

تقدم بالحق و تاملی در امکان ارجاع آن به تقدم بالحقیقه از منظر صدر المتألهین

محمدجواد نصرآزادانی*

چکیده

بحث تقدم و تأخر یکی از مباحث مهم فلسفی می‌باشد، که هم با مباحث تشکیک و هم با بحث حدود و قدم پیوند دارد، فلاسفه اسلامی، برای تقدم و تأخر اقسامی را همچون تقدم بالعلیه، تقدم بالطبع و ... ذکر نموده اند، صدر المتألهین نیز دو قسم دیگر به نامهای تقدم و تأخر بالحقیقه و تقدم و تأخر بالحق، بر اقسام مذکور افزوده است، آنچه از ظاهر عبارات صدر المتألهین مشهود است، غیریت و دوگانگی تقدم و تأخر بالحقیقه و بالحق می‌باشد، اما با توجه به تفاسیر مختلف کلام ایشان در مورد اعتباریت ماهیت، و مطابق تفسیری که ماهیت معدوم محض نیست و با وجود متحد، به عین وجود، موجود می‌باشد، و هم چنین با توجه به اینکه رابطه بین کثرات و حق تعالی به واسطه حیثیت تقییدی شأنی تفسیر می‌شود که طبق آن موجودات توهم محض نیستند و به واسطه وجود حق موجودند، در این صورت تقدم بالحق به تقدم بالحقیقه برمی‌گردد و یکی از مصادیق آن خواهد بود، به این معنی که همانطور که رتبه وجود مقدم بر ماهیت و ماهیت به عین وجود موجود است، رتبه ذات حق مقدم بر رتبه شئون و تجلیات است و اصل و اصالت با ذات است و شئون و تجلیات همه به عین ذات حق موجودند و در نتیجه نسبت بین وجود و ماهیت و ذات حق تعالی و تجلیات آن، مثالی برای تقدم بالحقیقه خواهند بود. نوشته پیش روی به روش تحلیلی، توصیفی و با استناد به منابع کتابخانه‌ای و رایانه ای، به گردآوری پرداخته است.

کلیدواژه‌ها: تقدم بالحقیقه، صدر المتألهین، تقدم بالحق، حیثیت تقییدی.

* سطح ۴ حوزه علمیه قم؛ دانشجوی دکتری فلسفه و کلام دانشگاه قم. (gomgashteh1989@gmail.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۱۵)

مقدمه

یکی از مباحث مطرح در فلسفه، تقسیم موجود به متقدم و متأخر است. مباحث تقدم و تأخر و معیت به این دلیل از مباحث فلسفی شمرده می‌شوند که به نوع خاصی از موجودات اختصاص ندارند و به حیث خاصی همچون حیث کمی (ریاضی) یا طبیعی، و یا ... مقید نیستند و لذا از احوال موجود بما هو موجود به حساب می‌آیند. صدرالمتألهین بحث تقدم و تأخر را در کتاب‌های گوناگون خود مطرح نموده است. ایشان در کتاب اسفار ضمن بیان فلسفی بودن این بحث، اقسامی را نسبت به تقدم و تأخر بیان نموده است؛ اقسامی همچون تقدم و تأخر به زمان، بالشرف، بالطبع، بالرتبه، بالعلیه. که در کلمات حکماء دیگر نیز مطرح بوده است؛ اما ایشان از دو نوع از تقدم و تأخر نام می‌برد که در کتب دیگر حکماء مشهود نیست و حکماء دیگر نامی از آن نبرده‌اند. این دو قسم عبارتند از تقدم و تأخر بالحقیقه و تقدم و تأخر بالحق.

در کتب مختلف فلسفی متأخر، نسبت به مفهوم و معنی تقدم و تأخر، ملاک تقدم و تأخر و مشکک بودن تقدم و تأخر و توضیح اکثر اقسام تقدم و تأخر، مباحث مفصلی صورت گرفته است که ما نیز اجمالاً به آن خواهیم پرداخت. اما نکته‌ای که در مباحث تقدم و تأخر به آن توجه کمتری صورت گرفته است، توضیح و تبیین دو قسمی است که در کلام ایشان مطرح شده که عبارت از تقدم و تأخر بالحق و تقدم و تأخر بالحقیقه می‌باشد.

لذا تحقیق پیش رو در نظر دارد با تحلیلی دقیق از معنای تقدم بالحق و تقدم بالحقیقه، به این پرسش اساسی پاسخ دهد که آیا تقدم بالحق و تقدم بالحقیقه دو نوع

متباین، از انواع تقدم و تأخر هستند، یا اینکه امکان ارجاع تقدم بالحق به تقدم بالحقیقه وجود دارد؟ و اگر این امکان وجود دارد در چه صورتی و با چه تفسیری می‌توان تقدم بالحق را به تقدم بالحقیقه ارجاع داد؟

پاسخ به پرسش فوق علاوه بر اینکه در فهم عمیقتر نسبت به این دو نوع تقدم تأثیر گذار است، همانگونه که بیان خواهد شد، می‌تواند موجب تأمل، جهت تبیین هرچه بهتر معنای مجازیت و اعتباریت ماهیت نیز باشد.

