

معنای خارجیت معنا و موضوع‌له

از نظر میرزا مهدی اصفهانی

حسین مفید

چکیده

شاخص‌ترین شاخه‌ای از علوم اسلامی که به مسئله زبان‌شناسی، چپستی لفظ و معنا و پیوند میان آنها به‌طور جدی پرداخته دانش اصول فقه است؛ بنابراین، بحث از زبان‌شناسی براساس نظریات متفکرین اسلامی نیازمند مراجعه به آراء نظریه‌پردازان اصول فقه است. میرزا مهدی اصفهانی بنیان‌گذار مکتب معارف خراسان، و از شاگردان طراز اول میرزای نائینی، به سبب نگاه خاص خود در باب معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی، حقیقت الفاظ را علامتیت و اشاره‌گری، و مدلول و معنای آن‌را نفس حقایق و نه صورت ذهنی آنها می‌داند. نظریه او در بحث الفاظ از یک‌سو، در تقابل با زبان‌شناسی مبتنی بر آموزه‌های حکمت متعالیه و نظریه‌های معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی آن است (چراکه اساساً نظریات او در تقابل با مبانی حکمت متعالیه است) و از سوی دیگر، در تقابل با نظریات اصولی‌ای است که بر اندیشه‌ها و آموزه‌های حکمت متعالیه استوار شده‌اند. بنابراین، می‌توان نقطه مقابل میرزای اصفهانی در بحث معنا و موضوع‌له را استادش - میرزای نائینی - دانست. او بنیان‌های جدیدی در تبیین کلمات ائمه دین استخراج و تبیین کرده است که



نظر

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۲۳۳

مهم‌ترین آنها در بحث شناخت (علم و عقل) می‌باشند. میرزای اصفهانی بر اساس نظام شناختی خود تحلیل جدیدی درباره وضع الفاظ برای خارج معنا بیان داشته است. که این مقاله در تلاش است تا گزارشی از مقدمات و اصول این نظریه ارائه کند.

کلید واژه‌ها

وضع، موضوع له، معنا، ماهیت، وجود، کون، معدومات، کلیات، معنای حرفی.

مقدمه

۱. میرزا مهدی اصفهانی (۱۳۰۳ - ۱۳۶۵ ه.ق)^۱ در زمره اندک عالمان اسلامی - شیعی - معاصر قرار دارد که توانسته تبیینی منسجم و گسترده از معارف اسلامی ارائه کند که براساس آن نه تنها مبانی اش با آموزه‌های فلسفی (حکمت متعالیه) و عرفانی (اندیشه‌های ابن عربی) خلط و مزج نیابد، بلکه نقدهای اندیشه اسلامی بر آموزه‌های فلسفی و عرفانی را نیز تبیین کند. یکی از مهم‌ترین وجوه اندیشه وی توجه بدیع و تازه او به مسئله شناخت‌شناسی و حقیقت عقل و علم و تاثیر آن بر سایر امور است. آنچه در فهم نظریات وی بسیار مهم می‌نماید، توجه به سه عامل اصلی است:

الف) میرزای اصفهانی در صدد تبیین معارف قرآن مبتنی بر تبیین و تفسیر احادیث و آموزه‌های پیامبر **ﷺ** و جانشینان دوازده‌گانه اوست که بر طبق حدیث ثقلین تنها ایشان را مفسران و معلمان و جانشینان راستین خویش معرفی کرده است.

ب) میرزای اصفهانی منظومه کاملی از معارف قرآن و هستی‌شناسی قرآنی (خلقت و طبیعیات) ارائه کرده است که تا به حال در میان متفکرین اسلامی سابقه نداشته و بنابر این، فهم نظریات او تنها در پرتو توجه به تمام ابعاد نظریه وی و بدون اختلاط آن با دیگر نظریه‌ها ممکن خواهد بود.

ج) میرزای اصفهانی اساس نظریه‌های خود را در تضاد و تقابل با آموزه‌های «حکمت متعالیه» و عرفان «ابن عربی» دانسته است. بنابراین، شباهت لفظی برخی از مطالب نبایست به هم‌سانی معنوی و تفسیری آنها منجر شود؛ بلکه در نظریات وی باید بیشتر به دنبال تقابل مباحث با یک‌دیگر بود و از هم‌سان‌نگاری‌های عجولانه خودداری کرد. از سوی دیگر یاد کردن او از علوم بشری در آثارش و تقابلی که او میان علوم الهی و علوم بشری طرح و ترسیم می‌کند نباید این تلقی و توهم ایجاد شود



قرآن

که او در مقام بحث با تمام آراء و تفاسیر بشری در مباحث مطروحه است بلکه مخاطب اصلی وی در مباحثش آراء و تقریرهای رسمی و مشهور حکمت متعالیه و عرفان نظری ابن عربی است و این مسئله از شکل گیری تاریخی جریان او و همچنین تطبیق تبیین های او از معارف بشری با آموزه های بشری و همچنین شواهدی که خود او در مباحث ارائه کرده است، به روشنی هویدا است.

۲. بحث الفاظ (زبان شناسی) در دانش اصول فقه با دو پرسش بنیادین در ابتدای امر روبرو است که پاسخ آنها ساختار نظری و جزئیات مباحث بعدی را سامان می بخشد. یکی از این پرسش ها، پرسش از حقیقت وضع است که نسبت میان لفظ و معنا را معین می سازد. پرسش دیگر درباره موضوع له الفاظ یا همان حقیقت معنای الفاظ است که طی آن مدلول و مراد لفظ و گوینده از استعمال یک لفظ مشخص می شود. در مورد حقیقت وضع، اقوال و تقسیم بندی های گوناگونی مطرح و ارائه شده که می توان شش قول مشهور^۲ در نزد اندیشه وران علم اصول فقه را این گونه فهرست کرد: الف) قول به امر واقعی تکوینی بودن (نظر عباد بن سلیمان صمیری و اصحاب تکسیر بر طبق نقل قوانین الاصول)^۳، ب) قول به امر واسطه بین جعلی و تکوینی بودن^۴ که قول به جعلی بودن، خود متفرع بر چهار قول می شود، این اقوال را تشکیل می دهند. چهار قول جعلی بودن نیز عبارتند از: جعل ارتباط بین لفظ و معنا و اعتبار میان آن دو^۵، جعل لفظ بر معنا^۶، تنزیل لفظ به معنا و نظریه تعهد (ملاعلی نهاوندی در تشریح الاصول بر طبق نقل محاضرات فی اصول الفقه)^۷، البته نظریه های جدید دیگری نیز در این باره مطرح شده اند.

اما در بحث موضوع له یا معنای الفاظ، دو جهت گیری عمده تا پیش از میرزای اصفهانی^۸ دیده می شود که برمبنای آنها معنای الفاظ را یا حقایق خارجی می دانند یا صور ذهنی.^۹ اساس این تقسیم بندی دوگانه درباره حقیقت معنای الفاظ و گرایش به قول «صور ذهنی» پاسخ گویی به چند پرسش جزئی تر دیگر است. این پرسش ها در باب عدم، کلیات و معانی حرفی مطرح می شوند که الفاظ به آنها نیز اشاره می کنند؛ و از آن جا که برای آنها خارجیتی قائل نیستند و با الفاظ نیز به آنها اشاره می کنند، ناگزیر قائل به صور ذهنی بودن معنای الفاظ یا امری میان خارجی و ذهنی می شوند.^{۱۰}

نظریه الفاظ میرزا مهدی اصفهانی به سبب نوع نگاه خاص او به مسئله شناخت و تبیین جدیدی که از هستی شناسی (طبیعیات یا خلقت) ارائه می کند، در بردارنده نکات و ظرافت های خاص و مهمی است و تبیینی متفاوت به شمار می آید. فهم صحیح و دقیق نظریه او در گرو توجه به دو



تاریخ

مسئله مهم است. نخست این که بدون تأمل در مبانی نظری او که ساختار این بحث را تشکیل می‌دهد، فهم پاسخ او به پرسش‌های پیش‌گفته ناممکن است. دوم این که، توجه به نظریه مقابل او نیز که نظریه‌ای اصولی در بحث الفاظ و مبتنی بر پایه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی حکمت متعالیه است، ضروری می‌نماید.

از سوی دیگر به نظر می‌رسد، در بررسی نظریه الفاظ از منظر میرزا مهدی اصفهانی مهم‌ترین نکته‌ای که او بر آن پافشاری کرده است - و در حقیقت یکی از مهم‌ترین نقاط مباحث الفاظ را نیز تشکیل می‌دهد - بحث موضوع‌له یا معنای الفاظ است. این موضوع با بررسی سه پرسش اساسی پیش‌گفته (عدم، کلیات و معنای حرفی) بهتر خودنمایی می‌کند. در ادامه، به ساختار اصلی نظریه میرزای اصفهانی در حقیقت موضوع‌له یا معنای الفاظ اشاره می‌شود.

البته، این نوشتار درصدد تبیین حقیقت وضع از نظر مرحوم میرزای اصفهانی و مقایسه آن با دیگر اقوال و یا بحث تفصیلی درباب موضوع‌له الفاظ نیست. بلکه هدف، بیان سیر مقدمات لازم جهت فهم صحیح وضع بر خارج (معنا و موضوع‌له) در نظر ایشان است تا محققین محترم با توجه به سیر مباحث بتوانند مقدمات و نتایج را به‌طور مجزا و البته پیوستار مورد مذاقه قرار دهند؛ و همچنین تازگی نظریه‌های میرزای اصفهانی در مباحث مختلف از خلال آن روشن گردد و نشان دهد ادعای فهم صحیح از مدعای «اشاره الفاظ به خود حقائق خارجی بدون وساطت صور ذهنی» که شاکله اصلی کلام میرزای اصفهانی در این بحث را تشکیل می‌دهد، بدون تمهید مقدماتی از آراء وی خطایی روشن است.

طرح موضوع

اصل ادعای میرزای اصفهانی در بحث وضع آن است که حقیقت وضع جعل نسبت دلالتی واقعی میان لفظ و معنا است. دو رکن اساسی این نظریه «جعل رابطه دلالتی» و «واقعی بودن» نسبت میان آنهاست.^{۱۱} به اعتقاد او منشاء دلالتی بودن معنای لغوی اسم در زبان عربی است که بنابر واژه‌شناسی، «اسم» به معنای علامت و سمه (نشانه) بودن است.^{۱۲} برای واقعی بودن این نسبت، نیز شواهدی از علم «حروف» و «رموز» و علم «جفر» و... آورده است.^{۱۳}

بنابر مقدمه یادشده، میرزای اصفهانی الفاظ را اساساً و ابتدائاً وضع شده برای نفس ماهیات خارجی که به علم کشف می‌شوند، می‌داند؛ برخلاف پاره‌ای نظریات که الفاظ را وضع شده برای



فکر

مفاهیم - صور ذهنی - می‌دانند و در ادامه اشاره می‌کند که از حیث دلالت الفاظ به خارج، هیچ تفاوتی میان حقایق مظلم‌الذات و نوری‌الذات وجود ندارد.

