معنای خارجیّت معنا و موضوع‌له از نظر میرزا مهدی اصفهانی

فهرست عناوین مفید حسین

چکیده

شاخص‌ترین شاخه‌ای از علوم اسلامی که به مسئله زبان‌شناسی، چیستی 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 صُوَر ذهنی آنها می‌داند. نظریة 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 مهم‌ترین آنها در بحث شناخت (علم و عقل) می‌باشند. میرزای اصفهانی بر اساس نظام شناختی خود تحلیل جدیدی دربارة 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

1. میرزا مهدی اصفهانی (1303 ـ 1365ه‍ .)[1] در زمرة اندک عالمان اسلامی - شیعی - معاصر قرار دارد که توانسته تبیینی منسجم و گسترده از معارف اسلامی ارائه کند که براساس آن نه‌تنها مبانی‌اش با آموزه‌های فلسفی (حکمت متعالیه) و عرفانی (اندیشه‌های ابن‌عربی) 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 تازة او به مسئلة 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 پیامبر9 و جانشینان دوازده‌گانۀ اوست که بر طبق حدیث ثَقَلین تنها ایشان را مفسران و معلمان و جانشینان راستین خویش معرفی کرده است.

ب) میرزای اصفهانی منظومة کاملی از معارف قرآن و هستی‌شناسی قرآنی(خلقت و طبیعیات) ارائه کرده است که تا به‌حال در میان متفکرین اسلامی‌سابقه نداشته و بنابر این، فهم نظریات او تنها در پرتو توجه به تمام ابعاد نظریة 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 «ابن‌عربی» دانسته است. بنابراین، شباهت لفظی برخی از مطالب نبایست به هم‌سانی معنوی و تفسیری آنها منجر شود؛ بلکه در نظریات وی باید بیشتر به‌دنبال تقابل مباحث با یک‌دیگر بود و از هم‌سان‌انگاری‌های عجولانه خودداری کرد. از سوی دیگر یادکردن او از علوم بشری در آثارش و تقابلی که او میان علوم الاهی وعلوم بشری طرح و ترسیم می‌کند نباید این تلقی و توهم ایجاد شود 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 ابن‌عربی است و این مسئله از شکل‌گیری تاریخی جریان او و همچنین تطبیق تبیین‌های او از معارف بشری با آموزه‌های بشری و همچنین شواهدی که خود او در مباحث ارائه کرده است، به‌روشنی هویدا است.

2. بحث الفاظ (زبان‌شناسی) در دانش اصول فقه با دو پرسش بنیادین در ابتدای امر روبرو است که پاسخ آنها ساختار نظری و جزئیات مباحث بعدی را سامان می‌بخشد. یکی از این پرسش‌ها، پرسش از حقیقت وضع است که نسبت میان لفظ و معنا را معین می‌سازد. پرسش دیگر دربارة موضوع‌له الفاظ یا همان حقیقت معنایِ الفاظ است که طی آن مدلول و مراد لفظ و گوینده از استعمال یک لفظ مشخص می‌شود. در مورد حقیقت وضع، اقوال و تقسیم‌بندی‌های گوناگونی مطرح و ارائه شده که می‌توان شش قول مشهور[2] در نزد اندیشه‌وران علمِ اصول فقه را این‌گونه فهرست کرد: الف) قول به امر واقعی تکوینی بودن (نظر عبادبن سلیمان صمیری و اصحاب تکسیر بر طبق نقل قوانین الاصول)[3]، ب) قول به امر واسط بین جعلی و تکوینی بودن[4] که قول به جعلی بودن، خود متفرع بر چهار قول می‌شود، این اقوال را تشکیل می‌دهند. چهار قول جعلی بودن نیز عبارتند از‌: جعل ارتباط بین لفظ و معنا و اعتبار میان آن دو[5]، جعل لفظ بر معنا[6]، تنزیل لفظ به معنا و نظریه تعهد (ملاعلی نهاوندی در تشریح الاصول بر طبق نقل محاضرات فی اصول الفقه)[7]، البته نظریه‌های جدید دیگری نیز در این‌باره مطرح شده‌اند.

اما در بحث موضوع‌له یا معنای الفاظ، دو جهت‌گیری عمده تا پیش از میرزای اصفهانی[8] دیده می‌شود که برمبنای آنها معنای الفاظ را یا حقایق خارجی می‌دانند یا صور ذهنی.[9] اساس این تقسیم‌بندی دوگانه دربارة حقیقتِ معنای الفاظ و‌ گرایش به قولِ «صورذهنی» پاسخ‌گویی به چند پرسش جزئی‌تر دیگر است. این پرسش‌ها درباب عدم، کلیات و معانیِ حرفی مطرح می‌شوند که الفاظ به آنها نیز اشاره می‌کنند؛ و از آن‌جا که برای آنها خارجیّتی قائل نیستند و با الفاظ نیز به آنها اشاره می‌کنند، ناگزیر قائل به صور ذهنی بودن معنای الفاظ یا امری میان خارجی و ذهنی می‌شوند.[10]

نظریة الفاظ میرزا مهدی اصفهانی به سبب نوع نگاه خاص او به مسئلة شناخت و تبیین جدیدی که از هستی‌شناسی (طبیعیات یا خلقت) ارائه می‌کند، دربردارندة نکات و ظرافت‌های خاص و مهمّی است و تبیینی متفاوت به شمار‌می‌آید. فهم صحیح و دقیق نظریة او درگرو توجه به دو مسئلة مهم است. نخست این‌که بدون تأمل در مبانی نظری‌ او که ساختار این بحث را تشکیل می‌دهد، فهم پاسخ او به پرسش‌های پیش‌گفته ناممکن است. دوم این‌که، توجه به نظریة مقابل او نیز که نظریه‌ای اصولی در بحث الفاظ و مبتنی بر پایه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی حکمت متعالیه است، ضروری می‌نماید.

از سوی دیگر به‌نظر می‌رسد، در بررسی نظریة 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 خودنمائی می‌کند. در ادامه، به ساختار اصلی نظریة 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 موضوع له) در نظر ایشان است تا محققین محترم با توجه به سیر مباحث بتوانند مقدمات و نتایج را به‌طور مجزا و البته پیوستار مورد مداقه 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 شاکلة 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 دلالیِ واقعی میان لفظ و معنا است. دو رکن اساسی این نظریه «جعل رابطة دلالی» و «واقعی بودن» نسبت میان آنهاست.[11] به اعتقاد او منشاء دلالی‌بودن معنای لغوی اسم در زبان عربی است که بنابر واژه‌شناسی، «اسم» به‌معنای علامت و سمه (نشانه) بودن است.[12] برای واقعی بودن این نسبت، نیز شواهدی از علم «حروف» و «رموز» و علم «جفر» و... آورده است.[13]

بنابر مقدمة 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 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 الاهیه اشاره به خود حقایق خارجی‌اند، خواه آن‌که لفظ از اسماء پروردگار جل شانه باشد یا از الفاظی که به‌وسیلة 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 آن‌که از الفاظِ اشاره‌کننده به حقایق مظلم باشد، منظورم [از حقایق مظلم] موجوداتی است که خودشان، کون، ثبوت و بقایشان از سنخ انوار قدسی نیستند.[14]

در واقع میرزای اصفهانی نظریة 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 آن‌که قوام نظریة او در «دلالت و اشاره‌گری الفاظ به نفس ماهیات خارج از ذهن» است که به نور علم کشف می‌شوند. در واقع باتوجه به آنچه که وی به‌عنوان نظریه‌های مخالف نظر خویش می‌داند، جزئیات مدعای او با وضوح بیشتری معلوم می‌شوند. براین اساس، مبنای خارجیت در نظر وی - غیر از آن‌که وضع را جعل لفظ به‌عنوان 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 معانی نفسی و ذهنی نیستند. بنابر این یک وجه در معنای خارجیت، نفی معانی نفسی و ذهنی خواهد بود.