شایان ذکر است، تحقیق یا مقاله‌ای در مورد موضوع مورد بحث نوشته نشده است، از اینرو این تحقیق فاقد پیشینه‌ای قابل ذکر می‌باشد.

اما قبل از ورود به بحث اصلی شایسته است نگاهی کوتاه به تعریف تقدم و تأخر و ذکر اقسام آن داشته باشیم:

تعریف تقدم و تأخر

حکماء در تعریف تقدم و تأخر گفته‌اند: دو چیزی که در امری اشتراک دارند و همه آنچه شیء دوم از آن امر مشترک دارد شیء اول نیز دارد ولی شیء اول از آن امر مشترک سهمی دارد که شیء دوم ندارد، در این صورت حالتی که برای شیء اول ثابت است «تقدم» و حالت ثابت برای شیء دوم «تأخر» نامیده می‌شود. به عنوان مثال نسبت به قرب به محراب مسجد، هم صف اول و هم صف نماز اشتراک دارند؛ اما صف اول از این نسبت (قرب مکانی) سهم بیشتری نسبت به صف دوم دارد و لذا صف اول متصف به صفت تقدم و صف دوم متصف به صفت تأخر می‌شود.

(طباطبایی، ۱۴۱۶: ۲۲۴-۲۲۵)

اقسام تقدم و تأخر

مشهور قدا تقدم و تأخر را در پنج قسم مطرح نموده‌اند، که عبارت از اقسام ذیل می‌باشد:

(۱) تقدم و تأخر زمانی: روشن ترین مصداق تقدم و تأخر آن است که در میان اجزاء زمان و پدیده‌های واقع در زمان وجود دارد دیروز بر امروز و امروز بر فردا تقدم دارد و همچنین حوادثی که امروز واقع شده بر حوادثی که فردا واقع می‌شود تقدم دارد. در این نوع تقدم و تأخر، متقدم و متأخر هرگز با هم وجود نمی‌یابند؛ بلکه وجود متأخر پس از معدوم شدن متقدم امکان پذیر است.

(۲) تقدم و تأخر بالرتبه: به معنی تقدم و تأخر به ترتیب است، اعم از آن که ترتیب به مقتضای طبع و نظم طبیعی بوده باشد، یا بر حسب وضع و قرار داد. قسم اول مانند: اجناس و انواع مترتب، که اگر از سرسلسله اجناس شروع شود، جنس الاجناس، مقدم و پیش از دیگر جنس‌ها خواهد بود و اجناس دیگر به ترتیب متأخر از آن هستند. و قسم دوم مانند: امام و مأموم، که اگر مبدأ را محراب در نظر بگیرد امام، سابق و مقدم بر همه خواهد بود و در مرتبه بعد مأموم پشت سر او و در مرتبه بعد از آن مأمومین ردیف بعدی قرار می‌گیرند و اگر مبدأ را درب مسجد قرار دهیم، امر پیشی و پسی به عکس خواهد بود.

(۳) تقدم و تأخر بالشرف: تقدم بالشرف در امور معنوی که زیادت و نقصان می‌پذیرند مطرح می‌شود به تعبیر شهید مطهری هر جا که يك افعال تفضیل را بتوان به کار برد و بتوان گفت که این یکی مبدأ اشتقاق را بیشتر از دیگری دارد، این نوع از تقدم و تأخر هم برقرار خواهد بود؛ مانند: اعلم، اشجع، اتقی و اورع.

(۴) تقدم و تأخر بالطبع: تقدم و تأخر طبعی بین علت ناقصه و معلول برقرار

می باشد به این معنی که علت ناقصه که عدمش عدم و امتناع معلول را در پی دارد، ولی وجودش وجود و وجوب معلول را به دنبال ندارد متقدم است بر معلول، بالتقدم بالطبع و معلول از آن تأخر بالطبع دارد.

(۵) تقدم و تأخر بالعلیه: عبارت از تقدم علت تامه بر معلول خود می باشد چرا که هر چند هم علت تامه و هم معلول در وجوب وجود با یکدیگر دارند؛ اما معلول وجوب وجود خود را از علت گرفته است و لذا انتساب علت تامه وجوب وجود بر انتساب معلول بر آن تقدم داشته و علت تامه بر معلول تقدم بالعلیه خواهد داشت. (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳: ۱۱۰، صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۵۵، مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۰: ۶۶۳-۶۷۵)

تقدم بالحقیقه و تقدم بالحق

علاوه بر اقسام مذکور، صدر المتألهین دو قسم دیگر را نیز افزوده است که عبارت از تقدم بالحقیقه و تقدم بالحق می باشند. ذکر این دو قسم به عنوان اقسام تقدم و تأخر جزء مبتکرات ایشان می باشد و قبل از ایشان در کلمات فلاسفه مسبوق به ذکر نبوده است. توضیح اجمالی این دو قسم عبارت است از:

تقدم بالحقیقه

طبق نظر ایشان وجود بر ماهیت - در اتصاف به موجود - تقدم به حقیقت دارد، زیرا بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، آنچه حقیقتاً و اولاً و بالذات موجود، و دارای تحقق عینی و منشأ آثار عینی و طارد عدم است، همان وجود است و اتصاف انسان و درخت و سنگ و چوب به موجود، مجازی و بالعرض است.

