



## «مفاهیم کلی» از منظر میرزا مهدی اصفهانی

یوسف دانشور نیلو<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۸/۱۵

عباس شاه‌منصوری<sup>۲</sup>

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۱۰/۲۰

### چکیده

یکی از موضوعاتی که در حوزه معرفت‌شناسی مورد نظر اندیشمندان بوده و با توجه به آن منظومه‌های خاص معرفتی شکل می‌گیرد، موضوع «مفاهیم کلی» است. میرزای اصفهانی در مقام اندیشمندی که سعی دارد اندیشه خود را بر اساس متون دینی شکل دهد، موضع متفاوتی در این باره دارد. او با توجه به دیدگاهش درباره علم و مباحث معرفت‌شناختی، معتقد است میان الفاظ و معانی، امر سومی به نام مفاهیم وجود ندارد و از آن‌جا که در دلالت الفاظ بر معانی، تنها مصادیق خارجی هستند که مدلول قرار می‌گیرند، الفاظی که بر کلیات دلالت دارند، بر عین خارجی و نه بر مفاهیم ذهنی و از طریق لحاظ و یا عدم لحاظ برخی خصوصیات بر آن‌ها دلالت‌گری دارند. بنابراین قائل شدن به عالمی ذهنی، غیر از همین عالم واقعی، وجهی نخواهد داشت. او در سایر آرای خود، از جمله موضوع «معرفت اله» با پای‌بندی به همین مبانی، مباحثش را ارائه می‌دهد.

### واژگان کلیدی

مفاهیم کلی، دلالت الفاظ، علم، میرزای اصفهانی.

۱. عضو هیأت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته.

۲. دانشجوی دکتری دانشگاه ادیان و مذاهب.

## مقدمه

یکی از موضوعاتی که گستره وسیعی از اندیشه متفکران بشری را به خود اختصاص داده، موضوع «مفاهیم کلی» است. اگرچه دیدگاه‌های مختلفی در این زمینه وجود دارد، عموم نظام‌های معرفتی، به‌ویژه در میان اندیشمندان مسلمان مبتنی بر همین مفاهیم کلی است، به گونه‌ای که با حذف این مفاهیم دستگاه‌های معرفتی فرو ریخته و بستر بسیاری از اندیشه‌ها از بین خواهد رفت. به تعبیر یکی از نویسندگان: «چه اگر ما بگوییم که فلسفه عمومی به بحث درباره منشأ و ماهیت و مناظ اعتبار تصورات کلی ما می‌پردازد که بر اساس آن‌ها ما انسان‌ها علم حاصل می‌کنیم و شناسا می‌شویم، در این صورت با اطمینان می‌توان گفت که در بحث کلیات نه فقط مسئله اصلی فلسفه مطرح است، بلکه اصلاً امکان وجود فلسفه و حقانیت احتمالی آن زیر سؤال برده شده است» (مجتهدی، ۱۳۸۵: ۱۵۶). به هر تقدیر، هر گونه اتخاذ موضعی در این موضوع، تأثیر متفاوتی بر کلیت اندیشه افراد خواهد داشت و بالتبع اندیشه دینی خاصی رخ می‌نماید؛ برای مثال، با دخالت دادن مفاهیم در معرفت خداوند، منظومه حاصله کاملاً متفاوت و در تقابل با اندیشه‌ای خواهد بود که قائل به مفاهیم کلی نبوده و در موضوع معرفت خداوند از مفاهیم کلی مدد نمی‌گیرد.

بر این اساس، در نوشتار پیش رو ابتدا به تعریفی از «مفهوم کلی» پرداخته و سپس آرای برخی اندیشمندان را در این موضوع مدنظر قرار داده و در ادامه دیدگاه میرزای اصفهانی را درباره مفاهیم کلی تبیین خواهیم کرد. برای تبیین دیدگاه ایشان، برخی از مبانی فکری‌شان را که مؤثر در این دیدگاه خواهد بود، مدنظر قرار خواهیم داد.

## «مفهوم کلی» از دیدگاه اندیشمندان مسلمان

تبیین دقیق‌تر موضوع، ما را بر آن می‌دارد که نخست تعریف اندیشمندان مسلمان از «کلی» را بیان کرده و سپس انواع آن از دیدگاه قائلان را مورد نظر قرار دهیم.

### ۱. تعریف «کلی»

در جست‌وجوی پیشینه‌ای برای مفهوم کلی، همچون بسیاری از مبانی اندیشه متفکران، به دوران یونان باستان و به دو اندیشمند تأثیرگذار، یعنی افلاطون و ارسطو خواهیم رسید. افلاطون در تبیین کلیات، جایگاهی به نام «عالم مُثُل» را پی می‌ریزد و آن‌جا را محملی برای کلیات ذکر می‌کند. وی در انتهای کتاب ششم جمهوری برای تبیین مراتب وجود و معرفت متناظر با آن، با

استفاده از تمثیلی می‌نویسد: «اکنون خطی را تصور کن که به دو بخش نابرابر تقسیم شده است: یکی از آن دو بخش عالم دیدنی‌هاست و دیگری عالم شناختی‌ها. هر یک از این دو بخش را نیز به همان نسبت به دو جزء تقسیم کن» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۵۱). سپس در توصیف این تقسیمات فرضی، اشیای محسوس را در بالا قرار داده و سایه یا تصاویر آن‌ها را که از حیث هستی‌شناختی نازل‌ترند، در اخس مراتب قرار می‌دهد. از نظرگاه معرفت‌شناختی نیز فرضیات و مفروضات را در نیمه پایین عالم معقولات، و سپس ایده‌ها یا عالم مُثُل را که همان عالم کلیات است، به عنوان بالاترین مرتبه هستی بر فراز آن‌ها جای می‌دهد و تنها این بخش چهارم را «شناسایی به یاری خرد، یا دانش به معنی حقیقی» می‌نامد (بورمان، ۱۳۸۷: ۶۹). افلاطون در ادامه، چهار نوع فعالیت برای روح آدمی ذکر می‌کند؛ بدین‌گونه که شناخت از طریق تعقل، خاص بالاترین جزءها، شناخت از طریق تفکر مختص جزء دوم، اعتماد به گواهی حواس برای جزء سوم، و وهم و پندار که به جزء چهارم که نمودی میان‌تهی از حقیقت است، تعلق می‌گیرد (افلاطون، ۱۳۸۰: ۱۰۵۴). می‌توان گفت، واقع‌گرایی افلاطونی قائل به وجود خارجی کلیات مفارق است که به عنوان اعیان مجردی جدا از افراد و مصادیق محسوس وجود دارند و افراد کلی از آن بهره‌مند می‌شوند (Cocchiarella, 2007: 13).

ارسطو نیز همانند افلاطون بر این اعتقاد بود که کلیات در جهان خارج وجود دارند، اما نحوه وجودشان متفاوت از آن چیزی است که افلاطون قائل است. او معتقد بود «کلی» در ضمن افراد وجود دارد؛ چنان‌که «کلی» بدون «جزئی» و «جزئی» بدون «کلی» وجود نخواهد داشت. «کلی» در ذهن، واحد و در خارج، متکثر است و وجودش در ذهن حاصل تجرید و خلع زواید است؛ بدین‌گونه که پس از ادراک حسی شیء جزئی خارجی به وسیله عقل و آمدن آن به ادراک خیالی، امور مشترک موجود در آن صورت‌ها را تجرید کرده و مفهوم کلی را تحصیل می‌کند (Cocchiarella, 2007: 11). ارسطو در تعریف کلی می‌نویسد: «منظورم از کلی چیزی است که شأنش این است که بر بیشتر از یک نفر حمل شود» (ارسطو، ۱۹۸۰: ۱: ۱۰۵).

