

تبیین و تحلیل تقدم و تأخر «بالحق» در اندیشه صدرالمتألهین

روح الله حسینی^۱

چکیده

از مباحث مهم و تقسیمی فلسفه، بحث «تقدم و تأخر» است که از دیرباز مورد کاوش و ارزیابی محققان فلسفه قرار گرفته است. از جمله کسانی که در این موضوع تلاش نموده و دارای نوآوری است، صدرالمتألهین شیرازی می‌باشد. از نوآوری‌های او در این بحث تقدم و تأخر به بالحق است. این قسم از تقدم و تأخر در آثار صدرالمتألهین از جهت تبیین و تفسیر مختلف است؛ زیرا او در کتاب الشواهد الربوبیه تقدم بالحق را متفاوت با تفسیر آن در آثار دیگرش مطرح نموده است. او در برخی از آثارش تقدم «بالحق» را تقدم وجود علی بر وجود معلولی دانسته است. وی تفسیر دیگری از تقدم بالحق نیز ارائه نموده است. به این بیان که حق تعالی به اعتبار تجلی وی در اسماء خویش و هم به اعتبار تنزل در مراتب شئون وجودیه خود که عبارت از وجود ممکنات است، هم متصف به تقدم و هم متصف به تأخر است و اتصاف او به تقدم و تأخر به نفس ذات اوست نه به واسطه امری زائد بر ذات.

واژگان کلیدی: تقدم، تأخر، بالحق، تعینات، صدرالمتألهین.

مقدمه

از مباحث مهم و تقسیمی فلسفه، بحث «تقدم و تأخر» است که از دیرباز مورد کنکاش و ارزیابی محققان فلسفه قرار گرفته و آنها در بستر رشد و تکامل این دانش، مباحث مهم و نوآوری‌های خوبی را به ارمغان آورده‌اند. تقدم و تأخر از جمله احکامی است که موجود "بماهو موجود" به آنها متصف می‌گردد. یعنی تقدم یک شیء بر شیء دیگر، ویژگی اصل وجود می‌باشد، نه به تعین نوعی یا صنفی و یا فردی هر یک از آنها. بنابراین تقدم و تأخر از خواص و عوارض ذاتی وجود است (ابن سینا، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۶۷؛ سهروردی، ۱۳۷۲، ص ۳۰۲؛ صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵۵). فیلسوفان از گذشته دور در کتاب‌های فلسفی به این مهم پرداخته و مسائلی مانند حقیقت تقدم و تأخر، اقسام و ملاک آنها را بحث نموده و این فرایند در بستر تاریخی در اثر تلاش‌های آنها بر غنای مباحث افزوده شده است. آنها بحث تقدم و تأخر را به صورت مستقل یا در ضمن بحث «حدوث و قدم» مطرح نموده و در ارتباط به آن مسأله بررسی نموده‌اند. از جمله کسانی که در این موضوع تلاش نموده و دارای نوآوری نیز می‌باشد، صدرالمتألهین شیرازی است که در آثار خویش مسأله تقدم و تأخر را آورده و نیز بر اقسام آن افزوده است که از جمله آن، تقدم «بالحقیقه» و تقدم «بالحق» است. اما تفسیر صدرالمتألهین از این دو قسم، یعنی تقدم بالحق و بالحقیقه متفاوت است. در این نوشتار، کوشش شده تا تقدم و تأخر بالحق در آثار صدرالمتألهین تحقیق و بررسی شده و تفاسیری که از آن صورت گرفته تبیین و برجسته شود.

۱. معنای تقدم و تأخر و تقابل آنها

تقدم و تأخر در کتاب‌های فلسفی از آغاز تاکنون با عبارات گوناگون مطرح گردیده است. در کتاب‌های پیشینیان، مانند ارسطو (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۵۶۷)، فارابی (فارابی، ۱۴۰۵، ص ۹۸، فصل ۶۶)، غزالی (غزالی، ۱۹۹۳، ص ۳۱۵) از آن تعبیر به «قبل و بعد» مطرح شده است. اما ابن‌سینا (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۲۷۹) و صدرالمتألهین (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵۵) از آن به «تقدم و تأخر» یاد نموده‌اند. ابن‌سینا در کتاب دانشنامه علائی که به فارسی نوشته‌اند، از آن به «پیشی و

سپسی» یاد کرده است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳، ص ۵۰). همچنین از تقدم با عنوان «سَبَق» نیز به‌کار رفته است (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۰۵). تقدم و تأخر به هر عبارتی که بیان شود، مفهوم آن روشن است و همه تصویری از آن در ذهن دارند. به این بیان که هرگاه دو چیز را به یک امر سومی نسبت دهیم و در "نسبت" تفاوت در کمی و زیادی پیدا شود، تقدم و تأخر پیش خواهد آمد. به دیگر سخن، هرگاه چیزی را که دو شیء دیگر مشترکاً با آن نسبت دارند به‌عنوان مبدأ در نظر بگیریم و آن دو شیء به‌گونه‌ای باشند که آن مقدار از نسبت خاص را که شیء دوم با آن مبدأ مفروض دارد شیء اول نیز واجد باشد، اما همه آنچه را شیء اول دارد شیء دوم نداشته باشد، در این صورت حالت خاص شیء نخست (یعنی بیشتر بودن نسبتش با مبدأ) «تقدم» نامیده می‌شود و آن حالت خاص شیء دوم (یعنی کمتر بودن نسبتش با مبدأ) تأخر خوانده می‌شود (شیروانی، ۱۳۷۷، ص ۴۹-۵۰). تقدم و تأخر دو مفهوم متقابلند و تقابل آنها از قسم تقابل تضایف است. یعنی آن دو در نسبت و مقایسه با یکدیگر ادراک می‌شوند و ادراک یکی متوقف بر ادراک دیگری است. همچنین آن دو در بالقوه و بالفعل بودن و همچنان در وجود خارجی و ذهنی همراه یکدیگرند. بدین معنی که تقدم یک شیء بدون تأخر شیء دیگر، ممکن نیست (ابن‌سینا، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۵۴۱؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۵۷). از همین جهت است که در مقابل هر قسم از تقدم، قسمی از تأخر نیز وجود دارد (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۹؛ حلی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۳۵). اما درباره اقسام تقدم و تأخر، از دیرباز فیلسوفان آنها را به چهار قسم تقسیم نموده‌اند؛ چنانچه فارابی به آن تصریح نموده (فارابی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۲۸۸) اما ابن‌سینا آنها را پنج قسم نموده است (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۶۷-۱۶۹). سهروردی اقسام آن را به دو قسم بالعلیه و بالطبع خلاصه کرده (سهروردی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۰۳-۳۰۷) و میرداماد قسم دیگری به اقسام پنج‌گانه افزوده و آن را تقدم و تأخر «سرمدی» یا «دهری» نامیده است (میرداماد، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۴۵۲). همچنین صدرالمতألهین بدون اینکه نامی از تقدم و تأخر سرمدی بیاورد، دو نوع دیگر به اقسام پنج‌گانه افزوده و آنها را تقدم و تأخر «بالحق» و «بالحقیقه» نامیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۵۷). قائلین به اصالت ماهیت نیز نوع دیگری به نام تقدم «بالمایه» یا تقدم «بالتجوهر» را به آن اقسام اضافه نموده‌اند و سرانجام اقسام تقدم و تأخر به نه قسم رسیده است. باید توجه داشت که حصر آن اقسام "برهانی" نیست، بلکه استقرایی است و ممکن است بر اقسام آنها افزوده گردد (ابن‌سینا، ۱۳۷۶، ص ۱۶۷؛ فخر رازی، ج ۱، ص ۴۴۷؛ نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷، ص ۵۸).