صدر المتألهین در توضیح این نوع تقدم در کتاب اسفار می فرماید:

«تقدم الوجود علی الماهیه الموجوده به فإن الوجود هو الأصل عندنا فی

الموجودية و التحقق و الماهية موجودة به بالعرض و بالقصد الثاني
 ...»(صدرالمتألهين، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۵۷)

ایشان همچنین در کتاب مشاعر می فرماید تقدم وجود بر ماهیت همانند تقدم
 علت بر معلول یا تقدم قابل بر مقبول نیست بلکه مثل تقدم ما بالذات بر مبالعرض و
 ما بالحقیقه بر ما بالمجاز است به این معنی که اصل در صدور، وجود، و ماهیت به
 تبع وجود قابل حمل بر امر متحقق خارجی است:

«و ما قال بعض المحققين من أن الوجود متقدم على الماهية، أراد به أن الأصل
 في الصدور و التحقق هو الوجود، و هو بذاته مصداق لصدق بعض المعاني الكلية
 المسماة بالماهية و الذاتيات عليه، كما أنه بواسطة وجود آخر عارض عليه مصداق
 لمعان آخر تسمى بالعرضيات. و ليس تقدم الوجود على الماهية كتقدم العلة على
 المعلول، و تقدم القابل على المقبول، بل كتقدم ما بالذات على ما بالعرض، و ما
 بالحقیقة على ما بالمجاز»(صدرالمتألهين، ۱۳۶۳: ۲۴)

تقدم بالحق

صدرالمتألهين در مورد این نوع از تقدم می گوید: این تقدم از اموری است که ادراک آن
 بسیار دشوار است و تنها عارفان بالله و راسخون در علم، حقیقت آنرا درمی یابند و آن
 هم به خاطر اختصاصاتی است که به آنها افزوده شده است.

ایشان در کتاب شواهد الربوبیه در تبیین این نوع از تقدم می فرماید:

«نحن نشير إلى الأول(تقدم بالحق) بأن الحق باعتبار تجليه في أسمائه و تنزله في
 مراتب شئونه التي هي أنحاء وجودات الأشياء يتقدم و يتأخر بذاته لا بشيء آخر
 فلا يتقدم متقدم و لا يتأخر متأخر إلا بحق لازم و قضاء ختم.»(صدرالمتألهين،
 ۱۳۶۰: ۶۱)

طبق عبارات فوق حق تعالی به اعتبار تجلی وی در اسمای خویش و همچنین به
 اعتبار تنزل وی در مراتب شئون وجودیه خود (که عبارتند از وجودات ممکنات) هم

متصف به تقدم و هم متصف به تاخر است و اتصاف او به تقدم و تاخر به نفس ذات او است نه به واسطه امری زاید بر ذات. زیرا حق است که در نخستین مراتب کثرت در اسما و صفات خویش از قبیل عالم و قادر و مرید تجلی می کند و وجود در مقام ذات، تقدم بر وجود و ظهور و تجلی در مقام اسما و صفات دارد و نیز اوست که در سایر مراتب وجود از عقول تا به اجرام و عناصر که همگی شئون وجودیه او هستند تنزل می کند و وجودش در اصل مرتبه ذات تقدم بر شئون وجودیه او دارد. پس او است که در حقیقت به نفس ذات خویش هم متقدم است و هم متاخر. پس هیچ متقدمی، متقدم و هیچ متاخری متاخر نمی شود مگر به حق لازم و قضای حتمی؛ یعنی 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 شان و نام و نشانی، امری لازم، ضروری و غیر قابل تغییر و تبدیل است و لایق و شایسته او است. (مصلح، ۱۳۶۶: ۱۰۲)

هم چنین در کتاب اسفار در مورد حقیقت این تقدم می فرماید:

«و بالجمله وجود کل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتی هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلوم تقدم بالعلیه فهو تقدم آخر غير ما بالعلیه إذ ليس بينهما تأثير و تأثر و لا فاعلیة و لا مفعولیة بل حکمها حکم شيء واحد له شئون و أطوار و له تطور من طور إلى طور و ملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الإلهی» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۵۷)

طبق این عبارت نیز ایشان تقدم بالحق را غیر از تقدم علی، در مقابل آن می دانند؛ زیرا باتوجه به آن میان وجود علت و وجود معلول تأثیر و تأثر و فاعلیت و مفعولیتی در کار نخواهد بود، بلکه حکم آن دو حکم شيء واحدی است که دارای شئون و اطوار گوناگون است و از يك شأن به شأن دیگر تطوّر می یابد.