والوضع لیس الا جعل الالفاظ سماۀ وعلامات، لاجعلها وجودات للمعانی النفسیۀ والذهنیۀ ولاجعلها حواکیاً عن الواقعیات والخارجیات.[15]

نظریة مقابل

نظریة مقابل نظریة میرزای اصفهانی نظریه‌ای است که الفاظ را یک مرتبة وجودی برای معانی نفسی و ذهنی بداند و لفظ را بیش از علامت، برای مثال، حاکی یا مرآت، در نظر آورد. به‌نظر می‌رسد که، از میان نظریه‌های زبان‌شناسی رایج در زمان میرزای اصفهانی، نظریة میرزای نائینی نظریه‌ای باشد که این مشخصات را داشته باشد. میرزای نائینی بنابر تقریر مقررین وی به سه مرتبة وجودِ لفظی، معنا و وجود خارجی قائل است. معنا همان معانی مجرد از لوازم مادیِ عقلی 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 می‌کنند و گاهی در قوس نزول و به هنگام استعمال از عالم عقل به عالم لفظ و خارج فرود می‌آید. حال، گاهی به معنا «مفهوم» گفته می‌شود، چراکه از لفظ فهمیده می‌شود و گاه از آن‌جهت که لفظ بر آن دلالت می‌کند بدان مدلول اطلاق می‌شود،[16] بنابراین الفاظ مرتبه‌ای وجودی از معنا هستند و موضوع‌له نیز معانی مجرّد از لوازم عقلی و غیر از وجودات خارجی‌اند.

روش‌شناسی بحث

میرزای اصفهانی در تبیین این مسئله به فطرت عقلا در استعمال الفاظ استناد کرده و در همین راستا به آموزه‌های امامان شیعه: در توجه به این موضوع و تشریح آن، استشهاد می‌کند. وی معتقد است که عقلا به‌طور فطری الفاظ را برای اشاره به واقعیات خارجی به‌کار می‌گیرند و با به‌کارگیری الفاظ در صدد اشاره به حقایق ذهنی و به تبع آن اشاره به خارجیات نیستند. او در ادامة مطالب خود با استشهاد به آموزه‌های قرآن و امامان شیعه: به‌عنوان معلمان و مفسّران قرآن سعی دارد نشان دهد که خداوند متعال در کلام الاهی خویش و نیز امامان: بر اساس همین فطرت عقلایی تکلّم کرده‌اند. 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.[17] میرزای اصفهانی در عبارتی فطرت عقلا در اشاره با الفاظ به حقایق خارجی‌ای همچون نور عقل و علم[18] که حتی از جنس نور مادی نیستند را چنین بیان می‌کند‌.

از جملة فطریات اشاره‌کنندگی الفاظ به حقایق خارجی است. واضح است که فهماندن مقاصد در میان انسان‌ها جز به‌وسیلة کلام نیست. و از سوی دیگر، به فطرت اولیه روشن است که حقایقی که خودشان به خودشان برای خود و دیگران آشکار می‌شوند؛ همچون عقل و علم و فهم و شعور و حیات و وجود و قدرت، همانند آشکاری نور خورشید برای بشر به‌هنگام غفلت از نور و توجه به روشن‌شدگان‌اند. گویندگان به‌هنگام اِخبار از اشیاء با الفاظی که برای آنها وضع شده‌اند و بدون توجه به‌صورت ذهنی آنها اشاره می‌کنند. پس معنا و مراد خود حقایق خارج از ذهن هستند؛ همانند لفظ «خورشید» که از این واژه، آن جرم نوری را اراده می‌کنند. و معنا به‌طور فطری و ابتدائاً صورت ذهنی و به‌واسطة آن موجود خارجی نیست.[19]

او درجای 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 صور و مفاهیم ذهنی راه‌برده شوند و مراد از «خدا» و یا سایر اسماء الاهی را مفاهیم ذهنی به هر نحوی از انحا 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 اسمای الاهی به صور ذهنی دلالت نمی‌کنند، بلکه ناگزیر به حقایق غیر ذهنی - نفس حقایق خارجی - دلالت می‌کنند‌:

روشن است که معنا [آنچه به‌‌وسیلة لفظ به آن اشاره می‌شود] در روایت همان هویت خارجیِ [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 پایة 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.[20]

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 وسیلة اشاره نمی‌داند (ان اللفظ علامۀ و سمۀ المعنی و ما وضع له...[21])؛ و حقیقت وضع را قراردهی (جعل) نسبت واقعیِ دلالی میان لفظ و معنا - به‌عنوان علامت برای معنا - به‌طور فناشونده در آن می‌داند. او در عبارتی جعلی بودن وضع را چنین بیان می‌کند:

إنّ الوضع... عبارۀ عن جعل اللفظ سمۀ وعلامۀ الأمر الخارجی [و] هی نفس الخارجیّات أو ما یکشفه العلم بلامعلوم... .[22]

بنابر این تعریف، او به‌واقع در زمرة تعاریف کسانی قرار می‌گیرد که وضع را غیر ذاتی و جعلی می‌دانند، امّا وی در عبارتی دیگر وضع را «برقراری مناسبت واقعی میان لفظ و معنا» دانسته و گفته:«یکون الوضع بالمناسبات الواقعیۀ بین الالفاظ و المعانی».[23]

نکتة مهم در این تعریف، آن است که او وضع را به برقراری نسبت واقعی و نه برپایة نسبت واقعی میان آنها می‌داند؛ چرا که اگر وضع برپایة نسبت واقعی میان لفظ و معنا باشد در واقع او به جعل قائل نبوده و در زمرة آنها که به ذاتی و تکوینی بودن وضع باور دارند، این درحالی است که او به‌صراحت، وضع را جعل دانسته‌ است. بنابراین، حقیقت وضع در نظر او جعل و قراردادن نسبت واقعیِ دلالی میان لفظ و معنا خواهد بود.

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

واستعماله عبارۀ عن الاشارۀ به الی المعنی وماوضع له. وبعبارۀ اخری عبارۀ عن جعله علامۀ للمعنی بالفعل.[24]

بنابراین، استعمال نیز چیزی جز القاء (خارج ساختن کلمه از دهان) لفظ برای اشاره به معنا به‌طوری 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.

نکتة مهم در این تعریف آن است که استعمال، بیرون راندن و پرتاب معنا (مراد و منظور گوینده از لفظ) به‌وسیلة بیرون دادن لفظ از دهان نیست؛ بلکه نصبِ بالفعل علامت و نشانه برای جلب توجه شنونده به‌سوی 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 فِلِش تنها به‌سوی معنا دلالت و اشاره می‌کند و هیچ باری از معنا و یا هیچ صورتی از آن را در خود ندارد و در نتیجه نه از آن حکایت می‌کند و نه مرآتی برای آن خواهد بود.