۲. تبیین تقدم و تأخر بالحق

از نوآوری‌های صدرالمتألهین در این زمینه، تقدم و تأخر «بالحق» است. اما این قسم در آثار او دارای دو تفسیر متفاوت است. او در کتاب "الشواهد الربویة" تقدم «بالحق» را متفاوت با دیگر آثار

خویش تبیین نموده است. در اینجا لازم است به عنوان مقدمات این بحث، به صورت اختصار به چند مطلب اشاره گردد:

صدرالمتألهین در سیر حرکت علمی خویش، چند گام مهم را به ترتیب برداشت که همه موارد ذیل یا دست کم برخی از آنها را ایشان پیموده است:

- انتقال از اصالت ماهیت به اصالت وجود
 - انتقال از تبیین وجودات به تشکیک در وجود
 - انتقال از اضافه مقولی به اضافه اشراقی
 - انتقال از علت و معلول به وجود رابط و مستقل
 - انتقال از وحدت تشکیکی به وحدت شخصی وجود.
- این موضوع در ضمن چند مطلب بررسی می شود:

۱-۲. وجود و ماهیت

انسان در آغاز مواجهه با واقعیات، دو حیثیت از آنها می فهمد. از سویی اشیاء اموری متفاوت و گوناگونند که از یکدیگر سلب می گردند؛ مانند اینکه انسان سنگ نیست، درخت نیست و... از سوی دیگر، اشیاء در موجود بودن و اصل هستی و نیز نفی بطلان واقعیت مشترک می باشند؛ زیرا انسان، درخت، سنگ و... همه در موجود بودن مشترکند. بنابراین از هر شیء دو حیثیت «هستی» و «چیستی» به دست می آید. حیثیت مشترک همان وجود و هستی بوده، اما حیثیت متمایز و مختص، جنبه چیستی و ماهیت اشیاست. حاصل آنکه بر هر یک از اشیاء خارجی دو چیز حمل می شود؛ یکی مفاهیم ماهوی که اشیاء خارجی به واسطه همین ماهیات از یکدیگر جدا می گردند و مفهوم دوم، مفهوم وجود است که در همه آنها مشترک می باشد.

۲-۲. اصالت وجود

از میان وجود و ماهیت، وجود اصیل بوده و ماهیت غیر اصیل می باشد. از اصول اساسی فلسفه صدرالمتألهین، اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است. با این توضیح که ارتباط وجود و ماهیت از چهار حالت خارج نیست؛ یا هر دو اصیلند، یا هر دو اعتبارینند، یا وجود اصیل است و ماهیت اعتباری و یا بالعکس. اما اینکه هر دو اعتباری باشند، بطلانش واضح است؛ زیرا لازمه چنین مطلبی نفی واقعیت و قبول سفسطه است، همان گونه که هر دوی آنها نیز اصیل نیستند؛ چرا که یک واقعیت دارای دو واقعیت می شود که این هم نوع دیگری از سفسطه است. بنابراین باید یکی اصیل و دیگری اعتباری باشد. اما کدام یک نفس واقعیت و در خارج اصیل و عین واقعیت است؟ ابتدا صدرالمتألهین مانند شیخ اشراق قائل به اصالت ماهیت بود و سپس از این رأی برگشت و معتقد به

اصالت وجود گردید. از دیدگاه او "وجود" اصیل است و "ماهیت" اعتباری، و این مسأله از اصول قطعی و اساسی فلسفه اوست. بنابراین آنچه که متن واقع را پُر نموده و دارای آثار و حقیقت است، وجود می‌باشد و ماهیت امری اعتباری است. یعنی آنچه بالذات و منشأ آثار است وجود است نه ماهیت. صدرالمتهلین در بسیاری از آثار خویش بر این مطلب براهین متعددی اقامه نموده است. برای اطلاع بیشتر باید به آنجا مراجعه شود.

۲-۳. بساطت وجود

وجود امری بسیط است. بساطت در مفهوم وجود مورد اتفاق بسیاری از فیلسوفان است، اما صدرالمتهلین بساطت را در حقیقت وجود نیز سرایت داده و معتقد است حقیقت خارجی و عینی وجود نیز بسیط است و هیچ‌گونه ترکیب (مانند دارا بودن جزء، جنس و فصل) نداشته و وجود امری کلی نیز نمی‌باشد. او بر این امر استدلال نموده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۵۰). خلاصه مطلب آن است که غیر از وجود چیزی نیست تا با وجود ترکیب گردد و آن را از بساطت خارج نماید. همچنین نقیض وجود، عدم است و عدم بطلان محض است. بنابراین برای وجود، گیری نیست تا وجود با آن مرکب شود و یا جنس و فصل وجود قرار گیرد.

۲-۴. تشکیک در وجود

از اصول اساسی و قطعی فلسفه صدرالمتهلین، تشکیک فلسفی وجود است. از نگاه او وجود در عین بساطت دارای تشکیک و مراتب است. نظام هستی از دیدگاه او بر «وحدت تشکیکی» استوار است. به این بیان که وجود در عین اینکه در خارج یک واقعیت است، اما دارای وحدت و کثرت است. با این وصف که وحدت آن عین کثرت و کثرت آن نیز عین وحدت او می‌باشد و کثرت‌های نهفته در واقعیت در عین آنکه متحدند، اختلاف دارند و در عین آنکه مختلفند اتحاد دارند؛ به‌گونه‌ای که وحدت در آن کثرت حقیقی، و کثرت در آن وحدت حقیقی است و هر کدام از کثرت و وحدت باهم سازگار می‌باشند؛ زیرا وجود بسیط نمی‌تواند دارای ترکیب و اجزاء و افراد جدا از هم باشد. بلکه وجود سراسر هستی واحد و یک‌پارچه است. اما همین وجود واحد بسیط، دارای مراتب و درجات مختلفی است که مابه‌الاختلاف آن مراتب، عین مابه‌الاشتراک و بالعکس است. بنابراین ضابطه اصلی تشکیک فلسفی، وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۵-۳۸).