شارحین حکمت متعالیه هم در برداشت فوق از کلمات ایشان در تقدم بالحق، هم نظر بوده‌اند و از آن تفسیری عرفانی و مطابق با وحدت شخصی وجود مطرح در کلمات عرفاء نموده‌اند:

مدرس آشتیانی در تعلیقه خود بر غررالفوائد، در توضیح تقدم بالحق می‌نویسد:
 تقدم بالحق جزء اصطلاحاتی است که صدرا آن را ابداع نموده است و نه تنها او بلکه قبل از او تمام اهل الله از عرفای شامخ آن را قبول داشته‌اند، و معنی آن، این است که برای متأخر وجود جدا از وجود متقدم نیست، بلکه متأخر از اطوار و شئون متقدم است و خلاصه چیزی جز يك وجود و ظهوراتش نیست. (آشتیانی، ۱۳۹۰: ۴۸۲)

هم‌چنین محقق سبزواری در تعلیقه خود بر این قسمت اسفار می‌فرماید: «حتی أن المبادیء المقارنة فضلا عن المفارقة شئونه تعالی الذاتیة، و فاعلیتها درجات فاعلیته، و بالجملة المعیار فی کون هذا التقدّم ضربا آخر، کون المتقدّم و المتأخر فیه فی حکم شیء واحد، بخلافهما فی الضروب الباقية» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۲۵۷)
 همانطور که ظاهر است، عبارات ایشان نیز به صورت واضح دلالت می‌کند بر اینکه معیار در اینکه این تقدم نوع دیگری از تقدم غیر از اقسام قبل باشد این است که متقدم و متأخر در حکم شیئی واحد می‌باشند.

شهید مطهری نیز در توضیح این نوع تقدم می‌نویسد:

در «تقدم بالحق» می‌خواهیم بگوییم: دو امر که هر دو بالذات واقعی هستند و هر دو از مراتب حقیقت‌اند، یکی از این دو از شئون و اطوار دیگری است. در این معنای تقدم و تأخر حتی تعبیر به علیت و معلولیت هم نمی‌خواهیم بکنیم، بلکه می‌خواهیم بگوییم یکی از این دو از شئون و حیثیات و اطوار دیگری است. (مطهری، ۱۳۸۵، ج ۱۲: ۷۵۸-۷۵۹)

ایشان نیز در تقدم و تأخر بالحق، تعبیر به علیت را روا نمی‌دارند، که حاکی از اعتقاد ایشان به برداشت عرفانی از تقدم بالحق می‌باشد.

استاد فیاضی در اشاره به توضیح تقدم بالحق در کتاب نه‌ایة الحکمه می‌فرماید:

«أما ما يظهر من كلمات صدر المتألهين قدس سره المنقول بعضها في المتن - وهو الذي يستفاد من كلمات الحكيم السبزواري والمحقق الآشتياني وغيرهما - فهو أن المعلول لا يكون إلا من شئون علته و أطوار وجودها. فليس هناك تعدد في وجود السابق واللاحق، بل ليس هناك إلا وجود واحد هو الواجب تعالى و ظهوراته، فلا تأثير ولا تأثر. إنما المتقدم هو وجود الواجب تعالى و المتأخر هو ظهوره. و ظهوره نفسه، و ليس شيئاً وراءه» (طباطبایی، ۱۳۸۲، ج ۳: ۸۷۷)

ایشان نیز در توضیح تقدم بالحق، معلول را از شئون علت به شمار آورده و تقدم بالحق را تقدم وجود حق تعالی از ظهوراتش تفسیر می‌کنند.

خلاصه مطلب آنکه، آنچه از ظهور کلمات صدر المتألهين و شارحان آن قابل برداشت است، این است که تقدم بالحق، مطرح شده در کلام ایشان، اشاره به مبنای وحدت شخصی وجود در عرفان نظری، و رابطه حق تعالی با مخلوقات در آن علم دارد، که می‌تواند دلیلی محکم بر گرایش نهایی ایشان در بحث وحدت وجود نیز باشد که البته فعلاً محل بحث نمی‌باشد.

اما آنچه محل بحث می‌باشد این مطلب است که تفاوت تقدم بالحق و تقدم بالحقیقه، به چه صورت قابل تبیین است، آیا بین این دو تقدم همانگونه که ظاهر کلمات صدر المتألهين گویای آن است، تفاوتی وجود دارد؟ یا اینکه مقصود ایشان یک چیز بوده، و در مقام مثال، بر تقدم بالحق تأکید بیشتری نموده است؟ به عبارت دیگر سوال این است که آیا امکان ارجاع تقدم بالحق به تقدم بالحقیقه وجود دارد و می‌توان این دو را با مقصودی واحد، تبیین نمود؟ جهت تبیین بحث و چگونگی

ارجاع تقدم بالحق به تقدم بالحقیقه، باید به دو نکته زیر توجه نمود:

اشاره‌ای به تفاسیر مختلف در مورد اعتباریت ماهیت

از مباحث مهم در بحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت نحوه تحقق ماهیت یا به تعبیری تفسیر اعتباریت ماهیت است، که به نظر می‌رسد در قالب سه تفسیر می‌گنجد:

تفسیر اول

طبق این تفسیر ماهیت در خارج عین وجود است، بدین معنا که امر واقعی واحد هم مصداق وجود است و هم مصداق ماهیت. مثلاً در کوزه‌ای که پر از آب است هم می‌توانیم بگوییم محتوای کوزه وجود است و هم می‌توانیم بگوییم محتوای کوزه آب است، بنابراین در خارج هم وجود واقعیت دارد و هم ماهیت ولی واقعیت داشتن هر دو به معنی دو واقعیت متمایز از هم که قولی باطل است نیست؛ بلکه به این معناست که این دو عین همدند و به یک مصداق موجودند.

