی انسان دچار خلط می‌شود. از این رو باید بررسی نمود که مفهومی که از خارج به دست می‌آید از چه سطح و لایه‌ای، استخراج شده است. به دیگر بیان باید توجه نمود که این ادراک به دست آمده در چه ساحت و از چه لایه‌ای از واقع و نفس الامر حکایتگری می‌کند و واقع‌نمایی دارد. بررسی نحوه گزارشگری مفاهیم از لایه‌های وجودی، در بحث تقسیمات مفاهیم به اولی و ثانوی (منطقی و فلسفی) مشاهده می‌شود. (ر.ک شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۸۵) عدم تسلط به این دسته‌بندی و کیفیت تمایز آن‌ها باعث پدیدار شدن خلط در فهم از خارج می‌گردد.

۷. نتیجه‌گیری

با توجه به هر یک از نظریه‌های متفاوت‌بینی حکمت متعالیه نتایج ذیل استخراج می‌شود:

لوازم نظریه اصالت وجود:

- نمی‌توان تعریف حدی و رسمی برای علم و معرفت ارائه کرد.
- برای فهم و ادراک حقیقی و عینی هر امر وجودی و واقعی، می‌بایست نسبت به آن، علم حضوری پیدا کرد.
- اگر چیزی از خارج به ذهن منتقل شود، هویت آن، امر وجودی اصیل، نخواهد بود.
- از آن‌جا که هویت وجود اصیل، در خارج بودن است؛ هیچ انعکاس ذهنی نخواهد داشت. حتی نمی‌توان به آن اشاره کرد. تهادر یک صورت می‌شود او را فهم کرد و آن هم از راه حضوری و شهودی است.
- حقیقت علم، هویتی عینی و حضوری دارد. در نتیجه اصل در علم، همان علم حضوری است و اساساً با نفی حضور، علم نیز منتفی می‌گردد.
- ذاتی بودن ارزش‌مندی معرفت، به علت عدم وجود واسطه برای ادراک معنا پیدا می‌کند. از این رو تنها در این صورت است که علم به عنوان یک حکایتگری واقعی و صحیح، مورد پذیرش قرار می‌گیرد.

لوازم نظریه اتحاد عالم و معلوم:

- اتحاد وجودی سبب تحقق حضور می‌گردد و شکل‌گیری حضور نیز هویت علم را سامان می‌دهد. از این رو نقطه محوری در تحقق معرفت، حضور است که به تبع اتحاد وجودی سامان می‌یابد.

- داشتن اتحاد وجودی یا مبتنی بر عینیت عالم و معلوم (علم ذات به خویشتن)، سامان یابد و یا مبتنی بر اتحاد عالم و معلوم (همانند علم علت به معلول)، به دست می‌آید.
- برای تمام معالیل نسبت به علت خود آگاهی و معرفت، ممکن خواهد بود.
- علم حصولی، حاصل اتحاد وجودی، و به تبع آن، حکایتگری دستگاه دریافتی (ذهن) از ماورای خود (خارج) است.
- وجود عینی که هویت آن غیر از وجود فاعل شناسا می‌باشد، به خاطر اتحادی که بین نفس و آن وجود عینی ایجاد می‌شود، جزئی از صقع نفس گردیده و در نتیجه برای نفس ادرک کننده، بسط وجودی شکل می‌گیرد. با شکل‌گیری بسط وجودی، دریافت حضوری از آن هویتی که منشأ بسط وجودی شده است تحقق پیدا کرده و به تبع آن اتحاد وجودی، علم حصولی از آن امر عینی، یعنی علم به خارج نیز ممکن می‌شود.

لوازم نظریه تشکیک:

- همان‌گونه که وجود امری مشکک می‌باشد، چون علم مساوق با وجود است، بنابراین علم و حضور نیز مشکک می‌باشد.
- هر موجودی (حتی مادیات) به تناسب اقتضای وجودی خویش، از علم و حضور نیز بهره‌مند است.
- قبول مساوقت بین وجود و علم، رهیافتی به سوی امکان معرفت به مادیات و برای مادیات پیدا می‌کند.
- از این رو برای مجرداتی که خالی از بُعد مکان - زمانی هستند، علم به وجود جمعی مادیات ممکن می‌باشد. همچنین مادیات، به خود و به فاعل خود علم حضوری دارند.

لوازم نظریه حرکت جوهری نفس:

- به علت مادی - تجردی بودن نفس انسانی، امکان ادراک امور مادی، خیالی و عقلی میسر خواهد بود.
- در هر اتحاد وجودی با هر پدیده‌ای می‌توان تمام لایه‌های ادراکی متناسب با آن را به دست آورد. در نتیجه ادراکات فوق مادی برای نفس ممکن خواهد بود. از این رو براساس تحقق سختت بین بُعد تجردی نفس با امور مجرده، امکان معرفت به امور غیرمادی نیز تثبیت می‌شود.

لوازم نظریه تطابق عوالم:

- نظریه تطابق عوالم باعث شکل‌گیری وحدت عین و ذهن می‌گردد. در نتیجه امکان معرفت

به ماوراء را سامان می‌دهد.

- علم حضوری به جهان مثالی، که رابطه علی و مطابقت وجودی با جهان مادی دارد، باعث تولید علم به تمام حقیقت جهان محسوس می‌گردد. از این رو هنگام اتصال به جهان مادی، مثال آن حقایق، به شهود وجودی نفس انسان که دارای مراتب طولی می‌باشد، در می‌آید.
- علم حضوری به جهان محسوس و مادی بر همین مبنا از طریق علم به علت که باطن و حقیقت معلول است فراهم می‌آید.

لوازم تحلیل هستی‌شناسی خطا:

- در مفاهیم ذهنی، اصل بر انفعال نسبت به امری ماورای خویش (خارجیت مطلقه) می‌باشد.
- اگر محدودیت‌های ابزارهای ادراکی در دریافت‌ها لحاظ نشود، خارج آن گونه که هست فهم نخواهد شد.
- بخش عمده‌ای از کشف خطاهای ادراکی، در واقع، کشف محدودیت یک لایه ادراکی به توسط لایه ادراکی دیگر است.
- اگر کار ویژه‌های هر یک از این ابزارها خوب مشخص نشود، انسان، فهم حس را در حکم عقلی می‌گذارد؛ بدون آنکه بررسی عقلانی نسبت به متعلق حس یا خیال صورت گیرد. در این موطن نیز خلط پیدا می‌شود.
- اگر در فهم خارج، لایه‌مندی بودن خارج لحاظ نشود، دستگاه ادراکی انسان دچار خلط می‌شود.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۴ق). الشفاء. قم: مکتب آیت الله مرعشی.
۲. سبزواری، هادی (۱۳۶۹ش). شرح منظومه. تهران: ناب.
۳. سهروردی، یحیی بن حش (۱۳۸۸). مجموعه مصنفات شیخ اشراق. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۲) شواهد الربوبیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۵. _____ (۱۳۷۵). تعلیقه بر شفا. قم: بیدار.
۶. _____ (۱۳۷۵). مجموعه رسائل فلسفی. حکمت.
۷. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۸. _____ (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۹. _____ (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیه فی اسفار الاربعة العقلیه. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی
۱۰. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸). نهاية الحکمه. قم: موسسه امام خمینی.
۱۱. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۳). درآمدی بر حکمت صدرایی. قم: موسسه امام خمینی.
۱۲. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۷). فلسفه فلسفه. قم: کتاب فردا.