۲-۵. اصل علیّت

اصل دیگر، قانون علیت است که از مهم‌ترین مسائل فلسفی است. صدرالمتهلین با اثبات اصالت

وجود و اعتباریت ماهیت مدعی است که نمی‌تواند اصل علیت را بر مبنای ماهیت و امکان ماهوی تبیین کند. بنابراین رابطه علیت را از نگاه او بنا بر پذیرش اصالت وجود باید در وجود علت و وجود معلول جست‌وجو نمود نه در ماهیت آنها. او اصل علیت را براساس وحدت تشکیکی وجود تبیین می‌نماید. به این بیان که برخی از مراتب و درجات وجود نسبت به برخی دیگر، رابطه علی و معلولی دارند. یعنی بر همدیگر تأثیرگذار بوده و از همدیگر تأثیر پذیرند. این همان چیزی است که در تحلیل چگونگی پدید آمدن موجودات، از طرح علیت نام برده می‌شود. به‌عنوان اینکه موجودات نیز مانند حق تعالی دارای وجود بوده است. با این تفاوت که وجود خدا به‌صورت اطلاق مقسمی و بی‌نهایت وجودی است، اما موجودات دیگر عین فقر و معلول خداوند متعال بوده و در مراتب نازل و فقیر وجودی قرار دارند. بنابراین در سراسر عالم، یک حقیقت واحد و بسیط دارای مراتب و درجات به نام وجود قرار دارد که در رأس و قلّه آن، وجود بی‌نهایت حق تعالی و در طرف دیگر آن وجودات رابط و فقیر هستند که عین فقر و احتیاج به خدایند.

۲-۶. وحدت شخصی وجود

پیش‌تر بیان گردید که صدر المتألهین قائل به اصالت وجود و اصل وحدت تشکیکی وجود است و معتقد به قانون علیت در میان موجودات می‌باشد. او کثرت را در وجود به‌صورت حقیقی قبول داشت و معتقد بود که وجود دارای کثرت طولی و عرضی است و یک طرف آن حق تعالی و طرف دیگر آن، هیولی اولی است که ضعیف‌ترین مرتبه وجود است. اما صدر المتألهین در دیدگاه نهایی خویش معتقد به وحدت شخصی وجود گردید و وجود را منحصر در حق تعالی نمود و دست از کثرت موجودات شست و قائل به وحدت شخصی وجود گردید. مهم‌ترین و مبنایی‌ترین مسأله در عرفان اسلامی، نگاه ویژه عارفان به خدای متعالی یا همان «وحدت شخصی وجود» است. از سویی، دشوارترین و پیچیده‌ترین مسأله عرفان اسلامی و بلکه کل علوم الهی نیز همین مسأله است. توضیح آنکه: وجود و موجود منحصر در حقیقتی است که در موجودیت بی‌شریک بوده و یک وجود واقعی و نامتناهی وجود دارد و آن منحصراً حق تعالی است و غیر حق تعالی هیچ سهمی از وجود نداشته و بلکه هرچه غیر اوست از شئون و تجلیات اوست. در این دیدگاه، غیر حق تعالی موجود نیست، بلکه «نمود و بروز» آن وجود مطلق و بی‌نهایت است. بنا بر دیدگاه تشکیک در وجود، وجودهای متعدد قابل قبول است. اما بنا بر وحدت شخصی وجود فقط یک وجود و یک واقعیت وجود دارد و کثرت وجود از بین رفته، اما اصل کثرت در جایش باقی است. یعنی کثرت وجود جایش را به کثرت شئون و جلیات داده و هرچه غیر خداست، همه کثرات جلوه و نمود آن وجود واحد شخصی می‌باشند. به‌عبارت دیگر، کثرت مشهود همان شعاع و اظلال آن وجود حقیقی و نور

احدی است. در اینجا مسأله علت و معلول، یعنی علیت ایجادی جایگاهی نداشته است، بلکه تجلی حق تعالی محسوب می‌شوند. یعنی با پذیرش وحدت شخصی وجود، علیت نیز جایش را به تشان ذات علت می‌دهد؛ زیرا رابطه علیت و وجودبخشی علت به معلول متضمن دوگانگی وجود علت و معلول است که با وحدت شخصی وجود سازگار نیست. بر این اساس همان‌گونه که وجود منحصر در خداست، علت نیز منحصر در حق تعالی است و غیر او هرچه هست جز تطورات و شئون او محسوب می‌شوند و رابطه علیت نیز از بین رفته و تشان و تطور ذات حق تعالی به جای آن می‌نشیند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۹۲). صدرالمتألهین گرچه در باب حقیقت وجود دو دیدگاه وحدت تشکیکی وجود و وحدت شخصی وجود را مطرح نموده، اما این از باب عدم انسجام و تشتت افکار او نیست. بلکه از روی علم و آگاهی و براساس منطق بیان مباحث و سیر تألیف کتاب‌هایش می‌باشد؛ زیرا به تصریح خود وی، شیوه طرح مباحث و روش او بر این است که از ابتدا دیدگاه نهایی خود را آشکار نسازد. بلکه او نخست با دیدگاه مشهور فیلسوفان همراهی نموده و در نهایت دیدگاه دقیق خود را مطرح می‌کند. به همین دلیل است که او پیش از پرداختن به دیدگاه ویژه خود و اثبات وحدت شخصی وجود، در مواضع فراوان وعده آن را به خواننده می‌دهد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۴۷، ۶۵، ۷۱ و ۳۸۰). نتیجه اینکه با طرح وحدت شخصی وجود، حکمت متعالیه صدرالمتألهین به عرفان اسلامی نزدیک شد و او با عارفان در این مسأله همراه گردید.

با توجه با مطالب فوق، صدرالمتألهین در تبیین «تقدم بالحق» دو تفسیر متفاوت، اما در طول هم و منسجم باهم ارائه نموده است. تفسیر نخست او براساس «وحدت تشکیکی وجود» ارائه گردیده و کاملاً صبغه فلسفی دارد و آن تفسیر حاکی از تقدم و تأخر در وجود علت و وجود معلول می‌باشد. اما تفسیر دوم را براساس «وحدت شخصی وجود» مطرح کرده و دارای صبغه عرفانی است و آن تفسیر در مورد خداوند و تجلیاتش می‌باشد. تفسیر نخست صدرالمتألهین تفسیری «فلسفی» و دقیق می‌باشد، اما تفسیر دوم او «عرفانی» و دقیق‌تر و عالی‌تر از تفسیر نخست است.

۲-۶-۱. تقدم بالحق از دیدگاه فلسفی صدرالمتألهین (تفسیر اول)

او در برخی از آثارش تقدم «بالحق» را تقدم وجود علی بر وجود معلولی دانسته است. توضیح اینکه گاهی «وجود» علت بر «وجود» معلول مقدم است. یعنی تقدم «وجود بر وجود» می‌باشد. تفاوت آن با تقدم «بالعلیه» در این است که در تقدم بالحق - چنانچه گفته شد - وجود علت بر وجود معلول مقدم است. اما در تقدم بالعلیه ذات علت بر ذات معلول مقدم است. در تقدم بالعلیه برای «معلول» ذاتی مستقل از علت اعتبار می‌شود؛ البته ذاتی که قائم به علت است و علت در وجوب خود بر معلول تقدم دارد و معلول در وجوب وجود خویش از علت متأخر است (طباطبایی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۲۶). اما