توضیح مطلب آنکه با توجه به این تفسیر، رابطه وجود و ماهیت همچون رابطه ذات و صفات الهی پنداشته می‌شود و کما اینکه در مورد ذات و صفات الهی صفات خدا عین ذات اوست و صفات خدا به خودی خود موجود نیستند بلکه من حیث الحقیقه الاحدیه و به تبع آن موجودند در مورد وجود و ماهیت هم وجود و ماهیت مفهوماً متغایر و مصداقاً واحد هستند و ماهیت به تبع وجود موجود است و این عقل است که واقعیت خارجی واحد را به امور مختلف تحلیل می‌کند و در آن واقعیت واحد حقائق متعدد تشخیص می‌دهد و آنها را از یکدیگر جدا می‌کند و سرانجام بر هر یک از آنها حکم خاصش را بار می‌کند، در واقع عقل پس از این کندوکاو تحلیل گرانه در می‌یابد که وجود بذات موجود است و برای موجود شدن به ضمیمه شدن

چیزی (حیثیت تقییدیه) نیاز ندارد اما ماهیت به خودی خود موجود نیست بلکه به واسطه وجود موجود است و وجود حیثیت تقییدیه برای ماهیت است. هر چند حیثیت تقییدیه‌ای که در این تفسیر مطرح است، حیثیت تقییدیه اندماجی می‌باشد به این معنی که همچون صفات حق که عین ذات او و مندمج در ذات اویند ماهیت هم عین وجود و مندمج در آن می‌باشد^۱. (فیاضی، ۱۳۸۸: ۲۶-۳۴، معلمی، ۸۳: ۸۹-۱۰۶)

عبارتی که در بخش قبل در توضیح تقدم بالحق از کتاب مشاعر نقل شد، اشاره به این تفسیر دارد و تقدم بالحقیقه را بر اساس آن تفسیر کرده است.

«و الحاصل أن کونهما معا فی الواقع عبارة عن کون الوجود بذاته موجودا، و الماهية متحدة به و موجودة بنفسه لا بغيره...» (صدر المتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۴)

تفسیر دوم

طبق این تفسیر ماهیت عبارت است از حد وجود و نهایت آن، می‌باشد، پیداست که حد وجود امری است عدمی و حقیقتا موجود و متحقق نیست زیرا حد هر چیز جایی است که آن چیز پایان می‌پذیرد و آنجا که وجود پایان می‌پذیرد البته جز عدم وجود چیزی نیست، کما اینکه حد خط جایی است که خط تمام می‌شود و دیگر امتداد نمی‌یابد و لذا حد خط نقطه جزئی از خط نمی‌تواند باشد و دارای امتداد نیست.

با توجه به این تفسیر ماهیت وجودی انتزاعی دارد که منشأ انتزاعش وجود، وجود دارد ولی خودش حقیقتا معدوم است لیکن چون وجود موجود است و ماهیت هم

۱. شایان ذکر است، در مورد کیفیت حیث تقییدی اندماجی بودن وجود نسبت به ماهیت دو تفسیر وجود دارد که در مقاله «اعتباریت ماهیت از عرض عینیت تا فرش سرایت» توضیح آن آمده و فعلا محل بحث نمی‌باشد.

حد آن است عقلا حکم وجود را به ماهیت هم نسبت می‌دهند و مجازا می‌گویند انسان موجود است.

تفسیر سوم

طبق این تفسیر ماهیات ظهور ذهنی وجود می‌باشند و ماهیت نه عین وجود است و نه حد وجود؛ بلکه ظهور عقلی و ذهنی وجودهای محدود است یعنی واقع خارجی نوعی انعکاس در ظرف علم حصولی ما دارد که آن انعکاس ماهیت است و ماهیات ظهور وجود محدود در ذهن می‌باشند که حد آنها باعث می‌شود که ذهن در انتزاع ماهیت موجه باشد؛ اما به خلاف تفسیر دوم چنین نیست که خود آن حد محکی ماهیت باشد. (فیاضی، ۱۳۸۸: ۳۷-۴۳)