و الفاظ در علوم الهیه اشاره به خود حقایق خارجی‌اند، خواه آن که لفظ از اسماء پروردگار جل‌شانه باشد یا از الفاظی که به وسیله آن به حقایق نوری: مانند عقل و علم و فهم و حیات و شعور و قدرت و وجود و آنچه بدان‌ها پیوسته است اشاره می‌کند و یا آن که از الفاظ اشاره‌کننده به حقایق مظلم باشد، منظورم [از حقایق مظلم] موجوداتی است که خودشان، کون، ثبوت و بقایشان از سنخ انوار قدسی نیستند.^{۱۴}

در واقع میرزای اصفهانی نظریه خود را در مخالفت و تقابل با کسانی قرار می‌دهد که الفاظ را جعل وجود برای معانی نفسی و ذهنی (وجود لفظی) یا حاکی از واقعیات و خارجیات می‌دانند؛ حال آن که قوام نظریه او در «دلالت و اشاره‌گری الفاظ به نفس ماهیات خارج از ذهن» است که به نور علم کشف می‌شوند. در واقع با توجه به آنچه که وی به عنوان نظریه‌های مخالف نظر خویش می‌داند، جزئیات مدعای او با وضوح بیشتری معلوم می‌شوند. براین اساس، مبنای خارجیت در نظر وی - غیر از آن که وضع را جعل لفظ به عنوان نشانه و علامت معنا می‌داند و نه جعل وجود لفظی برای معنای نفسی و یا حاکی و مرآت و... حقائق - آن است که بی‌توجه به معنای وضع، موضوع‌له آن نیز معنای نفسی و ذهنی نیستند. بنابر این یک وجه در معنای خارجیت، نفی معنای نفسی و ذهنی خواهد بود.

والوضع ليس الا جعل الالفاظ سماء وعلامات، لاجعلها وجودات للمعانی النفسية والذهنية ولاجعلها حواكياً عن الواقعیات والخارجیات.^{۱۵}

نظریه مقابل

نظریه مقابل نظریه میرزای اصفهانی نظریه‌ای است که الفاظ را یک مرتبه وجودی برای معانی نفسی و ذهنی بداند و لفظ را بیش از علامت، برای مثال، حاکی یا مرآت، در نظر آورد. به نظر می‌رسد که، از میان نظریه‌های زبان‌شناسی رایج در زمان میرزای اصفهانی، نظریه میرزای نائینی نظریه‌ای باشد که این مشخصات را داشته باشد. میرزای نائینی بنابر تقریر مقررین وی به سه مرتبه وجود لفظی، معنا و وجود خارجی قائل است. معنا همان معانی مجرد از لوازم مادی عقلی



تذکره

است که گاهی برای آن - برای مثال زید - قوس صعودی است که از خارج به حس مشترک و از آن به خیال و از آن به عالم عقل صعود می کنند و گاهی در قوس نزول و به هنگام استعمال از عالم عقل به عالم لفظ و خارج فرود می آید. حال، گاهی به معنا «مفهوم» گفته می شود، چراکه از لفظ فهمیده می شود و گاه از آن جهت که لفظ بر آن دلالت می کند بدان مدلول اطلاق می شود،^{۱۶} بنابراین الفاظ مرتبه ای وجودی از معنا هستند و موضوع له نیز معانی مجرد از لوازم عقلی و غیر از وجودات خارجی اند.

روش شناسی بحث

میرزای اصفهانی در تبیین این مسئله به فطرت عقلا در استعمال الفاظ استناد کرده و در همین راستا به آموزه های امامان شیعه : در توجه به این موضوع و تشریح آن، استشهاد می کند. وی معتقد است که عقلا به طور فطری الفاظ را برای اشاره به واقعیات خارجی به کار می گیرند و با به کارگیری الفاظ در صدد اشاره به حقایق ذهنی و به تبع آن اشاره به خارجیات نیستند. او در ادامه مطالب خود با استشهاد به آموزه های قرآن و امامان شیعه : به عنوان معلمان و مفسران قرآن سعی دارد نشان دهد که خداوند متعال در کلام الاهی خویش و نیز امامان : بر اساس همین فطرت عقلایی تکلم کرده اند. بنابراین جایگاه استشهاد به آیات و روایات از منظر میرزای اصفهانی تذکر پیشوایان دین به حقایق برای وجدان آنهاست که این مطلب مطابق مبنای تعلیمی اوست.^{۱۷} میرزای اصفهانی در عبارتی فطرت عقلا در اشاره با الفاظ به حقایق خارجی ای همچون نور عقل و علم^{۱۸} که حتی از جنس نور مادی نیستند را چنین بیان می کند.

از جمله فطریات اشاره کنندگی الفاظ به حقایق خارجی است. واضح است که فهماندن مقاصد در میان انسان ها جز به وسیله کلام نیست. و از سوی دیگر، به فطرت اولیه روشن است که حقایقی که خودشان به خودشان برای خود و دیگران آشکار می شوند؛ همچون عقل و علم و فهم و شعور و حیات و وجود و قدرت، همانند آشکاری نور خورشید برای بشر به هنگام غفلت از نور و توجه به روشن شدگان اند. گویندگان به هنگام اخبار از اشیاء با الفاظی که برای آنها وضع شده اند و بدون توجه به صورت ذهنی آنها اشاره می کنند. پس معنا و مراد خود حقایق خارج از ذهن هستند؛ همانند لفظ «خورشید» که از این واژه، آن جرم نوری را اراده می کنند. و معنا



قرن

به‌طور فطری و ابتدائاً صورت ذهنی و به‌واسطه آن موجود خارجی نیست.^{۱۹}

او در جای دیگری به تذکر و تعلیم قرآن و امامان شیعه : در تشریح این مسئله و اشاره‌گری الفاظ به حقایق خارجی و ذهنی نبودن آنها چنین اشاره می‌کند که عبادت خداوند به توهم که در روایات، کفر دانسته شده است به این معناست که با شنیدن اسماء الاهی افراد به صورت و مفاهیم ذهنی راه‌برده شوند و مراد از «خدا» و یا سایر اسماء الاهی را مفاهیم ذهنی به هر نحوی از انحاء بدانند؛ بنابراین از آن‌جا که بطلان خداشناسی به مفاهیم ذهنی در مبحث خداشناسی ثابت شده و معلوم شده که با اعتقاد به توحید ناسازگار است (چرا که در واقع پرستش غیر خدا - مفهوم یا صور ذهنی و... - صورت گرفته)، به‌روشنی نشان می‌دهد که اسماء الاهی به صورت ذهنی دلالت نمی‌کنند، بلکه ناگزیر به حقایق غیر ذهنی - نفس حقایق خارجی - دلالت می‌کنند:

روشن است که معنا [آنچه به وسیله لفظ به آن اشاره می‌شود] در روایت همان هویت خارجی [در قبال معنای ذهنی] خداوند متعال است. و عبادت آن [خدای خارجی در قبال خدای ذهنی] است که توحید است. اما عبادت صورت‌های تصویر شده [در ذهن] و معقول همان عبادت بر پایه توهم است که در روایات بدان اشاره شده است. از این مطلب نتیجه می‌شود که معنا همان هویت خارجی است و نه صورت ذهنی معقول آن. و روایات مبارک در استعمال الفاظ بر اساس فطرت عمل کرده‌اند که در مورد معانی خارجی بدون وساطت صورت‌های ذهنی استفاده شده‌اند. پس الفاظ برای اشاره به خارجیات‌اند.^{۲۰}

برای درک و دریافت بهتر این نظریه ضروری است به مبانی این نظریه که در ادامه به آنها اشاره می‌شود، توجه کرد.

الف) حقیقت وضع و استعمال

هدف این مقاله بحث و بررسی حقیقت وضع و استعمال نیست اما از آن‌جا که بحث از موضوع‌له در مباحث اصول فقه به‌لحاظ منطقی پس از بحث از وضع می‌آید، به‌اختصار به این بحث اشاره می‌کنیم.

میرزای اصفهانی، لفظ را چیزی جز سمة و علامت و وسیله اشاره نمی‌داند (ان اللفظ علامة و سمة المعنی و ما وضع له...^{۲۱})؛ و حقیقت وضع را قراردعی (جعل) نسبت واقعی دلالتی میان لفظ و



توضیح:

معنا - به عنوان علامت برای معنا - به طور فناشونده در آن می‌داند. او در عبارتی جعلی بودن وضع را چنین بیان می‌کند:

إنّ الوضع... عبارة عن جعل اللفظ سمة وعلامة الأمر الخارجي [و] هي نفس الخارجيات أو ما يكشفه العلم بلامعلوم...^{۲۲}

بنابر این تعریف، او به واقع در زمره تعاریف کسانی قرار می‌گیرد که وضع را غیر ذاتی و جعلی می‌دانند، اما وی در عبارتی دیگر وضع را «برقراری مناسبت واقعی میان لفظ و معنا» دانسته و گفته: «یکون الوضع بالمناسبات الواقعية بين الالفاظ والمعاني».^{۲۳}

نکته مهم در این تعریف، آن است که او وضع را به برقراری نسبت واقعی و نه برپایه نسبت واقعی میان آنها می‌داند؛ چرا که اگر وضع برپایه نسبت واقعی میان لفظ و معنا باشد در واقع او به جعل قائل نبوده و در زمره آنها که به ذاتی و تکوینی بودن وضع باور دارند، این درحالی است که او به صراحت، وضع را جعل دانسته است. بنابراین، حقیقت وضع در نظر او جعل و قرار دادن نسبت واقعی دلالتی میان لفظ و معنا خواهد بود.

از سوی دیگر او، استعمال را نیز جعل و قراردادی واقعی بالفعل علامت برای معنا تعریف کرده و می‌گوید:

استعماله عبارة عن الاشارة به الى المعنى وماوضع له. وبعبارة اخرى عبارة عن جعله علامة للمعنى بالفعل.^{۲۴}

بنابراین، استعمال نیز چیزی جز القاء (خارج ساختن کلمه از دهان) لفظ برای اشاره به معنا به طوری که در معنا (حقیقت خارجی) فنا شود تا شنونده‌ای که نسبت به معنا در غفلت و بی‌توجهی است به آن توجه پیدا کند، نخواهد بود.