لا یخفی ان حقیقه الاستعمال هی القاء الالفاظ التی جعلت بالوضع سمة و علامة للمعنی فانیاً فیه لا القاء المعنی باللفظ؛ مخفی نماند که حقیقت استعمال، القاء لفظ - لفظی که توسط وضع نشانه و علامتِ معنا قرار داده شده است - به‌طور فناشونده در معنا است و نه القاء معنا به‌وسیلة لفظ.[25]

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

... وبعبارة اخری الاستعمال عبارة عن نصب الاعلام والسمات، لیتوجه المستمع الغافل عن الواقعیات بالسمات الیها؛... و به‌تعبیر دیگر، استعمال عبارت است از قرار دادن علامت‌ها و نشانه‌ها، برای توجّه‌یافتن شنونده‌ای که از واقعیت‌ها غافل شده است به‌وسیلة نشانه‌ها به‌سوی آنها.[26]

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 دلالت تکوینی و ذاتی لفظ به معنا می‌دانند و برخی دیگر وضع را جعلی و اعتباری به‌حساب می‌آورند‌. برمبنای آنها که وضع را جعلی و اعتباری می‌دانند رابطه‌ای ذاتی و تکوینی میان لفظ و معنا نیست، بنابراین، فرد یا افرادی از عقلا اعتبار و قراردادی میان لفظ و معنا کرده‌اند که براساس آن لفظ دلالت برمعنا یا حکایت از معنا می‌کند. بنابراین، برای‌ مثال از لوازم اعتبار عقلا قابلیت تغییر جعل و اعتبار میان لفظ و معناست که طی آن عقلا می‌توانند لفظ مختص به یک شیء را با لفظی دیگر جایگزین کرده و یا از نو لفظی برای آن بنا نهند.

اما برمبنای کسانی که وضع را دلالت تکوینی برمی‌شمرند این امکان وجود ندارد؛ و این یکی از تفاوت‌های میان این دو جهت‌گیری (سوای نظریات مختلف) است. اما نظریه جعل نسبت واقعی دلالی میان لفظ و معنا مبتنی بر واضع‌بودن خداوند و تعلیم آن به الهام از سوی پروردگار که در مقدمات نظری میرزای نائینی و میرزای اصفهانی هردو به آن اشاره شده است[27]، به این معنا خواهد بود که «واقعی بودن» نسبت دلالی لفظ و معنا به این معناست که گرچه این نسبت ذاتیِ تکوینی آنها نیست، اما اعتبار عقلا نیز نیست، بلکه خداوند این نسبت را قرار داده است. بنابراین «واقعی» بودن غیر از «ذاتی» و یا «اعتباری» است.

به دیگر سخن، گرچه دلالت لفظ بر معنا، ذاتی و تکوینی یک لفظ نیست آن‌گونه که برای‌مثال، افراد بدون تعلیم با شنیدن لفظ به معنا دلالت شوند اما در نقطة مقابل دلالت لفظ بر معنا با اعتبار و قرارداد عقلا نیز نیست. یک نمونة بارز برای حالت اخیر، دلالت اسمای الاهی بر ذات پروردگار می‌تواند باشد که پاره‌ای از الفاظ که به جعل الاهی اسم خداوند قرار گرفته‌اند می‌توانند بالله به او تعالی دلالت کنند و این دلالت‌گری نه ذاتی این اسما است و نه با اسمای مجعول و معتبر عقلا به خداوند صورت می‌گیرد و در عین حال با اسمای مجعول الاهی - بالله[28] - نیز به‌واقع دلالت به خداوند متعال صورت می‌گیرد و همچنین چون این اسما در نسبتی واقعی با خداوند قرار دارند دربردارنده خواص و آثاری خاص نیز هستند که در اسمای مجعول و معتبر عقلا نمی‌توان سراغی از آنها گرفت (این مسئله دربارة سایر اشیاء نیز در علم رموز و حروف و جفر و... نیز می‌تواند مورد توجه قرار گیرد، آنچنان‌که میرزای اصفهانی در یکی از تعاریف خویش به این مسئله نیز اشاره‌ای داشته است.)

در واقع، اسماءالله مجعول به جعل خداوند که دلالتی ذاتی به خدای سبحان ندارند و مجعول و معتبر عقلا نیز نیستند، بالله دلالتی واقعی به او - عزّوجل - می‌کنند و واجد آثار و مقتضیاتی هستند. شاید مثال دیگری که بتواند در فهم بهتر«واقعی بودن» کمک کند مسئلة تملیک باشد. گرچه آدمیان ذاتاً و تکویناً مالک نیستند اما به‌اعتبار عقلا نیز مالک نگردیده‌اند 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 به‌سبب واقعی بودن آن مترتب می‌گردد. حال، الفاظ نیز واقعاً به جعل الاهی علامت معانی قرار داده شده‌اند و خداوند اسمای همه اشیاء را به آدم7 آموخته و بیان را نیز تعلیم فرموده ‌است. به همین سبب[29] عقلا با جعل خویش نمی‌توانند دلالت یک لفظ بر معنا را از بین ببرند (گرچه می‌توانند مدلولات جدیدی برای آنها ایجاد کنند.)

بر این اساس، جعل اصطلاح یعنی تغییر توجه افراد از معنای حقیقی یک لفظ به‌معنای اعتباری آن و استعمال لفظ در آن معنای مجعول. از همین‌رو، به‌نظر می‌رسد که میرزای اصفهانی سبب شبهه و اشتباه افراد در برخی موارد را همین مسئله می‌داند که عقلاً با شنیدن لفظ، مدلول واقعی آن‏را به عقل خویش کشف می‌کنند، اما به سبب کثرت استعمال در معنای مجعول اصطلاحی آن به سمت آن معطوف و متوجه می‌شوند؛ بنابراین، احکام مدلول مکشوف واقعی آن‏را با احکام مدلول موهوم مجعول آن (همه این تعابیر می‌بایست بر اساس تبیین‌های لغوی میرزای اصفهانی مورد توجه قرار گیرد) خلط می‌کنند که این سبب اشتباه آنها می‌شود (نمونة 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 به‌گونه‌ای 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 تبیین‌شده ازسوی میرزای اصفهانی، فهم مسئلة موضوع‌له ناممکن می‌نماید. همچنین فهم مسئلة خلقت و چگونگی تبیین آن از سوی میرزای اصفهانی برای فهم مسئله موضوع‌له الفاظ بسیار مهم است. این مهم از دو جهت متفاوت قابل توجّه است. نخست تبیین حقیقت اشیاء و دلالت به آنها و دیگری دفع نظریات مقابل در مسئلة موضوع‌له که ناخودآگاه با موضوع طبیعیات و تبیین فلسفی آن پیوند خورده است.

به دیگر سخن، برای نفی نظریة کسانی‌که 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 توجّه قرار گیرد، یکی آن‌که وی همة 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 آن‌که 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.[30] بر پایة این بحث به هیچ‌روی سخن از دونحوه وجود ذهنی و عینی برای اشیاء و دلالت به مفاهیم ذهنی و صور اشیاء نخواهد بود.