براساس حکمت متعالیه، معلول وجودی سوای از علت ندارد و هرچه هست عین ربط به علت است. وجود معلول از علت است و از شئون و مراتب علت محسوب می‌گردد. بنابراین تقدم وجود علت بر وجود معلول، تقدم یک وجود مستقل بر وجود دیگر نیست. این تفسیر از تقدم «بالحق» دقیقاً همان تفسیر دوم از تقدم «بالحقیقه» است که صدرالمتألهين در کتاب الشواهد الربوبیه آن را مطرح نموده است. اما تفسیر اول از تقدم بالحق در آثار صدرالمتألهين به این بیان است:

در کتاب «مجموعه رسائل فلسفی رساله «شواهد الربوبیه» که غیر از کتاب الشواهد الربوبیه می‌باشد، و رساله «اللمیة فی اختصاص الفلک بموضع معین» فقط به نام بردن از آن بسنده کرده و تفسیر آن را به کتاب‌های دیگر ارجاع داده است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۰ق، ص ۲۸۶ و ۳۶۶). اما در کتاب «رساله فی الحدوث» به صورت اختصار تبیین نموده و آن را تقدم وجود علی بر وجود معلولی دانسته است^۱ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۳۶). در حاشیه «حکمة الاشراق» نوشته است: «تقدم بالحق عبارت از تقدم طبقات وجود است که از خداوند متعال آغاز و تا نازل‌ترین مراتب وجود، ادامه پیدا می‌کند؛ زیرا وجود دارای نشأت و اطواری است که برخی از آنها بر برخی دیگر از جهت احاطه و قیومیت برتری داشته و فوق آنهاست. این قسم از تقدم مرتبه‌ای از وجود است که دارای اشتداد و قوت بوده و نسبت به مرتبه پائین‌تر حاکم است و این معنا منحصر در تقدم از نوع فضیلت و شرف نیست، گرچه این قسم نیز در اینجا محقق است؛ زیرا هر چیزی که اشرف باشد مستلزم قوام و احاطه داشتن بر مرتبه پائین‌تر نمی‌باشد. همچنین این نوع از تقدم، از قسم تقدم بالذات و بالعلیه نیست؛ گرچه این نوع از تقدم نیز وجود دارد و منفک از آن نیست و نیز روشن است که تقدم بالحق از قسم تقدم مکانی، زمانی و رتبی هم نیست بلکه نوع دیگری است که راسخان در علم توحید آن را درک می‌کنند^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۲۳۶). در کتاب اسفار اربعه نیز تقدم و تأخر بالحق مانند تفسیر آن در کتاب حاشیه بر حکمة الاشراق بوده و تفاوتی با آن ندارد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۲۵۸). در آنجا صدرالمتألهين تصریح می‌کند که تقدم وجود علت بر وجود معلول، تقدم بالحق است. یعنی هرگاه به وجود علت و وجود معلول نظر شود نه ماهیت آنها، تقدم بالحق به دست می‌آید.

۱. «و تقدم الوجود العلی علی الوجود المعلول علی عندنا تقدم بالحق».

۲. «التقدم بالحق، و هو تقدم طبقات الوجود، الأخذة من الأزل تعالی إلى أدنی الوجود، بعضها علی بعض. فإن للوجود نشأت و أطوارا بعضها فوق بعض بالإحاطة و التقویم متفاوتة فی ذلك، و لیس تقدم ما هو أشد حیطة و تقویم و نفوذ فیما تحته علی ما دونه مجرد تقدم بالفضیلة و الشرف فقط و إن كان هذا متحققا أيضا؛ إذ لا یلزم أن یكون الأشرف من شيء مقوما لما هو دونه و لا محیطا به، و لا تقدم بالذات و العلیة فقط و إن لم ینفک عن ذلك أيضا؛ لأن ذلك فی الأمور المتباينة ذاتا و وجودا بما هي كذلك، و لا أيضا بالوضع و المكان و لا بالرتبة و الزمان، و هو ظاهر؛ بل هو تقدم آخر يعرفه الراسخون فی علم التوحید».

چون این نوع از تقدم و تأخر براساس تفکیک میان ماهیت و وجود و بر مبنای اصالت، بساطت و تشکیک در وجود شکل می‌گیرد، در مباحث مقدماتی در این باره توضیح داده شد. حال که وجود از ماهیت تفکیک شد و روشن شد که وجود اصیل است و دارای بساطت و در عین حال حقیقتی مشکک و ذوالمراتب است، با توجه به اصول فلسفی صدرالمتألهین، تقدم بالحق در این تفسیر عبارت از تقدم «وجود بر وجود» است و به ماهیت ربطی ندارد و با پذیرش اصالت وجود، تشکیک و بساطت آن، وجود واحد بسیط یک حقیقت سریانی و عام الشمول است که دارای مراتب متفاوت و درجات گوناگون است که قوی‌ترین درجه و مرتبه آن حق تعالی و ضعیف‌ترین آن هیولی است. هر مرتبه و درجه وجودی که برتر و قوی‌تر از درجه و مرتبه دیگر است، بر آن تقدم دارد؛ آن هم از نوع تقدم «بالحق»؛ مانند مرتبه وجود انسان بر حیوان و حیوان بر نبات. در میان عوالم وجودی نیز این قسم از تقدم و تأخر وجود دارد؛ مانند تقدم وجود عالم عقل بر عالم مثال و عالم مثال بر عالم ماده.

۲-۶-۲. تقدم بالحق از دیدگاه نهایی صدرالمتألهین (تفسیر دوم)

برای تبیین دقیق این تفسیر لازم است برخی مبادی عرفانی آن، مخصوصاً از دیدگاه صدرالمتألهین بیان شود:

الف) مقام ذات

در نظر عارفان، حقیقت حق تعالی وجود بحث است از آن جهت که وجود است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۰) و از آن با اسامی مختلفی چون مقام ذات، حضرت اطلاق ذاتی یا غیب هویت و لاتعین» و اسامی دیگر یاد می‌شود. حقیقت وجود مطلق از اطلاق مقسمی برخوردار است. به این معنا که محدود به هیچ اعتبار، قید، ترکیب و کثرتی نیست و هیچ اسم و رسمی را نمی‌توان در اطلاق ذاتی حق در نظر گرفت (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۹). مقام ذات و هویت مطلق حق رانمی‌توان به هیچ قید مستلزم تعین و تقیدی محدود کرد (فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۱)؛ به گونه‌ای که حتی قید اطلاق نیز در این مقام جایی ندارد. دیدگاه صدرالمتألهین در مقام ذات با عارفان یکسان است. حقیقت وجود که صدرالمتألهین آن را واجب‌الوجود می‌داند، همان وجود به اطلاق مقسمی است؛ به گونه‌ای که اطلاق قسمی نوعی از آن است.

از دیدگاه او «موجود» یا حقیقت وجود است و یا غیر حقیقت وجود. مراد از حقیقت وجود، صرف وجود است که با غیر وجود آمیخته نشده است و حد، نهایت، ماهیت، نقص و عدمی ندارد. او حقیقت وجود به این معنا را واجب‌الوجود می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۱، ص ۲۱۹). از نظر او، حقیقت موجود منحصر در حقیقت واحد وجود واجب است و دیگر موجودات، جلوه‌های آن حقیقت هستند. اصل و منشأ وجود هر موجودی، حقیقت وجود محض و صرف وجود است که نهایتی ندارد و تمام موجودات را شامل است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۴۱، ص ۲۲۰-۲۲۱).