نکته مهم در این تعریف آن است که استعمال، بیرون راندن و پرتاب معنا (مراد و منظور گوینده از لفظ) به وسیله بیرون دادن لفظ از دهان نیست؛ بلکه نصب بالفعل علامت و نشانه برای جلب توجه شنونده به سوی مراد و منظور خویش است. اشاره به این نکته مهم است که، لفظ حاکی یا مرآت معنا نیست، بلکه تنها اسم و علامت آن است. به دیگر سخن، اعتقاد به این مطلب که لفظ چیزی جز علامت و نشانه نیست بدین معناست که برای مثال، همچون یک فلش تنها به سوی معنا دلالت و اشاره می‌کند و هیچ باری از معنا و یا هیچ صورتی از آن را در خود ندارد و



فکر

در نتیجه نه از آن حکایت می‌کند و نه مرآتی برای آن خواهد بود.

لا یخفی ان حقیقه الاستعمال هی القاء الالفاظ الی جعلت بالوضع سمة و علامة للمعنی فانیا فیه لاء القاء المعنی باللفظ؛ مخفی نماند که حقیقت استعمال، القاء لفظی که توسط وضع نشانه و علامت معنا قرار داده شده است - به‌طور فناشونده در معنا است و نه القاء معنا به‌وسیله لفظ.^{۲۵}

ایشان در عبارتی دیگر تصریح می‌کند که استعمال «نصب علامت» برای «توجه دادن» است.

... وبعبارة اخرى الاستعمال عبارة عن نصب الاعلام والسّمات، لیتوجه المستمع الغافل عن الواقعیات بالسّمات الیها؛... و به تعبیر دیگر، استعمال عبارت است از قرار دادن علامت‌ها و نشانه‌ها، برای توجه یافتن شنونده‌ای که از واقعیت‌ها غافل شده است به‌وسیله نشانه‌ها به‌سوی آنها.^{۲۶}

در توضیح بیشتر حقیقت وضع باید گفت که به‌نظر نگارنده، نظر میرزای اصفهانی در حقیقت وضع بسیار شبیه و نزدیک به نظر محقق نائینی است؛ هرچند در موضوع‌له الفاظ نقطه مقابل یک‌دیگرند و به نظر می‌رسد که مبنای میرزای اصفهانی در تقابل با مبنای میرزای نائینی شکل گرفته است. همان‌طور که در مقدمه اشاره شد برخی وضع را دلالت‌تکوینی و ذاتی لفظ به معنا می‌دانند و برخی دیگر وضع را جعلی و اعتباری به حساب می‌آورند. بر مبنای آنها که وضع را جعلی و اعتباری می‌دانند رابطه‌ای ذاتی و تکوینی میان لفظ و معنا نیست، بنابراین، فرد یا افرادی از عقلاً اعتبار و قراردادی میان لفظ و معنا کرده‌اند که بر اساس آن لفظ دلالت بر معنا یا حکایت از معنا می‌کند. بنابراین، برای مثال از لوازم اعتبار عقلاً قابلیت تغییر جعل و اعتبار میان لفظ و معناست که طی آن عقلاً می‌توانند لفظ مختص به یک شیء را با لفظی دیگر جایگزین کرده و یا از نو لفظی برای آن بنا نهند.

اما بر مبنای کسانی که وضع را دلالت‌تکوینی برمی‌شمرند این امکان وجود ندارد؛ و این یکی از تفاوت‌های میان این دو جهت‌گیری (سوی نظریات مختلف) است. اما نظریه جعل نسبت واقعی دلالتی میان لفظ و معنا مبتنی بر واضح بودن خداوند و تعلیم آن به الهام از سوی پروردگار که در مقدمات نظری میرزای نائینی و میرزای اصفهانی هر دو به آن اشاره شده است^{۲۷}، به این معنا خواهد بود که «واقعی بودن» نسبت دلالتی لفظ و معنا به این معناست که گرچه این نسبت ذاتی‌تکوینی آنها نیست، اما اعتبار عقلاً نیز نیست، بلکه خداوند این نسبت را قرار داده است. بنابراین «واقعی» بودن غیر از «ذاتی» و یا «اعتباری» است.



عبارت

به دیگر سخن، گرچه دلالت لفظ بر معنا، ذاتی و تکوینی یک لفظ نیست آن گونه که برای مثال، افراد بدون تعلیم با شنیدن لفظ به معنا دلالت شوند اما در نقطه مقابل دلالت لفظ بر معنا با اعتبار و قرارداد عقلا نیز نیست. یک نمونه بارز برای حالت اخیر، دلالت اسمای الاهی بر ذات پروردگار می تواند باشد که پاره ای از الفاظ که به جعل الاهی اسم خداوند قرار گرفته اند می توانند بالله به او تعالی دلالت کنند و این دلالت گری نه ذاتی این اسما است و نه با اسمای مجعول و معتبر عقلا به خداوند صورت می گیرد و در عین حال با اسمای مجعول الاهی - بالله^{۲۸} - نیز به واقع دلالت به خداوند متعال صورت می گیرد و همچنین چون این اسما در نسبتی واقعی با خداوند قرار دارند در بردارنده خواص و آثاری خاص نیز هستند که در اسمای مجعول و معتبر عقلا نمی توان سراغی از آنها گرفت (این مسئله درباره سایر اشیاء نیز در علم رموز و حروف و جفر و... نیز می تواند مورد توجه قرار گیرد، آنچنان که میرزای اصفهانی در یکی از تعاریف خویش به این مسئله نیز اشاره ای داشته است).

در واقع، اسماء الله مجعول به جعل خداوند که دلالتی ذاتی به خدای سبحان ندارند و مجعول و معتبر عقلا نیز نیستند، بالله دلالتی واقعی به او - عزوجل - می کنند و واجد آثار و مقتضیاتی هستند. شاید مثال دیگری که بتواند در فهم بهتر «واقعی بودن» کمک کند مسئله تملیک باشد. گرچه آدمیان ذاتاً و تکویناً مالک نیستند اما به اعتبار عقلا نیز مالک نگردیده اند که به قرارداد عقلا نیز بتوان آنها را از حق مالکیت ساقط گردانید، بلکه خداوند واقعاً و حقیقتاً آنها را مالک گردانیده است. به همین دلیل نیز در این فرآیند واقعی تملیک که غیر از ذاتی بودن و یا اعتبار عقلا است، آثار و مقتضیاتی به سبب واقعی بودن آن مترتب می گردد. حال، الفاظ نیز واقعاً به جعل الاهی علامت معانی قرار داده شده اند و خداوند اسمای همه اشیاء را به آدم **7** آموخته و بیان را نیز تعلیم فرموده است. به همین سبب^{۲۹} عقلا با جعل خویش نمی توانند دلالت یک لفظ بر معنا را از بین ببرند (گرچه می توانند مدلولات جدیدی برای آنها ایجاد کنند).

بر این اساس، جعل اصطلاح یعنی تغییر توجه افراد از معنای حقیقی یک لفظ به معنای اعتباری آن و استعمال لفظ در آن معنای مجعول. از همین رو، به نظر می رسد که میرزای اصفهانی سبب شبهه و اشتباه افراد در برخی موارد را همین مسئله می داند که عقلاً با شنیدن لفظ، مدلول واقعی آن را به عقل خویش کشف می کنند، اما به سبب کثرت استعمال در معنای مجعول اصطلاحی آن به سمت آن معطوف و متوجه می شوند؛ بنابراین، احکام مدلول مکشوف واقعی آن را با احکام



قرائت:

مدلول موهوم معمول آن (همه این تعابیر می‌بایست بر اساس تبیین‌های لغوی میرزای اصفهانی مورد توجه قرار گیرد) خلط می‌کنند که این سبب اشتباه آنها می‌شود (نمونه این اشتباهات را می‌توان در مباحث عقل، علم و یقین، بنابر تذکرات وی مشاهده کرد) و در واقع الحاد در لغت صورت می‌پذیرد.

ب) هستی‌شناسی از نظر میرزای اصفهانی

خلقت در نظام فکری میرزای اصفهانی به گونه‌ای متفاوت از مبانی حکمت متعالیه و تفاسیر فلسفی تفسیر و تبیین شده است. به همین سبب مسائلی همچون خارج، واقعیات و... نیز معنایی متفاوت می‌یابند و بدون تأمل صحیح در نظام تبیین شده از سوی میرزای اصفهانی، فهم مسئله موضوع‌له ناممکن می‌نماید. همچنین فهم مسئله خلقت و چگونگی تبیین آن از سوی میرزای اصفهانی برای فهم مسئله موضوع‌له الفاظ بسیار مهم است. این مهم از دو جهت متفاوت قابل توجه است. نخست تبیین حقیقت اشیاء و دلالت به آنها و دیگری دفع نظریات مقابل در مسئله موضوع‌له که ناخودآگاه با موضوع طبیعیات و تبیین فلسفی آن پیوند خورده است.

به دیگر سخن، برای نفی نظریه کسانی که موضوع‌له الفاظ را صورت‌های ذهنی و یا غیر خارجیات می‌دانند (و این موضوع نیز ریشه در آن دارد که قائل به دونحوه وجود ذهنی و عینی و مسائلی از این دست‌اند)، ضروری است که به تبیین دیگرگونه خلقت و دفع آن نظریات و تبیین واقعیات و خارجیات نیز پرداخت، و البته ناگفته پیداست که شرح و بسط این بحث در این موجز نمی‌گنجد.

در بحث خلقت بسته به موضوع این نوشتار از منظر میرزای اصفهانی دو مسئله باید مورد توجه قرار گیرد، یکی آن که وی همه مخلوقات غیر از انوار را پدید آمده از جوهر بسیطی به نام «ماء بسیط» دانسته و اختلاف ایشان را نیز به عوارضی که ریشه در ماء بسیط دارند، می‌داند و دیگری آن که حقیقت نور وجود و علم حقیقتی یکسان بوده و حقایق (اشیاء کائن) معلومات لاکائنی‌اند که به این نور کینونت یافته و با اخذ و تملیکش موجود شده‌اند (یافته شده‌اند) و بنابراین، آنها نیز نه وجود (علم) بلکه موجودات (معلوم) یافته شده به علم‌اند.^{۳۰} بر پایه این بحث به هیچ‌روی سخن از دونحوه وجود ذهنی و عینی برای اشیاء و دلالت به مفاهیم ذهنی و صور اشیاء نخواهد بود.