به نظر می‌رسد در میان اندیشمندان مسلمان اگرچه در برخی موارد میل به پذیرش دیدگاه افلاطون در مورد کلیات دیده می‌شود (نک: ملاصدرا، شواهد الربوبیه: ۲۶۹؛ طباطبائی، ۱۳۶۲: ۳۲۲-۳۲۳؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ۱: ۴۵۳-۴۶۴)، اما دیدگاه غالب در این موضوع، همان دیدگاه ارسطوست. هم‌چنین می‌توان گفت مقسم ارسطو در تقسیم کلی و جزئی بیشتر معنا و مفهوم بوده و بالتبع، الفاظ را هم در بر گرفته و در میان اندیشمندان تابع، مفهوم کلی

بیشتر در مبحث الفاظ مورد نظر قرار گرفته است (بغدادی، ۱۳۷۳: ۱۳ و ۱۴). با توجه به این دو نکته، آرای برخی اندیشمندان مسلمان در این موضوع را پی می‌گیریم.

فارابی، شأن کلی را این می‌داند که دو شیء یا بیشتر از دو شیء به واسطه آن متشابه باشند (فارابی، ۱۴۰۸ق: ۲۸). ابن‌سینا «کلی» را به صلاحیت داشتن مفاهیم برای اطلاق بر بیش از یک مصداق تعریف می‌کند (ابن‌سینا، ۱۴۰۵ق: ۲۶ و ۲۸). عموم منطق‌دانان مسلمان با اخذ این تعریف از ابن‌سینا، که البته بازگشتش به همان تعریف فارابی و ارسطوست، در مورد «کلی» به گفت‌وگو پرداخته و همین تعریف را برای کلی اظهار داشته‌اند (نک: ساوی، ۱۸۹۸: ۷ و ۸؛ بغدادی، ۱۳۷۳: ۱۳ و ۱۴؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ۲: ۱۵؛ تفتازانی، ۱۴۱۵ق: ۳۱؛ حلی، ۱۴۱۲ق: ۲۰).

ابن‌سینا و خواجه‌نصیر معتقدند مفهوم کلی از طریق تجرید، تقشیر و انتزاع از مفاهیم جزئی حاصل می‌شود و به هر میزانی که صورت از عوارض شیء تجرد یابد، کلیت آن هم افزون می‌شود. طبق این دیدگاه، ادراک، نخست از راه احساس حاصل می‌آید؛ بدین طریق که معلوم خارجی از راه حواس به انسان منتقل می‌شود. در مرتبه تخیل، در صورت علمی حاصله، دخل و تصرف بیشتری صورت می‌گیرد و با تجرید بیشتر، تعیین آن کمتر می‌شود. در مرتبه تعقل که آگاهی به ماهیات و مفاهیم کلی است، همان صورت خیالی که تجرد بیشتری یافته است، به گونه‌ای در ذهن حضور دارد که بر افراد بیشتری انطباق می‌یابد (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۱۰۲؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۹: ۳۴۴؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵ (ب): ۸۱؛ ابن‌سینا، ۱۳۷۵ (الف)، ۲: ۳۲۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق: ۲۶، ۶۰، ۷۳، ۷۸ و ۱۸۹). بر این اساس، از دیدگاه ابن‌سینا تعقل و به عبارتی، حصول مفهوم کلی ماهوی در ذهن، متوقف بر عبور از مراحل ادراک حسی و خیالی است؛ یعنی پس از ادراک حسی شیء و سپس پروردان آن در قوه خیال، آن‌گاه این صورت خیالی به قوه عاقله نفس راه یافته و به صورت کلی و معقول اولی تبدیل می‌شود. حصول صورت عقلی کلی، زمانی میسر است که صورت‌ها در هر مرحله از ماده و خصوصیت‌های آن تجرید شده و به تجرد تام دست یافته باشند.

ملاصدرا با روی برتافتن از این نظریه معتقد است نه صورت خیالی، صورت حسی تغییر یافته است و نه صورت عقلی، صورت خیالی پیراسته از عوارض، بلکه همان‌گونه که بعد از ارتباط حس و عالم خارج، نفس انسان صورتی مماثل با شیء خارجی در عالم حس ابداع می‌کند، قوه خیال نیز وقتی با صورت حسی مواجه می‌شود، با ابقای صورت حسی در مقام خود، صورتی خیالی متناسب با عالم خیال در نفس ایجاد می‌کند. به همین ترتیب، وقتی عقل

با صورت خیالی مواجه می‌شود، صورتی عقلی متناسب با عالم عقل ابداع می‌کند و این در حالی است که صورت خیالی در مقام خود باقی می‌ماند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ۱: ۲۶۴؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۱۹).

## ۲. تقسیم «کلی»

اندیشمندان مسلمان، مفاهیم کلی را بر سه نوع می‌دانند: مفاهیم ماهوی (معقول اولی)، مفاهیم منطقی (معقول ثانی منطقی)، مفاهیم فلسفی (معقول ثانی فلسفی) (ر.ک: سبزواری، بی‌تا: ۳۹-۴۰؛ مطهری، ۱۳۶۶، ۲: ۶۰-۱۲۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۷۶-۱۸۳؛ طباطبائی، ۱۳۶۲: ۲۵۶). در مفاهیم اولی، پس از آشنایی با مصادیق خارجی، ذهن مفاهیمی کلی را از آن انتزاع می‌کند. این مفاهیم را که از حواس گرفته می‌شوند و جامع مشترکات جزئیات و فاقد مشخصات فردی است، کلی اولی یا معقول اولی گویند (مطهری، ۱۳۶۶، ۲: ۶۰-۶۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۷۶-۱۷۷؛ طباطبائی، ۱۳۶۲: ۲۵). اما دسته دیگری از مفاهیم، مفاهیمی هستند که از خارج گرفته نمی‌شوند و تفاوتشان در وصف قرار گرفتن و یا عدم وصف قرار گرفتن برای موجودات عینی است. نوع نخست را که با نظر کردن در مفاهیم ذهنی، به صفات و ویژگی‌های دیگری مانند مفاهیم جنس، نوع، کلی و نظایر این‌ها دست یافته می‌شود، مفاهیم کلی منطقی یا معقولات ثانی منطقی گویند (مطهری، ۱۳۶۶، ۲: ۶۴-۶۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۷۶-۱۷۷؛ سبزواری، بی‌تا: ۳۹؛ طباطبائی، ۱۳۶۲: ۲۵۶). و در نوع دوم مفاهیمی نیز که با سنجش و مقایسه میان اشیای عینی و خارجی به دست می‌آیند، مفاهیم فلسفی یا معقولات ثانی فلسفی می‌نامند؛ مانند مفاهیم علت و معلول، وجود و عدم و نظایر این‌ها (سبزواری، بی‌تا: ۳۹-۴۰؛ مطهری، ۱۳۶۶، ۲: ۶۶-۷۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۶۴، ۱: ۱۱۷؛ طباطبائی، ۱۳۶۲: ۲۵۶).

در مورد مفاهیم ثانی منطقی گفته شده: «این مفاهیم از آن‌جا که به هیچ روی ناظر به موجودات جهان خارج نیستند، مسبوق به ادراک حسی نبوده و صرفاً با تعمق و تأمل در مفاهیم ذهنی به دست می‌آیند. کلیه مفاهیم منطقی مانند تصور، تصدیق، قضیه، قیاس و غیر آن از این دسته‌اند؛ از این رو، این گروه از مفاهیم به "معقولات ثانیة منطقی" معروفند» (فناپی، ۱۳۸۷: ۱۶). و در توضیح بیشتر معقول ثانی فلسفی باید گفت: «این‌گونه مفاهیم، فردی در خارج - چه به صورت جوهر و چه به صورت عرض - ندارند، اما در عین حال اشیای خارجی به این‌ها { این

اوصاف { متصف می‌شوند؛ مثلاً وقتی که می‌گوییم: "آتش علت حرارت است"، شک نیست که آتش به عنوان یک جوهر و حرارت به عنوان یک عرض در خارج موجودند، اما در کنار آتش و حرارت، شیء سومی به نام علیت را در خارج نمی‌بینیم؛ لیکن می‌دانیم که آتش حقیقتاً علت حرارت است. پس علیت هرچند خود از استقلال وجودی برخوردار نیست، ولی اشیای خارجی به آن متصف می‌شوند» (فناپی، ۱۳۸۷: ۱۶؛ و نیز ر.ک: ملاصدرا، ۱۹۸۱، ۱: ۳۳۲-۳۳۷؛ لاهیجی، شوارق الالهام: ۷۰).

بر آشنایان با فلسفه اسلامی معلوم است که این نحله فکری، وام‌دار همین مفاهیم ثانی فلسفی بوده و چشم‌پوشی از این مفاهیم به منزله کنار نهادن فلسفه اسلامی خواهد بود؛ چنان‌که گفته شده است: «اساسی‌ترین اندیشه‌های ما در شناخت هستی از خلال مفاهیمی است که به "معقولات ثانیه فلسفی" یا مفاهیم انتزاعی موسومند. بنیادی‌ترین فهم حصولی از واقعیت در قالب چنین تصوراتی است و برترین فرآورد شناخت حصولی، کشیدن این مفاهیم از حاق اعیان است» (فناپی، ۱۳۸۷: ۲۱۷).

اینک که اهمیت این مفاهیم در اندیشه فلسفی آشکار است، بهتر آن است که در نحوه حصول چنین مفاهیمی تأمل کنیم تا دقیق‌تر درباره این مفاهیم داوری کنیم. در ابتدا به نظر می‌رسد که فهم نحوه حصول این مفاهیم چندان کار آسانی نباشد؛ تا جایی که گفته شده: «این مفاهیم از سوئی، منطبق بر موجودات بوده و صفت برای اعیان واقع می‌شوند و از دیگر سو، وقتی در خارج به دنبال مابازای این مفاهیم می‌گردیم تا افراد این کلیات را بیابیم، خود را از ما پنهان داشته، از چنگ ما می‌گریزند. وقتی به ذهن رجوع می‌کنیم، ما را به خارج ارجاع می‌دهد و چون به خارج نظر می‌افکنیم، آن‌ها را در صف امور عینی نمی‌یابیم. نه در ذهن از گونه مفاهیم منطقی و ذهنی‌اند و نه در خارج از تیره مفاهیم ماهوی و معقولات اولی. با این‌که هستند، نیستند و در عین حضور غایبند. این نیستی در عین هستی و عروض ذهنی در عین اتصاف خارجی، حالتی اسرارآمیز به این‌ها داده که عقول خلایق را در تفسیرشان حیران ساخته است» (فناپی، ۱۳۸۷: ۲۱۸-۲۱۷).

آنچه در پاسخ فلاسفه مسلمان به نحوه حصول این مفاهیم ارائه می‌شود، پاسخ‌های متفاوتی است؛ برخی قائلند که معقول ثانی فلسفی از مقایسه دو مفهوم به دست می‌آید (مدرس، ۱۳۷۵: ۴۱-۳۹). برخی نیز با برگرداندن علم حصولی به حضوری قائلند که معقولات ثانی فلسفی نیز از علم حضوری حاصل می‌شوند؛ چنان‌که علامه طباطبائی قائل است برای تبیین

کیفیت انتزاع مفهوم وجود، نفس با شهود حقیقت هستی خویش، هستی افعال و حالت و قوای خود، از اصل وجود آگاه گشته و از آن واقعیت مشهود، مفهوم هستی را انتزاع می‌کند؛ و البته این انتزاع، منحصر به مفهوم وجود نبوده، بلکه مفهوم عرض، جوهر، احتیاج و استقلال و رسیدن به قانون کلی علیت و معلولیت و دیگر مفاهیم فلسفی از ادراکات حضوری انتزاع می‌شوند (طباطبائی، ۱۳۶۸، ۲: ۵۹).

بنا بر چنین توصیفاتی از مفاهیم، آن‌گاه چنین نتیجه گرفته می‌شود که برای حمل مفاهیم سه‌گانه (معقول اولی، معقول ثانی منطقی و معقول ثانی فلسفی) باید حتماً موضوع نیز مفهومی ذهنی باشد، زیرا با قائل نشدن به مفهومی بودن موضوعات نمی‌توان چنین محمول‌هایی را بر آن‌ها حمل کرد و حال آن‌که ما در عرف عموم، چنین حمل‌هایی را داریم و در گفت‌وگوهای خود از آن‌ها استفاده می‌کنیم؛ جملاتی مانند: هوا گرم است، انسان کلی است، کتاب موجود است، باران معلول است و... . تصویری بودن موضوع چنین حمل‌هایی حتی خدای تعالی را نیز در بر گرفته و چنین بیان می‌شود برای حمل کردن حکم «وجود» بر خداوند، ابتدا باید او را تصور کرده و مفهومی از او داشته باشیم: «ما تا چیزی را به نحوی از انحاء تصور نکنیم، نه می‌توانیم وجودش را انکار کنیم و نه می‌توانیم در وجودش شک کنیم؛ و حتی نمی‌توانیم مدعی شویم که نمی‌توانیم او را تصور کنیم، زیرا تا چیزی را تصور نکنیم، نمی‌توانیم منکر وجودش یا تصورش بشویم. پس ما خدا را هم تصور می‌کنیم و هم تصور نمی‌کنیم: ما او را تحت یک عنوان عام انتزاعی از قبیل "خالق کل" تصور می‌کنیم، اما کنه ذاتش را تصور نمی‌کنیم» (مطهری، ۱۳۸۶: ۱۰۰۴).

#### اشکالات میرزای اصفهانی بر نظریه «مفهوم کلی»

از آن‌جایی که موضع هر اندیشمندی درباره «علم و عقل»، نقش بنیادین در دیدگاه او نسبت به دیگر موضوعات دارد، میرزای اصفهانی نیز با وقوف بر این مهم، ابتدا برداشت و نحوه نگاه بسیاری از اندیشمندان درباره علم و عقل را مورد نقادی قرار می‌دهد. ایشان در مقام مقایسه آنچه در متون دینی به عنوان «علم و عقل» خوانده می‌شود، با آنچه نزد اندیشمندان بشری به این نام خوانده می‌شود، می‌نویسد: «اما علم در علوم بشری عبارت است از: فعلیت نفس برای استخراج نظریات از ضروریات و به همین جهت است که معقولات نزد آن‌ها همان کلیات است؛ اما علم در علوم الهی همان نوری است که ذاتش آشکارکنندگی است برای کسی که

چیزی را به آن علم می‌داند و وجدان می‌کند؛ اگرچه به حقیقت آن جاهل است. [بهره‌مندی از] علم دارای درجات متفاوت است و زمام آن به دست خدای تعالی بوده و بر اساس اراده‌اش به هر که بخواهد، اعطا و یا منع می‌کند. اما در علوم بشری، علم همان حصول صورت و یا خود شیء نزد نفس است؛ به همین جهت، علم را به دو قسم "حصولی و حضوری" تقسیم کرده‌اند و علم حصولی را نیز به "تصور و تصدیق" نسبت به امر متصور تقسیم کرده‌اند» (اصفهانی، ۱۳۹۵: ۱۰۶). ایشان در نقد چنین دیدگاهی قائل است: «این امر موجب تنزل علم تا حد تصورات است و اگر چنین نگاهی در معارف الهی نیز ورود یابد، باعث از بین رفتن بسیاری از معارف الهی خواهد شد؛ چنان‌که باید قائل به علت العللی شد که امری کاملاً مادی است. لازمهٔ دیگر چنین نگاهی، قائل شدن به ازلی بودن عالم ماده خواهد بود که به انکار صانع نیز می‌انجامد» (اصفهانی، ۱۳۹۵: ۱۴۸-۱۴۹).

میرزای اصفهانی در تحلیل آنچه در نظام فلسفی - عرفانی، تعقل و اندیشه‌ورزی خوانده می‌شود، قائل است آنچه در چنین اندیشه‌هایی تعقل خوانده می‌شود، جز تخیلات حاصل از فعالیت روح آدمی چیز دیگری نیست؛ با این توضیح که انسان پس از آن‌که به نور علم بر درک اشیا قادر شد، در نفس خود، از آن اشیا خارجی، تصاویری ساخته و شروع به تحلیل و ترکیب آن‌ها می‌کند و حاصل این بازی‌های ذهنی را «تعقل» نامیده است. چنین فعالیتی از منظر میرزای اصفهانی تعبیر به «توهم» شده و چنان‌که گفتیم، منتسب به روح آدمی بوده و هیچ‌گاه به عنوان علم از آن یاد نمی‌شود، چراکه ویژگی اساسی علم و عقل واقع‌نمایی است و نه خلاقیت‌های نفسانی: «تحلیل جز کار روح نیست و واقعیت تحلیل، انتزاع مفهوم متصور است که غیر از سنخ فهم است و علم حقیقی و عقلی که به ذات خود حجت الهی است کشف می‌کنند که آن‌ها موجودات و امور ثابت و حقایقی از جواهر و اعراض بالغیر هستند» (اصفهانی، ۱۳۹۶ (الف)، ۲: ۱۶).

ایشان در بیان یکی از مصادیق چنین تحلیل‌های ذهنی و خلاقیت‌های نفسانی به بحث «اصالت وجود» که دیدگاه مقبول برخی اندیشمندان بوده و از همین نردبان نیز به دیدگاه وحدت وجودی صعود می‌کنند، اشاره کرده و می‌نویسد: «علم به ذات خود کشف می‌کند که عقلی که نزد آن‌ها همان فعلیت نفس است، اشیا را تحلیل می‌کند و نه عقلی که به ذات خود بر تنزه و تقدسش از فعل و تحلیل حجت است. و هم‌چنین کشف می‌کند که انسان هنگام



ملاحظه اشیا با نور عقل و علم و فهم، آن‌ها را به دو جهت تحلیل می‌کند؛ یکی از جهت وجود و ثبوت و تحققش با چشم‌پوشی از تباین ذاتی‌اش و حدودشان مفهوم عام بدیهی التصور را انتزاع می‌کند و از جهت تباین ذاتی‌شان و حدود و اعراض و اوصافشان، ماهیت را انتزاع می‌کند... و مفهوم جز تصور وجود اشیا و تحقق و ثبوتشان چیزی نیست که میان با سنخ علم و فهم است» (اصفهانی، ۱۳۹۶ (الف)، ۲: ۲۵). و نیز می‌نویسد: «عقل حجت بالذات است بر این‌که تحلیلی که بشر می‌گوید و نیز مفهوم عام بدیهی که آن را انتزاع می‌کند و تحلیل اشیا به ماهیت و وجود، فعل نفس انسان است و نه عقل» (اصفهانی، ۱۳۹۶ (الف)، ۲: ۱۹).

بهتر آن است که نقد میرزای اصفهانی بر قائل شدن به مفاهیم کلی و توهم دانستن آنچه تعقل نامیده شده، را ناظر به مبنای ایشان در مورد علم و عقل، در آینه بررسی سه مفهوم کلی که مورد نظر برخی اندیشمندان است، به بررسی بنشینیم. در بررسی این ادعا بهتر آن است که این سه مفهوم و نحوه کاربردشان در حمل را مورد نظر قرار دهیم. در معقول ثانی فلسفی محمول‌هایی مثل علت، وجود، معلول و... بر هر موضوعی که بخواهند حمل شوند با مشکل مواجه خواهند شد، چراکه اگر موضوع، لفظی باشد که بر خارج دلالت می‌کند، معقول ثانی نمی‌تواند بر آن حمل شود، زیرا معقول ثانی فردی در خارج ندارد که بر آن بار شود و اگر موضوع، لفظی باشد که بر مفهومی کلی دلالت می‌کند، باز هم حمل معقول ثانی بر آن امکان‌پذیر نیست، چراکه مفهوم کلی امری ذهنی بوده و حکایت‌گری از خارج نداشته و جایی که حکایت‌گری از خارج وجود نداشته باشد، معقول ثانی فلسفی هم کاربردی ندارد. بر این مبنا، به نظر می‌رسد معقول ثانی کاربرد واقعی خود را در ظرف اندیشه‌ورزی از دست می‌دهد. برخی از خود فلاسفه نیز به این اشکال اعتراف کرده و می‌نویسند: «... چگونه می‌توان تصدیق کرد به این‌که یک طرف ربط که موضوع و موصوف است مانند درخت در مثال "درخت ممکن الوجود است" که در خارج موجود است و طرف دیگر ربط، که محمول و وصف است به عنوان "امکان" در مثال یاد شده، که در ذهن موجود است، ربط داد و معتقد شد به این‌که وجود رابط می‌تواند موجود ذهنی را به موجود عینی مرتبط سازد؟ یعنی چگونه می‌توان چیزی را که محال است در خارج یافت شود، به چیزی که فعلاً در خارج موجود است ربط داد تا نحوه اتصاف موجود خارجی به وصف امکان و مانند آن، که معقول ثانی فلسفی اند، توجیه شود؟» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۷۰). ایشان در این‌که چگونه چنین اشکال روشنی، مورد نظر خود فلاسفه قرار نگرفته است، می‌نویسد: «چون تفسیر معقول ثانی فلسفی درست تقریر نشده بود، این اشکال

توان فرسایایی که بر شانه اندیشوران سنگینی می‌کرد، اصلاً در کلام‌ها نیامد، چه رسد به ارائه راه‌حل نهایی...» (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۴۷۲).

در معقول ثانی منطقی نیز ادعا این است که مفاهیم کلی بر موضوعات کلی حمل می‌شوند و روشن است که چون در این‌جا پای قرارداد و اعتبار به میان می‌آید، اشکالی ندارد که ما چیزهایی را برای خود و در عالم تصوراتمان قرارداد کنیم و بر همان تصورات حمل کنیم؛ مثلاً برخی تصورات را «انسان» بنامیم و بعد قرارداد کنیم که این انسان کلی باشد، به این معنا که مصداق خاصی برای آن مشخص نکنیم؛ اما باید توجه داشت که دیگر نمی‌توان این قراردادها را که مربوط به عالم تصورات است با عالم اعیان خارجی که ربطی به قرارداد ما ندارند و فارغ از قراردادهای ما، هستی خاص خود را دارند، مرتبط کرد و با تصورات قراردادی خود در مورد عالم عینی به تفکر نشست.

در باره مفاهیم معقول اولی هم که گفته شد از مصادیق خارجی گرفته می‌شوند و جامع مشترکات جزئیات و فاقد مشخصات فردی آن‌ها هستند، به نظر می‌رسد که اگر چنین مفهومی کلی حاصل شد، دیگر نمی‌توان آن را بر هیچ موضوعی حمل کرد، چراکه مفهوم بما هو مفهوم و فارغ از مصادیقش قابلیت پذیرش هیچ حکمی را ندارد.

### تبیین دیدگاه میرزای اصفهانی

مطمئناً وقتی می‌توانیم بر تبیین درست از دیدگاه میرزای اصفهانی در این موضوع موفق شویم که برخی مبانی ایشان را - که ناظر بر این موضوع هستند - نیز مدنظر داشته باشیم. بدین جهت، ابتدا مبانی مورد نظر در این بحث و سپس دیدگاه ایشان در این موضوع را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

#### ۱. مبانی مؤثر در موضوع «کلی» از منظر میرزای اصفهانی

در توجه به مبانی میرزای اصفهانی در موضوع مورد بحث، علم و نحوه دلالت الفاظ بر مصادیق، از دیدگاه ایشان نقشی پایه‌ای در فهم موضع ایشان در این بحث دارد.

##### ۱-۱. «علم» مبنایی اساسی در آرای میرزای اصفهانی

در بررسی آثار میرزای اصفهانی، یکی از مواردی که مبنای مهمی برای اغلب مباحث ایشان محسوب می‌شود، نگاه ایشان به موضوع مهم و اساسی «علم» است. ایشان برخلاف اندیشه

رایج در میان متفکران عرصه معرفت‌شناسی، علم و عقل را فراتر از توصیف و نظریه‌پردازی دانسته و سخن گفتن از علم و آگاهی را تنها در سایه تذکر به این دارایی و نه احاطه بر آن بیان می‌کند. در این منظر، همگان فهم روشنی از علم داشته و اساساً بر اساس علم و آگاهی، زندگی خود را به انجام می‌رسانند، اما خود علم چیزی نیست که بتوان آن را در تیررس قرار داده و درباره آن به نظریه‌پردازی پرداخت. میرزای اصفهانی در تعریف «معرفت» هیچ‌گاه وارد گزاره، مفهوم و نظایر این‌ها نشده و از این منظر ادای لفظ «علم» برای توجه یافتن به آن را برای همگان کافی می‌داند و معتقد است هیچ‌گاه نباید به سوی تعریف و توصیف علم قدم برداشت، چراکه امر روشن و واضح به چیزی غیر از خودش آشکار نمی‌شود و تقلیل دادنش در حد مفاهیم و گزاره‌ها، آن را از حقیقتش خارج می‌سازد. بر اساس آنچه گفته شد، ما با یافتن معلومات به علم متذکر می‌شویم و هیچ‌گاه قادر بر معلوم ساختن علم برای خود نخواهیم بود و اساساً چنین تصویری از پایه نادرست است که آنچه را که موجب فهم ما می‌شود نیز مفهوم خود گردانیم (اصفهانی، ۱۳۹۵: ۱۰۶).

میرزای اصفهانی قائل است که خدای تعالی دو سنخ مخلوق دارد: مخلوق مجرد نوری الذات و مخلوق مادی غیر نوری الذات. خداوند متعال با مستضیء ساختن مخلوقی که ذاتش نور و آگاهی نیست از مخلوقی که ذاتش نور و آگاهی است، او را از علم و آگاهی - که همان نور و روشنایی است - بهره‌مند می‌سازد. در این دیدگاه، بر خلاف آنچه در برخی اندیشه‌های خودبنیاد مرسوم است، کسی که عالم می‌شود، پیش از عالم شدنش فاقد علم (روشنایی) بوده و ذات عالم پیش از آگاهی، نادانی (تاریکی) است. با بهره‌مندی از نور علم، خود نیز تبدیل به علم و دانایی نمی‌شود، بلکه ذات او همان ناداری و نادانی باقی می‌ماند و تنها به میزانی که از نور علم بهره‌مند می‌شود، بر درک اشیا قادر می‌شود. هم‌چنین نور علم غیر از معلوم بوده و هیچ‌گاه اتحادی میان علم و معلوم حاصل نمی‌شود، بلکه در یک کلام، اشیا به واسطه نور علم برای کسانی که از نور علم بهره‌مند می‌شوند، آشکار و معلوم می‌شوند.

میرزای اصفهانی برای تذکر به تعالی علم از عالم و معلوم برای متوغلین در نظریه‌پردازی در مورد علم، آن‌ها را به این امر متوجه می‌گرداند که یکی از راه‌هایی که ناکارآمدی نظریات تبیین‌کننده علم را برملا می‌سازد، تذکر به کشف امتناع ارتفاع و اجتماع نقیضین است؛ توضیح آن‌که، اگر معرفت منحصر در عین (معلوم) و یا ذهن (فاعل شناسا) می‌شد، هیچ‌گاه قادر بر

حکم به امتناع اجتماع و ارتفاع دو امر نقیض نمی‌شدیم، زیرا در هر مواجهه، فاعل شناسا تنها با یک عین خارجی مواجه است و در حالی که با آن عین خارجی مواجه است، هیچ‌گونه مواجهه و فهمی از عدم آن شیء نخواهد داشت؛ بنابراین، اگر معرفت را حاصل یکی از دو سو یا هر دو سوی عین و ذهن بدانیم، هیچ‌گاه قادر بر حکم به امتناع اجتماع و ارتفاع دو نقیض نمی‌شدیم؛ حال آن‌که کشف چنین واقعیتی بر ما امری روشن است. بر این اساس می‌توان گفت، علم چیزی غیر از عین و ذهن بوده و از طریق آن است که به فهم اشیا نایل می‌آییم؛ نه اضافه عالم به معلوم و نه صرف حکایت‌گری مفاهیم، هیچ‌کدام به خودی خود نمی‌تواند چیزی را بر ما روشن سازد. (اصفهانی، ۱۳۹۶ (الف)، ۲: ۲۵)

بر این اساس، میرزای اصفهانی قائل است که نفس انسان (روح) به واسطه نور علم به تناقض حکم می‌کند. در بهره‌مندی از نور علم است که حقایق بر ما روشن شده و قادر بر کشف اشیا می‌شویم و افعال ما بر اساس علم ما جریان می‌یابد و این بهره‌مندی و روشن شدن نسبت به دیگر اشیا، فراتر از فعالیت ماست و روشن است که دیگر نمی‌توان این روشنایی را فعالیت خود بدانیم. بنابراین، هر دیدگاهی که میان علم، عالم و معلوم خلط نماید، نمی‌تواند مورد پذیرش قرار گیرد (همان). ایشان هم‌چنین می‌نویسند: «نوری که با دارا شدن آن، خوبی و پستی (رداءت) اشیا برای شخص شناخته می‌شود، حقیقت نوریت آن به گونه‌ای است که ذاتش ظاهر به خود و ظاهرکننده غیرخود است؛ پس آن نور خودش به خودش شناخته می‌شود... پس نخستین چیزی که به آن ظاهر می‌شود این است که واجد آن، غیر آن است و واجد آن حقیقتش با آن مباین است» (اصفهانی، ۱۳۹۶ (الف)، ۱: ۴۰۲).

علم و عقل به این معنا قابل تقسیم به «حضور و حصولی» و «تصور و تصدیق» نیست و عقل دارای مراتبی با عناوین عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل مستفاد نخواهد بود و تقسیم به «نظری و عملی» نمی‌شود و همه این اصطلاحات که در علوم اصطلاحی جعل شده، مربوط به معقولات و معلومات است نه عقل و علم (اصفهانی، ۱۳۹۶ (الف)، ۱: ۲۰۱). چنان‌که می‌بینیم، ایشان مفاهیم را چیزی غیر از علم و بلکه همه تصورات و مفاهیم را نیز معلوم به علم دانسته و با این نگاه، دیگر نمی‌توان از مفاهیم و تصورات به عنوان معلوم بالذات یاد کرد، بلکه مفاهیم و تصورات هم خود معلومی در کنار سایر معلومات هستند که به واسطه علم بر ما مکشوف می‌شوند و میان ما و معلومات هیچ چیز سومی مثل مفهوم، صورت ذهنی و نظایر این‌ها وجود ندارد و با به‌کارگیری ابزار ادراک به واسطه نور علم بر درک اشیا قادر می‌شویم.

## ۱-۲. دلالت الفاظ بر مصادیق خارجی و نه بر مفاهیم

با نحوه نگاه میرزای اصفهانی به «علم»، دیگر مبنای بحث حاضر که در واقع فرعی از مبنای پیش گفته میرزای اصفهانی است، آشکار می‌گردد و آن دلالت مستقیم الفاظ بر مصادیق است. با آنچه در مورد علم گفته شد، روشن است که دیگر نمی‌توان میان لفظ و معنای آن، چیز سومی به نام «مفهوم» قرار داد، بلکه الفاظ به صورت مستقیم بر معانی خود که اشیای خارجی و نه مفاهیم کلی ذهنی هستند، دلالت‌گری دارند: «از توضیحات است که تفاهم میان بشر جز از طریق الفاظ نیست... متکلم هنگام خبر دادن از چیزی با لفظی که برای آن وضع شده است، به آن اشاره می‌کند و نه با نظر به صورت ذهنی آن چیز. پس معنا و مراد لفظ، همان حقیقت خارجی است؛ مانند لفظ "خورشید" - مثلاً - که بر جرم نوری خاص دلالت می‌کند» (اصفهانی، ۱۳۹۶ (ب): ۵۱۸). میرزای اصفهانی چنین دیدگاهی را فطری بشر دانسته و دلالت‌گری متون دینی را نیز بر اساس همین فطرت می‌داند: «پس معنا و مقصود از آن‌ها چیزی نیست جز خود آن حقایق و ثبوتشان. بنابراین، الفاظ جز علاماتی برای اشیای خارجی تا زمانی که موجودیت دارند، نخواهد بود و بر اساس همین فطرت، الفاظ کتاب و سنت برپا شده است» (اصفهانی، ۱۳۹۶ (ب): ۵۱۹).

## ۲. دلالت الفاظ کلی بر مصادیق خارجی و حذف مفاهیم کلی

میرزای اصفهانی که بنا بر مشی فکری‌اش، بیشتر به عالم واقع نظر داشته و از ورود در مفاهیم و تصورات ابا دارد، در موضع مورد نظر نیز با تکیه بر مبنای معرفتی خویش که برگرفته از متون دینی معرفی می‌کند، برداشت‌هایی از «کلی» را که قصد تبدیل کردن این واژه به اصطلاحی خاص دارند، نفی کرده و در این مباحث دیدگاه خاصی ارائه می‌کند که در ادامه با تفصیل بیشتری بدان خواهیم پرداخت.

میرزای اصفهانی در چگونگی اطلاق الفاظ کلی بر مصادیق خارجی قائل است که این کار با تعلیق صورت می‌گیرد؛ به این معنا که ما با شناختی که از اعیان خارجی داریم، گاهی به حیثیت‌های خاصی از آن اشیا نظر می‌کنیم و بر این اساس از دیگر ویژگی‌ها چشم می‌پوشیم؛ به عنوان مثال وقتی من با نام «علی» به یکی از دوستانمان توجه می‌یابم، این دوست را از جهات مختلفی می‌توانم مورد نظر قرار دهم؛ مثلاً وقتی می‌شنوم که: «علی مشغول مطالعه است» اگرچه به یک جهت رفتاری او (مطالعه کردن) توجه کرده‌ام، اما خیلی از جهات را نیز رها

کرده‌ام؛ جهاتی مثل لباس امروز علی، سلامت یا ناسلامتی علی، ناخن‌های بلند یا کوتاه علی، چهره عبوس یا بشاش علی و مواردی نظیر این‌ها که بسیار زیادند. با این بیان، اینک می‌گوییم در مورد واژه‌های کلی نیز امر بر همین منوال است؛ به این معنا که وقتی می‌گوییم: «انسان»، منظورم همه انسان‌هایی است که تا حالا دیده‌ام، اما با عدم توجه به جنسیت، رنگ، قد، سن، سطح سواد و دیگر خصوصیات از این دست. بدین طریق، واژه‌های کلی نیز در خارج دارای مصادیقی بوده که با تعلیق برخی خصوصیات به دست می‌آیند، همان‌گونه که درباره واژه خاصی مانند «علی» نیز تعلیق برخی ویژگی‌ها صورت می‌پذیرد و در عین حال ما این واژه را دارای مصداق خارجی می‌دانیم.

میرزای اصفهانی می‌نویسد: «سخن تنها در مورد اسم‌های عام است و نه اسم‌های علم شخصی. پس لفظ هر عرضی با چشم‌پوشی از هر شکلی، علامت و نشانه عرض کلی است که در خارج وجود دارد، چراکه برای کلی واقعی نیست مگر همان خود مصادیق خارجی با چشم‌پوشی از تعدد و وحدت عددی‌شان» (اصفهانی، ۱۳۹۶ (ب): ۸۷). و در ادامه می‌نویسد: «و اما ملاک حمل این مفهوم کلی بر مصادیق، همان وحدت مصداق با کلی است. چون این را دانستی که کلی و مفهوم عام چیزی جز مصادیق نیستند که از وحدت عددی و تعددشان چشم‌پوشی شده، پس منظور از "زید ضارب" یعنی "زید"ی که او مصداق لفظ کلی خارجی برای "ضارب" است» (اصفهانی، ۱۳۹۶ (ب): ۹۵).

میرزای اصفهانی بر آن است که الفاظی مانند: امتناع، وجود، امکان و نظایر این‌ها در لغت وجود داشته و باید در پی معانی خارجی آن‌ها بود که لغت هم برای دلالت بر آن‌ها وضع شده است، نه این‌که با اصطلاح‌سازی، این لغات را بر آن اصطلاحات قرار داده و موجبات خروج از فهم عرفی را موجب شد: «کمال معرفت به لغت، ضرورتاً موجب کمال تفقه نیز می‌شود و قوام و رکن تعیین معانی الفاظ در زبان عربی، از بین بردن معانی اصطلاحی که ممزوج به آن در علوم بشری است، چراکه با اختلاط با آن اساس معرفت، علم و فقه نابود شده و امر منعکس می‌شود و داناترین‌ها، جاهل‌ترین‌ها محسوب می‌شوند. از آن به خدا پناه می‌بریم» (اصفهانی، ۱۳۹۶ (ب): ۸۳).

از آنجایی که بنا بر مبانی میرزای اصفهانی نمی‌توان قائل به وجود چنین مفاهیمی شد، اما ایشان در صدد آن نیست که کاربرد واژه‌ها را نیز تعلیق کند، بلکه ایشان معتقد است این الفاظ

در کاربرد فیلسوفان تبدیل به اصطلاحاتی شده‌اند که دیگر نمی‌توان در عالم واقعی زندگی بشر برایشان مصادیقی یافت و کاربردشان در زندگی عرفی مردمان، فهم آن‌ها را به چالش می‌کشد و تمام آنچه به عنوان نقد این مفاهیم ذکر شد، ناظر بر کاربرد اصطلاحی این الفاظ بود و چنان‌که دیدیم، بنا بر مبنای ایشان نمی‌توان از الفاظی که مردمان در عرف زندگی از آن استفاده می‌کنند، واژگانی را به عاریه گرفته و آن‌ها را بر قراردادهایی در عالم تصورات حمل کرده و سپس همان تصورات قراردادی را بر وقایع عینی (غیر از تصورات ذهنی) تطبیق نمود. بر این اساس، معانی این واژه‌ها را از دیدگاه ایشان بر اساس مبنایی که ارائه کردند، پی می‌گیریم. در این کاربرد، پای‌بندی ایشان به استعمال این واژه‌ها در همان عرف عمومی و زندگی واقعی انسان‌ها را شاهد خواهیم بود.

#### ۲-۱. معقولات ثانی فلسفی در عرف عام

واژه‌هایی که در عرف فلسفی به عنوان معقول ثانی فلسفی مدنظر قرار می‌گیرند، بنا بر مبنای میرزای اصفهانی، الفاظی هستند که بر حقایق خارجی دلالت دارند و نباید این الفاظ را به اصطلاحاتی خاص تبدیل کرد و با همان قرارداد شخصی یا گروهی، آن‌ها را بر عالم واقع تطبیق داد تا به مشکلات فهم عالم واقع گرفتار آییم. از این منظر واژه‌های «وجود»، «علت»، «معلول»، «امتناع»، «امکان» و نظایر این‌ها برای بیان روابط میان اشیا که به نوعی حقایق خارجی هستند دلالت دارند؛ برای مثال، لفظ «وجود» را در نظر بگیرید. ما در زندگی عادی خود این لفظ را در مواردی به کار می‌بریم که چیزی بعد از نبودنش برایمان ظهور پیدا می‌کند؛ مثلاً وقتی می‌گوییم «کتاب موجود است» که کتاب مورد نظر در قفسه یا در جای دیگری نبوده و اینک در آن جا هست. اما اگر این کتاب همچون پیچ قفسه برای مدتی طولانی آن جا بود، آن‌گونه که لفظ وجود را برای کتاب به کار بردیم، برای پیچ به‌کاررفته در قفسه کتاب‌خانه به کار نمی‌بریم. آری، اگر بود و نبوده‌های موجود در زندگی عادی ما نبود، لفظ «وجود» هم هیچ کارایی نداشت. می‌توان گفت لفظ «وجود» در زندگی ما در آن جایی کاربرد دارد که تغییر و تحول و زمان و مکان مطرح است و اگر این موارد که در متن زندگی عرفی وجود دارد حذف می‌شد، لفظ وجود نیز هیچ کاربردی نداشت و از صحنه واژگان بشر حذف می‌شد. بر این اساس، هیچ‌کدام از انسان‌هایی که در زندگی عرفی دخالت دارند و در همین مسیر زندگی می‌گذرانند، مجاز نخواهند بود به ساختن معنایی اصطلاحی برای این واژه اقدام کرده و آن‌گاه

آن را به عنوان مفهومی اخذ کنند که به دلخواه خود بر هر چیزی و از جمله خداوند متعال حمل کنند. آیا خداوند تعالی نیز همچون ما وجودی آمیخته با بودن و نبودن‌ها و تغییر و تحولات دارد که جایز باشیم این واژه را نیز بر او حمل کنیم؟ هرگز! آیا وجود به معنایی که ذکر شد را می‌توان از مصادیق خارجی جدا کرده و بر مفهومی کلی تطبیق کرد که بر هر چیزی که حتی از ظرف ادراک ما خارج است حمل کرد؟

دیگر واژه‌ای که می‌توان برای آن مطابق خارجی منظور نمود و بایسته است که از معنای اصطلاحی آن دوری کرد، واژه «علیت» است. می‌توان مدلول این واژه را نیز در روابط میان اشیا به عنوان حقیقتی خارجی نشان داد؛ آن‌جا که تلقیح دو ابر باردار سبب نزول باران می‌شود، آن‌جا که فشار انگشت روی دکمه رایانه سبب روشن شدن آن می‌شود و مواردی از این دست، همه مصادیقی عینی برای واژه «علت» است و همگان نیز از این واژه، همین مقدار را می‌یابند، و بر این اساس هیچ‌گاه مجاز نخواهیم بود به صرف مشاهده این رابطه میان اشیا خارجی، به وجود مفهومی کلی حکم کنیم و آن حکم را اصلی قرار دهیم و بر آن نام مفاهیم پیشینی یا تحلیلی و یا هر تعبیر دیگری اصطلاح کنیم و بخواهیم دیگر موارد را که این رابطه را در آن‌جا ندیده‌ایم، مجرای این قاعده سازیم؛ خصوصاً این‌که در مواردی مثل «معجزه» نیز امکان مرتفع شدن این رابطه غیرضروری وجود دارد. با این توصیفات، ما هیچ‌گاه جایز نخواهیم بود رابطه میان اشیا اطرافمان را تبدیل به اصلی بدون خدشه کرده و حتی در مواردی که هیچ مجالی برای ورود نداریم نیز ورود نماییم و آن‌جا را نیز تحت اشراف این اصل خودبنیاد بدانیم. آیا صحیح است خالق اشیا را که روابط میان اشیا نیز به خلقت اوست، با این معنای اصطلاحی، علت نامید؟ اگر علیّت - چنان‌که گفتیم - رابطه‌ای میان اشیا اطرافمان است، دیگر نمی‌توان خالق که شیئیت اشیا به اوست را نیز علت، معلول و واژه‌هایی از این دست نامید.

## ۲-۲. معقولات ثانی منطقی در عرف عام

واژه‌هایی را نیز که به عنوان مصادیق معقولات ثانی منطقی مدنظر قرار داده‌ایم، تا زمانی مجاز به استفاده از آن‌ها هستیم که در همان عالم تصورات و قراردادهای فرضی خود باقی بمانیم و از آن‌جایی که این الفاظ بر همان قراردادهای دلالت می‌کنند، ما حق نداریم این الفاظ را بر غیر این قراردادهای استعمال کنیم و چنان‌که روشن شد، موطن این فرض و قراردادهای همان



عالم نفس انسانی بود که با تخیل و تحلیل صورت‌های ذهنی، مدلول‌هایی برای این واژه‌ها وضع شده بود و مسلماً جایز نخواهیم بود این قراردادها را به وقایع عینی نیز حمل کنیم. اما اگر بخواهیم این الفاظ را بر موجودات خارجی حمل کنیم، باید به قوانین حمل در عالم واقع پای‌بند باشیم و ابتدا کاربرد عرف عام مردم درباره این الفاظ را مدنظر قرار دهیم و رجوع به لغت، مدرسان ما در این امر خواهد بود. بر این مبنای، اگر بخواهیم واژه‌هایی مانند «نوع»، «جنس»، «فصل» و مانند این‌ها را در امور عینی و خارجی استعمال کنیم، باید با پای‌بندی به قواعد همین فضا این کار را انجام دهیم و مثلاً بگوییم: نوعی از سنگ، نوعی از چوب، نوعی از...؛ از جنس طلا، از جنس آهن، از جنس...؛ فصل علی از جواد، فصل معلم از شاگرد و... . آری، مطمئناً همگان به این حقیقت معترف هستند که قراردادهای عرفی خاص را نمی‌توان و نباید در زندگی عمومی مردمان دخالت داد و بر اساس آن‌ها زندگی کرد، چراکه چنین کاری زندگی عمومی را به تعطیلی خواهد کشاند.

### ۲-۳. معقولات اولی فلاسفه در عرف عام

الفاظی را که نزد عرف فلسفی به عنوان معقولات اولی مدنظر قرار می‌گیرند و فضایی خارج از حقایق خارجی مشتمل بر عین و تصورات ذهنی برایشان لحاظ می‌نمایند، نیز به شرط پای‌بندی به عرف عموم می‌توان در خارج برایشان مصادیقی برشمرد. این الفاظ قابل دلالت بر موضوعات مختلف ذهنی و عینی بوده و چنان‌که در مفاهیم کلی توضیح داده شد، این‌گونه الفاظ با لحاظ و یا لحاظ نکردن برخی ویژگی‌های اعیان خارجی قابل تطبیق بر خارج هستند؛ برای مثال وقتی می‌گوییم: «انسان دارای قدرت تفکر است»، مدلول واژه «انسان» همان انسان عینی است که در خارج تحقق دارد و ما از ویژگی‌های خصوصی افراد آن چشم‌پوشی کرده‌ایم؛ همه انسان‌هایی را که در خارج دیده‌ام، عاری از ویژگی‌هایی مثل جنسیت، ملیت، اعتقاد و دیگر خصوصیات که تا حالا در مورد انسان‌ها دیده‌ام. چنان‌که می‌بینیم، در این دیدگاه دو نکته مهم قابل توجه است: نخست آن‌که، این الفاظ ما را به خارج دلالت می‌کنند و منظور از «خارج» همان اعیان خارجی است که با لحاظ نکردن برخی ویژگی‌ها حاصل شده است. دوم آن‌که، علت دلالت‌گری این الفاظ بر اشیای کثیره همان لحاظ نکردن برخی ویژگی‌های عینی آن‌هاست، نه این‌که مفهومی کلی داشته باشیم که هیچ تطابقی هم با مصداق خارجی خود ندارد. بر این اساس، تا زمانی که ما این الفاظ را علاماتی برای اعیان خارجی محسوب

می‌کنیم، می‌توانیم آن‌ها را بر مصادیق خارجی‌شان منطبق کنیم، اما اگر این الفاظ را صرفاً مفاهیمی بدانیم که هیچ حکایتی از خارج نداشته باشند، طبیعتاً قابل حمل بر هیچ چیزی هم نخواهند بود، چراکه تصور کلی تا زمانی که کلی باشد بر هیچ جزئی دلالت نخواهد داشت و عالم واقع جزئیات و اشیای متشخص است.

### نتیجه‌گیری

میرزای اصفهانی نگاه متفاوتی به بحث «علم و عقل» و نیز دلالت‌گری الفاظ بر مصادیق دارد. نتایج متفاوتی فرع بر این مبانی می‌شود که از جمله آن‌ها می‌توان به بحث «مفاهیم کلی» اشاره کرد. میرزای اصفهانی با جدا دانستن علم از معلومات و متعالی دانستن علم از این‌که در عرض معلومات قرار گرفته و خود نیز معلوم شود، هیچ‌گونه معلومی را در علم قرار نمی‌دهد. از این منظر، خارج از علم نیز جز واقعیات چیزی نخواهد بود که به وسیله علم برای بهره‌مندان از علم، آشکار و معلوم می‌شوند. بر این اساس، میان علم و معلومات چیز سومی واسطه نشده و بنابراین نمی‌توان قائل شد که مفاهیمی کلی همچون معقولات ثانی منطقی یا فلسفی وجود داشته که بر اساس آن‌ها اندیشه‌ورزی رخ می‌دهد، بلکه الفاظی مانند وجود، امتناع، امکان و نظایر این‌ها فقط الفاظی هستند که مابازای آن‌ها نه در ذهن، بلکه در عالم خارج وجود دارد.

میرزای اصفهانی دلالت‌گری الفاظ بر واقع و عدم دخالت مفاهیم در این امر را مطابق با فطرت و عرف عقلا دانسته و قائل است در رجوع به متون دینی نیز باید همین مشی را پی گرفت و از نگرستن به متون دینی از زاویه اصطلاحاتی که عرف‌های خصوصی بشر بنیاد نهاده‌اند، احتراز کرده تا به انحراف از مرادات الهی گرفتار نیایم.

با توجه به این‌که در معرفت‌شناسی مرسوم، سعی بر توصیف معرفت از طریق دوگانه «عین و ذهن» بوده و شکاف میان عین و ذهن شکافی پرناسدنی بوده و نظریات مختلف هیچ‌گاه نتوانسته چنین شکافی را پر کند و چنین اندیشه‌هایی جز رسوخ شک و تردید در معرفت هیچ دست‌آوردی نداشته است، دیدگاه میرزای اصفهانی در نفی مفاهیم کلی می‌تواند ارائه راهی برای بیرون رفتن از این معضل و ایستادن بر جایگاهی محکم برای متذکر شدن به معرفتی باشد که زندگی همگان بر اساس آن شکل می‌گیرد.

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، الشفاء المدخل، تصدير: طه حسين باشا، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي.
۲. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۳ق)، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نوراني، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامي دانشگاه مك گيل با همكاري دانشگاه تهران.
۳. \_\_\_\_\_ (الف)، (۱۳۷۵ق)، الاشارات والتبهيها، قم، نشر بلاغه.
۴. \_\_\_\_\_ (ب)، (۱۳۷۵ق)، النفس من كتاب الشفاء، تعليقه: حسن حسن زاده آملی، قم، دفتر تبليغات اسلامي.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۹ق)، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تحقيق: محمدتقي دانش پژوه، تهران، دانشگاه تهران.
۶. \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ق)، التعليقات، تصحيح: عبدالرحمن بدوي، قم، مكتب الاعلام الاسلامي.
۷. ارسطو، (۱۹۸۰)، كتاب العبارة، ترجمه: اسحق بن حنين، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، كويت، وكالة المطبوعات.
۸. اصفهاني، ميرزا مهدي (الف)، (۱۳۹۶)، سلسله مؤلفات ميرزا مهدي اصفهاني، معارف القرآن، قم، مؤسسه معارف اهل بيت عليه السلام.
۹. \_\_\_\_\_ (ب)، (۱۳۹۵)، سلسله مؤلفات ميرزا مهدي اصفهاني، ابواب الهدى، قم، مؤسسه معارف اهل بيت عليه السلام.
۱۰. \_\_\_\_\_ (ب)، (۱۳۹۶)، سلسله مؤلفات ميرزا مهدي اصفهاني، الاصول الوسيط، مصباح الهدى، قم، مؤسسه معارف اهل بيت عليه السلام.
۱۱. افلاطون، (۱۳۸۰)، مجموعه آثار (چهار جلد)، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمي.
۱۲. البغدادي، ابوالبركات، (۱۳۷۳)، المعترف في الحكمة، اصفهان، دانشگاه اصفهان، چاپ دوم.
۱۳. بورمان، كارل، (۱۳۸۷)، افلاطون، ترجمه: محمدحسن لطفی، تهران، طرح نو.
۱۴. تفتازاني، سعدالدين، (۱۴۱۵ق)، تهذيب المنطق، الحاشية، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
۱۵. جوادى آملی، عبدالله، (۱۳۷۵)، رحيق مختوم، شرح حكمت متعاليه، قم، اسراء.
۱۶. حلى، حسن بن يوسف، (۱۴۱۲ق)، القواعد الجلية، تقديم و تحقيق: شيخ فارسى حسون، قم، مؤسسة النشر الاسلامي.
۱۷. ساوى، زين الدين عمر بن سهلان، (۱۸۹۸)، البصائر النصيرية في علم المنطق، مصر، المطبعة الكبرى الاميرية.

۱۸. سبزواری، ملاهادی، (بی تا)، شرح المنظومه، قم، علامه.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۷۲)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: هنری کرین، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. صدرالدین شیرزای، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱)، الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه، بیروت، دار الاحیاء لثراث العربی.
۲۱. \_\_\_\_\_، (بی تا)، تعلیقات شفاء، قم، بیدار.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، شواهد الربوبیه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا
۲۳. طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۶۲)، نهایة الحکمه، قم، نشر جامعه مدرسین، چاپ دوازدهم.
۲۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۶۸)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا.
۲۵. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۸ق)، المنطقیات للفارابی، قم، منشورات مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۶. فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، (۱۴۲۶ق)، شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام، قم: موسسه امام صادق علیه السلام
۲۷. فنایی اشکوری، محمد، (۱۳۸۷)، معقول ثانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۸. مجتهدی، کریم، (۱۳۸۵)، فلسفه در قرون وسطی (مجموعه مقالات)، تهران، امیرکبیر، چاپ سوم.
۲۹. مدرس، ملاعلی، (۱۳۷۵)، «وجود رابطی»، تحقیق و تصحیح: محسن کدیور، نامه مفید، ش ۷، ص ۳۵-۷۰.
۳۰. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۶۴)، آموزش فلسفه، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ اول.
۳۱. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۶)، شرح مبسوط منظومه، تهران، حکمت، چاپ دوم.
۳۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۱)، مجموعه آثار، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، قم، صدرا.
۳۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۲)، مجموعه آثار، درس های اشارات، تهران، قم، صدرا، چاپ نهم.
۳۴. هاسپرس، جان، (۱۳۷۰)، درآمدی بر تحلیل فلسفی، ترجمه: سهراب علوی نیا، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
35. Nino, B. Cocchiarella, (2007), *formal ontology and conceptual realism*, Netherland, springer.