ب) مقام تجلیات و کیفیت آنها در عرفان

در عرفان، ظهور و تجلیات به معنای بروز یافتن آن نهفته‌ها و نمایان شدن امور و حقائق مندمج و مخفی در وجود حق تعالی می‌باشد. حقیقت این ظهور و تجلی، تقید و تعین ذات مطلق است. ذات مطلق اگر در صفتی خاص تعین و تقید ویژه خود را نشان دهد، ظهور و تجلی رخ می‌دهد. اگر ذات حق با تعین و وصف خاصی در نظر گرفته شود، از اسماء الهی می‌شود. از این رو در مقام ظهور و تجلی، اسماء الهی مانند الله، حی، رحیم و... پدید می‌آیند که همه آنها همان ظهورات حق تعالی و تجلیات او بوده و اسم‌های لفظی آنها را «اسم الاسم» گویند (حمزه فناری، ۲۰۱۰م، ص ۳۰۱). از سوی دیگر، هر یک از تجلیات و ظهورات حق تعالی، مظهر و مجلای الهی بوده و محل اسمای او می‌باشند. در عرفان، تشکیک در این ظهورت و تجلیات است که هر مظهر و مجلای دارای مرتبه و درجه‌ای از تجلی بوده و نیز دارای شدت و ضعفند. براساس قاعده «الواحد» که در فلسفه و عرفان مورد پذیرش قرار گرفته، عارفان برای حق تعالی یک تجلی و ظهور قائلند و کثرت مشهود در نظام هستی را از دو امر ناشی می‌دانند؛ یکی تشکیک در همین ظهور واحد و دیگری در اعیان ثابته یا ماهیاتی که این ظهور و تجلی واحد را می‌پذیرند. عارفان نام‌های دیگری برای ظهور حق تعالی، مانند «نفس رحمانی» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۴۱۳ و...) «وجود منبسط» (حمزه فناری، ۲۰۱۰م، ص ۳۱۲) و... قائلند.

در عرفان، ظهور تجلی خداوند دارای مراتبی است که از صُقع ربوبی آغاز شده تا آخرین مرتبه نظام هستی امتداد دارد. این مسأله باعث شده تا تجلیات و تعینات الهی به دو دسته تقسیم گردد:

۱. تعین‌های حقی: مراتب و تعینات نفس رحمانی است که در صُقع ربوبی قرار دارد.
۲. تعین‌های خَلقی: تعیناتی است که از صُقع ربوبی به بیرون آن سرازیر شده و اعیان ثابته به اعیان خارجه تبدیل می‌شوند.

تعینات حقی همان تعینات علمی هستند که در علم خداوند متعال قرار داشته و هنوز خلقتی صورت نگرفته است. تعینات حقی شامل «تعین اول» و «تعین ثانی» می‌باشد. تعین اول، علم حضوری خداوند به خودش می‌باشد و به تعبیر محقق فناری، «صورة علمه بنفسه لنفسه» است (حمزه فناری، ۲۰۱۰م، ص ۲۱۱). در این مرحله، خداوند متعال ذات خود را به صورت اطلاقی و اُحدی می‌نگرد و هنوز به کمالات و تفصیل موجود در خود توجه ننموده است. دومین تعین که آخرین تعین حقی است، تعین ثانی نام داشته و همچون تعین اول، تجلی و تعین علمی حق تعالی است. اما در این تعین، خداوند به تفصیل و کمالات ذات خود می‌نگرد. یعنی خود را به همه شئون الهیه و گونه‌های ازلیه و ابدیه که در آن شأن کلی اندراج داشتند، به تفصیل بدانند؛ یکی بعد از دیگری (جامی، ۱۳۸۳، ص ۳۴).

در تعیین ثانی دو بحث عمده وجود دارد که در تحقق همه کثرات عالم و پدید آمدن موجودات خَلقی نقش کلیدی دارد؛ یکی «اسمای الهیه» و دیگری «اعیان ثابته». در تعیین ثانی، همه صفات و کمالات حق تعالی و صورت‌های تجلیات او بروز می‌کند و از این رو تمام اسم‌های خداوند به صورت علمی سر بر آورده و از یکدیگر امتیاز می‌یابند و از حالت اطلاقی و بی‌رنگی جدا می‌شوند. در اینجاست که ما با بی‌نهایت اسم الهی همچون علیم، قدیر، حیّ و... روبرو می‌شویم. این اسم‌ها در تعیین ثانی فقط نمود علمی دارند و چون تعیین ثانی از تعیین‌های حقی درون صقع ربوبی است، از این اسم‌ها در این مرحله به «اسمای الهیه» یاد می‌شود؛ همچنان‌که پس از بروز این اسماء در تعیین‌های خَلقی، به «اسمای کونیه» موسوم هستند. اسماء الهیه در تعیین ثانی از نظر جلوه غالب در آنها به سه دسته اسمای ذاتی، صفاتی و افعالی تقسیم می‌شوند. اما اعیان ثابته، مظاهر اسماء در تعیین ثانی می‌باشند. یعنی آنگاه که حق تعالی در دل اسم‌های مختلف و بی‌نهایت ظهور می‌کند، تعیین‌هایی می‌یابد که همان اعیان ثابته می‌باشند. در تعیین ثانی، صحنه علم خداوند است و به شکل عین ثابت انسان کامل جلوه می‌کند و به همین ترتیب، دیگر اسم‌هایی که تا بی‌نهایت ادامه دارند، مستلزم پدیدار شدن بی‌نهایت اعیان ثابته در تعیین ثانی می‌شوند. بنابراین اعیان ثابته که جمع عین ثابته می‌باشد، در مقابل اعیان خارجه قرار دارد که در تعیین‌های خَلقی مطرح است. اما تعیین‌های خَلقی که اعیان خارجه‌اند، از اعیان ثابته سرازیر شده و مانند اعیان ثابته از مظاهر کامل آغاز و در مسیر مظهرهای جزئی‌تر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد. بنابراین تعیین‌های خَلقی از این جهت بی‌نهایت است، اما به حسب تقسیم کلی و در نظر گرفتن احوال و احکام کلیه، همه تعیین‌های خَلقی را در سه تعیین کلی و سه عالم تنظیم نموده‌اند که عبارتند از: عالم عقل، مثال و ماده.

عالم عقل همان عالم ارواح است که مهم‌ترین ویژگی آن تجرد عقلانی آن است. عالم مثال که از تجرد مثالی و برزخی برخوردار است، پس از مرتبه عالم عقل است و آخرین مرحله عالم ماده است که به دو قسم علویات و سفلیات، یعنی آسمانی و زمینی تقسیم می‌شود.