۱. ماء بسیط مبداء خلقت مادیات

میرزای اصفهانی، حقایق را به دو بخش نوری الذات و مظلم الذات تقسیم کرده و آنگاه حقایق مظلم الذات را بر ساخته از جوهر بسیطی با نام «ماء بسیط» می‌داند. این حقایق که بخش عظیمی از مخلوقات هستی را همچون دنیا، آخرت، آتش، ملک، جن، ارواح، اظله، اشباح و... در بر می‌گیرد که بر اساس عوارضی که به آنها تعلق می‌گیرد، تفاوت‌های آشکاری با یکدیگر دارند. این جوهر مشابه هیولا و صورت - که در تعابیر فیلسوفان اسلامی آمده است - نیست. ایشان به بنیان نهاده شدن عوالم مخلوق بر «جوهر واحد» یا «ماء بسیط» اشاره کرده و می‌گویند:

همه عوالم از جوهری یگانه و ماده‌ای بسیط خلق شده‌اند که خداوند آن‌را، بنا بر اصطلاح حکما، از هیولا و صورت ترکیب نکرده است، بلکه اختلافات در این جوهر از جهت عارض شدن عوارض است و تخصیص دهنده [عوارض] مشیت است و نه چیزی غیر از مشیت. عالم آخرت نیز از این جوهر بسیط خلق شده است و به عالم دنیا احاطه دارد. عالم دنیا نیز از این جوهر بسیط که امتزاجی از جوهر صاف و کدر است و آن نیز محصول عوارضی است که به مشیت الهی تخصیص یافته، ساخته شده است. ارواح و روحانیون نیز از این جوهر بسیط مادی تشکیل شده‌اند. و اجساد نیز از ماده مخلوط شده علینی و سجینی ساخته شده‌اند... و در بحث از این که عوالم مختلف از جوهر بسیط تشکیل شده‌اند، منظورمان از عوالم، عوالم اشباح و اظله، یعنی ارواح و دنیا و آخرت و آتش [جهنم] و اجسام و ارواحی است که از جنس ملائکه و شیاطین و جن‌اند.^{۳۱}

میرزای اصفهانی، در جای دیگری، ماء بسیط را یک حقیقت واقعی خارجی که همه اشیاء از او پدید آمده‌اند، برخلاف ماده و هیولا در تعابیر فیلسوفان اسلامی که تحقق و خارجیتی ندارند، تعریف می‌کند:

و آن چنان که او [ماء بسیط] حقیقت همه جواهر است در برخی روایات به صراحت از آن به جوهر تعبیر کرده‌اند تا معلوم شود که امر بالفعلی است که همه چیز از آن پدید آمده است. این ابطال‌کننده توهّم ماده و هیولایی است که فعلیت ندارند و صور جوهری از آنها خلق نمی‌شوند.^{۳۲}



عقاید

میرزای اصفهانی با اشاره به این مطلب که منظور او از ماء (آب)، ماء محسوس نیست و حتی هوا و آتش نیز از ماء بسیط خلق شده‌اند^{۳۳}، آن‌را بسیط‌تر از آنها دانسته و در حقیقت با این تعبیر منظور خود از بساطت را معین کرده است که چیزی جز عدم ترکیب از دو جوهر مختلف نیست.^{۳۴} در هر صورت، میرزای اصفهانی بنابر دلالت آیات و روایات همه مخلوقات را خلق شده از ماء بسیط می‌داند که مخلوق اول و جوهری بسیط و غیر مرکب از هیولا و صورت و اصل همه جوهر است.^{۳۵}

۲. بطلان نشأت عقلی و علمی

میرزای اصفهانی بر اساس تبیین جدیدش از خلقت اجسام و عوالم، نظریه وجود نشأت مختلف علمی و عقلی را مردود می‌شمارد؛ چرا که حقایق، غیر از انوار، از ماء بسیط تشکیل شده‌اند و تفاوتشان نیز به سبب عوارضی است که به آنها اضافه می‌شوند و این عوارض نیز ریشه در «ماء بسیط» دارند. بنابراین، همه حقائق از جوهر مادی‌ای به نام ماء بسیط خلق شده‌اند که تفاوتشان نیز به عوارضی است که آنها نیز مادی بوده و ریشه در ماء بسیط دارند. بنابراین، بحث از دو نحوه وجود و عالم ذهن و عین و تجرید صور اشیاء و یا ادراکات عقلی و وهمی و... از عوارض مادی نیز ناصحیح خواهد بود، چرا که واقعیت اشیاء همچون نفس و ملک و دنیا و آخرت و... از واقعیت مادی و بسیطی است که آن نیز غیر از عوارضی است که اختلاف اشیاء نیز به آنهاست و هر دوی آنها (جوهر و اعراض) نیز اموری واقعی و مادی و نشأت گرفته از ماء بسیط‌اند. نشأت عقلی و علمی یا عالم ذهن و عین - که در تعبیر فیلسوفان اسلامی به کار رفته و نشان از دو نحوه وجود ذهنی و عینی برای اشیاء به سبب تفاوت در عوارضشان و تجرید از عوارض مادی دارد - مردود و ناصحیح خواهد بود، چرا که همه این حقائق ساختاری مادی و غیر مجرد و غیر مثالی و نشأت یافته از ماء بسیط، دارند.^{۳۶}

نکته بسیار مهم دیگر در این تبیین، بطلان نظریه ترکیب اشیا از وجود و ماهیت و عدم امکان انفکاک آنها از اشیا در خارج است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، اما در واقع با خلقت اشیاء از جوهر فعلی‌ای به نام ماء بسیط و تحقق اختلافات اشیاء به عوارضی که امر واقعی خارجی‌اند دیگر مجالی برای تطبیق ماء بسیط بر وجود و عوارض آن بر ماهیت باقی نمی‌ماند. همچنین اشیاء تحقق یافته از ماء بسیط نیز ترکیبی از جوهر و اعراض متفاوت از یکدیگر و در عین حال واقعی



عوارض

خارجی اند که این امر نیز مجالی برای این ادعا که اشیاء از امر اصیل واحدی ساخته شده‌اند که مابه‌الاشتراک آنها همان مابه‌الاختلاف آنهاست، باقی نمی‌گذارد؛ چراکه مابه‌الاختلاف اشیاء، عوارض متفاوت از یک‌دیگرند و معنای عرضی بودن آنها نیز تقوّم به غیر - جوهر - است. بر همین اساس، میرزای اصفهانی در عبارات خویش، به این مطلب اشاره و تصریح می‌کند که «ترکیب» (از وجود و ماهیت) با این تفسیر جدید ابطال خواهد شد.

۳. ماهیت از نظر میرزای اصفهانی

میرزای اصفهانی بر این باور است که ماهیت در معنای لغوی اش هیچ چیزی جز همان شی خارجی نیست و آنچه با نام «ماهیت معقوله» در تعابیر فیلسوفان اسلامی مطرح می‌شود، چیزی غیر از ماهیت خارجی‌ای است که افراد در گفت‌وگوهای عرفی خود از آن یاد می‌کنند و با واژه ماهیت (به معنای لغوی و نه معنای اصطلاحی آن نزد فیلسوفان اسلامی) بدان اشاره می‌کنند. آنچه به عنوان ماهیت از شیء خارجی در ذهن می‌آید حقیقتی است غیر از ماهیت خارجی که انسان‌ها آن را می‌شناسند و صرفاً ساخته و پرداخته [منتزع از] نفس (یا به تعبیر فیلسوفان اسلامی ذهن) آدمی است و بنابراین، کشف واقعیت خارجی نیست.



نظر

... و به آن [نور علم] فهمیده می‌شود که معنای لغوی ماهیت چیزی جز حقایقی که با یک‌دیگر متباینند و تباینشان آشکار است، نیست. و کون و ثبوت این حقایق متباین از یک‌دیگر از جمله اعراضی از آن حقایق است که نمی‌توان آن [عوارض] را از آنها جدا کرد.^{۳۷}

به هنگام پرسش از چیستی یک شیء چیستی آن، جز آنچه در بیرون دیده می‌شود چیز دیگری نیست و میان این چیستی‌ها نیز تباینی آشکار دیده می‌شود؛ از سوی دیگر، میان چیستی این اشیا با هستی و بودنشان نیز هرگز نمی‌توان انفکاک قائل شد. به بیان ساده‌تر، آنچه در خارج دیده می‌شود واقعیاتی هستند که میان دو خصوصیت آنها یعنی بودنشان (کون و ثبوت) و فلان چیز بودن آنها در خارج، نیز نمی‌توان انفکاک قائل شد. پس حقایق همان واقعیتهای واقعیتهای یافته به واسطه غیرخودشان هستند که بودن و ثبوتشان نیز واقعیتهای یافته به وسیله دیگری واقعیتهای یافته است. و تباین حقایق موجود شده و بودنشان با واقعیت نور که مجرد است، به وسیله علم و عقل آشکار و عیان است.

پس لفظ عقل و علم و حیات و شعور مفهوم [صورت ذهنی] ندارند؛ بلکه این الفاظ [عقل، علم، حیات و...] در ابتدا و به طور ذاتی نشانه‌هایی برای خود آن حقایق‌اند. از آن رو که ماهیات اصطلاحی به هیچ وجه جز به هنگام تحقق یافتن و حادث شدن به واسطهٔ مشیت واقعیت ندارد، پس ماهیات عقلی به عقل ثبوت یافته [بنابر اصطلاح فلسفی]، غیر [از ماهیت] خارجی‌اند و ماهیات خارجی همان‌هایی هستند که عقل و علم می‌توانند آنها را قبل از واقعیت [مرحلهٔ تحقق خارجی] کشف کنند و در آن هنگام که [معقول و معلوم لا کائن] خارجیت و موجودیت یافتند، عین ماهیات خارجی کشف شده [می‌شوند]، به وسیلهٔ نور علم و عقل، معقول و معلوم و مکشوف می‌شوند.^{۳۸}

۴. بطلان ترکیب از وجود و ماهیت

مردود بودن ترکیب از منظر میرزای اصفهانی که پیش از این بدان اشاره شد به معنای مردودیت ترکیب اشیاء از وجود و ماهیت و در نتیجهٔ بطلان دو نحوه وجود ذهنی و عینی داشتن آنها و البته، بطلان نشأت ذهن و عین خواهد بود.

میرزای اصفهانی برای اثبات مدعای بطلان ترکیب اشیاء از وجود و ماهیت این مسئله را از چند جهت واکاوی می‌کند. در یک مرحله با نگاهی معرفت‌شناختی سعی می‌کند تا نشان دهد واقعیات خارجی‌ای که انسان کشف می‌کند مرکب از دو حیثیت متباین و منفک از هم نیستند. بنابراین، انتزاع دو حیثیت مجزای هستی (وجود) و چیستی (ماهیت) از واقعیت‌های یکتای خارجی کشف واقع نیستند؛ بلکه آنها ساختهٔ (انتزاع) نفس (و یا ذهن به تعبیر فلسفی آن) هستند. همچنین از عبارات میرزای اصفهانی به دست می‌آید که وی حقیقت وجود را همان حقیقت علم دانسته و اشیاء را کائنات واجد علم می‌داند که آنها موجود (آنچه به نور علم وجدان می‌شوند) و نه وجوداند. بنابراین، کائنات حیثیتی به نام وجود ندارند و از آنها نیز وجود کشف نمی‌شود. از همین رو، در راستای درک و دریافت این مطلب که میرزای اصفهانی الفاظ را دلالت‌کننده به وجود ذهنی آنها نمی‌داند، و اساساً برای آنها وجود ذهنی‌ای قائل نیست، لازم است که به دو جهت توجه شود:

جهت نخست:

برای هر کس که نور علم را بشناسد آشکار است که اشیاء و کائنات خارجیّه - که به نور علم کشف می‌شوند - نور علم کاشف از حقیقت آنهاست و [کاشف از آن است که] اشیاء جواهر و



تذکره

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۳۳۷



فکر کنید

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۳۸۸

اعراضی خارجی اند که به نور علم، یافته می‌شوند و به همان نور درک می‌شود که بالذات با نور علم و کشف و فهم مابین‌اند و همچنین آنها حقایقی واقعی‌اند که فاعل و منفعّل و مؤثر و متأثر و شرایط و مقتضیات و معدات و ساکن‌ها و متحرک‌ها و محدودها و متعیّنات هستند و علم برتر از مشابهت با آنها در جهتی از جهات و از اوصاف و اعراض آنهاست و از این‌که بتوان افعال و تاثیرات آنها را به او - آن‌چنان‌که اشیاء بدان‌ها وصف می‌شوند - نسبت داد. آن‌چنان‌که علم به خودش کشف‌کننده آن است که [اشیاء] غیر ترکیب‌یافته از دو جهت یاد شده است بلکه ماهویتش عین ذاتش است و اگر مرکب بود علم می‌بایست آن‌را کشف کند. و بساطت حقیقت اشیاء بنور علم آشکار است، چراکه علم به خودش کاشف از آن است که برای اشیاء از جهتی که بتوان بدان گفت «از آن جهت که او اوست چیزی جز همان نیست» وجود ندارد؛ بلکه کشف می‌کند که آنچه از آن با این تعبیر یاد می‌شود چیزی جز موهوم صرف نیست؛ چراکه عقل کشف می‌کند که خارج چیزی جز اشیاء حقیقی واقعی نیست و برایشان آثار و خواص حسی‌ای است، گرچه همه آنها بالغیر است. این مسئله در ثابتهای علمی [اشیایی که به علم ثبوت می‌یابد] کمال ظهور را دارد چرا که حیثیت آنها حیثیت کون و ثبوت و تحقق به علم است و هیچ حیثیت نفسی و ذات و مرتبه‌ای برای ذاتشان به وجهی از وجوه ندارند. پس موجودیت این ماهیات و حقایق عین مکشوفیت آنها به نور علم است. پس علم به خودش کاشف از آن است که برای اشیاء خارجی حقایق و واقعیاتی است و برای آنها اعراض و اوصاف و افعال و تاثیرات و اقتضانات است و برای همه اینها حیثیت نفسی و استغنائی از غیر به وجهی از وجوه و در مرتبه‌ای از مراتب، وجود ندارد. بلکه ماهیثشان بالذات ثبوت و تحقق به غیر است و این همان مجعولیت ذاتی است و مخلوقیت است و به همین سبب، علم آشکارکننده‌ای بر آن است که آنها آیاتی برای جاعل غیر مشابهشان - به وجهی از وجوه - با غیر خود، هستند.^{۳۹}

میرزای اصفهانی در گام بعد به طرح این مسئله می‌پردازد که نه تنها آنچه نور علم از حقایق خارجی کشف می‌کند دو حیثیت متباین نیستند، بلکه انتزاع نفس‌اند.

علم به خودی خود کاشف آن است که عقلی که فعلیت نفس در نزد ایشان (فیلسوفان) است همانی است که اشیاء را تحلیل می‌کند و نه عقلی که به خودی خود حجت بر تنزه و تقدسش از فعل (انجام کاری) و تحلیل است. همچنین علم کشف می‌کند که انسان به هنگام ملاحظه اشیاء به نور عقل و علم و فهم آنها را به دو جهت

تحلیل می‌کند: پس از جهت کون و ثبوت و تحققشان با چشم پوشی از پایان‌پذیری ذاتی و حدودش مفهوم عام بدیهی التصوری را انتزاع می‌کند و از حیث تباین ذاتی‌اش و حدود و اعراض و اوصافش ماهیت را انتزاع می‌کند. پس [منشاء] انتزاع این دو مفهوم تنها حقایق بسیط‌اند و واقعیت تحلیل نیز چیزی جز انتزاع نیست. و ضرورتاً این مفهوم تصور شده نیز از سنخ علم و فهم نیست چرا که علم به خودی خود کشف‌کننده خویش است که او کاشفیت و معروفیت و نه مفهومیست و معلومیست است و مفهوم چیزی جز تصور کون (بودن) و تحقق و ثبوت اشیاء که مباین با سنخ علم و فهم است، نیست.^{۴۰}

جهت دوم:

میرزای اصفهانی سپس برای آن که نشان دهد حقایق خارجی مرکب از دو حیثیت وجود و ماهیت نیستند به مسئله‌ای بسیار مهم، یعنی تفاوت میان وجود و کون^{۴۱} اشاره می‌کند تا نشان دهد که آنچه افراد از نقیضین بودن و نبودن، اراده می‌کنند غیر از نقیضین وجود و عدم است و حقیقت نقیضین امری متفاوت از وجود و عدم است. بنابراین، اشیاء حیثیتی به نام وجود ندارند.^{۴۲} در واقع، نور وجود همان نور علم است^{۴۳} که هنگام تحقق اشیاء و فاعلیت فاعل، ماهیات (معلوم لاکائن) واجد و مالک^{۴۴} آن گشته و به این وجدان، موجود (یافته شده، معلوم)^{۴۵} می‌شوند^{۴۶} و با این وجدان آنها تحقق و کینونت می‌یابند و هرگز این نور ذات اشیاء یا تحقق و ثبوت آنها نیست بلکه مابه‌التحقق و الثبوت آنها است.^{۴۷}

به دیگر سخن تکون که به رای و مشیت است و یا کیانات که همان اشیاء متحقق و کائن به علم (رای و مشیت) اند مرتبه‌ای متأخر از علم (وجود) دارند. بنابراین، کائنات خارجی واقعیاتی متفاوت از حقیقت وجود هستند.^{۴۸} بنابراین، براساس تبیین میرزای اصفهانی، اشیاء از چند جهت مرکب از وجود و ماهیت نبوده و وجودات مختلف (ذهنی و عینی و...) ندارند. با توجه به آنچه تا کنون گفته شد، دیدگاه میرزای اصفهانی را می‌توان این چنین خلاصه و فهرست کرد.

الف) بنیان نهاده شدن واقعیات غیر نوری بر ماء بسیط یا جوهر بسیط.

ب) اختلاف‌داری واقعیات به حسب عوارض مضاف به جواهری که همگی مادی‌اند و مخصص در این مرحله مشیت است.

ج) بطلان نشأت علمی و عقلی و عدم کشف دو حیثیت متباین از حقایق خارجی.



تذکره

(د) تفاوت وجود و کون و نقیضین کون و لا کون با وجود و عدم و در نتیجه، عدم ترکیب اشیاء از وجود و ماهیت و بطلان وجود ذهنی و عینی و... .

سوم: شناخت‌شناسی

تفاوت دیدگاه میرزای اصفهانی در بحث شناخت، اساساً نوع رویکرد او را متفاوت گردانیده و موجب شده تا پاسخ‌گوی پاره‌ای از پرسش‌ها به گونه‌ای جدید باشد. برای فهم صحیح مسئله شناخت از منظر میرزای اصفهانی که به فهم صحیح نظریه الفاظ وی خواهد انجامید، توجه ویژه به چند نکته، ضروری است.

۱. حقیقت روح و مدرکات آن

روح از منظر میرزای اصفهانی، جوهر بسیطی است که یکی از دو جزء تشکیل‌دهنده وجود انسان (بدن و روح) است.^{۴۹} شناخت‌های آدمی به روح است و روح نیز در صورت وجدان انوار علم و عقل قادر به شناخت می‌گردد. بدین سان روح که از جوهر بسیط و مظلم‌الذات است با علم و عقل که نوراند دو حقیقت متفاوت را تشکیل می‌دهند، اما برخلاف روح و بدن که دو واقعیت متفاوت اما هم‌جوهراند، روح از جوهر هواء و جواهر آخرتی و بدن از جواهر دنیا است و هر دو مظلم‌الذات به معنای ناهم‌سنخ با نور. علم و عقل نیز هر دو نوری‌الذات می‌باشند. بنا به گفته او:

... آنچه از آن تعبیر به روح می‌شود، جوهری بسیط است که از عالم جواهر بسیط نور و ناری بدون گرما است؛ محدود و مقدر است که حواس ظاهری دارد. پایداری این روح به [انوار] حیات و عقل و فهم و قدرت است و این [روح قوام‌یافته به حیات و... و یا به تعبیری روح الحیاة و...] همان نفسی است که سلطنت روح بر بدن به‌واسطه آن می‌باشد. و به‌هیچ روی عالمی برای او وجود ندارد. و به این واسطه است که روح همه محسوسات در عالم غیب و خواب و مرگ را درک می‌کند. هر آنچه را که به‌واسطه حواس در خواب و مرگ حس می‌کند واقعیتی خارج از ذاتش می‌باشد که در هواء است. همانند روح که او نیز از کائنات در هوا است و کنه ذات او از جوهر هواء است.^{۵۰}

۲. علم و عقل

از نظر میرزای اصفهانی^{۵۱} ادراکات بشری به‌واسطه دو نور عقل و علم صورت می‌پذیرند. این دو



قرن:

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۲۴۰

نورِ ظاهر به ذات و مُظهِرِ غیر به روح انسان افاضه می‌شوند و روح واجد این انوار، بر کشف اشیاء توان‌مند می‌شود. در نتیجه، حاس بالذات (حس‌کننده) روح انسانی است که قابلیت کشف اشیاء را خواهد داشت، اما این کشف گاه به آلت و گاهی بدون آلت است؛^{۵۲} حالت نخست همان مجموعه کشف‌هایی است که از آنها به حواس پنج‌گانه یاد می‌شود؛ اما دسته دوم مجموعه‌ای از مکشوفات را پوشش می‌دهد که در محدوده روح او و در عالم باطن و غیب است و این حقایق نیز به روح ادراک می‌شوند. این دسته از حقایق نیز از جوهر بسیط تشکیل یافته‌اند. هر دو دسته از واقعیات در زمره خارجیاتی هستند که روح انسانی به نور علمی که واجد آن گردیده است آنها را ادراک می‌کند. بر این اساس، موضوع‌له الفاظ در این دسته از حقایق نیز همان خارجیاتی است که به نور علم کشف می‌شوند.

... انسان آن هنگام که چیزی را پس از جهلی که نسبت به آن داشت، دانست، نوری را می‌یابد که خودش به خودش آشکار است و آن شی [معلوم] را نیز او آشکار گردانیده است و آن نور را در حالی یافته است که تا پیش از آن بهره‌مند از آن نبوده است. و این نور را متفاوت از نورهای ظاهری می‌یابد که به واسطه آن روحش روشن گردیده و آن نور رفع‌کننده جهل است.^{۵۳}



تفسیر

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۱۴۱

میرزای اصفهانی با تصریح به این نکته که ادراک حواس به نور علم است، می‌گوید:
 ... پس، اگر این مطلب را دریافتی [که حقیقت علم نور ظاهر به ذات و مظهرِ غیر است که همه حقیقتش ظهور و ظاهریت است و بنابراین، مفهوم و معلوم و مظهر نمی‌گردد]، خواهی فهمید که محال است این نور به غیر خودش شناخته شود. بلکه تنها به وسیله خودش آن را خواهی شناخت که آن [نوری است] آشکار که اشیاء به وسیله آن آشکار می‌شوند. پس، درخواهی یافت که او همواره در پوشیدگی از حواس تو است، به نحوی که ممکن نیست از پوشیدگی از حواس تو خارج شود. پس هیچ راه حسی برای شناخت او نیست، بلکه این حواس اند که به وسیله او شناخت می‌یابند....^{۵۴}

از سوی دیگر، میرزای اصفهانی تصریح می‌کند که آنچه به نور عقل و علم کشف می‌شود، نفس واقعیات و خود حقائق خارجی و نه صورت ذهنی آنهاست.^{۵۵}

با توجه به آنچه گفته شد، نکات اصلی در تبیین شناختی میرزای اصفهانی که در فهم این مدعا به کار می‌آید عبارتند از:

الف) تباین روح، بدن و انوار علم و عقل بایکدیگر.

ب) ادراکات به وسیله روح واجد نور علم و عقل، صورت می‌پذیرد و به این انوار واقعیت اشیاء کشف می‌شوند.

ج) حقایق، چه دنیوی و چه اخروی (کائنات در هواء) با انوار علم و عقل برای روح مکشوف می‌گردند.

چهارم: اثبات مدعا

بنابر مقدمات پیش گفته، نظام خلقت و حقیقت اشیاء دنیوی و اخروی برخلاف تبیین فیلسوفان، در کلام میرزای اصفهانی، بر پایه جوهر بسیط و عروض عوارض بر آن است که تفاوت جوهر و اعراض نیز به آن است که جوهر حقیقتی است که قوامش به غیر است و عَرَض حقیقتی است که قوامش به شیء ای است که قوام آن به غیر است (جوهر)؛^{۵۶} و همه این حقائق، واقعیات خارجی غیر مرکب از صورت و هیولا و یا وجود و ماهیت‌اند و غیر نوری‌الذات و بالذات متفاوت از نور علم و... اند که به نور عقل و علم کشف می‌شوند. حال، این اشیاء و حقایق را بسته به الفاظ موضوعه برای آنها را می‌توان در یک دسته‌بندی کلی در سه گروه اسم، فعل و حرف قرار داد. موضوع له دسته نخست که گروه اسم را تشکیل می‌دهد، در واقع همان جوهر خارجی‌اند که خود در دو دسته کلی دیگر قابل ملاحظه‌اند. گاه این جوهر از حیث جزئیات مشخص متعین به وحدت عددی، همچون محمد و علی و... مورد لحاظ‌اند. اما گاه از حیث مصادیق متحد‌الجوهر (آب و آتش و...) یا از حیث متحد‌العَرَض (سیاهی و سپیدی و...) مورد لحاظ قرار می‌گیرند.^{۵۷} در واقع، در تمام این موارد موضوع له الفاظ، جوهر واقعی خارجی‌اند که می‌توانند از حیثیت‌های مختلفی مورد ملاحظه قرار گیرند. روشن است که در این شیوه تبیین، احتیاجی به بحث از وضع عام، خاص، اسماء اجناس، اعلام و... باقی نمی‌ماند. بلکه موضوع له الفاظ در این دسته صرفاً جوهر و اعراض خارجی‌اند. دسته کلی دیگر افعال و موضوع له آنهاست. حقیقت افعال در واقع چیزی جز عروض عرض بر یک معروض و یا حرکت یک معروض به نحوی از انحاء و شکلی از اشکال نیست.^{۵۸} در این دسته از حقایق نیز در واقع موضوع له الفاظ همان معروضات واقعی خارجی



قرارداد

نشأت یافته از جواهراند، چه گفته شد که اعراض نیز واقعیات مادی خارجی اند. در نتیجه موضوع له الفاظ در این دسته نیز اعراض خارجی اند. دسته کلی آخر حروف و موضوع له آنهاست که در ادامه به تفصیل به آن اشاره می شود.

براین اساس، اگر خلقت همه اشیا غیر از انوار از جوهر بسیطی به نام ماء بسیط باشد و هیچ کونی نباشد مگر آن که مخلوق از ماء بسیط باشد - چه واقعیت در دنیا یا چه در آخرت داشته و از جوهر هوا همانند روح - باشند؛ و حتی روح انسان نیز که ادراکات انسانی به واسطه بهره مند شدن او از نور علم است، خود نیز از جوهر بسیط پدید آمده و در نتیجه همه موجودات از ماء بسیط حقیقت یافته اند، بدون این که نشأت مختلف علمی و عقلی و... پدید آمده باشد و در نهایت، الفاظ و اسما نیز علامات و سماتی برای اشاره باشند، لاجرم این الفاظ جز امکان اشاره به واقعیات که همان جواهر بسیط و یا اعراض پدید آمده از آن هستند، را ندارند. پس موضوع له الفاظ نفس ماهیات یا اشیا خارجی اند که روح واجد علم با اشاره گری الفاظ به آن حقایق خارجی متوجه آنها خواهد شد و آنها را خواهد شناخت.^{۵۹}



پنجم: خارجی بودن مطلقات

همان گونه که پیش از این نیز اشاره شد، یکی از جهاتی که سبب می شود که برخی از اندیشمندان معنای الفاظ را خارجیات ندانند، کاربرد الفاظ برای کلیات است. از آن جا که کلی در خارج نیست اما گاهی افراد به کلی - برای مثال به انسان بما هو انسان و نه یک انسان خاص - نظر دارند، مدلول الفاظ را صور ذهنی و یا ذوات متصورات می دانند. از آن جا که میرزای اصفهانی آنچه که به عنوان کلی در محاورات عرفی از آن یاد می شود را غیر از کلی به معنای فلسفی آن می داند، معتقد است که حتی کلی عرفی که با الفاظ به آنها اشاره می شود نیز خارجی است و نه ذهنی.

به تعبیر دیگر، از منظر میرزای اصفهانی بخشی از مفاهیم کلی همان انتزاعات و یا مکونات روح در جوهر هواس است که به تعبیر دیگر، افعال روح در جوهر هوا به حساب می آیند. میرزای اصفهانی از این افعال و این مصنوعات به یک اعتبار «توهم» و «وهمیات» یاد می کند.^{۶۰} بنابر تشریح میرزای اصفهانی از نظام خلقت، خود آن معقولات نیز خارجی و متحقق از عروض عوارض بر جوهر هوا (فعل نفس در جوهر هوا) هستند و به نور علم کشف می شوند^{۶۱} و یکی از ویژگی های آنها نیز آن است که تاب واقع نمایی و آشکارگری حقایق را ندارند، بلکه تنها انتزاع نفس یا توهم

نفس و یا همان فعل نفس هستند. بنابراین، در این جا نیز در واقع الفاظ به مکشوفات خارجی اشاره می‌کنند. از نگاه او، بخش دوم کلیات به معقولات اولی ارتباط پیدا می‌کند؛ یعنی همان مفاهیمی‌اند که در محاورات عرفی به کار می‌روند. این مفاهیم در تبیین فلسفی تعمیم صور جزئی با جمع مشترکات و تفریق مشخصات فردی برپا می‌گردند. اما در تبیین میرزای اصفهانی این نوع کلیات باز صور ذهنی و انتزاعات نفسی نیستند، بلکه «اطلاق و عموم»‌اند.

به دیگر سخن، اگر آدمی به معلومی که به نور علم مکشوف او می‌شود، بدون لحاظ برخی از قیود توجه کند، معلوم وی از حیث اطلاق و عمومیتش بر وی مکشوف می‌گردد که آن همان امر کلی‌ای است که در محاورات عرفی از آن یاد می‌شود. همان‌طور که پیش از این گفته شد، این دسته از کلیات در واقع همان جواهر ملحوظ از حیث اتحاد جوهری و یا اتحاد عرضی‌اند که به نور علم کشف می‌شوند و آلت لحاظ نیز همین علم کاشف است. میرزای اصفهانی در این زمینه، می‌گوید:

معقولیت، مکشوفیت معقول بنور عقل و ظهور حُسن و قُبْح آنهاست. و آن عبارت از کلی معلوم است و [منظور از] آن نیز عموم و اطلاق و نه معنای اصطلاحی آن است.^{۶۲}



عقود

نکته مهم دیگر این که گاه امر ملحوظ در وضع به صورت مطلق و بدون در نظر گرفتن عوارض و خصوصیات شخصی است؛ همانند لفظ انسان که اشاره به فردی با عوارض خاص ندارد و گاه ملحوظ وضع واقعی به همراه اعراض خارجی آن است؛ همانند زید که عوارض شخصی او مد نظر است و یا گاهی ملحوظ وضع عوارض متحدی است که به جواهر متحد یا متعدد تعلق گرفته است (همانند سواد و بیاض). نتیجه آن که اگر وضع الفاظ به عنوان علامات و اشاره کننده‌ها برای خارج باشد، مسمی، موصوف، معنا و مفهوم همان واقعیات خارجی خواهند بود و وسیله این لحاظ نیز چیزی جز علم که کاشف اشیا است نخواهد بود؛ یعنی الفاظ به این معلومات واقعی دلالت کرده و آنها به علم است که مورد توجه و لحاظ قرار می‌گیرند و به آن کشف می‌شوند.

بنابراین، اگر لفظی برای یک کلی عرفی، همانند انسان وضع شده باشد، به انسان - که به نور علم کشف می‌شود - و یا یک انسان خارجی بدون ملاحظه قیود شخصیه اش - که باز به نور علم مکشوف می‌شود - اشاره و دلالت می‌کند.

پس، وضع گاهی از این سنخ است که حقیقت مورد ملاحظه یک جوهر مطلق [و بدون قید عارضی] است و وسیله این توجه و ملاحظه، چیزی جز علم که کشف کننده اشیاء در حالتی است که معلوم تکون نیافته است (بلامعلوم) نیست. پس، هرگاه کیفیت وضع الفاظ برای خارجیات آشکار شد، آشکار می شود که مسمی و موصوف و معنی و مفهوم همان خارجیات اند. پس [لفظ] علم، صفت و وجه و اسم برای آن واقعیتی است که آشکار است. و [لفظ] کون (بودن) برای خود بودن خارجی است. و الفاظ برای نفس خارجیاتی است که به علم یافته می شوند چه موجود باشند و چه نباشند.^{۶۳}

ششم: معدومات و اشاره گری الفاظ به آنها

از آن جا که معدوم، یعنی نامحقق در خارج - که مقابل وجود یا هستی قرار می گیرد - خارجیتی ندارد تا لفظ اشاره گر به آن باشد. پس چگونه الفاظ از معدومات گزارش می دهند؟ در جواب باید گفت گاه مراد ما معدوم مطلق است که در مقابل وجود قرار می گیرد و چون نیستی و بطلان محض است، اساساً معقولیت و معلومیتی ندارد تا بتوان بدان اشاره کرد و تنها در پرتو وجدان وجود یافته می شود. بنابراین، اساساً برای آن تصور یا مفهومی نیز وجود ندارد. بنابراین، لفظ در این جا به همان نقیض مکشوف به وجود و علم اشاره می کند و نه تصور یا تعقل آن.

نقیض وجود عدم مطلق است و آن همان کذب محض است که برای آن واقعیتی نیست و مرتبه آن (وجود) فوق مرتبه کائنات است بلکه تحقق کائنات به نور اوست چرا که وجود آنی است که به آن شنیدن و قدرت و علم تحقق می گیرد و مرتبه اش برتر از مرتبه کائنات مظلّم است... مرتبه کیان و لاکیان موخّر از مرتبه وجود و عدم مطلق است چرا که نقیض وجود غیر قابل تعقل و غیر قابل تصور است مگر به کاشفیت وجود (یعنی خود وجود از عدمش پرده بردارد).^{۶۴}

اما همان طور که میرزای اصفهانی بدان اشاره کرده^{۶۵} گاهی از عدم، غیر مطلق آن مورد عنایت است که آن نه نقیض وجود که نقیض کون و ثبوت است. در حقیقت، عدم در محاورات عرفی همان نقیض کون و ثبوت یا همان لاکون و لاثبوت است. لاکون و لاثبوت نیز بنابر اصولی که در بحث علم بلا معلوم^{۶۶} تشریح می شود چیزی جز معلومی که ثبوت و کون نداشته و به علم کشف



تفکر

می‌شوند، نیست. در این صورت نیز از آن حیث که معلوم، کون و ثبوت ندارد یقیناً حظی از وجود و نحوه‌ای از ثبوت - مفهوم، صورت و یا... - ندارد که در این صورت نقیض کون نخواهد بود. پس به یقین، لفظ اشاره‌کننده به آن نیست، بلکه در این جا نیز لفظ اشاره‌کننده به نفس ماهیت معلومه خواهد بود.

بنابراین، اگر آلت لحاظ و کاشف معنای لفظ وضع شده بر آن، علم باشد، از آن جا که علم می‌تواند اشیائی را که کون و ثبوت خارجی ندارند کشف کند - علم بلا معلوم - در نتیجه الفاظ مختص می‌شود به حقایقی که به وسیله علم یافته می‌شوند (موجود، یا ما وجد بالعلم)، چه آن را یافته باشم و چه نیافته باشم.

پس الفاظ برای خود ماهیات وضع شده‌اند و معنا و مقصود خود حقایق خارجی‌اند، چه یافته شوند چه نشوند (که در واقع منظور از آنچه یافته نمی‌شوند، معنای عدم و نفی است)،^{۶۷} چرا که علم و عقل کشف‌کنندگان ماهیت‌های خارجی‌اند، بی آن که برای کشف شدن محتاج ثبوت عقلی و علمی باشند.^{۶۸}

هفتم: اثبات خارجی بودن معنای حرفی

از جمله مباحث مهم، چگونگی دلالت الفاظ به حقایقی است که واقعیت آنها ربط و نسبت (مثل حروف) است. گاه الفاظ وضع می‌شوند تا با القاء الفاظ از روابط خارجی اخبار کنند و یا آن را با القای لفظ ایجاد کنند. درباره ربط باید گفت که واقعیت اعراض خارجی چیزی جز حقایقی که «واقعیت و کون آنها وابسته به دیگری است» نمی‌باشد. بنابراین، حقیقت عرض نیست مگر چیزی که جزو اضافات شیء دیگری است و در نتیجه چون صرفاً تعلق به اوست، علامت و تعیینی از تعینات او به شمار می‌رود. عرضی که واقعیتش در بند دیگری بودن است، واقعیتی جز اشاره‌گری به او ندارد. همانند سایه آدمی که چیزی جز علامتی از انسان نیست، بودن و واقعیت یافتن آن در گرو وجود انسان است. با این توضیح روشن می‌شود که توجه به عرض از این حیث که اضافه‌ای از اضافات غیر خود است نشان می‌دهد که عرض چیزی جز صرف‌الربط و النسبة نیست. و البته، این ربط و نسبت امری خارجی و بیرونی است و نه یک انتزاع ذهنی.

با این توضیح روشن می‌شود که حروف که واقعیتی جز اضافه و ربط‌بودن نسبت به دیگر الفاظ ندارند نیز وضع شده‌اند تا این ارتباط خارجی میان دو شیء را حکایت کنند.^{۶۹} اما کارکرد دیگر



عقود

حروف، اِخبار یا ایجاد واقعیتهی خارجی با القاء لفظ است. برای مثال با القاء لفظ «لعل» یک واقعیت و عرض خارجی در بیرون انشا و ایجاد می‌شود. گرچه با استعمال لفظ اسمی آن اخباری از این واقعیت خارجی صورت می‌پذیرد.

بر این پایه لفظ حروف غیر از وسایلی که به وسیله آنها به اعراض خارجی تحقق یافته و یا آنچه در هنگام اخبار یا انشاء تحقق می‌یابند؛ همچون ندا و تحقیق و تمنی و ترّجی و امثال آنها اشاره می‌شود نیستند. پس به وسیله کلمه «قد» تحقق داده است در خارج آنچه از تاکید و شدت تحقق می‌دهد. در خارج تاکید و شدت تحقق می‌یابد. و... و حروف جارّه اشاره کنندگانی به اضافات و خصوصیات خارجی‌اند که بین افعال و ملازمات افعال‌اند، آنچنان که لفظ ربط و نسبت اشاره کنندگانی به اضافات‌اند زمانی که از آنها و به وسیله آنها اخبار می‌شود، برخلاف حروف که اشاره کنندگانی به اضافات به هنگام اراده اخبار از حقایق غیر تخصیص یافته هستند.^{۷۰}



تفصیل:

نکته مهم دیگری که میرزای اصفهانی بدان اشاره کرده، ایقاع واقعیت خارجی به وسیله حروف نه معانی ذهنی آنها است. به بیان دیگر، فرد با القاء لفظ - حروف - یک واقعیت خارجی را انشاء می‌کند و نه این که مفهوم و صورت ذهنی آن را ایقاع کند. او می‌گوید:

... و همچنین خصوصیتی که در خارج یافته می‌شوند، عین سخن گفتن با حروف‌اند، همانند اسمای اشاره و تنبیه و تحقیق و تاکید و تمنی و ترّجی و ندا و همچنین سایر حروف، وضع شده‌اند برای واقعیت دادن این حقایق در خارج به وسیله آنها و این حروف اخبار از آنها نمی‌کنند یا به وسیله آنها اخبار نمی‌کنند و هنگام اخبار از این حالات از حکایت کنندگان از آنها تعبیر به اسماء می‌شود. پس اسما وضع شده‌اند برای این حقایق خارجی بدون در نظر گرفتن قیدی و حروف وضع شده‌اند برای واقعیت دادن آنها در خارج.^{۷۱}

نتیجه‌گیری

میرزای اصفهانی در تلاش است تا تبیینی جدید ارائه کرده و منظومه‌ای جامع پدید آورده و به مسئله وضع بر خارج و بسیاری از پرسش‌های مهم دیگر پاسخ گوید. اما آنچه در این میان مغفول واقع شده است توجه به بنیان‌های نظری او و سیری است که وی در طرح مباحث پیش می‌گیرد. و

به واقع، بدون فهم صحیح و دقیق مبانی هستی‌شناختی و شناخت‌شناسانه او چگونگی پاسخ‌گویی او به پرسش‌های مهم غیرممکن خواهد بود.

پی‌نوشت‌ها

۱. برای اطلاع بیشتر از تاریخ حیات علمی میرزای اصفهانی نک: به مقاله «میرزا مهدی اصفهانی، بنیانگذار مکتب معارف خراسان» از همین قلم در ماهنامه تاریخی «زمانه» شماره آبان ۱۳۸۶.
۲. منتقی الاصول، ج ۱، ص ۱۰.
۳. قوانین الاصول، ج ۱، ص ۱۹۴؛ بنا بر نقل میرزای قمی اصحاب تکسیر معتقد به ذاتی بودن دلالت لفظ به معناست که بنا بر تقریری می‌توان مراد این کلام را همان واقعی تکوینی دانست.
۴. اجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۰.
۵. مجمع الافکار، ج ۱، ص ۲۹.
۶. نهاية الدراية، ج ۱، ص ۱۴.
۷. محاضرات فی اصول الفقه، ج ۱، ص ۴۸.
۸. لازم به ذکر است که چون این نوشتار در صدد تبیین نظریه میرزای اصفهانی است از جهت تاریخی نیز صرفاً به اقوال و جهت‌گیری‌های مشهوری که تا پیش از وی مطرح گردیده و در شکل‌گیری نظریه او مؤثر دیده شده‌اند، اشاره خواهد شد.
۹. تعلیقة علی معالم الاصول، ص ۳۸۹.
۱۰. همان.
۱۱. فی وجه اعجاز کلام الله المجید، ص ۲۱.
۱۲. خاتمة اصول الرسول و آل الرسول فی تعیین الحجة عند التعارض، ص ۱۲.
۱۳. همان.
۱۴. ابواب الهدی، (الباب الاول) ص ۱۳۵.
۱۵. فهرست اصول، نسخه علی اکبر صدرزاده، ص ۱۳.
۱۶. أجود التقریرات، ج ۱، ص ۱۳: فائدة استطرادية.
۱۷. ابواب الهدی، الباب الثانی، بحث حقیقت تعلیم.
۱۸. برای آگاهی بیشتر با نظریه معرفت‌شناختی و حقیقت عقل و علم از منظر میرزا مهدی اصفهانی نک: «عقل و علم از منظر میرزا مهدی اصفهانی»، فصلنامه تخصصی معرفت‌شناسی و دانش‌های مرتبط، شماره ۲۶ به قلم حسین مفید.
۱۹. ابواب الهدی، ص ۲۶۶، همچنین نسخه نجفی (الباب الثانی عشر)، ص ۲۵.



عقود

۲۰. ابواب الهدی، ص ۲۷۱.
۲۱. خاتمة اصول الرسول و آل الرسول فی تعیین الحجّة عند التعارض، ص ۱۲.
۲۲. اصول و سبب، نسخه ملکی میانجی، ص ۲.
۲۳. فی وجه اعجاز کلام الله المجید، ص ۲۱.
۲۴. خاتمة اصول الرسول و آل الرسول فی تعیین الحجّة عند التعارض، ص ۱۲.
۲۵. فهرست اصول، نسخه صدرزاده، ص ۲۸؛ ابواب الهدی، ص ۲۹۱.
۲۶. فهرست اصول، نسخه صدرزاده، ص ۳۴؛ ابواب الهدی، ص ۲۹۱.
۲۷. اجود التقریرات، ج ۱ ص ۱۱؛ فی بیان وجه اعجاز کلام الله المجید، ص ۲۱ - ۲۵.
۲۸. تاکید بر مسئله بالله بودن دلالت اسماء الله به خدای سبحان آن است که بنا بر مفاد «هو الدال بالدلیل علیه» میرزای اصفهانی معتقد است که شناخت خداوند سبحان فقط به خود او ممکن می باشد.
۲۹. مسئله تحریف زبان و جعل اصطلاح که در این عبارت بدان اشاره شده، استنباطی کاملاً شخصی از آرای میرزای اصفهانی است و نگارنده چنین تفسیر و استنباطی را در جای دیگری ندیده است.
۳۰. برای اطلاع از جزئیات این بحث ضروری است که محققین محترم به مباحث فاعلیت و رای از نظر میرزای اصفهانی مراجعه کنند. برای نمونه به بحث «فی طریق تحصیل الدین علی مسلک صاحب الشریعة» در عنوان «فی حجیة فتوی الفقیه» از تقریرات اصول فقه، تقریر شیخ محمود حلبی؛ و یا رساله انوار الهدایة و رساله الجبر و التفویض و البداء، مراجعه کنند.
۳۱. ابواب الهدی، ص ۱۹۹.
۳۲. معارف القرآن، نسخه صدرزاده، ص ۳۳۱.
۳۳. «و حیث إنّ المراد من الماء لیس هذا الماء المحسوس لآنه بعد تصریح الأئمة بأنّ الماء أصل لكلّ شیء نصّ بأنّ الهواء والنّار مخلوقتان منه فلا بدّ وأنّ یكون الماء أبسط منهما فأی قرینة أقوى دلالة من هذا النصّ». همان، ص ۳۲۶.
۳۴. همان، نسخه صدرزاده، ص ۳۲۵؛ ابواب الهدی، ص ۲۰۳.
۳۵. خلقه العوالم، ص ۱-۳؛ ابواب الهدی، ص ۲۰۴.
۳۶. «اذا كان كل شی جوهرًا بسیطًا و بطل نشأة العلمیه و العقلیه و بطل التركيب فلا بد من كون كل جوهر جزئاً من تلك الجواهر...» نک: فهرست اصول، نسخه عسکری، ص ۷۵.
۳۷. مصباح الهدی، الاصل الرابع، ص ۲۴ و ۲۵.
۳۸. همان.
۳۹. معارف القرآن، نسخه صدرزاده، ص ۱۶۴ الی ۱۶۶.
۴۰. همان، ص ۱۶۴ و ۱۶۵.
۴۱. انوار الهدایة، ص ۴۲ و ۴۳؛ ابواب الهدی، ص ۲۵۳.
۴۲. معارف القرآن، ص ۱۶۴؛ ابواب الهدی، ص ۲۵۷.



تذکره

۴۳. انوار الهدایة، ص ۷۴؛ ابواب الهدی، ص ۲۰۳.
۴۴. محققان محترم ضروری است که به بحث تملیک در مبانی میرزای اصفهانی در مصادر یاد شده حتماً توجه ویژه داشته باشند.
۴۵. ابواب الهدی، باب ۱۶، ص ۳۲۵.
۴۶. تقریرات اصول فقه، ص ۲۵ و ص ۴۶.
۴۷. «فإذا صار العاقل العارف بعقله عالماً عارفاً بعلمه وشاهداً لملكوت العلم و واجداً لهذا النور عند كمال المعرفة به يتمكن من معرفة حقيقة الوجود وأنه ليس إلا منآيات رب العزة، وأنها من أكبر البراهين على الحقائق الحادثة الباقية، وأنها حقائق بمشيئة ربها فلا يعنى عن الحقائق الموجودة ويعرف أن الموجودية عين المعلوماتية، وأن الوجود هو ذات العلم، ويعرف فساد توهم أن النفس الناطقة مجردة عين الوجود والعلم والحياة، وأن حقيقة الوجود عين تحقّق الأشياء وهذه الحقيقة عين ذات رب العزة، وأن كلّ الكمالات عين تلك الحقيقة لا واقعية لها غير تلك الحقيقة.» نك: ابواب الهدی باب ۱۶، فی معرفة العلم؛ ابواب الهدی، باب ۱۶ فی معرفة العلم، ص ۳۲۵
۴۸. «انّ الكيانات شئيتها بالغير يعنى واقعتها بالغير؛ لأنّ كيانها إنّما يتحقّق بالرأى بعد العلم. فهى غير قائمة بذاتها بل شئيتها و كوتها بقيمتها. فمرتبة الكائنات متأخرة عن العلم بمرتبين لأنها بعد الرأى و هو متأخر عن العلم.» انوار الهدایة، ص ۷۴ و ۷۵؛ ابواب الهدی، ص ۲۵۴.
۴۹. معارف القرآن، نسخة صدرزاده، ص ۶۲۴.
۵۰. همان، ص ۵۲۳؛ ابواب الهدی، ص ۳۳۱.
۵۱. برای اطلاع بیشتر، نك: حسین مفید، «عقل و علم از منظر میرزا مهدی اصفهانی»، فصلنامه ذهن، شماره ۲۶ ص ۱۲۳.
۵۲. معارف القرآن، نسخة صدرزاده، ص ۵۴۳.
۵۳. اصفهانی، مصباح الهدی، (الأصل الرابع)، ص ۲۴ و ۲۵.
۵۴. ابواب الهدی، ص ۳۲۲.
۵۵. همان، باب ۱۴ ص ۲۹۴ و باب ۱۶، ص ۳۲۴.
۵۶. معارف القرآن، نسخة صدرزاده، ص ۳۱۸؛ ابواب الهدی، ص ۲۰۳.
۵۷. اصول و سبب، نسخة ملكی میانجی، ص ۳.
۵۸. همان.
۵۹. فهرست اصول، نسخة عسکری، ص ۷۵ و ۷۶.
۶۰. معارف القرآن، نسخة صدرزاده، ص ۱۹۹؛ ابواب الهدی، ص ۳۰۴.
۶۱. انوار الهدایة، ص ۸۷.
۶۲. «المعقولة، مكشوفة ذلك [ای المعقول] بنور العقل وظهور حسنها و قبحها و كلّها عبارة من الكلیة المعلومة وهى العموم والاطلاق، لا الاصطلاحية.» فهرست اصول، نسخة صدرزاده، ص ۷۶.



فهرست

۶۳. فهرست اصول، نسخهٔ عسکری، ص ۷۵ و ۷۶.
۶۴. انوار الهدایة، ص ۴۲ و ۴۳؛ ابواب الهدی، ص ۲۵۳.
۶۵. نك: همان.
۶۶. برای اطلاع بیشتر نك: به مقالهٔ «عقل و علم از منظر میرزا مهدی اصفهانی»، فصلنامهٔ ذهن، شماره ۲۶.
۶۷. اصول و سبب، نسخهٔ ملکی میانجی، ص ۲.
۶۸. مصباح الهدی، ص ۲۵؛ ابواب الهدی، ص ۲۷.
۶۹. نك: فهرست اصول، نسخهٔ عسکری، ص ۱۱۷.
۷۰. مصباح الهدی، ص ۲۶.
۷۱. فهرست اصول، نسخهٔ عسکری، ص ۷۸.



تذکره

کتابنامه

۱. آملی، میرزا هاشم، مجمع الافکار، چاپخانه علمیه، ۱۳۹۵ ه..
۲. اصفهانی غروی، محمدحسین، نهاية الدراية، انتشارات سيد الشهداء، ۱۳۷۴.
۳. اصفهانی، میرزا مهدی، انوار الهدایة، نسخه کتابخانه دانشکده الاهیات و معارف اسلامی مشهد، بی تا.
۴. _____، مصباح الهدی، نسخه نجفی، ۱۴۰۵ ه..
۵. _____، معارف القرآن؛ نسخه صدرزاده، بی تا.
۶. _____، ابواب الهدی، مقدمه و تحقیق و تعلیق: حسین مفید، انتشارات منیر، چاپ اول، تابستان ۱۳۸۷.
۷. _____، اصول و سبب، نسخه ملکی میانجی، بی تا.
۸. _____، خاتمة اصول الرسول و آل الرسول فی تعیین الحجة عند التعارض، نسخه علی اکبر صدرزاده دامغانی، بی تا.
۹. _____، خلقة العوالم یا طبیعیات، نسخه محمد باقر ملکی میانجی، بی تا.
۱۰. _____، فهرست اصول، نسخه سید مرتضی عسکری، بی تا.
۱۱. _____، نسخه علی اکبر صدرزاده، بی تا.
۱۲. _____، فی وجه اعجاز کلام الله المجید، نسخه علی اکبر صدرزاده دامغانی، بی تا.
۱۳. حکیم، سید عبد الصاحب، منتقى الاصول، قم، الهادی، ۱۴۱۶ ه..، الطبعة الثانية.
۱۴. خویی، سید ابوالقاسم، اجود التقريرات، قم، انتشارات مصطفوی، ۱۳۶۸.
۱۵. فناپی اشکوری، محمد، معقول ثانی تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در فلسفه اسلامی و غربی، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ اول ۱۳۷۵.
۱۶. فیاضی، محمد اسحاق، محاضرات فی اصول الفقه، قم، انصاریان، ۱۴۱۷ ه..
۱۷. قزوینی، سید علی، تعلیقة علی معالم الاصول، تحقیق سید علی علوی قزوینی، موسسه النشر الاسلامی تابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبع الاولى ۱۴۲۲ ه..
۱۸. قمی، میرزا ابوالقاسم، قوانین الاصول، کتابفروشی علمیه اسلامیه، ۱۳۷۸.
۱۹. مفید، حسین، «باورداشت امامت - مهدویت در مکتب سامراء». فصلنامه تخصصی تاریخ معاصر



تذکره

- ایران، موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، شماره ۳۹ - پائیز ۱۳۸۵.
۲۰. _____، «عقل و علم از منظر میرزای مهدی اصفهانی»، فصلنامه تخصصی معرفت‌شناسی و حوزه‌های مرتبط، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، شماره ۲۶ - تابستان ۱۳۸۵.
۲۱. _____، «مکتب معارف خراسان»، ماهنامه تاریخی زمانه، پژوهشکده فرهنگ و اندیشه اسلامی، آبان ۱۳۸۶



تذکره

سال سیزدهم / شماره اول و دوم، ۲۵۲