1. ماء بسیط مبداء خلقت مادیات

میرزای اصفهانی، حقایق را به دو بخش نوری‌الذات و مظلم‌الذات تقسیم‌کرده وآنگاه حقایق مظلم‌الذات را برساخته 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 برمی‌گیرد 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 می‌گوید:

همة عوالم از جوهری یگانه و ماده‌ای بسیط خلق شده‌اند که خداوند آن‌را، بنابر اصطلاح حکما، از هیولا و صورت ترکیب نکرده است، بلکه اختلافات در این جوهر از جهت عارض شدن عوارض است و تخصیص‌دهندة [ عوارض ] مشیت است و نه چیزی غیر از مشیّت. 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 مشیّت الاهی تخصیص یافته، ساخته شده است. ارواح و روحانیون نیز از این جوهر بسیط مادّی تشکیل شده‌اند. و اجساد نیز از مادّة مخلوط شدة علیّینی و سجّینیی ساخته شده‌اند... . و در بحث از این‌که عوالم مختلف از جوهر بسیط تشکیل شده‌اند، منظورمان از عوالم، عوالم اشباح و اظلّه، یعنی ارواح و دنیا و آخرت و آتش [جهنم] و اجسام و ارواحی است که از جنس ملائکه‌ و شیاطین و جن‌اند.[31]

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

و آن‌چنان‌که او [ماء بسیط] حقیقت همة جواهر است در برخی روایات به‌صراحت از آن به جوهر تعبیر کرده‌اند تا معلوم شود که امر بالفعلی است که همه چیز از آن پدید آمده است. این ابطال‌کنندة توهم ماده و هیولایی است که فعلیت ندارند و صور جوهری از آنها خلق نمی‌شوند.[32]

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[33]، آن‏را بسیط‌تر از آنها دانسته و در حقیقت با این تعبیر منظور خود از بساطت را معیّن کرده است که چیزی جز عدم ترکیب از دو جوهر مختلف نیست.[34]در هرصورت، میرزای اصفهانی بنابر دلالت آیات و روایات همه مخلوقات را خلق‌شده از ماء بسیط می‌داند که مخلوق اول و جوهری بسیط و غیر مرکب از هیولا و صورت و اصلِ همة جواهر است.[35]

2. بطلان نشأت عقلی و علمی

میرزای اصفهانی بر اساس تبیین جدیدش از خلقت اجسام و عوالم، نظریة وجود نشآت مختلف علمی وعقلی را مردود می‌شمارد؛ چراکه 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، همة حقائق از جوهر مادّی‌ای به نام ماء بسیط خلق شده‌اند که تفاوتشان نیز به عوارضی است که آنها نیز مادّی بوده و ریشه در ماء بسیط دارند. بنابراین، بحث از دو نحوة وجود و عالم ذهن و عین و تجرید صور اشیاء و یا ادراکات عقلی و وهمی و... از عوارض مادّی نیز ناصحیح خواهد بود، چرا که واقعیت اشیاء همچون نفس و ملک و دنیا و آخرت و... از واقعیّت مادّی و بسیطی است که آن نیز غیر از عوارضی است که اختلاف اشیاء نیز به آنهاست و هر دوی آنها (جواهر و اعراض) نیز اموری واقعی و مادّی و نشأت‌گرفته از ماء بسیط‌اند. نشآت عقلی و علمی یا عالم ذهن و عین - که در تعابیر فیلسوفان اسلامی به‌کار رفته و نشان از دو نحوه وجودِ ذهنی و عینی برای اشیاء به سبب تفاوت در عوارضشان و تجرید از عوارض مادّی دارد - مردود و ناصحیح خواهد بود، چرا‌ که همة این حقائق ساختاری مادی و غیر مجرّد و غیر مثالی و نشأت‌یافته از ماء بسیط، دارند.[36]

نکتة بسیار مهم دیگر در این تبیین، بطلان نظریة ترکیب اشیا از وجود و ماهیت و عدم امکان انفکاک آنها از اشیا در خارج است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت، امّا در واقع با خلقت اشیاء از جوهر فعلی‌ای به نام ماء بسیط و تحقق اختلافات اشیاء به عوارضی که امرواقعی خارجی‌اند دیگر مجالی برای تطبیق ماء بسیط بر وجود و عوارض آن بر ماهیت باقی نمی‌ماند. همچنین اشیاء تحقق‌یافته از ماء بسیط نیز ترکیبی از جواهر و اعراض متفاوت از یک‌دیگر و در عین‌حال واقعیِ خارجی‌اند 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 عرضی‌بودن آنها نیز تقوّم به غیر - جوهر - است. بر همین‌اساس، 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.

3. ماهیت از نظر میرزای اصفهانی

میرزای اصفهانی بر این باور است که ماهیت در معنای لغوی‌اش 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 واژة ماهیت (به‌معنای لغوی و نه معنای اصطلاحی آن نزد فیلسوفان اسلامی) بدان اشاره می‌کنند. آنچه به‌عنوان ماهیت از شیء خارجی در ذهن می‌آید حقیقتی است غیر از ماهیت خارجی که انسان‌ها آن‏را می‌شناسند و صرفاً ساخته و پرداخته [منتزع از] نفس (یا به‌تعبیر فیلسوفان اسلامی ذهن) آدمی است و بنابراین، کشف واقعیت خارجی نیست.

... 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.[37]

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 واقعیت‌یافته به‌واسطة غیرخودشان هستند که بودن و ثبوتشان نیز واقعیتی است که به‌وسیلة دیگری واقعیت یافته است. و تباین حقایق موجود شده و بودنشان با واقعیت نور که مجرد است، به‌وسیلة علم وعقل 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 به‌طور ذاتی نشانه‌هایی برای خود آن حقایق‌اند. از آن‌رو که ماهیات اصطلاحی به هیچ‌وجه جز به‌هنگام تحقق یافتن و حادث شدن به‌واسطة مشیت واقعیت ندارد، پس ماهیات عقلی به عقل ثبوت یافته[بنابر اصطلاح فلسفی]، غیر [از ماهیّت] خارجی‌اند و ماهیات خارجی همان‌هایی هستند که عقل و علم می‌توانند آنها را قبل از واقعیت [مرحلة تحقق خارجی] کشف کنند و در آن هنگام که [معقول و معلومِ لاکائن] خارجیت و موجودیت یافتند، عین ماهیات خارجی کشف شده [می‌شوند]، به‌وسیلة نور علم وعقل، معقول و معلوم و مکشوف می‌شوند.[38]

4. بطلان ترکیب از وجود و ماهیّت

مردود بودن ترکیب از منظر میرزای اصفهانی که پیش از این بدان اشاره شد به‌معنای مردودیّت ترکیب اشیاء از وجود و ماهیّت و در نتیجة بطلان دو نحوه وجود ذهنی و عینی داشتن آنها و البته، بطلان نشآت 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 حیثیتِ مجزای هستی (وجود) و چیستی(ماهیت) از واقعیت‌های یکتای خارجی کشف واقع نیستند؛ بلکه آنها ساختة (انتزاع) نفس (و یا ذهن به‌تعبیر فلسفی آن) هستند. همچنین از عبارات میرزای اصفهانی به‌دست 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 همین‌رو، 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 دوجهت توجّه شود:

جهت نخست:

برای هرکس که نور علم را بشناسد آشکار است که اشیاء و کائنات خارجیّه - که به‌نور علم کشف می‌شوند - نور علم کاشف از حقیقت آنهاست و [کاشف از آن است که] اشیاء جواهر و اعراضی خارجی‌اند که به نور علم، یافته می‌شوند و به همان نور درک می‌شود که بالذات با نور علم و کشف و فهم مباین‌اند و همچنین آنها حقایقی واقعی‌اند که فاعل و منفعل و مؤثر و متأثّر 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 تاثیرت آنها را به او - آن‌چنان‌که اشیاء بدان‌ها وصف می‌شوند - نسبت داد. آن‌چنان‌که علم به خودش کشف‌کننده آن است که [اشیاء] غیر‌ ترکیب‌یافته از دوجهت 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 همة آنها بالغیر است. این مسئله در ثابتات 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 به‌وجهی از وجوه ندارند. پس موجودیت این ماهیات و حقایق عین مکشوفیت آنها به‌نور 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 اقتضائات است و برای همة اینها حیثیت نفسی و استغنای از غیر به‌وجهی از وجوه و در مرتبه‌ای از مراتب، وجود ندارد. بلکه ماهیتشان بالذات ثبوت و تحقق به غیر است و این همان مجعولیت ذاتی است و مخلوقیت است و به‌همین سبب، علم آشکارکننده‌ای بر آن است که آنها آیاتی برای جاعل غیر مشابهشان - به‌وجهی از وجوه - با غیر خود، هستند.[39]

میرزای اصفهانی در گام بعد به طرح این مسئله می‌پردازد که نه‌تنها 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 خودی‌خود حجت بر تنزّه و تقدسش از فعل (انجام کاری) و تحلیل است. همچنین علم کشف می‌کند که انسان به هنگام ملاحظة اشیاء به‌نور 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 حقایقی بسیط‌اند و واقعیت تحلیل نیز چیزی جز انتزاع نیست. و ضرورتاً این مفهوم تصور شده نیز از سنخ علم وفهم نیست چرا که علم به‌خودی خود کشف‌کنندة خویش است که او کاشفیت و معروفیت و نه مفهومیت و معلومیت است و مفهوم چیزی جز تصور کون (بودن) و تحقّق و ثبوت اشیاء که مباین با سنخ علم وفهم است، نیست.[40]

جهت دوم:

میرزای اصفهانی سپس برای آن‌که نشان دهد حقایق خارجی مرکب از دو حیثیت وجود و ماهیت نیستند به مسئله‌ای بسیار مهم، یعنی تفاوت میان وجود و کون[41] اشاره می‌کند تا نشان دهد که آنچه افراد از نقیضینِ بودن و نبودن، اراده می‌کنند غیر از نقیضینِ وجود و عدم است و حقیقت نقیضین امری متفاوت از وجود و عدم است‌. بنابراین، اشیاء حیثیتی به نام وجود ندارند.[42] در واقع، نور وجود همان نور علم است[43] که هنگام تحقّق اشیاء و فاعلیت فاعل، ماهیّات (معلوم لاکائن) واجد و مالک[44] آن گشته و به این وجدان، موجود (یافته شده، معلوم)[45] می‌شوند[46] و با این وجدان آنها تحقق و کینونت می‌یابند و هرگز این نور ذات اشیاء یا تحقق و ثبوت آنها نیست بلکه مابه التحقق و الثبوت آنها است.[47]

به دیگر سخن تکوّن که به رای و مشیّت است و یا کیانات که همان اشیاء متحقق و کائن به علم (رای و مشیّت)‌اند مرتبه‌ای متأخر از علم (وجود) دارند. بنابراین، کائنات خارجی واقعیاتی متفاوت از حقیقت وجود هستند.[48]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 به‌حسب عوارض مضاف به جواهری که همگی مادّی‌اند و مُخصّص در این مرحله مشیت است.

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

د) تفاوت وجود و کون و نقیضینِ کون و لاکون 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 به‌گونه‌ای 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.

1. 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.[49] شناخت‌های آدمی به روح است و روح نیز درصورت وجدان انوار علم و عقل قادر به شناخت می‌گردد. بدین‌سان 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 هردو مظلم‌الذات به معنای ناهم‌سنخ با نور. علم و عقل نیز هر دو نوری‌الذات می‌باشند. بنا به‌گفتة او:

... آنچه از آن تعبیر به روح می‌شود، جوهری بسیط است که از عالم جواهر بسیط نور و ناریِ 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 الحیاۀ و... ] همان نفسی است که سلطنت روح بر بدن به‌واسطة آن می‌باشد. و به‌هیچ روی عالَمی برای او وجود ندارد. و به این واسطة است که روح همة محسوسات در عالم غیب و خواب و مرگ را درک می‌کند. هر آنچه را که به‌واسطة 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.[50]

2. علم و عقل

از نظر میرزای اصفهانی[51] ادراکات بشری به‌واسطة دو نور عقل و علم صورت می‌پذیرند. این دو نورِ ظاهر به ذات و مُظْهِر غیر به روح انسان افاضه می‌شوند و روحِ واجدِ 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؛[52] حالت نخست همان مجموعة کشف‌هایی است که از آنها به حواس پنج‌گانه یاد می‌شود؛ اما دستة دوم مجموعه‌ای از مکشوفات را پوشش می‌دهد که در محدودة 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 زمرة 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 به‌واسطة آن روحش روشن گردیده و آن نور رفع‌کنندة جهل است.[53]

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 مظهر غیری است که همة حقیقتش ظهور و ظاهریت است و بنابراین، مفهوم و معلوم و مظهَر نمی‌گردد]، خواهی فهمید که محال است این نور به غیر خودش شناخته شود. بلکه تنها به‌وسیلة خودش آن‏را خواهی شناخت که آن [نوری است] آشکار که اشیاء به‌وسیلة آن آشکار می‌شوند. پس، درخواهی یافت که او همواره در پوشیدگی از حواس تو است، به‌نحوی که ممکن نیست از پوشیدگی از حواس تو خارج شود. پس هیچ راه حسّی برای شناخت او نیست، بلکه این حواس‌اند که به‌وسیلة او شناخت می‌یابند... .[54]

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.[55]

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

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

ب) ادراکات به‌وسیلة روح واجدِ 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 مقدّمات پیش‌گفته، نظام خلقت و حقیقت اشیاء دنیوی و اخروی برخلاف تبیین فیلسوفان، در کلام میرزای اصفهانی، بر پایة جوهر بسیط و عروض عوارض بر آن است که تفاوت جواهر و اعراض نیز به آن است که جوهر حقیقتی است که قوامش به غیر است و عَرَض حقیقتی است که قوامش به شیء‌ای است که قوام آن به غیر است (جوهر)؛[56] و همة این حقائق، واقعیات خارجیِ 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 کلّی در سه گروه اسم، فعل و حرف قرار داد. موضوع‌له دستة نخست که گروه اسم را تشکیل می‌دهد، در واقع همان جواهر خارجی‌اند که خود در دو دستة کلی دیگر قابل ملاحظه‌اند. گاه این جواهر از حیث جزئیات متشخّص متعیّن به‌ وحدت عددی، همچون محمّد و علی و... مورد لحاظ‌اند. امّا گاه از حیث مصادیق متّحده‌الجوهر (آب و آتش و...) یا از حیث متّحده‌العَرَض (سیاهی و سپیدی و...) مورد لحاظ قرار می‌گیرند.[57] در واقع، در تمام این موارد موضوع‌له الفاظ، جواهر واقعیِ 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 موضوع‌له الفاظ در این دسته صرفاً جواهر و اعراض خارجی‌اند. دسته کلّی دیگر افعال و موضوع‌له آنهاست. حقیقت افعال در واقع چیزی جز عروضِ عرض بر یک معروض و یا حرکت یک معروض به‌نحوی از انحا و شِکلی از اَشکال نیست.[58] در این دسته از حقایق نیز در واقع موضوع‌له الفاظ همان معروضات واقعیِ خارجیِ نشأت‌یافته از جواهراند، چه گفته شد که اعراض نیز واقعیات مادّی خارجی‌اند. درنتیجه موضوع‌له الفاظ در این دسته نیز اعراض خارجی‌اند. دستة کلّی آخر حروف و موضوع‌له آنهاست که در ادامه به‌تفصیل به آن اشاره می‌شود.