تفسیر دوم و سوم با وجود تفاوت‌های ظریفی موجود بین آنها که به یکی از آنها اشاره شد، در این جهت مشترک هستند که، موجودیت ماهیت خارجی به خلاف تفسیر اول در آنها نفی می‌شود، زیرا بر اساس این تفسیرها ماهیت موجوده یا حد است که امری عدمی است و یا ظهور است که در حقیقت وجود ندارد. در نتیجه هر چند در هر سه تفسیر اصالت با وجود است به این معنی که تحقق عینی و منشأ آثار عینی وجود است، و وجود حیثیت تقییدیه در اتصاف ماهیت به وجود می‌باشد، اما بنابر تفسیر اول وجود همچون ذات حق که حیث تقییدی اندماجی صفات اوست، حیث تقییدی اندماجی ماهیت می‌باشد، به این معنی که همچون صفات حق که عین ذات او و مندمج در ذات اویند و وجودی زائد بر ذات ندارند، ماهیت عین وجود است و موجود به وجود خاص خود و مندمج در آن می‌باشد و لذا مجازی بودن و اعتباری بودن ماهیت موجود در این تفسیر مثل جریان ناودان نیست، بلکه ماهیت در

سایه وجود و بواسطه آن حقیقتاً متصف به موجودیت می‌شود.

اشاره‌ای به تحلیل نظریه وحدت شخصی وجود

در تحلیل دقیق نظریه وحدت شخصی وجود که بواسطه محققان عرفان نظری ارائه شده است، مصداق بالذات وجود تنها ذات مقدس الهی است و مفهوم وجود بیش از یک مصداق حقیقی ندارد و آن ذات حق تعالی است و از آنجا که این ذات ویژگی اطلاق و عدم تناهی دارد، نفس این ویژگی اطلاق سبب می‌شود که تمام کثرات امکانی به وجود حق موجود باشند. به عبارت بهتر هرچند کثرات اولاً و بالذات مصداق مفهوم عدم می‌باشند و مصداق بالذات وجود نیستند؛ اما این به معنی نفی کثرات در خارج و معدوم بودن آنها نیست؛ چراکه این امور نیز به نوعی تحقق بالعرض دارند و این تحقق بالعرض همان تحقق به واسطه حیثیت تقییدی شأنی وجود حق تعالی می‌باشد و بدین ترتیب همه کثرات امکانی همسان تطورات و شئون آن ذات یگانه و مطلق خواهد بود.

مقصود از شأن در حیثیت تقییدی شأنی آن است که یک حقیقت واحد با دارا بودن ویژگی اساسی انبساط و اطلاق و نحوه وجود سعی بتواند خود را در مراتب و مراحل گوناگون متمایز نشان دهد و با تنزل از اطلاق خویش در هر مرتبه عین همان مرتبه باشد.

در نتیجه ذات حق بسیط واحد، نامتناهی است و از اینرو جایی برای تحقق غیر باقی نمی‌گذارد و لذا باید کثرات را نه در عرض وجود حق بلکه در نفس آن حقیقت اطلاق یافت البته نه در مقام اطلاق ذات، که ذات در آن مقام غیر از همه کثرات و فراتر از آنهاست؛ بلکه در مقام تنزلات تعینی که آن حقیقت اطلاق در موطن تقییدی شأنی دارد. (یزدان پناه، ۱۳۸۹: ۱۸۷-۲۰۰)

صائن الدین ترکه در در تقریب نظریه وحدت شخصی وجود و نحوه تحقق کثرات می گوید وحدت ذاتی خداوند متعال می باشد و کثرات لواحق هستند که بر حسب صفاتی که بالذات معدوم و بالعرض موجود هستند، بر او عارض می شوند فان الوحدة هی الذاتیه له و الکثرة انما هی لواحق عرضت له بحسب صفات معدومة بالذات موجودة بالعرض، فیکون المئصف بالإمكان لیس الا هذه اللواحق المعدومة الزائدة علی الذات، فیقوّر من هذا التحقیق انه لا یمکن للوجود المطلق من حیث انه وجود مطلق، افراد ذاتیه مختلفه بحسب الوجوب و الإمكان و الامتناع، ضرورة ان الوحدة الحقیقیه هی الذاتیه له. (ترکه، ۱۳۶۰: ۱۰۸)

مطابق عبارت ایشان همه هستی ملک طلق و خالص خداست و کسی سهمی در آن ندارد الا این که این وجود واحد به وحدت ذاتی حقیقی یک کثرت اضافی نسبی اعتباری می یابد و ممکنات در این کثرت و اعتبار و در این محدوده تعینات و ماهیات پیدا می شوند و با توجه به این که وحدت ذاتی، وجود است معنا ندارد تا یک وجود چند فرد داشته باشد که یکی واجب و یکی ممکن و دیگری ممتنع باشد.

ارجاع تقدم بالحق به تقدم بالحقیقه

حال با توجه به دو نکته مذکور، اگر از طرفی رابطه بین موجودات و حق تعالی به واسطه حیثیت تقییدی شأنی تفسیر شود که طبق آن موجودات توهم محض نیستند و به واسطه وجود حق موجودند و از سوی دیگر نسبت به رابطه بین وجود و ماهیت هم از سه تفسیر یاد شده، تفسیر اول پذیرفته شود که مطابق آن ماهیت عدم محض نیست و با وجود متحد و به عین وجود، حقیقتاً موجود است،

هر چند سنخ حیثیت تقییدی در این دو مورد متفاوت است؛ اما هم ماهیت و هم

موجودات غیر حق تعالی در این جهت اشتراک دارند که به تبع حیث تقییدی خود موجود بوده و توهم محض نیستند و به عبارت دیگر حیث تقییدی سرابی در هر دو منتفی است، و لذا با این توضیحات می توان گفت تقدم بالحقی که در کلام صدر المتألهین مطرح است، یکی از مصادیق تقدم بالحقیقه خواهد بود و به آن برمی گردد.

به عبارت بهتر صدر المتألهین در تبیین تقدم بالحقیقه فرمود (کتقدم الوجود علی الماهیه) حال اگر مراد ایشان از رابطه وجود و ماهیت همان تفسیر اول باشد، که مطابق آن ماهیت توهم و عدم محض نیست، ایشان به نوعی مثالی جهت تبیین تقدم بالحقیقه آورده اند، که در آن تحقق عینی برای وجود و تحقق ماهیت به واسطه وجود می باشد، و این منافات ندارد با اینکه امثله دیگری هم وجود داشته باشد که در آنها ضمن اینکه اصالت و تقدم با موجودی است، موجود دیگر هم بواسطه آن متصف به وجود شود کما اینکه نسبت به رابطه خداوند متعال با مخلوقات در کلمات عرفاء امر بدین گونه است. که در آن ذات حق گرچه با شئون و تجلیات حق عین یکدیگرند ولی در یک تحلیل دقیق عقلی رتبه ذات مقدم بر رتبه شئون و تجلیات است و اصل و اصالت با ذات است و شئون و تجلیات همه به عین ذات حق موجودند. در نتیجه تقدم بالحق مذکور در کلام صدر المتألهین که با توجه به ظهور عبارات خود ایشان و همچنین تفسیری که شارحان کلام صدرا از آن گذشت، تبیینی عرفانی یافته، یکی از مصادیق تقدم بالحقیقه خواهد بود.

اما اگر تفسیر دوم یا سوم پذیرفته شود که مطابق آن ماهیت امری عدمی است، طبیعتاً مقصود از تقدم بالحق با تقدم بالحقیقه متفاوت خواهد بود، چرا که در این صورت اسناد وجود به ماهیت که در تقدم بالحقیقه مطرح است، با اسناد موجودیت

به غیر خداوند متعال، که در تقدم بالحق مطرح است، دو نوع از اسناد خواهد بود، که در امر اول وجود مجازا به امری موهوم نسبت داده می شود و در امر دوم ظهورات حق به عین وجود حق موجود هستند و توهم محض نیستند.

در پایان ذکر این نکته نیز بی فایده نیست که اگر برداشتی صوفیانه از وحدت شخصی وجود داشته باشیم که مطابق آن مخلوقات توهم محضند، و کثرات معدوم محض تلقی می شوند، در این صورت نیز اگر تفسیر دوم یا سوم در اعتباریت ماهیت پذیرفته شود، باز تقدم بالحق به تقدم بالحقیقه برمی گردد و یکی از امثله آن خواهد بود ولی پر واضح است که نظریه محقق در عرفان نظری این نیست و عباراتی از کلمات عرفاء هم که ظهور در چنین تبیین داشته است، توسط شارحین آن توجیه و تفسیر شده است.

اشکال در ارجاع تقدم بالحق به تقدم بالحقیقه

با توجه به نکاتی که در بخش قبل بیان شد، که اگر این تبیین مورد قبول واقع شود که تقدم بالحق یکی از مصادیق تقدم بالحقیقه می باشد، باید از ظهور عبارات ایشان در دو نوع بودن تقدم بالحق و تقدم بالحقیقه رفع ید کرد، و بیان تقدم بالحق را حمل بر مثالیت نمود در حالی علاوه بر اینکه ظهور تقسیم در مابینت بین اقسام، کالصراحه می باشد، این حمل و ارتکاب خلاف ظاهر، منافی با صراحت عبارات ایشان در کتاب مجموعه رسائل فلسفی است که فرموده این دو نوع تقدم غیر هم می باشند.

الاول: ان اثر الفاعل بالذات فی کل موجود هو نحو وجوده الخاص به، و الماهیه تتبعه اتباع الظل لذی الظل من غیر تخلل جعل بینهما اصلا؛ و الوجود تقدم علیها ضربا من التقدم سمیناه «التقدم بالحقیقه» و هو غیر التقدم بالحقّ المكشوف فی طریقنا و

هما جميعا غير اثنين المشهورين عند الجمهور من اقسام التقدم بالذات اعنى ما بالطبع
و ما بالعلية (صدر المتألهين، ۱۳۷۵: ۳۶۶)