ج) مقام تجلیات از دیدگاه صدرالمتألهین

اما از دیدگاه صدرالمتألهین، مانند برخی از عارفان (نظیر محقق قیصری)، مقام ذات و تعیین اول دو چیز نیستند. بلکه از نظر آنها، تعیین اول همان مقام ذات الهی است و چیزی به نام تعیین اول به صورت تعیین وجود ندارد. صدرالمتألهین به یکسانی مقام ذات با تعیین اول که به آن مقام احدیت نیز می‌گویند، اعتقاد دارد. از دیدگاه او، واجب‌الوجود از شدت تحصیل و کمال وجودی، جامع تمام فضائل و نشانات وجودی و حیثیات کمالی وجود است و هیچ وجودی در عرض او قابل فرض نیست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷۱). چنین وجودی با حفظ وحدت ذاتی خود می‌تواند مصداق محمولات عقلی کثیر و متغایر قرار گیرد؛ به گونه‌ای که ذات در هر یک از این معانی اخذ

شده باشد (همان، ج ۶، ص ۲۸۲). بنابراین همه حقایق و کمالات به صورت اندماجی در ذات الهی وجود دارد و این حقایق اندماجی وجودی مستقل از ذات ندارند. ولی چون با لحاظ عقل به صورت حقایق مغایر ذات در نظر گرفته می‌شوند، می‌توان آنها را غیر از ذات و محمول بر ذات دانست. باین حال، این حقایق را نمی‌توان شئون و تجلیات ذات الهی دانست؛ زیرا از مرتبه ذات تنزل نکرده‌اند و به صورت حقیقتی متعین برای ذات در نظر گرفته نشده‌اند. لحاظ این معانی برای ذات توسط عقل صورت می‌گیرد، و الا با ذات و نیز با یکدیگر هیچ تمایزی ندارند.

بنابراین صدرالمتألّهین ذات حق تعالی را مجمع تمام صفات و وجود برتر تمام موجودات می‌داند؛ به گونه‌ای که تمام حقایق به صورت اندماجی در ذات حق موجودند. او این حقایق را با عنوان «علم الهی» یا «مقام احدیت» و «ذات حق تعالی» یاد می‌کند (همان، ج ۶، ص ۱۵۵ و ۲۶۹-۲۷۰). پس در این مرتبه جمیع اسماء و صفات مستهلک هستند و تمامی آنها به شرط وحدت حقیقی، به حقیقت وجود محقق هستند. به این مرتبه، «جمع الجمع، حقیقة الحقایق، عماء و هویت غیب الغیوب» نیز می‌گویند (همان، ج ۲، ص ۲۱۱ و ۳۱۰-۳۱۱). در اینجا صدرالمتألّهین میان تعیین اول عارفان یا مقام احدیت و مقام ذات جمع می‌کند و آن دو را یکی می‌داند. صدرالمتألّهین تعیین ثانی را قبول دارد، اما نه به عنوان تعیین ثانی؛ چون تعیین اولی در کار نیست تا تعیین ثانی مصداق پیدا کند؛ زیرا در تعیین ثانی عارفان، صفات الهی هر یک جداگانه متعین می‌گردد و او نیز صفات الهی را قبول دارد. بنابراین او واحدیت و تعیین ثانی را در صقع ربوبی قرار می‌دهد و تعیین اول یعنی مقام احدیت را همان مقام ذات می‌داند. او مانند عارفان، کثرت اسماء و صفات الهی را در تعیین ثانی، یعنی مقام واحدیت می‌داند. اسماء و صفات در صقع ربوبی، اولین تجلیات حق تعالی هستند که به صورت معانی و اضافات معقول از حق تعالی متجلی می‌شوند.

اما تفاوت دیگری که او با عارفان در صقع ربوبی دارد، در مورد تجلیات خلقی است. عارفان تجلیات خلقی را شامل عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده می‌دانند. اما صدرالمتألّهین عالم عقل و مفارقات را در تجلیات حقی قرار داده و تجلیات خلقی را شامل عالم مثال و ماده می‌داند (همو، ۱۴۱۷ق، ص ۳۲ و ۴۰۱). صدرالمتألّهین تفسیر دوم تقدم بالحق را با توجه به تجلیات حقی و خلقی از دو منظر بررسی می‌کند. در اینجا هر کدام به صورت جداگانه مطرح می‌گردد.

د) تقدم بالحق در تعیینات حقی

صدرالمتألّهین از تقدم بالحق به اعتبار تجلی او در اسمائش می‌نویسد: «بأن الحق باعتبار تجلیه فی أسمائه» (همان، ص ۶۱).

از نظر عارفان، میان ذات الهی و تعیین اول او «تقدم بالحق» مطرح است. یعنی ذات خدا بر علم حضوری او به ذاتش تقدم بالحق دارد؛ زیرا ابتدا ذاتی باید باشد تا در مرحله دیگر، علم به آن ذات

حاصل شود و هر دو نیز وجود دارند و عین همند. پس ذات الهی بر تجلی و تعین اولش تقدم دارد که از نوع تقدم بالحق است. اما صدرالمتألهین چون تعین اول یا مقام احدیت را در ذات می‌داند و قائل به تعین نیست، در اینجا براساس مبنای او نمی‌توان تقدم ذات را بر تعین اول قائل شد؛ گرچه برخی میان ذات الهی و تعین اول او قائل به چیزی شبیه تقدم و تأخر «رتبی» شده‌اند (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۸۱؛ امینی نژاد، ۱۳۹۰، ص ۳۱۵). اما بنا بر مبانی عرفانی، تعین اول بر تعین ثانی نیز تقدم دارد و این مسأله مختص به عارفانی است که قائل به تعین اول می‌باشند. اما براساس دیدگاه صدرالمتألهین، چون تعین اول را قبول ندارد، این نوع از تقدم و تأخر نیز مطرح نمی‌باشد.

اما عمده بحث در تقدم بالحق در مرتبه تعینات حقی از دیدگاه صدرالمتألهین، تقدم ذات باری تعالی است نسبت به مقام واحدیت؛ یعنی اسماء و صفات الهی. او تجلی حق تعالی در اسماء را تقدم بالحق خوانده است. مقام اسماء الهی نیز در تعین ثانی عارفان مطرح است و در دیدگاه صدرالمتألهین مقام واحدیت. یعنی خداوند متعال در مقام علمی به تفصیل و کمالات خویش می‌نگرد. در مقام واحدیت دو بحث عمده وجود دارد که در تحقق همه کثرات عالم و پدید آمدن موجودات خلقی نقش کلیدی دارد؛ اسماء الهی و اعیان ثابت.

در مقام واحدیت همه صفت‌ها و کمال‌های خداوند و همه صورت‌های تجلیات او بروز می‌کند و از این رو تمام اسم‌های خداوند به صورت علمی سر بر آورده و از یکدیگر امتیاز می‌یابند و از حالت اطلاقی و بی‌رنگی جدا می‌شوند. در اینجا است که ما با بی‌نهایت اسم الهی روبه‌رو می‌شویم؛ همچون علیم، قدیر، حیّ و... این اسم‌ها در مقام واحدیت فقط نمود علمی دارند و چون مقام واحدیت و تعین ثانی نزد عارفان از تعین‌های حقی درون صقع ربوبی است، از این اسم‌ها در این مرحله به «اسمای الهیه» یاد می‌شود. اما اعیان ثابت مظاهر اسماء در تعین ثانی می‌باشند. یعنی آنگاه که حق تعالی در دل اسماء گوناگون و بی‌نهایت ظهور می‌کند، تعیناتی می‌یابد که عبارت از اعیان ثابت می‌باشد. بنابراین در تجلی حق تعالی در تعین ثانی و در اسماء الهیه و اعیان ثابت، تقدم و تأخر بالحق مطرح است. نتیجه اینکه مقصود صدرالمتألهین از بخش اول تقدم بالحق، تجلی حق تعالی در تعینات حقی است. این تجلی در تعینات عبارت از تجلی او در مقام واحدیت و تعین ثانی است که در آنجا اسماء الهیه و اعیان ثابت مطرح هستند. از سوی دیگر، صدرالمتألهین چون عالم مفارقات و عقل را در صقع ربوبی در تعینات حقی قائل است، از این جهت تقدم حق تعالی بر عالم مفارقات و عقل نیز از نوع تقدم بالحق می‌باشد و آن از قبیل تقدم حق تعالی بر تعین حقی و درون صقع ربوبی است.