براین اساس، اگر خلقت همة اشیا غیر از انوار از جوهر بسیطی به نام ماء بسیط باشد و هیچ کونی نباشد مگر آن‌که 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 به‌واسطة بهره‌مند شدن او از نور علم است، خود نیز از جوهر بسیط پدید آمده و در نتیجه همة موجودات از ماء بسیط حقیقت یافته‌اند، بدون این‌که نشآت 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 موضوع‌له الفاظ نفس ماهیات یا اشیای خارجیه‌اند که روح واجدِ علم با اشاره‌گری الفاظ به آن حقایق خارجی متوجه آنها خواهد شد و آنها را خواهد شناخت.[59]

پنجم‌: خارجی بودن مطلقات

همان‌گونه ‌که پیش از این نیز اشاره شد، یکی از جهاتی که سبب می‌شود که برخی از اندیشمندان معنای الفاظ را خارجیات ندانند، کاربرد الفاظ برای کلیات است. از آن‌جا که کلّی در خارج نیست اما گاهی افراد به کلّی - برای مثال به انسان بما هو انسان و نه یک انسان خاص - نظر دارند، مدلول الفاظ را صُور ذهنی و یا ذوات متصورات می‌دانند. از آن‌جا که میرزای اصفهانی آنچه ‌که به‌عنوان کلّی در محاورات عرفی از آن یاد می‌شود را غیر از کلّی به‌ معنای فلسفی آن می‌داند، معتقد است که حتّی کلّی عرفی که با الفاظ به آنها اشاره می‌شود نیز خارجی است و نه ذهنی.

به‌تعبیر دیگر، از منظر میرزای اصفهانی بخشی از مفاهیم کلّی همان انتزاعات و یا مکوَّنات روح در جوهر هواست که به‌تعبیر دیگر، افعال روح در جوهر هوا به‌حساب می‌آیند. میرزای اصفهانی از این افعال و این مصنوعات به یک اعتبار«توهم» و «وهمیّات» یاد می‌کند.[60] بنابر تشریح میرزای اصفهانی از نظام خلقت، خود آن معقولات نیز خارجی‌ و متحقّق از عروض عوارض بر جوهر هوا (فعل نفس در جوهر هوا) هستند‌ و به ‌نور علم کشف می‌شوند[61] و یکی از ویژگی‌های آنها نیز آن است که تاب واقع‌نمایی و آشکارگری حقایق را ندارند، بلکه تنها انتزاع نفس یا توّهم نفس و یا همان فعل نفس هستند. بنابراین، در این‌جا 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 به‌کار 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 صُوَر 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 قُبح آنهاست. و آن عبارت از کلیّ معلوم است و [منظور از] آن نیز عموم و اطلاق و نه معنای اصطلاحی آن است.[62]

نکتة مهم دیگر این‌که گاه امر ملحوظ در وضع به‌صورت 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 واقعیتی به‌همراه اعراض خارجی آن است؛ همانند زید که عوارض شخصیّة او مدّ نظر است و یا گاهی ملحوظِ وضع عوارض متّحدی است که به جواهر متّحد یا متعدّد تعلّق گرفته است (همانند سواد و بیاض). نتیجه آن‌که اگر وضع الفاظ به‌عنوان علامات و اشاره‌کننده‌ها برای خارج باشد، مسمّی، موصوف، معنا و مفهوم همان واقعیات خارجی خواهند بود و وسیلة 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 کلّی عرفی، همانند انسان وضع شده باشد، به انسان - که به نور علم کشف می‌شود - و یا یک انسان خارجی بدون ملاحظة قیود شخصیه‌اش - 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 وسیلة این توجه و ملاحظه، چیزی جز علم که کشف‌کننده اشیاء در حالتی است که معلوم تکون نیافته است (بلامعلوم) نیست. پس، هرگاه کیفیت وضع الفاظ برای خارجیات آشکار شد، آشکار می‌شود که مسمّی و موصوف و معنی و مفهوم همان خارجیات‌اند. پس [لفظ] علم، صفت و وجه و اسم برای آن واقعیتی است که آشکار است. و [ لفظ ] کون (بودن) برای خودِ بودنِ خارجی است. و الفاظ برای نفس خارجیاتی است که به علم یافته می‌شوند چه موجود باشند و چه نباشند.[63]

ششم‌: معدومات و اشاره‌گری الفاظ به آنها

از آن‌جا که معدوم، یعنی نامحقق در خارج - که مقابل وجود یا هستی قرار می‌گیرد - خارجیتی ندارد تا لفظ اشاره‌گر به آن باشد. پس چگونه الفاظ از معدومات گزارش می‌دهند؟ در جواب باید گفت گاه مراد ما معدوم مطلق است که در مقابل وجود قرار می‌گیرد و چون نیستی و بطلان محض است، اساساً معقولیت و معلومیتی ندارد تا بتوان بدان اشاره کرد و تنها درپرتو وجدان وجود یافته می‌شود. بنابراین، اساساً برای آن تصور یا مفهومی نیز وجود ندارد. بنابراین، لفظ در این‌جا به همان نقیض مکشوف به وجود و علم اشاره می‌کند 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 می‌گیرد و مرتبه‌اش برتر از مرتبه کائنات مظلم است... مرتبه کیان و لاکیان موخّر از مرتبه وجود و عدم مطلق است چراکه نقیض وجود غیر قابل تعقل و غیر قابل تصور است مگر به کاشفیّت وجود (یعنی خود وجود از عدمش پرده بردارد).[64]

اما همان‌طور که میرزای اصفهانی بدان اشاره کرده[65] 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 بلامعلوم[66] تشریح می‌شود چیزی جز معلومی که ثبوت و کون نداشته و به علم کشف می‌شوند، نیست. در این‌صورت نیز از آن حیث که معلوم، کون و ثبوت ندارد یقیناً حظّی از وجود و نحوه‌ای از ثبوت - مفهوم، صورت و یا... - ندارد که در این‌صورت نقیض کون نخواهد بود. پس به‌یقین، لفظ اشاره‌کننده به آن نیست، بلکه دراین‌جا نیز لفظ اشاره‌کننده به نفس ماهیت معلومه خواهد بود.