و لذا به نظر می‌رسد، قائلین به تفسیر اول از رابطه بین وجود و ماهیت، که آنرا
احتمالی اظهر نسبت به احتمالات دیگر معرفی می‌کنند، باید به این سوال پاسخ دهند،
که اگر مراد از اعتباری بودن ماهیت، این است که وجود دارای تحقق عینی و منشأ
آثار و ماهیت به تبع آن موجود است، در این صورت تقدم وجود نسبت به ماهیت، با
تقدم ذات حق نسبت به کثرات تفاوتی از جهت سنخ تقدم نخواهد داشت، و لذا
دوئیت بین تقدم بالحقیقه و تقدم بالحق چگونه تفسیر می‌شود؟ و چگونه می‌توان
تفسیری از تقدم بالحق ارائه نمود که با تقدم بالحقیقه مابینت داشته باشد؟

نتیجه گیری

حاصل آنکه صدرالمتألهین هر چند با توجه به ظاهر عباراتش دو قسم بر اقسام تقدم و تأخر افزوده است، اما اگر از طرفی از تفاسیر سه گانه‌ای که راجع به اعتباریت ماهیت شده است تفسیر اول پذیرفته شود که مطابق آن ماهیت معدوم محض نیست، بلکه به عین وجود، موجود است، و رابطه وجود و ماهیت بسان رابطه ذات و صفات الهی است، و از سوی دیگر رابطه بین موجودات و حق تعالی به واسطه حیثیت تقییدی شأنی تفسیر شود که طبق آن کثرات توهم محض نیستند و به واسطه وجود حق موجودند و همه کثرات امکانی همسان تطورات و شئون آن ذات یگانه و مطلق می‌باشند. در این صورت هر چند سنخ حیثیت تقییدی در این دو مورد متفاوت است اما هم ماهیت و هم موجودات غیر حق تعالی در این جهت اشتراک دارند که به تبع حیثیت تقییدی خود موجود بوده و توهم محض نیستند و به عبارت دیگر حیثیت تقییدی سرابی در هر دو منتفی است، و لذا با این توضیحات می‌توان گفت تقدم بالحقی که در کلام صدرالمتألهین مطرح است، یکی از مصادیق تقدم بالحقیقه خواهد بود و به آن برمی‌گردد.

اما اگر تفسیر دوم یا سوم پذیرفته شود که مطابق آن ماهیت امری عدمی است، طبیعتاً مقصود از تقدم بالحق با تقدم بالحقیقه متفاوت خواهد بود، چرا که در این صورت اسناد وجود به ماهیت که در تقدم بالحقیقه مطرح است، با اسناد موجودیت به غیر خداوند متعال، که در تقدم بالحق مطرح است، دو نوع از اسناد خواهد بود، که

در امر اول وجود مجازا به امری موهوم نسبت داده می‌شود و در امر دوم کثرات به عین وجود حق موجود هستند و توهم محض نیستند.

هرچند تفسیر اول طبق برداشت قائلین آن برداشتی اظهر از سائر تفاسیر می‌باشد، اما قائلین به این تفسیر باید عبارات صدرالمتألهین را که کالصریح و بلکه صریح در دوگانگی تقدم بالحق و تقدم بالحقیقه می‌باشد توجیه نمایند، تا بتوانند از تفسیر ارائه شده از جانب خود دفاع بنمایند.

منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، **الاشارات و التنبیها** (شرح الاشارات و التنبیها مع المحاکمات)، شرح: نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی، قم، نشر البلاغه.
۲. آشتیانی، مهدی، (۱۳۹۰)، **شرح تعلیقه منظومه حکمت سبزواری**، المؤتمر العلامة الأشتیانی (ره)، قم، زهیر.
۳. ترکه، صائین الدین، (۱۳۶۰)، **تمهید القواعد**، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۴. صدرالمتألهین شیرازی، محمد ابن ابراهیم، (۱۳۶۳)، **المشاعر**، به اهتمام هانری کربن، تهران، طهوری
۵. _____، (۱۹۸۱)، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه**، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
۶. _____، (۱۳۶۰)، **الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة**، مشهد، مرکز الجامعی النشر
۷. _____، (۱۳۷۵)، **مجموعه رسائل فلسفی**، تصحیح و تعلیق حامد ناجی، تهران، حکمت.
۸. طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۸۲)، **نهاية الحکمه**، صححها و علق علیها: غلام رضا الفیاضی، ج ۱-۴، قم، مرکز انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).
۹. _____، (۱۴۱۶)، **نهاية الحکمه**، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعه المدرسین بقم المقدسه.
۱۰. فیاضی، غلامرضا، (۱۳۸۸)، **هستی و چیستی درمکتب صدرایی**، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.

۱۱. مصلح، جواد، (۱۳۶۶)، ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه، تهران، سروش.
۱۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۵)، مجموعه آثار، جلد ۱ تا ۲۲، تهران، صدرا.
۱۳. معلمی، حسن، (۱۳۸۳)، «اعتباریت ماهیت از عرش عینیت تا فرش سرایت»، مجله معرفت فلسفی، ش ۳، ص ۸۹-۱۰۶.
۱۴. یزدان پناه، سید یدالله، (۱۳۸۹)، مبانی و اصول عرفان نظری، قم، موسسه آموزشی امام خمینی (ره).