ه) تقدم بالحق در تعینات خلقی

ایشان تقدم بالحق در تنزل او در مراتب شئون اشیاء را با این عبارت بیان می‌نماید: «و تنزله فی مراتب شئونه التي هي أنحاء وجودات الأشیاء» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۷ق، ص ۶۱).

صدر المتألهين تفسير ديگري از تقدم بالحق نیز ارائه نموده است. او می نویسد: «در اینجا دو قسم ديگر از تقدم و تأخر، اضافه بر اقسام پنج گانه مشهور وجود دارد و آن عبارت است از [اینکه] "حق تعالی به اعتبار تجلی وی در اسماء خویش" و هم «به اعتبار تنزل وی در مراتب شئون وجودیه خود» - که عبارتند از وجود ممکنات - هم متصف به تقدم است و هم متصف به تأخر، و اتصاف او به تقدم و تأخر به نفس ذات اوست نه به واسطه امری زائد بر ذات. پس اوست که در حقیقت به نفس ذات خویش هم متقدم است و هم متأخر. هیچ متقدمی متقدم و هیچ متأخری متأخر نمی شود، مگر به نفس وجودی که حق حقیقی است و تحقق هر وجودی در هر مرتبه ای و تجلی وی در هر منزل و مقامی و تشان او به هر شأن و نام و نشانی، امری لازم و ضروری و غیر قابل تغییر و تبدل است و لایق و شایسته اوست» (همو، ۱۳۶۰، ص ۶۱).

مقصود صدر المتألهين از تقدم بالحق در بخش دوم سخن او عبارت از تجلی حق تعالی در اعیان خارجه و تعینات خلقي اوست. به تعبیر ديگر، تقدم و تأخر بالحق در تعینات خلقي حق تعالی نیز مطرح است. چنانچه گذشت، در تعینات خلقي که اعیان خارجه اند از اعیان ثابتة سرازير شده و مانند اعیان ثابتة از مظاهر کامل آغاز و در مسیر مظاهر جزئی تر تا بی نهایت ادامه می یابد. بنابراین تعینات خلقي از این جهت بی نهایت است، اما به حسب اقسام کلی و در نظر گرفتن احوال و احکام کلیه، همه تعینات خلقي از دیدگاه صدر المتألهين در دو تعین کلی و دو عالم مطرح است که عبارتند از: عالم مثال و عالم ماده.

همه آنچه در مقام واحدیت می گذرد بر بستر فیض مقدس سرازير می شود. لذا اسم های الهی به اسمای کونی و نیز اعیان ثابتة به اعیان خارجه تبدیل می شوند و تعینات علمی جایث خود را به تعینات وجودی و خلقي می دهند. همچنان که سیر مراتب در اسماء الهیه از کلی به جزئی است و تا بی نهایت پیش می روند، در اسماء کونیه نیز این چنین است و اعیان خارجه نیز مانند اعیان ثابتة از مظاهر اتم آغاز و در مسیر مظاهر جزئی تر تا بی نهایت ادامه می یابد و تعینات خلقي از این منظر بی نهایت است. بنابراین تنزل الهی در شئون انحای وجودات، همان تجلی و تعین خلقي بوده که عوالم مثال و ماده پدید می آید. لذا میان حق تعالی و تجلیات و تعینات خلقي او رابطه تقدم و تأخر بالحق برقرار است. نتیجه اینکه از دیدگاه صدر المتألهين حق تعالی به ذات خویش بر شئون و تجلیات خلقي خویش که عبارت از عالم مثال و عالم ماده است، تقدم بالحق دارد و هم چنین حق تعالی در مرتبه تعینات حقی یعنی مقام اسماء و صفات نیز بر تعینات خلقي خویش تقدم بالحق دارد و از منظر سوم حق تعالی از جهت عالم مفارقات و عالم عقل که در تعینات حقی او جای دارد نیز بر تعینات خلقي (یعنی عالم مثال و عالم ماده) تقدم بالحق دارد و از جانب چهارم حق تعالی در تعینات خلقي خویش از جهت عالم مثال بر عالم ماده نیز تقدم بالحق دارد.

۳. کیفیت تقدم بالحق در تجلیات و تعینات

صدرالمتألهین پس از توضیح مختصر تقدم بالحق می نویسد: «یتقدم و یتأخر بذاته لا بشيء آخر فلا یتقدم متقدم و لا یتأخر متأخر إلا بحق لازم و قضاء ختم» (همو، ۴۱۷ق، ص ۶۱). در تقدم و تأخر بالحق، حق تعالی به ذات خویش متقدم و متأخر است نه به سبب چیز دیگر و تقدم و تأخر هر چیزی به اوست. توضیح اینکه: بنا بر وحدت شخصی وجود، وجود منحصر در حق تعالی است و هر چه غیر اوست، عبارت از ظهورات و تجلیات او بوده و در واقع «وجود» نیستند، بلکه «نمود و تجلی» او می باشند. بنابراین هر چه هست حق تعالی و تجلیات اوست و او در مرتبه هر تجلی و تعین خویش حضور داشته و در سراسر تعینات حضور دارد، و تجلیات او غیر حق تعالی نیست، بلکه او عین تجلیات خویش است و چون میان او و تجلیاتش غیریتی وجود ندارد، بر این اساس خداوند متعال به ذات خود متقدم و متأخر است. بلکه هر متقدم و متأخری در مراتب و شئون الهی است که حق تعالی در هر مرتبه حضور دارد. از همین جهت گفته اند وحدت حق تعالی نه تنها تمام ترین نوع وحدت هایی است که حکیمان و عارفان به آن نائل آمده و در تعقل خود تصویر کرده اند، بلکه از تمامیت و خلوص در حد تصور آدمی نیز در نیامده و نخواهد آمد، چه رسد به وحدت ضعیف سیالات و اتصالات زمانی؛ زیرا وجود حقیقی و وجوب ذاتی را نه افراد و اجزای عقلی است و نه مقداری و خارجی. فی الجمله باید گفت که هیچ چیزی در وحدت او از هیچ حیث و وجهی نمی گنجد. پس وجود مطلق و حتی فوق اطلاق حضرت حق تعالی در مراتب موجودات امکانی تنزل کرده و همه این تقدم و تأخرات جز بر طبق اراده و علم قضاء محتوم و ازلی و ابدی حق نخواهد بود و هر چیزی در هر مرتبه و مقام و درجه، جز بر طبق اراده ازلی و لایزالی و قضاء علمی حضرت باری تعالی نبوده و بیش و کم و پس و پیشی از هیچ حیث و لحاظی جز در قضاء حتمی الوقوع او متصور نیست. بنابراین در تقدم بالحق در تفسیر دوم فقط مساله تقدم در میان نیست بلکه حق تعالی بذات خویش متقدم و متأخر است، اگر مقام ذات بر اسما و صفات تقدم دارد، برعکس اسما و صفات نیز از مقام ذات متأخر است و مقام اسما و صفات چون عین ذات الهی است پس حق تعالی به تقدم و تأخر متصف می شود.