بنابراین، اگر آلت لحاظ و کاشف معنای لفظ وضع شده بر آن، علم باشد، از آن‌جا که علم می‌تواند اشیائی را که کون و ثبوت خارجی ندارند کشف کند - علم بلامعلوم - در نتیجه الفاظ مختص می‌شود به حقایقی که به‌وسیلة علم یافته می‌شوند (موجود، یا ماوجد بالعلم)، چه آن‏را 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)،[67]‌ چراکه علم و عقل کشف‌کنندگان ماهیت‌های خارجی‌اند، بی ‌آن‌که برای کشف شدن محتاج ثبوت عقلی و علمی باشند.[68]

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 خارجیِ اخبار کنند و یا آن‌ را با القای لفظ ایجاد کنند. دربارة ربط باید گفت که واقعیت اعراض خارجی چیزی جز حقایقی که «واقعیت وکون 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 تعیّنی از تعینّات او به‌شمار می‌رود. عرضی که واقعیتش در بند دیگری بودن است، واقعیتی جز اشاره‌گری به او ندارد. همانند سایة 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 صِرف‌الربط والنسبة 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.[69]اما کارکرد دیگر حروف، اِخبار یا ایجاد واقعیتی خارجی با القاء لفظ است. برای مثال با القا 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 به‌وسیلة آنها به اعراض خارجی تحقق یافته و یا آنچه در هنگام اخبار یا انشاء تحقق می‌یابند؛ همچون ندا و تحقیق و تمنّی و ترّجی و امثال آنها اشاره می‌شود نیستند. پس به‌وسیلة کلمه «قد» تحقق داده است در خارج آنچه از تاکید و شدت تحقق می‌دهد. در خارج تاکید و شدّت تحقق می‌یابد. و... و حروف جارّه اشاره‌کنندگانی به اضافات و خصوصیات خارجیی‌اند که بین افعال و ملازمات افعال‌اند، آنچنان‌که لفظ ربط و نسبت اشاره‌کنندگانی به اضافات‌اند زمانی که از آنها و به‌ وسیلة آنها اخبار می‌شود، برخلاف حروف که اشاره‌کنندگانی به اضافات به هنگام ارادة اخبار از حقایق غیرتخصیص‌یافته هستند.[70]

نکتۀ مهم دیگری که میرزای اصفهانی بدان اشاره کرده، ایقاع واقعیت خارجی به‌وسیلة حروف و نه معانی ذهنی آنها است. به بیان دیگر، فرد با القا لفظ - حروف - یک واقعیت خارجی را انشاء می‌کند و نه این‌که مفهوم وصورت ذهنی آن‏را ایقاع کند. او می‌گوید:

... و همچنین خصوصیاتی 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 به‌وسیلة آنها و این حروف اِخبار از آنها نمی‌کنند یا به‌وسیلة آنها اخبار نمی‌کنند و هنگام اِخبار 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.[71]

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

پی‌نوشت‌ها

کتاب‌نامه

1. آملی، میرزا هاشم، مجمع الافکار، چاپخانه علمیه، 1395 ه‍ . .

2. اصفهانی غروی، محمدحسین، نهایة الدرایة، انتشارات سید الشهداء، 1374.

3. اصفهانی، میرزا مهدی، انوار الهدایة، نسخة کتابخانة دانشکدة الاهیات و معارف اسلامی مشهد، بی‌تا.

4. ـــــــــــــــ ، مصباح الهدی، نسخة نجفی، 1405 ه‍ . .

5. ـــــــــــــــ ، معارف القرآن؛ نسخة صدرزاده، بی‌تا.

6. ـــــــــــــــ ، ابواب الهدی، مقدمه و تحقیق و تعلیق: حسین مفید، انتشارات منیر، چاپ اول، تابستان1387.

7. ـــــــــــــــ ، اصول وسیط، نسخة ملکی میانجی، بی‌تا.

8. ـــــــــــــــ ، خاتمة اصول الرسول و آل الرسول فی تعیین الحجة عند التعارض، نسخة علی اکبر صدرزاده دامغانی، بی‌تا.

9. ـــــــــــــــ ، خلقة العوالم یا طبیعیات، نسخة محمد باقر ملکی میانجی، بی‌تا.

10. ـــــــــــــــ ، فهرست اصول، نسخة سید مرتضی عسکری، بی‌تا.

11. ـــــــــــــــ ، نسخة علی اکبر صدرزاده، بی‌تا.

12. ـــــــــــــــ ، فی وجه اعجاز کلام الله المجید، نسخة علی اکبر صدرزاده دامغانی، بی‌تا.

13. حکیم، سید عبد الصاحب، منتقی الاصول، قم، الهادی، 1416ه‍ .، الطبعة الثانیه.

14. خویی، سید ابوالقاسم، اجود التقریرات، قم، انتشارات مصطفوی، 1368.

15. فنایی اشکوری، محمد، معقول ثانی تحلیلی از انواع مفاهیم کلی در فلسفۀ اسلامی و غربی، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌(ره)، چاپ اول 1375.

16. فیاضی، محمد اسحاق، محاضرات فی اصول الفقه، قم، انصاریان، 1417ه‍ . .

17. قزوینی، سیّد علی، تعلیقة علی معالم الاصول، تحقیق سید علی علوی قزوینی، موسسۀ النشر الاسلامی تابعۀ لجماعۀ المدرسین بقم المشرفۀ، الطبع الاولی 1422ه‍ . .

18. قمی، میرزا ابوالقاسم، قوانین الاصول، کتابفروشی علمیة اسلامیة، 1378

19. مفید، حسین، «باورداشت امامت - مهدویت در مکتب سامرّاء». فصلنامه تخصصی تاریخ معاصر ایران، موسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران، شمارة 39 ـ پائیز 1385.

20. ـــــــــــــــ ، «عقل و علم از منظر میرزای مهدی اصفهانی‌»، فصلنامه تخصصی معرفت‌شناسی و حوزه‌های مرتبط، پژوهشکدة فرهنگ و اندیشه اسلامی، شماره 26 ـ تابستان 1385.

21. ـــــــــــــــ ، «مکتب معارف خراسان‌»، ماهنامه تاریخی زمانه، پژوهشکدة فرهنگ و اندیشه اسلامی، آبان 1386

--------------------------------------------------------------------------------

[1]. برای اطلاع بیشتر از تاریخ حیات علمی میرزای اصفهانی نک: به مقالۀ «میرزا مهدی اصفهانی، بنیانگذار مکتب معارف خراسان» از همین قلم در ماهنامة تاریخی «زمانه» شمارة آبان 1386.

[2]. منتقی الاصول، ج1، ص‌10.

[3]. قوانین الاصول، ج 1، ص‌194؛ بنابر نقل میرزای قمی اصحاب تکسیر معتقد به ذاتی بودن دلالت لفظ به معناست که بنابر تقریری می‌توان مراد این کلام را همان واقعی تکوینی دانست.

[4]. اجود التقریرات، ج1، ص‌10.

[5]. مجمع الافکار، ج1، ص‌29.

[6]. نهایة الدرایة، ج1، ص‌14.

[7]. محاضرات فی اصول الفقه، ج 1، ص‌48

[8]. لازم به ذکر است که چون این نوشتار درصدد 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 نظریة او مؤثر دیده شده‌اند، اشاره خواهد شد.

[9]. تعلیقة علی معالم الاصول، ص‌389.

[10]. همان.

[11]. فی وجه اعجاز کلام الله المجید، ص‌21.

[12]. خاتمۀ اصول الرسول و آل الرسول فی تعیین الحجۀ عند التعارض، ص‌12.

[13]. همان.

[14]. ابواب الهدی، (الباب الاول) ص 135.

[15]. فهرست اصول، نسخه علی اکبر صدرزاده، ص‌13.

[16]. أجودالتقریرات، ج 1، ص‌13‌: فائدة استطرادیة.

[17]. ابواب الهدی، الباب الثانی، بحثِ حقیقت تعلیم .

[18]. برای آگاهی بیشتر با نظریۀ 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 26 به قلم حسین مفید.

[19]. ابواب الهدی، ص 266، همچنین نسخة نجفی (الباب الثانی عشر)، ص 25.

[20]. ابواب الهدی، ص 271.

[21]. خاتمة اصول الرسول و آل الرسول فی تعیین الحجة عند التعارض، ص‌12.

[22]. اصول وسیط، نسخة ملکی میانجی، ص‌2.

[23]. فی وجه اعجاز کلام الله المجید، ص‌21.

[24]. خاتمة اصول الرسول و آل الرسول فی تعیین الحجة عند التعارض، ص‌12 .

[25]. فهرست اصول، نسخة صدرزاده، ص 28؛ ابواب الهدی، ص291.

[26]. فهرست اصول، نسخة صدرزاده، ص‌34؛ ابواب الهدی، ص291 .

[27]. اجود التقریرات، ج1 ص‌11؛ فی بیان وجه اعجاز کلام الله المجید، ص‌21 ـ 25.

[28]. تاکید بر مسئله بالله بودن دلالت اسماء الله به خدای سبحان آن است که بنابر مفاد «هو الدال بالدلیل علیه‌» میرزای اصفهانی معتقد است که شناخت خداوند سبحان فقط به خود او ممکن می‌باشد.

[29]. مسئلة 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.

[30]. 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 الشریعۀ» در عنوان «فی حجّیۀ فتوی الفقیه» از تقریرات اصول فقه، تقریر شیخ محمود حلبی؛ و یا رسالة انوار الهدایة و رسالة الجبر و التفویض و البداء، مراجعه کنند.

[31]. ابواب الهدی، ص199.

[32]. معارف القرآن، نسخة صدرزاده، ص‌331.

[33]. «وحیث إنّ المراد من الماء لیس هذا الماء المحسوس لأنّه بعد تصریح الأئّمة بأنّ الماء أصل لکلّ شیء نصّ بأن الهواء والنّار مخلوقتان منه فلابدّ وأنّ یکون الماء أبسط منهما فأیّ قرینة أقوی دلالة من هذا النصّ». همان، ص‌326.

[34]. همان، نسخة صدرزاده، ص 325؛ ابواب الهدی، ص203.

[35]. خلقة العوالم، ص‌1‌ـ 3؛ ابواب الهدی، ص204.

[36]. «اذا کان کل شی جوهرا بسیطا و بطل نشأة العلمیه و العقلیه و بطل الترکیب فلابدمن کون کل جوهر جزئاً من تلک الجواهر...» نک: فهرست اصول، نسخة عسکری، ص75.

[37]. مصباح الهدی، الاصل الرابع، ص‌24 و 25.

[38]. همان.

[39]. معارف القرآن، نسخة صدرزاده، ص‌164 الی 166 .

[40]. همان، ص‌164 و 165.

[41]. انوار الهدایة، ص 42 و 43؛ ابواب الهدی، ص253.

[42]. معارف القرآن، ص 164؛ ابواب الهدی، ص257.

[43]. انوار الهدایة، ص 74؛ ابواب الهدی، ص203.

[44]. محققان محترم ضروری است که به بحث تملیک در مبانی میرزای اصفهانی در مصادر یاد شده حتماً توجه ویژه داشته باشند.

[45]. ابواب الهدی، باب 16، ص325.

[46]. تقریرات اصول فقه، ص‌25و ص‌46.

[47]. «فإذا صار العاقل العارف بعقله عالماً عارفاً بعلمه وشاهداً لملکوت العلم و واجداً لهذا النور عند کمال المعرفة به یتمکّن من معرفة حقیقة الوجود وأنّه لیس إلاّ منآیات ربّ العزّة، وأنّها من أکبر البراهین علی الحقائق الحادثة الباقیة، وأنّها حقائق بمشیّة ربّها فلا یعمی عن الحقائق الموجودة ویعرف أنّ الموجودیّة عین المعلومیّة، وأنّ الوجود هو ذات العلم، ویعرف فساد توهّم أنّ النفس الناطقة مجرّدة عین الوجود والعلم والحیاة، وأنّ حقیقة الوجود عین تحقّق الأشیاء وهذه الحقیقة عین ذات ربّ العزّة، وأنّ کلّ الکمالات عین تلک الحقیقة لا واقعیّة لها غیر تلک الحقیقة.» نک: ابواب الهدی باب16، فی معرفة العلم.؛ ابواب الهدی، باب 16 فی معرفة العلم، ص325

[48]. «انّ الکیانات شیئیّتها بالغیر یعنی واقعیّتها بالغیر؛ لأنّ کیانها إنّما یتحقّق بالرّای بعد العلم. فهی غیرقائمۀ بذاتها بل شیّئها و کوّنها بقیّمها. فمرتبة الکائنات متأخّرۀ عن العلم بمرتبتین لأنّها بعد الرای و هو متاخّر عن العلم». انوارالهدایة، ص74و75؛ ابواب الهدی، ص254.

[49]. معارف القرآن، نسخة صدرزاده، ص‌624.

[50]. همان، ص‌523؛ ابواب الهدی، ص331 .

[51]. برای اطلاع بیشتر، نک: حسین مفید، «عقل و علم از منظر میرزا مهدی اصفهانی»، فصلنامة ذهن، شماره 26 ص123‌.

[52]. معارف القرآن، نسخه صدرزاده، ص‌543.

[53]. اصفهانی، مصباح الهدی، (الاصل الرابع)، ص‌24 و 25

[54]. ابواب الهدی، ص322 .

[55]. همان، باب 14 ص294 و باب 16، ص324.

[56]. معارف القرآن، نسخة صدرزاده، ص 318؛ ابواب الهدی، ص203.

[57]. اصول وسیط، نسخة ملکی میانجی، ص‌3.

[58]. همان.

[59]. فهرست اصول، نسخة عسکری، ص‌75 و 76 .

[60]. معارف القرآن، نسخة صدرزاده، ص 199؛ ابواب الهدی، ص304

[61]. انوار الهدایة، ص‌87.

[62]. «المعقولیۀ، مکشوفیّۀ ذلک [ای المعقول ] بنور العقل وظهور حسنها وقبحها و کلّها عبارۀ من الکلّیۀ المعلومۀ وهی العموم والاطلاق، لا الاصطلاحیۀ». فهرست اصول، نسخة صدرزاده، ص‌76.

[63]. فهرست اصول، نسخه عسکری، ص‌75 و 76.

[64]. انوار الهدایة، ص 42 و 43؛ ابواب الهدی، ص253 .

[65]. نک: همان.

[66]. برای اطلاع بیشتر نک: به مقالة «عقل و علم از منظر میرزا مهدی اصفهانی»، فصلنامة ذهن، شماره 26.

[67]. اصول وسیط، نسخة ملکی میانجی، ص2.

[68]. مصباح الهدی، ص 25؛ ابواب الهدی، ص27.

[69]. نک: فهرست اصول، نسخه عسکری، ص‌117 .

[70]. مصباح الهدی، ص‌26.

[71]. فهرست اصول، نسخة عسکری، ص‌78