نکته قابل توجه اینکه صدرالمتألهین تصریح نموده است تقدم بالحق از کشفیات خود اوست. اما برخی عبارات عارفان پیش از او، مُشعر به این قسم از تقدم و تأخر است؛ گرچه اصطلاح «بالحق» را در باره آن به کار نرفته و عبارت «بالذات» آمده است؛ مانند سید حیدر آملی که می نویسد: «سزاوار نیست که بین حق تعالی و مظاهرش در خلق تقدم و تأخر زمانی و یا از اقسام تقدم و تأخرهای عقلی تصور شود؛ زیرا بین خدا و مظاهرش منحصرأ تقدم ذاتی برقرار است. یعنی حق بوده و هیچ چیزی با او نبوده و نخواهد بود. در حالی که هیچ چیزی با او نیست و...؛ زیرا مظاهر

الهی در حقیقت غیر او نیست تا بودن آنها از خدا صدق کند؛ چون آنها از تنزل خداوند متعال در مراتب اسماء و صفات و کمالات و خصوصیات او ظاهر گردیده‌اند، وگرنه بنفسه چیزی نیستند» (سید حیدر آملی، ۱۳۶۸، ص ۶۶۷). واضح است که مقصود از تقدم بالذات، تقدم میان علت و معلول نیست؛ زیرا ایشان تقدم و تأخر عقلی را نفی نموده و مظاهر را وجود نمی‌دانند تا به عنوان وجود از خدا صادر شده باشند.

نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت به دست آمد که تقدم و تأخر بالحق در آثار صدرالمجاهدين دارای دو تفسیر متفاوت در طول یکدیگر است. تفسیر اول او براساس نظام فلسفی او مبنی بر وحدت تشکیکی وجود می‌باشد. اما تفسیر دوم او براساس نظر نهایی و عرفانی او مبنی بر وحدت شخص وجود می‌باشد. او در برخی از آثارش، تقدم «بالحق» را تقدم وجود علی بر وجود معلولی دانسته است. تفسیر دیگری از تقدم بالحق این است که حق تعالی به اعتبار تجلی وی در اسماء خویش و هم به اعتبار تنزل وی در مراتب شئون وجودیه خود که عبارتند از وجود ممکنات، هم متصف به تقدم و هم متصف به تأخر است و اتصاف او به تقدم و تأخر به نفس ذات اوست نه به واسطه امری زائد بر ذات.

کتابنامه

۱. آملی، سید حیدر (۱۳۶۸). نقد النقود فی معرفة الوجود (جامع الأسرار). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۲. امینی نژاد، علی (۱۳۹۰). آشنایی با مجموعه عرفان اسلامی. چاپ دوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۳. ابن رشد، محمد بن احمد (۱۳۷۷). تفسیر مابعدالطبیعه (ج ۲). تهران: حکمت.
۴. ابن سینا، حسین بن عبد الله (۱۳۸۳). دانشنامه علانی. به تصحیح محمد معین. همدان: دانشگاه بوعلی سینا.
۵. _____ (۱۳۷۹). النجاة من الغرق فی بحر الضلالات. به تصحیح محمد تقی دانش پژوه. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۶. _____ (۱۳۷۶). الإلهیات من کتاب الشفاء. به تحقیق علامه حسن زاده آملی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. جامی، عبد الرحمن (۱۳۸۳). أشعة اللمعات، چاپ اول. قم: بوستان کتاب.
۸. _____ (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۹. حلّی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳). الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید (ج ۱). قم: بیدار.
۱۰. حمزه فناری، شمس الدین محمد (۲۰۱۰م). مصباح الأئس بین المعقول و المشهود. به تحقیق و تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹). شرح المنظومة (ج ۲). به تعلیق و تشریح حسن حسن زاده آملی و تحقیق مسعود طالبی. تهران: نشر ناب.
۱۲. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۲). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۱). به تصحیح هانری کربن و دیگران. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
۱۳. شیروانی، علی (۱۳۷۷). شرح مصطلحات فلسفی بدایة الحکمة و نهاية الحکمة. قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۴. صائن الدین ترکیه، علی بن محمد (۱۳۶۰). تمهید القواعد، به تحقیق و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۱۵. صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق (۱۳۸۱). إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن. به تحقیق و

- تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۴۱). العرشية. به تصحیح غلام حسین آهنی. ایران: بی نا.
۱۷. _____ (۱۳۷۸). رسالة في الحدوث، محقق: حسین موسویان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۱۸. _____ (۱۹۸۱م). الأسفار الأربعة (ج ۱، ۲، ۳ و ۶). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۹. _____ (۱۳۶۰). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (مقدمه فارسی). با حاشیه نویسی ملا هادی سبزواری. چاپ دوم. مرکز نشر دانشگاهی.
۲۰. _____ (۱۳۸۲). شرح و تعلیقه صدر المتألهین بر الهیات شفاء (ج ۱ و ۲). با تصحیح، تعلیق و مقدمه نجفقلی حبیبی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۱. _____ (۱۴۱۷ق). الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية (مقدمه عربی). با حاشیه نویسی ملا هادی سبزواری. بیروت: مؤسسة التاريخ العربی.
۲۲. _____ (۱۴۲۰ق). مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. چاپ دوم. تهران: حکمت.
۲۳. غزالی، محمدبن محمد (۱۹۹۳م). معیار العلم في فن المنطق. بیروت: دار و مکتبه الهلال.
۲۴. فارابی، محمدبن محمد (۱۴۰۸ق). المنطقیات للفارابی. قم: کتابخانه عمومی حضرت آیت الله العظمی مرعشی نجفی رحمته الله.
۲۵. _____ (۱۴۰۵ق). فصوص الحکم. به تحقیق محمدحسن آل یاسین. قم: بیدار.
۲۶. فخر رازی، محمدبن عمر، المباحث المشرقیة (ج ۱). قم: بیدار.
۲۷. قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۸. میرداماد، محمدباقر بن محمد (۱۳۸۱). مصنفات میرداماد. با گردآوری عبدالله نورانی. تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۲۹. نصیرالدین طوسی، محمدبن محمد (۱۳۶۷). اساس الاقتباس. به تصحیح محمدتقی مدرس رضوی. تهران: مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
۳۰. یزدان پناه، سید یدالله (۱۳۹۱)، مبانی و اصول عرفان نظری. چاپ سوم. قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله.