

توحید ربوبی از دیدگاه صدرالمতألہین

Peyrol114@yahoo.com

marifat@qabas.net

✍ احمد محمدی پیرو / استادیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

غلامرضا فیاضی / استاد گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

پذیرش: ۹۷/۰۲/۱۹

دریافت: ۹۶/۰۶/۰۷

چکیده

هدف از این تحقیق، ارائه تبیین دقیقی از اصل توحید ربوبی از دیدگاه صدرالمتألہین و تفاوت آن با اصطلاحات مشابه است. مسئله تحقیق، این است که ربوبیت الهی از حیث فلسفی چگونه تبیین می‌شود؟ برای بررسی این مسئله، ابتدا اقسام فعل الهی و تبیین روشنی از آنها به دست داده شده است. در ادامه، کیفیت فعل و تدبیر الهی با کیفیت صدور فعل از انسان مقایسه و تفاوت‌های آنها بیان گشته و برای تبیین حقیقت صفت ربوبیت، اقسام صفات الهی برشمرده و این صفت اضافی به قیومیت بازگردانده شده است. در نهایت، تفاوت توحید ربوبی با توحید افعالی نیز مورد مذاقه قرار گرفته است. نتیجه تحقیق این است که در فعل الهی آنچه اصالتاً در خارج تحقق می‌یابد همان ابداع و افاضه است که از حیثیات گوناگون آن مفاهیم مختلفی از جمله ربوبیت انتزاع می‌شود. این صفت اضافی بدون هیچ‌گونه ایجاد تغییر در ذات به اضافه قیومی حضرت حق بازمی‌گردد. توحید ربوبی یعنی تدبیر مخلوقات هم همان تدبیر الهی است، ولی در مرتبه پایین‌تر.

کلیدواژه‌ها: توحید ربوبی، ربوبیت تکوینی، ربوبیت تشریحی، توحید افعالی، صدرالمتألہین.

در این مقاله اصل ربوبیت الهی را مفروض گرفته و از اثبات آن صرف نظر کرده‌ایم. آنچه مطمح نظر است، ارائه تبیین دقیقی از این اصل و تفاوت آن با اصطلاحات مشابه است. این بحث در بسیاری از کتاب‌هایی که در باب خداشناسی نگاشته شده آمده است. همچنین در کتب تفسیری به‌ویژه در ذیل آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (انبیاء: ۲۲) بدان پرداخته شده و حتی رساله‌های مستقلی نیز در تفسیر آن وجود دارد؛ مانند رسالات مظفرالدین علی شیرازی، خلیل فنوی و مصلح‌الدین لاری. صدرالمتألهین نیز در *شواهد الربوبیه*، *مبدأ و معاد*، *المظاهر الالهیه*، *مفاتیح الغیب* و بخش‌هایی از جلد ششم *اسفار* به این بحث و اثبات آن از دو طریق پرداخته است. با این حال طبق بررسی‌های نگارندگان، کتاب مستقلی که از نظر فلسفی بدان پرداخته باشد نوشته نشده است؛ درحالی که چگونگی ارتباط خدا با عالم هستی برای هر نظام فکری امری مهم، و چگونگی ساماندهی زندگی فردی و اجتماعی بشر وابسته به آن است. اهمیت این علم از نگاه صدرالمتألهین به قدری است که شناخت خدا و خود را وابسته به شناخت صفت ربوبیت می‌داند؛ زیرا ربوبیت عین ذات حق و عبودیت نیز مقوم خود انسان است. پس اگر انسان خدا را به ربوبیت و خود را به عبودیت نشناسد، در حکم معدوم است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۹۸). پرسش اصلی تحقیق این است که ربوبیت از لحاظ فلسفی چگونه تبیین می‌شود؟ برای پاسخ به این پرسش به چند پرسش فرعی نیز پاسخ داده شده است: اقسام فعل الهی چیست؟ تفاوت توحید ربوبی با توحید افعالی در چیست؟

۱. اهمیت توحید ربوبی

نسبت خدا با عالم هستی و چگونگی این ارتباط برای هر نظام فکری امری مهم، و چگونگی ساماندهی زندگی فردی و اجتماعی بشر وابسته به آن است. حتی انکار این نسبت نیز زندگی را دچار تغییرات اساسی می‌کند. اگر این نسبت را به نسبت ساعت‌ساز به مصنوعش تقلیل دهیم، سبکی از زندگی رقم خواهد خورد و اگر آن را به تدبیر و کارگردانی هستی معنا کنیم سبک دیگری به وجود می‌آید. پذیرش یا عدم پذیرش ربوبیت الهی دو گونه متدانی و متعالی از سبک زندگی را شکل می‌دهد. همچنین با دقت در چگونگی فعل و تدبیر الهی می‌توان اصول و قوانین لازم برای سبک زندگی را کشف کرد.

از سوی دیگر، معرفت این اصل تمهید لازم برای شناخت صفات و ذات الهی را فراهم می‌آورد و اگر کسی به علم توحید دست یابد، به از دست دادن دیگر علوم و مسائل اعتنایی نمی‌کند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۱۶۲). اهمیت این علم از نگاه صدرالمتألهین به قدری است که می‌گوید: تا انسان خدا را به صفت ربوبیت نشناسد، نه او را شناخته و نه خود را؛ زیرا چنان که عبودیت مقوم خود اوست، ربوبیت نیز عین ذات خدای متعال است. پس مادام که نفس خود را به عبودیت و خدا را به ربوبیت نشناسد، در حکم معدوم است. در آیه شریفه «سُئِلُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» (حشر: ۱۹) به این امر اشاره شده است (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۴۸۹؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۵۹). بنابراین لازم است قبل از پرداختن به سبک زندگی این اصل از دیدگاه صدرالمتألهین بررسی شود.

۲. تبیین ربوبیت الهی

۲-۱. معنای لغوی

کلمه «رب» در اصل و ریشه از «رب» گرفته شده و در معنای آن علاوه بر رشد و مدیریت، مالکیت هم مأخوذ است؛ بلکه می‌توان گفت اصل معنای آن مالکیت است و مدیریت از شئون آن است. در هر صورت، انشاء تدریجی شیء تا رسیدن به حد کمال خود در معنای آن وجود دارد. این کلمه به صورت مطلق فقط در مورد خدای متعال که متکفل مصلحت موجودات است به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۸۴).

در زبان فارسی، معادل‌های مختلفی برای واژه «رب» به کار برده می‌شود. گاه «رب» را به تربیت‌کننده و پروردگار معنا می‌کنند؛ و گاهی نیز به معنای صاحب اختیار است. البته باید توجه داشت که واژه «رب» از ماده «رب» است نه از «ربی»، و تربیت‌کننده کلمه‌ای است که معادل «مربی» قرار می‌گیرد و مربی از ماده «ربی» است؛ اما این نکته بدان معنا نیست که در واژه «رب» معنای تربیت کردن وجود نداشته باشد، بلکه گویا در کلمه «رب» هم مفهوم خداوندگاری و صاحب اختیاری نهفته است و هم معنای تکمیل‌کننده و پرورش‌دهنده. بسیاری از مفسران و اهل لغت بر افاده معنای تربیت‌کننده در واژه «رب» تصریح و تأکید دارند (الوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۸۰؛ خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۸۱؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۶؛ طالقانی، ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۲۶؛ تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۲۳؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹۹؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۴۲).

علاوه بر دو معنای تربیت‌کننده و صاحب اختیار، در کتاب‌های لغوی و تفسیری، معانی دیگری نیز بیان شده که در واژه «رب» اشراب شده‌اند: خالق (قمی، ۱۳۶۳، ج ۱، ص ۲۸؛ صدوق، ۱۴۰۴ق - الف، ج ۱، ص ۲۰۳؛ همو، ۱۴۰۴ق - ب، ج ۲، ص ۱۰۷)؛ مالک (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۴؛ مترجمان، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۷؛ شبیر، ۱۴۱۲ق، ص ۳۸؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۵۶؛ اسماعیل‌بن‌عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۲۱۱؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۸۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹۹؛ مقرئ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۱۴؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴)؛ مدبر (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳)؛ صاحب، اصلاحگر (مترجمان، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۴۲)؛ جمع کردن (تستری، ۱۴۲۳ق، ص ۲۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹۹؛ مقرئ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۳۸۱) شایسته گرداندن، همراه نمودن و ملازم آن بودن (خانی و ریاضی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۸۵). البته در اینکه در میان این معانی، معنای اصلی برای واژه «رب» کدام است، اختلاف وجود دارد. برخی اصل معنای «رب» را «مالک» می‌دانند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۳۳) و برخی اصل آن را «تربیت کردن» معرفی می‌کنند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۳۶؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۴۲). برخی کتاب‌های فرهنگ لغت بر معنای «مالک» تأکید دارند (مقرئ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۲۱۴ و ۳۸۱؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۹۹؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۴). چنان‌که گفته شد معنای اصلی آن، مالکیت بوده و تربیت و رشد دادن از شئون مالکیت است؛ چنان‌که علامه طباطبائی در تفسیر خود آن را به معنا کرده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۰، ص ۹۴).

۲-۲. معنای اصطلاحی

معنای «رب» در اصطلاح جدا از معنای لغوی آن نیست. معنای لغوی آن بر محور «الملك المذبر» می‌چرخد که تدبیر، رشد دادن و سوق اشیا به کمال لایق خود نیز در آن نهفته است. از این رو «رب» در اصطلاح به کسی اطلاق می‌شود که علاوه بر مالکیت، اداره و کارگردانی جهان را بر عهده دارد؛ تا کل هستی و تک‌تک موجودات آن به کمال لایق خود دست یابند. «ربوبیت» رابطه آفریدگار جهان با انسان است؛ به گونه‌ای که فاعلیت و اختیار انسان آسیب نیند و در عین حال در غفلت هم رها نگردد.

پس هر گونه سخن از تدبیر وجودی، اثبات ربوبیت و سخن از آن است. تدبیر نیز عبارت است از ترتیب اشیای متعدد و نظم دادن آنها؛ به گونه‌ای که هر شیئی در جای خاص خود قرار گیرد و به مقصود نهایی خاص خود برسد. تدبیر کل، عبارت است از جریان دادن نظام عام جهانی به گونه‌ای که به غایت کلی خود برسد که عبارت است از رجوع به خدا و ظهور آخرت بعد از دنیا (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۸۹-۲۹۰). تدبیر یعنی ایجاد روابط بین اشیا که این عمل، یا عین خلقت است یا مستلزم آن است. در حقیقت، وقتی موجود می‌خواهد موجودات عالم امکان را تدبیر کند، یعنی روابط بین آنها را ایجاد کند، به‌ناچار کمالی به موجود ناقص می‌دهد. مثلاً وصفی را به موضوعی یا عرضی را به جوهری می‌دهد یا آنها را نزدیک یا دور یا منسجم و هماهنگ می‌کند که مجموع اینها را ایجاد رابطه می‌گوییم و ایجاد رابطه، نوعی خلق و آفرینش است. این امر در ادامه روشن‌تر خواهد شد.

۲-۳. تبیین فلسفی

برای تبیین فلسفی ربوبیت باید نسبت آن با فعل الهی هم از حیث مفهومی و هم مصداقی روشن شود. بدیهی است که هر مفهومی ذاتاً از مفهوم دیگر جداست و با آن فرق دارد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۰). مفهوم ربوبیت و فعل با همه اقسامش نیز از این قاعده مستثنا نیستند؛ یعنی آنچه در عالم خارج تحقق می‌یابد، تکرار ندارد؛ ولی مفاهیم مختلفی مانند فعل، ابداع، ربوبیت و افاضه از آن انتزاع می‌شود. اینکه اصالت از آن کدام‌یک از این امور است، مطلبی است که باید بررسی شود. به همین سبب، لازم است که ابتدا اقسام فعل الهی بررسی شوند و سپس درباره نحوه صدور آنها تحقیق صورت گیرد.

۳. اقسام فعل الهی

صدرالمتألهین افعال الهی را بر پنج دسته می‌داند:

۱. ابداع: افعالی که خدای متعال ذاتاً انجام آنها را بر عهده می‌گیرد. در حقیقت، ابداع، ایجاد شیء از عدم (لا من شیء) است. صدرالمتألهین در جای دیگر ابداع را چنین توضیح می‌دهد: صدور وجود از او بدون مشارکت قابلیت (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ب، ص ۱۷۹). روشن است که چنین فعلی صرفاً در مجردات معنا دارد؛ چنان که صدرالمتألهین خود به این امر تصریح کرده است که ابداع مربوط به نشئه ارواح و مانند آن است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۸۴)؛

۲. تکوین: ایجاد افعال با به‌کارگیری ملائکه. تکوین متوقف بر صلاحیت قابل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ب،

ص ۱۷۹؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۸۴)؛

۳. تدبیر: خارج کردن شیء از نقص به کمال به نحو غیر محسوس که این همان معنای ربوبیت است؛
 ۴. تسخیر: افعالی که خدای متعال آنها را تحت تسخیر موجودات قرار داده است؛ مانند نورافشانی برای خورشید و سوزاندن برای آتش. صدرالمتألهین این فعل الهی را به آنچه انسان با انگشت‌های خود انجام می‌دهد، تشبیه می‌کند؛ یعنی چنان که انسان انگشت خود را در جابه‌جایی اجسام به کار می‌گیرد، خدای سبحان نیز کارهای خود را با تسخیر ملک و شیطان انجام می‌دهد. آنها تحت تسخیر الهی در تحول قلب‌ها می‌کوشند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۲۰۱)؛
 ۵. صنعت: افعالی که انسان را در آنها به کار گرفته و جانشین خود کرده است. آنها چیزهایی هستند که ساختن بیشتر آنها به شش چیز نیازمند است: عنصری که از آن ساخته می‌شوند، مکان، زمان، حرکت، اعضا و ابزار. خدای متعال این نوع از افعال را به انسان اختصاص داده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۷۶-۷۷)؛ یعنی سایر موجودات، مصنوعات به این معنا ندارند.

در این تقسیم، به طور صریح ربوبیت الهی معنای خاصی یافته و یکی از اقسام فعل الهی قلمداد شده است. از این رو نسبت بین آنها عام و خاص مطلق خواهد بود. اگر نسبت آنها چنین باشد، معنایش این است که افعالی وجود دارد که ربوبیت بر آنها صدق نمی‌کند. اما آیا چنین نتیجه‌ای صحیح است؟ در ادامه با دقت در تبیین فعل الهی پاسخ این پرسش روشن می‌شود.

۴. تبیین فعل الهی

از نظر صدرالمتألهین، اولاً فعل و تدبیر الهی امری جسمانی نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۷۴)؛ ثانیاً حضرت حق فاعل تام است و فعل از لوازم ذات فاعل تام است؛ به گونه‌ای که انفکاک بین آنها قابل تصور نیست. توضیح اینکه فاعل یا ذاتاً مؤثر در معلول است یا نیازمند قید و شرطی است. در صورت دوم، آنچه فاعل فرض شده، فاعل نیست؛ بلکه فاعل مجموع آنهاست. سخن در مجموع آنها نیز مانند سخن در همان فاعل مفروض اول است؛ تا برسد به امری که ذاتاً و جوهرأ فاعل است. پس فاعلیت هر فاعل تامی به ذات، سنخ و حقیقت خود اوست؛ نه به امر عارض بر او. بنابراین ثابت می‌شود که فعل هر فاعل تامی از لوازم ذاتی خود اوست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۲۶). در نگاه نخست به نظر می‌رسد که این تبیین با تعدد و تکثری که در اقسام فعل الهی بیان شد سازگار نیست؛ چون برخی از آنها به زمان و مکان و برخی به قیود و شرایط دیگر نیازمند هستند. از سوی دیگر، در واجب‌الوجود هیچ جهت کثرتی نیست؛ نه از حیث ذات نه صفات و نه افعال. از این رو احدی‌الذات، احدی‌الصفات و احدی‌الفعل است. هیچ فعلی جز افاضه وجود ندارد و همه صفات فعلی او به ابداع وجود و افاضه خیر بازمی‌گردند. آنچه از خدای سبحان صادر می‌شود، از حاق ذات و حقیقتش ناشی می‌شود؛ بدون هیچ صفت زاید یا اراده متجدد یا انگیزه ابتدایی یا انتظار وقتی یا طلب حمد و ثنائی. بر خلاف انسان که به خاطر صفت کتابت می‌نویسد و به جهت قوه حرکت راه می‌رود و هیچ فعلی را به جهت جوهر ناطق بودنش انجام نمی‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۷، همو، ۱۳۵۴، ص ۱۸۸). صدرالمتألهین در موارد متعدد دیگری نیز به این معنا تصریح می‌کند که نسبت فعل به خدا، ابداع است که برترین نوع فاعلیت است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۱۸). حتی شأن خدا را بالاتر از آن می‌داند که فعلش صرف تألیف

و ترکیب باشد؛ بلکه فعل او صنع، ابداع و انشای وجود است. ابداع و انشاء، ترکیب یا تألیف نیست؛ بلکه تأسیس و اخراج از عدم به وجود است. مانند کلام متکلم که وقتی ساکت شد، کلام از بین می‌رود؛ نه مانند نویسنده که اگر از نوشتن دست برداشت، نوشته‌اش نابود نمی‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۲۲۱).

بنابراین اگر بخواهیم بین این سخنان و آنچه تحت عنوان اقسام فعل الهی بیان شد جمع کنیم، باید بگوییم که آنچه اصالتاً در خارج تحقق می‌یابد، همان ابداع و افاضه است که امری واحد بوده و از حیثیات گوناگون آن مفاهیم مختلفی مانند ربوبیت، صنعت و تکوین انتزاع می‌شود. تقسیم‌بندی ارائه‌شده نیز ناظر به همین حیثیات است، و گرنه تعددی در میان نیست. بنابراین از این مبانی می‌توان چنین استنباط کرد که ربوبیت نیز امری جدای از ابداع نیست. چنان‌که ابداع و فعل حق تعالی امری واحد و نامحسوس است ربوبیت نیز چنین است و مختار بودن حق تعالی موجب تجدد فاعلیت و ربوبیت او نمی‌شود. او به ذات خود فعلش را انجام می‌دهد. از این رو ازلاً و ابداً خالق است. در حقیقت، خلق قدیم است و مخلوق حادث.^۱ در ربوبیت نیز همین سخن جاری است؛ یعنی اراده، افاضه و رازقیت، مستمر و ازلی است اما مرادها، افاضه‌شده‌ها و ارزاق حادث و متجددند؛ چون چیزی نمی‌تواند قیومیت و فیض او را باطل کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۷۲).

۵. کیفیت صدور فعل از واجب

وقتی سخن از کیفیت فعل و تدبیر الهی به میان می‌آید، ناخودآگاه انسان آن را با کیفیت صدور فعل از خودش مقایسه می‌کند؛ درحالی‌که خدای سبحان در هیچ جهت و حیثیتی شبیه و مثل ندارد. بنابراین باید به گونه‌ای طرح بحث شود که در تمام ابعاد و جنبه‌های آن، حیثیت حقانی و الهی رعایت شود و امور مطابق با نگاه حق دیده شوند (لک‌زایی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۰). با این حال، بی‌مناسبت نیست که ابتدا به نحوه فاعلیت انسان، نه به جهت تشبیه بلکه به سود تنزیه ذات مقدس او از جهات نقص انسانی اشاره‌ای شود.

انسان فاعل ناقص است و در افعال اختیاری به شوق، استخدام قوه محرکه و استعمال آلات تحریکی و ماده قابل صورت نیاز دارد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۹۵). معنای شوق نیز عبارت است از طلب کمالی که از یک نظر حاصل است و از حیث دیگر حاصل نیست؛ چون اگر از اساس فاقد آن باشد، شوقی نسبت به آن پیدا نمی‌کند و شوق به معدوم محض محال است. همچنین اگر از تمام جهات واجد آن باشد، تحصیل حاصل است و در نتیجه شوقی پدید نمی‌آید (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۷). از سوی دیگر، انسان به عنوان موجودی مختار، یکی از دو طرف مقدر را که^۱ نسبت به ذات و قدرت او مساوی است انتخاب می‌کند. به همین سبب، به مرجعی نیاز دارد تا یکی از دو طرف را در اولویت قرار دهد. پس ترجیح مقدم بر اراده اوست و در نتیجه فاعلیت او مستفاد از غیر خود

است و ذاتش ذاتاً معطی نیست و در صفت کمالی به غیر خود نیازمند است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۱۴۷). البته این غیر، ضرورتاً امری برتر از فاعل است. چون از دید صدرالمآلهین هیچ فاعلی غرضی نسبت به مادون خود و قصدی به جهت معلول خود ندارد؛ زیرا چیزی که قصد به خاطر آن است، مقصود ضرورتاً برتر از قصد خواهد بود. پس اگر نسبت به معلولی قصد صادق غیرمطلوبی وجود داشته باشد، قصد معطی وجود چیزی می‌شود که کامل‌تر از خود اوست و این محال است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۱۳۹).

اما هیچ‌یک از این امور مطرح در فعل انسانی در صدور فعل از حق تعالی نقشی ندارند؛ زیرا اولاً به امری خارج از خود نیازی ندارد. او ذات خود و موجبات ذات خود را می‌داند و از ذات خود کیفیت جزئیات را هم می‌داند. پس صور موجودات خارجی تابع صور معقول نزد اوست. از این‌رو عالم کیانی در ازای عالم ربانی است و عالم ربانی در ازای عالم ربوبی است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۹۵)؛ ثانیاً از آنجاکه بری از هر نقصی است، محال است که به چیزی شوق پیدا کند؛ بلکه سایر موجودات به او شوق پیدا می‌کنند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۳۷)؛ ثالثاً غنی مطلق فعلش برتر از آن است که به اراده زاید بر ذاتش باشد؛ چون محال است که چیزی برتر از ذات او باشد که داعی او در انجام فعلش گردد. بنابراین حق تعالی چنان‌که در ذاتش به جهت وجوب وجودش غنی است در فعلش غنی مطلق (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۱۴۷) و در افاده بر اشیا نیز واجب است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۱۷۴).

ممکن است پرسیده شود که در این صورت داعی او بر انجام فعل چیست؟ پاسخ صدرالمآلهین این است که علم او به نظام احسن داعی برای صدور موجودات به نحو خیر و صلاح است (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۱۳۷ و ۱۳۳). در حقیقت، از آنجاکه در ذات خود تام است، به ذات بسیط خود کار انجام می‌دهد نه به مشیت زاید و نه به همت عارض که این کامل‌ترین انحای قدرت است (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۰۹؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۷). به عبارت دیگر، فعل واجب تعالی به عین اراده و رضای اوست که ذاتاً منبعث از ذات او هستند. ایجاب حاصل از آن دو نیز غیر از جبری است که در مبادی طبیعی غیرذی شعور یافت می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۸۵).

از نگاه صدرالمآلهین از آنجاکه هیچ جهت امکانی در ذات حق راه ندارد، مشیت متعلق به جود و افاضه، عین ذات حق تعالی است و هیچ تغایری بین ذات و مشیت نیست؛ نه در واقع و نه در ذهن. ذات همان مشیت است و مشیت همان ذات است؛ بدون اختلاف حیثیت تقییدی یا تعلیلی. پس خدای سبحان با ذات بسیط خویش هر کاری را انجام می‌دهد؛ بدون مشیت زائد و بدون همت عارضی. او با مشیت، علم، رضا و حکمتش که عین ذات است، خیر را به همه هستی می‌رساند و این بهترین نوع قدرت و افاضه است. سایر فاعل‌ها مسخر امر الهی بوده و در همان اراده خودشان مقهور قدرت الهی‌اند و به جهت وجود انگیزه‌های زائد بر ذات در اراده‌های خود مضطر و مجبورند و با اراده‌های خود استکمال می‌یابند (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۰۹-۳۱۰ و ص ۳۱۲-۳۱۳).

از این توضیحات درمی‌یابیم که بین فعل انسان و فعل الهی تفاوت‌های بسیاری وجود دارد؛ از جمله: یکی اینکه فعل اختیاری به معنای دقیق کلمه جز در واجب‌تعالی تحقق نمی‌یابد؛ زیرا انسان و نیز دیگر فاعل‌ها در افعال و حرکات خود به جهت تسخیری بودن آنها مضطربند. لذا افعال انسانی و حیوانی به واسطه محض قدرت نیست؛ بلکه به خاطر اغراض و دواعی است. پس هر مختاری غیر از واجب‌تعالی در اختیار خود مضطر است (همان، ص ۳۱۲)؛ دوم اینکه اراده در انسان شوق مؤکد است که پس از داعی که همان تصور شیء ملائم است حاصل شده و موجب تحریک اعضا برای تحصیل آن شیء می‌شود؛ اما در واجب‌تعالی به جهت تام بودنش اراده عین داعی است که عبارت است از علم او به نظام خیر که عین ذات اوست؛ چون وقتی به ذات خود که برترین اشیاست به بالاترین نحو علم پیدا کرد، به شدیدترین وجه ممکن مبتهج به ذات خود می‌شود. کسی که ابتهاج نسبت به چیزی پیدا کرد، به تمام آنچه از او صادر می‌شود نیز مبتهج می‌گردد. پس خدا مرید اشیاست؛ نه به جهت خودشان، بلکه به خاطر اینکه از ذاتش صادر می‌شوند. پس عنایت^۲ به این معنا در ایجاد، خود ذات حق تعالی است. بنابراین حق تعالی بالعرض مرید مادون خود است، نه بالذات (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۱۳۵؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۱۵-۳۱۶)؛ سوم اینکه قدرت و اختیار الهی در افعالش موجب هیچ‌گونه کثرتی در ذات او نمی‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۱۱)؛ زیرا این‌گونه نیست که حق تعالی دارای یک اراده ثابت و اراده‌های متعدد نامتناهی سابق و لاحق باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۱۰۸). به عبارت دیگر، فعل هر موجودی مثل طبیعت خود اوست. پس چیزی که طبیعتش بسیط است، فعلش نیز بسیط است. بنابراین فعل الهی در هر چیزی افاضه خیری وجودی است و فعل متجدد صرفاً از فاعل متجدد صادر می‌شود و از فاعل ثابت فعل ثابت صادر می‌گردد. از این رو در تجدد حوادث باید واسطه‌ای وجود داشته باشد که حقیقتش حدوث و تغییر باشد که همان حرکت است (همان، ص ۶۹-۷۰)؛ چهارم اینکه اراده در همه اشیا به معنای واحد متواطی نیست؛ بلکه اراده در هر چیزی تابع وجود آن است؛ چنان که حقیقت وجود به حسب وجوب، امکان، بساطت و ترکیب، امری مختلف است؛ بخشی از آن خیر محض است و بخشی، قرین شر. اراده و محبت نیز چنین است؛ یعنی وجود در هر چیزی محبوب است. کامل‌ترین موجود ذاتاً محبوب و مرید ذات خود است و سایر خیرات لازم ذات، به تبع ذات محبوب و مراد است. موجودات ناقص به تبع اشتمالشان بر وجود محبوب و مراد او هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶ ص ۳۳۹-۳۴۰).

۶. حقیقت صفت ربوبیت

برای روشن شدن حقیقت ربوبیت، لازم است اقسام صفات الهی روشن گردد. صفات الهی در یک تقسیم به حقیقی کمالی و اضافی محض تقسیم می‌شوند. مثلاً علم، قدرت و جود از صفات حقیقی کمالی او هستند. این صفات عین ذات هستند؛ نه زائد بر ذات؛ یعنی ذات او از حیث حقیقتش مبدأ انتزاع آنها و حمل آنها بر ذات است. صفات اضافی

محض مانند مبدئیت، مبدعیت، خالقیت و امثال آنها، صفات زائد بر ذات و متأخر از او و از مضاف الیه هستند. زائد بودن آنها به وحدانیت خدا ضروری نمی‌رساند؛ زیرا علو و مجد او نه به سبب این صفات اضافی، بلکه به موجب آن است که ذاتش چنان است که این صفات از او نشئت می‌گیرند (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۷۴).

صفات حقیقی او تکثر و تعدد ندارد و اختلافی در آنها جز به حسب تسمیه نیست؛ بلکه همه آنها معنای واحد و حیثیت واحدند که به عینه همان حیثیت ذات است. همچنین صفات اضافی نیز در معنا تکثری ندارند و مقتضای آنها اختلافی ندارد؛ اگرچه زائد بر ذات هستند. زیرا اضافه او به اشیا اگر چه از لحاظ اسم متعدد و مختلف‌فاند، ولی همه آنها به معنای واحد و اضافه واحدی به نام قیومیت بازمی‌گردند که معنایی ایجابی است، نه سلبی. بنابراین مبدئیت او همان رازقیت اوست و برعکس. هر دو نیز بعینه همان رحمت و لطف اویند و برعکس. دیگر صفات اضافی نیز این‌گونه هستند. اگر غیر از این باشد تکثر و اختلاف آنها منجر به اختلاف در ذات او می‌گردد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۷۴-۷۵؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۳۸-۴۰؛ همو، ۱۴۲۲ق، ص ۳۴۹-۳۵۰). بنابراین تمام اضافه‌ها بدون هیچ‌گونه ایجاد تغییر در ذات به اضافه قیومی حضرت حق بازمی‌گردند که با حیثیت فاعلی نیز فرق دارد. یعنی دو حیثیت در اینجا وجود دارد: یکی حیثیت فاعلیت و دیگری قیومیت. حیثیت فاعلیت و اضافه خدا بعینه حیثیت جمیع صفات اضافی او مانند رحمانیت، رحیمیت و رازقیت است (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ق، ص ۱۳۲). اضافه او به اشیا نیز به قیومیت ایجابی بازمی‌گردد که در غیر او وجود ندارد. نسبت او به عالم مانند نسبت ما با بدن نیست؛ چون نسبت نفس به بدن نسبت علت به معلول نیست. علاوه بر اینکه ارتباط آنها دوطرفه است و هر یک از دیگری تأثیر می‌پذیرد. نسبت خدا با اشیا نسبت سایر علل به معلولشان هم نیست؛ چه رسد به اینکه نسبت نفس و بدن باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۶۵-۶۶)؛ اما این دو حیثیت چه تفاوتی دارند؟ پاسخ این است که مبدأ فاعل نسبت به ماهیت موجود معلول، فاعل است و نسبت به وجود اعطا شده به آنها، مقوم است نه فاعل. چون این وجود مابین با خود او نیست؛ اما در قیاس با خود آن ماهیت از جهت ماهیت بودنش اصلاً سببیت و تقویمی وجود ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ب، ص ۷۹). بنابراین با توجه به اصالت وجود آنچه اصالت دارد، همان حیثیت قیومیت است؛ نه فاعلیت.

اما حیثیت قیومی دقیقاً به چه معناست؟ پاسخ این است که «قیوم» مبالغه در قیام است، نسبت به ادامه موجودات به گونه تام از حیث عدد، مدت و شدت. پس مشتمل بر جمیع اسمای فعلیه مانند خالقیت، رازقیت، کرم، جود، رأفت، لطف، ابداع، تکوین، انشاء، اعاده، تقدیم، تأخیر، ارسال، انزال، بعث و سایر صفات فعل است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰الف، ص ۴۴).

با این توضیحات روشن می‌شود که ربوبیت نیز که صفتی اضافی است، به قیومیت بازمی‌گردد که صدرالمتألهین حقیقت آن را با توجه به حقیقت وجود تبیین می‌کند؛ زیرا حقیقت وجود اگر «بشرط لا» یعنی به شرط عدم همراهی چیزی با آن اخذ شود، آن را مرتبه احدیت یا جمع‌الجمع گویند. اگر «بشرط شیء» اخذ شود، دو حالت دارد: اگر به شرط تمام اشیا لازم آن اعم از کلی و جزئی اخذ شود از آن به مرتبه واحدیت یا الهیت یا مقام جمع یاد می‌شود. این مرتبه به اعتبار

ایصال مظاهر اسماء به کمالات مناسب با استعدادشان در خارج، مرتبه ربوبیت نامیده می‌شود و اگر لا بشرط شیء و لا بشرط «لا شیء» اخذ شود آن را هویت ساری در جمیع موجودات می‌نامند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۱۰-۳۱۱). نتیجه اینکه چنان که جمیع صفات حقیقی او به وجود بازمی‌گردند، تمام صفات اضافی نیز به موجودیت بازمی‌گردند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۳۰). فعل حق تعالی چیزی نیست جز اضافه قیومی که مصحح جمیع اضافه‌ها مثل عالمیت، قدرت و رازقیت است. بنابراین او دارای یک اضافه واحد است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، ص ۴۲؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۱۱۹-۱۲۰) که همان قیومیت است و ربوبیت نیز به همان بازمی‌گردد.

۷. تفاوت توحید ربوبی و افعالی

با توضیحاتی که تاکنون داده شد، تفاوت توحید ربوبی و افعالی تا حدی روشن شده است. اما برای تبیین بیشتر آن، لازم است که این بحث ذیل عنوان مستقلی ارائه شود.

بدیهی است که هر مفهومی ذاتاً از مفهوم دیگر جداست و با آن فرق دارد (طباطبائی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۰). مفهوم توحید ربوبی و افعالی نیز از این قاعده مستثنا نیستند. از نظر شهید مطهری بین ایجاد و تدبیر تفاوت وجود دارد. فعل الهی ایجاد است که همان از عدم به کمال وجود رساندن است؛ اما فعل دیگر او تدبیر، تکمیل و سوق دادن اشیا به سوی کمالات آنهاست که نوعی دیگر از افاضه و تکمیل است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۴۴-۱۴۵). این سوق دادن همان معنای تربیت است. تربیت عبارت است از پرورش دادن، یعنی به فعلیت درآوردن و پروردن استعدادها درونی‌ای که بالقوه در یک شیء موجود است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۵۵۱-۵۵۲). طبق این سخن توحید افعالی به معنای توحید در ایجاد و اعطاء کمال وجود است و توحید ربوبی به معنای توحید در پرورش دادن و رساندن اشیا به کمال ثانوی‌شان است.

به نظر می‌رسد که صدرالمتألهین نیز بین آنها تفاوت قائل است؛ زیرا چنان که قبلاً نیز بیان شد، او ربوبیت و تدبیر را در عرض ابداع و دیگر افعال الهی قرار داده است. همچنین در برخی عبارات‌های دیگرش نیز بین تأثیر و تدبیر تفاوت قائل شده و آنها را از هم متمایز کرده است. برای نمونه در عبارتی می‌گوید: «فکل جسم أو جسمانی، أو مجرد، أو مرتبط بالأجسام والجسمانیات تأثیراً أو تدبیراً، منته إلى مبدأ واحد هو القیوم الواجب بالذات» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۶۱-۶۲)؛ یعنی هر جسمی یا هر امر جسمانی یا مجرد یا مرتبط با اجسام و جسمانیات، از لحاظ تأثیر یا تدبیر به مبدأ واحدی که قیوم و واجب بالذات است منتهی می‌شود.

در این عبارت مراد او از تأثیر که در عرض تدبیر قرار گرفته همان ایجاد است؛ زیرا در عبارت دیگری تأثیر و ایجاد را حقیقت واحدی می‌داند که عبارت است از اینکه فاعل خود ذات معلول را - درحالی که متعلق به خود فاعل و مرتبط با آن است - افاده می‌کند؛ به‌گونه‌ای که به واسطه همین ارتباط، مبدأ انتزاع وجود از معلول و حمل موجود بر آن می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۵۵).

با این تبیین روشن می‌شود که از نظر صدرالمتألهین توحید ربوبی امری متمایز از توحید افعالی است. البته نه بدین معنا که بین آنها رابطه تباین باشد، بلکه رابطه آنها عموم و خصوص مطلق است؛ چون هر تدبیری نوعی فعل است؛ یعنی این‌گونه نیست که در تدبیر و اداره جهان کار دیگری غیر از ایجاد صورت گیرد.

۸. اقسام ربوبیت

گاه ربوبیت به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود؛ زیرا اراده و امر الهی دارای دو قسم تکوینی و تشریحی است. حقیقت اراده طلب تحقق فعلی در عالم خارج است. اگر این خواسته با فعل خود مرید انجام گیرد آن را «اراده تکوینی» و اگر مرید آن را از شخص دیگری بخواهد آن را «اراده تشریحی» می‌گویند. به همین ترتیب امر ناشی از این اراده نیز به دو قسم تکوینی و تشریحی تقسیم می‌شود. تفاوت آن دو در این است که امر تکوینی موجب و مستلزم اطاعت است و امکان تخلف در آن وجود ندارد؛ اما در امر تشریحی امکان تخلف و عصیان وجود دارد؛ زیرا امر باواسطه است. از این رو برخی اطاعت و برخی عصیان می‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۱۶؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۳۰۴).

صدرالمتألهین از یک جهت ربوبیت تکوینی و تشریحی را به تکلم بازمی‌گرداند. توضیح اینکه تکلم صفت نفسی مؤثر است که معنای آن انشای کلام است. کل هستی از صفت کلام ظاهر شده است؛ بلکه عالم عین کلام است. کلام الهی بر سه قسم است: اعلا، اوسط و ادنا. کلام اعلا چیزی است که عین کلام مقصود اصلی است و مقصود دیگری وجود ندارد؛ مانند ابداع مبدعات که با امر «کن» ایجاد می‌شود. غرض از انشای امر «کن» چیزی غیر از خود آن امر نیست. اوسط آن این است که برای عین کلام مقصود دیگری وجود دارد؛ مگر اینکه آن مقصود دیگر بدون تخلف و به صورت لزوم بر آن امر مترتب شود؛ مانند امر خدا به ملائکه مدبر که آنان کار خود را بدون عصیان و تخلف انجام می‌دهند. در اینجا امر الهی به واسطه خلق به آنها نرسیده است، وگرنه عصیان ممکن می‌بود. کلام ادنا این است که برای عین کلام مقصود دیگری وجود دارد که گاهی از آن تخلف می‌کند و گاه نه. در صورت عدم تخلف نیز امکان تخلف وجود دارد. مگر اینکه نگهدارنده از خطا وجود داشته باشد. کلام ادنا مانند اوامر و نواهی الهی نسبت به مکلفین است. در این اوامر است که احتمال طاعت و عصیان وجود دارد. امر اعلا همان قضای الهی است و امر اوسط امر تکوینی و قدر است و امر ادنا امر تشریحی است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۳۳۷-۳۳۸؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۶-۷).

ربوبیت تشریحی الهی از ربوبیت تکوینی الهی جدا نیست؛ بلکه فرع و نتیجه آن است. چون هستی انسان و اراده او و کمالاتی که می‌یابد و همه نعمت‌ها و مواهبی که می‌تواند در راه رسیدن به کمالات حقیقی خویش از آنها بهره گیرد همگی از سوی خداست. از این رو باید احکام و قوانین حاکم بر زندگی فردی و اجتماعی انسان هم فقط از جانب او جعل و وضع شود. در نتیجه هیچ‌کس حق قانونگذاری و تشریح برای انسان‌ها ندارد، مگر اینکه از طرف خدای سبحان، اذن و اجازه چنین کاری را یافته باشد. به همین دلیل، قرآن کریم، یهود و نصارا را به سبب آنکه برای علمای دینی خود گونه‌ای ربوبیت تشریحی قائل بودند، صریحاً مشرک می‌شمارد (مصباح، ۱۳۹۱، ص ۱۲۸).

۹. تبیین توحید در ربوبیت

توحید به معنای یکی دانستن امری و اعتقاد به وحدت آن است. وحدت از حیث ذات و مصداق عین وجود است؛ اما از لحاظ مفهومی مغایر با آن است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۷۴). همان‌طور که وجود تعریف‌پذیر نیست، وحدت نیز از

امور عامه و غیر قابل تعریف است و هرگونه تعریفی از آن تعریف دوری است (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۹۳). بنابراین تعریف حقیقی آن ممکن نیست؛ چون هم تصور وجود و هم تصور وحدت از اولیات بی‌نیاز از تعریف است.

توحید به معنای اعتقاد به وحدت غیر عددی خدای سبحان است؛ یعنی فرض دوگانگی در اینجا راه ندارد. اساساً وجود یا عین وحدت است یا دست کم ملازم با آن است. از این رو آنچه وحدت ندارد، وجود ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۲۹۷). به همین دلیل است که عده‌ای خیال کرده‌اند که آنها از لحاظ مفهومی نیز یکی هستند؛ درحالی که صرفاً به حسب تحقق و مصداق واحدند، نه از لحاظ معنا و مفهوم (صدرالمتألهین، بی‌تا، ص ۸۶؛ همو، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۸۲).

این وحدت هم در ذات است، هم در صفات و هم در فعل؛ چراکه واجب‌تعالی اشرف موجودات است و شرف هر موجودی به غلبه وحدت در اوست. واجب‌الوجود واحد حقیقی است و به هیچ عنوان متصف به انحای وحدت غیر حقیقی نمی‌شود. از این رو در هیچ مفهوم و معنایی شریک ندارد. اضافه او به اشیا و ربوبیت او که به قیومیت ایجابی برمی‌گردد در غیر او وجود ندارد. نسبت او به عالم از جمله نسبت ربوبی او نسبتی نیست که نظیر و مثل داشته باشد؛ زیرا نسبت او به اشیا نه مانند نسبت نفس به بدن است و نه حتی مانند نسبت سایر علل به معلولشان (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴، ص ۶۵-۶۶). بنابراین هیچ شریکی در این نسبت ندارد.

مشهور فلاسفه نیز مؤثر علی‌الاطلاق را واجب‌تعالی می‌دانند. به نظر آنها هر فیضی از جانب اوست و این وسائط مانند شرایط و اعتباراتی هستند که در صدور کثرت از او باید وجود داشته باشند. بنابراین دخالت آنها در ایجاد نیست؛ بلکه در اعداد است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۲۱۶)؛ چراکه فاعل ناقص به حرکت و ابزار نیازمند است. اما فاعل کامل فاعلی است که همان صورت موجود در ذاتش، برای تحقق خارجی‌اش بسنده است. فاعل اول و اعلا در فعل خود به چیزی غیر از ذات خود مانند صفت، حرکت یا ابزار نیاز ندارد (همان، ج ۲، ص ۲۱۹-۲۲۰). بنابراین توحید ربوبی یا توحید افعالی در اصطلاح فلاسفه به معنای این است که همه نظام‌ها و سنت‌ها و علل و معلومات و اسباب و مسببات، فعل خدا و کار او و ناشی از اراده خداست. موجودات عالم همچنان که در ذات خود، استقلال وجودی از خدا ندارند در مقام تأثیر و علیت نیز استقلال ندارند و در نتیجه خدا همان‌طور که در ذات خودش شریک ندارد، در فاعلیت نیز شریک ندارد. هر فاعل و سببی، حقیقت خود و تأثیر و فاعلیت خود را از او دارد (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱۰۲). در حقیقت، فاعلیت الهی دو امتداد دارد: یکی متعلق به اصل هستی اشیا و دیگری متعلق به سرنوشت آنها که دومی منشأ صفت ربوبیت الهی است. خدا هم مالک هستی اشیاست هم مالک سرنوشت آنها و این دو به هم پیوند خورده‌اند. چون اشیا در قوس نزول از همان‌جا که نشئت گرفته‌اند، در قوس صعود به همان جا برمی‌گردند.

در مقابل، دیدگاه کسانی قرار دارد که این دو امتداد را از هم جدا می‌دانند. برای نمونه، باربور به واگشت‌گرایی معرفتی معتقد است - اعتقادی که امروزه در جوامع غربی نهادینه شده است - که بر اساس آن هر چند وجود نیروی ماورایی انکار نمی‌شود، اما این نیرو در جهان هستی، غیر مؤثر و ناکارآمد است و نمی‌توان او را به معنای واقعی مدبر دانست. نیرویی است که وجود دارد، ولی تأثیر چندانی در زندگی مردم ندارد (مدقق، ۱۳۸۸، ص ۱۳۷).

صدرالمتألهین هر دو امتداد فاعلی را درباره حق تعالی پذیرفته و تفسیر بسیار دقیقی از آن ارائه داده است. تفسیر برخی دیگر از فلاسفه از این اصل تا حدودی غیردقیق به نظر می‌آید. به نظر آنها ربوبیت که معادل فارسی آن پروردگاری است به معنای تدبیر امور یک شیء و سامان‌دهی آن است. بنابراین توحید ربوبی یعنی تنها خدا که مالک حقیقی جهان است، تدبیر امور عالم را بر عهده دارد و می‌تواند به صورت مستقل و بدون نیاز به همکاری یا اذن موجودی دیگر، در امور جهان تصرف کند و آن را سامان دهد. به تعبیر دیگر، تنها مدبر، نظام‌بخش، سامان‌دهنده و اراده‌کننده حقیقی عالم، خداست. البته این نیز به مفهوم نفی اراده موجودات دیگر نیست، بلکه آفرینش و تدبیر آنها منحصر به آفرینش و تدبیر مستقیم و بی‌واسطه نیست، بلکه خدایی که نخستین مخلوق را مستقیماً و بی‌واسطه می‌آفریند، افعال و مخلوقات او را هم با وساطت وی می‌آفریند و اگر صدها واسطه هم در کار باشد، باز هم همگی آنها مخلوق با واسطه خدای سبحان‌اند. به قول فلاسفه *علتِ علتِ هم علت است*، معلول معلول هم معلول.

همان طور که گفته شد این تفسیر دقیق نیست و صدرالمتألهین تبیین گویا و دقیق‌تری از آن ارائه کرده است. بنابراین توحید ربوبی بدین معنا خواهد بود که هر نوع تدبیری در عالم هستی از آن خدای سبحان است. تمام افعال منسوب به انسان نیز در حقیقت صادر از خداست. هر مقذور و هر مجعول فاعلی از همان جهت که از او صادر است، از حق تعالی صادر است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۵۱؛ همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۴۱)؛ یعنی تدبیر مخلوقات هم همان تدبیر الهی است، ولی در مرتبه پایین‌تر؛ چون هیچ موجودی در هیچ فعل، یا وصف یا در هیچ بعدی از ابعاد ذاتی و غیرذاتی خود بی‌ارتباط با خدا نیست؛ بلکه همه ابعاد وجودی او با ارتباط با خدا قوام و دوام می‌یابد. در واجب‌تعالی نه تنها امکان ذاتی راه ندارد، بلکه امکان بالقیاس هم راه ندارد. او نسبت به ممکنات واجب بالقیاس است و حصول آنها برای حضرت حق واجب است؛ زیرا امکان بالقیاس در صورتی معنا دارد که واجب دیگر یا ممکن‌های خاص مستند به واجب دیگر وجود داشته باشند. بنابراین حق آن است که اضافات ذات واجب‌تعالی به ممکنات و نسبت خلایق قیومی به آنها متأخر از ماهیات ممکن نیست و اضافه او مانند سایر اضافات بین اشیا نیست که متأخر از «منسوب الیه» هستند؛ بلکه ذاتاً مصداق صفات اضافی او ذات اوست؛ یعنی خود ذات ذاتاً برای انتزاع «نسبت» و «منسوب الیه» بسنده است. بنابراین هیچ‌یک از معانی عدمی مانند عدم، امکان، ظن، حدوث، زوال، تجدد، فقر و مانند آنها در او راه ندارد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۲۷-۱۲۸) و در دار هستی چیزی جز ذات، صفات و افعال حضرت حق که مظاهر صفات اویند نیست (صدرالمتألهین، ۱۳۶۰ الف، ص ۲۴). بنابراین تمام اجزای عالم هستی که از نظر صدرالمتألهین عالم واحد با اجزا مرتبط است (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ص ۴۲۷-۴۲۸) تحت مدیریت حضرت حق قرار دارد و هر تدبیر دیگری نیز بدون هیچ مسامحه‌ای تدبیر اوست. به همین دلیل است که هیچ نقصی در ربوبیت و کارگردانی هستی وجود ندارد. احیاناً اگر نقص‌ها و شروری مشاهده می‌شود، به قابلیت ممکنات بازمی‌گردد، و گرنه در فاعلیت حق تعالی نسبت به رساندن موجودات به کمال لایقشان هیچ بخلی نیست (صدرالمتألهین، ۱۴۲۲ ق، ص ۳۹۸).

از حیث دوام نیز مدبر عالم لحظه‌ای بدون تدبیر عالم و حفظ اشیا نیست و اگر چشم‌برهم‌زدنی از تدبیر، ابقا و حفظ عالم دست کشد، همه چیز نابود می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۰۳). بنابراین این صفت در او هست که مبدأ سوق دادن شیء به سمت کمال و رفع کاستی‌های آن با آرایش و پالایش است و رب کسی است که شأن او هدایت اشیاء به سوی کمال و تربیت آنهاست (لکزایی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۸). هر اسمی از اسمای الهی متولی امری از امور معاش بشری است. اسم رب نیز برای مرتب کردن حدود و قرار دادن مراسمی برای اصلاح مملکت است و اینکه چه کسانی بهترین عمل را انجام می‌دهند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۲۸). اگر غیر او نیز بهره‌ای از مالکیت و تدبیر غیراستقلالی داشته باشد، تنها به اذن او (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۳۰۷) و تجلی ربوبیت اوست.

نتیجه اینکه به گفته شهید مطهری تقسیم کاری میان خالق و مخلوق صورت نگرفته است؛ زیرا تأثیر و علیت دیگر علل عین تأثیر و علیت قضا و قدر الهی است. همه چیز در عین اینکه فعل مخلوق است فعل خدا نیز هست (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۴۱۸). صدرالمتألهین نیز صریحاً این تقسیم کار و اشتراک را انکار کرده است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۴۱).

نتیجه‌گیری

صدرالمتألهین افعال الهی را به چند دسته تقسیم می‌کند: ابداع، تکوین، تدبیر، تسخیر، صنعت. از نظر او، آنچه اصالتاً در خارج تحقق می‌یابد همان ابداع و افاضه است که امری واحد است و از حیثیات گوناگون آن مفاهیم مختلفی مانند ربوبیت، صنعت و تکوین انتزاع می‌شود تقسیم‌بندی ارائه‌شده نیز ناظر به همین حیثیات است و گرچه تعددی در میان نیست، بنابراین از این مبانی می‌توان چنین استنباط کرد که ربوبیت نیز امری جدا از ابداع نیست. فعل الهی دارای ویژگی‌هایی است: یکی اینکه فعل اختیاری به معنای دقیق کلمه جز در واجب‌تعالی تحقق نمی‌یابد؛ دوم اینکه در واجب‌تعالی به جهت تام بودنش اراده عین داعی است که عبارت است از علم او به نظام خیر که عین ذات اوست؛ سوم اینکه قدرت و اختیار الهی در افعالش موجب هیچ‌گونه کثرتی در ذات او نمی‌شوند؛ چهارم اینکه خدای متعال ذاتاً محبوب و مرید ذات خود است و دیگر خیرات لازم ذات، به تبع ذات محبوب و مراد است. موجودات ناقص به تبع اشتهالشان بر وجود محبوب و مراد او هستند.

صفات الهی نیز به حقیقی کمالی و اضافی محض تقسیم می‌شوند. صفات حقیقی او متکثر و مختلف‌اند، ولی حقایق متکثر به وجود واحد موجود می‌شوند. همچنین صفات اضافی نیز در معنا تکثری نداشته و مقتضای آنها اختلافی ندارد؛ اگر چه زائد بر ذات هستند. در حقیقت، همه آنها به معنای واحد و اضافه واحدی به نام قیومیت بازمی‌گردند که معنایی ایجابی است؛ نه سلبی. از نظر ملاصدرا توحید ربوبی امری متمایز از توحید افعالی است؛ البته نه این معنا که بین آنها رابطه تباین باشد، بلکه رابطه آنها عموم و خصوص مطلق است. چون هر تدبیری نوعی فعل است؛ یعنی چنین نیست که در تدبیر و اداره جهان کار دیگری غیر از ایجاد صورت گیرد. صدرالمتألهین تبیین گویا و دقیقی از توحید ربوبی ارائه کرده است. توحید ربوبی بدین معناست که هر نوع تدبیری در عالم هستی از آن خدای متعال است. تمام افعال منسوب به انسان نیز در حقیقت صادر از خداست. هر مقدر و هر مجعول فاعلی از همان جهت که از او صادر است از حق تعالی صادر است؛ یعنی تدبیر مخلوقات هم همان تدبیر الهی است، ولی در مرتبه پایین‌تر.

- ابن فارس، احمد بن زکریا، ۱۴۰۴ق، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق عبدالسلام محمد هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، تحقیق جمال الدین میردامادی، بیروت، دارالفکر.
- اسماعیل بن عباد، ۱۴۱۴ق، *المحیط فی اللغة*، تحقیق محمدحسن آل یاسین، بیروت، عالم الکتب.
- الوسی، سید محمود، ۱۴۱۵ق، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق علی عبدالباری عطیه، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- تستری، سهل بن عبدالله، ۱۴۲۳ق، *تفسیر تستری*، تحقیق محمد باسل عیون السود، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد، ۱۳۷۵، *مرآت الاکوان (تحریر شرح هدایه ملاصدرا تیسرازی)*، مقدمه، تصحیح و تعلیق عبدالله نورانی، تهران، میراث مکتوب.
- خانی، رضا، و حشمت الله ریاضی، ۱۳۷۲، *ترجمه بیان السعاده فی مقامات العبادة*، تهران، دانشگاه پیام نور.
- خمینی، سیدمصطفی، ۱۴۱۸ق، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ق، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق صفوان عدنان داوودی، بیروت، دارالعلم.
- زبیدی، محمد مرتضی، ۱۴۱۴ق، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق علی هلالی، بیروت، دارالفکر.
- سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله، ۱۴۱۹ق، *ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن*، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.
- شبر، سید عبدالله، ۱۴۱۲ق، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت، دار البلاغه للطباعة و النشر.
- صدر المتألهین، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰ الف، *اسرار الآیات*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۳۶۰ ب، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر.
- _____، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، چ دوم، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۷۵، *مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین*، تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۸۷، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، مقدمه، تصحیح و تعلیق سید محمد خامنه‌ای، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- _____، ۱۴۲۲ق، *شرح الهدایه الاثریه*، تصحیح محمد مصطفی فولادکار، بیروت، مؤسسه التاریخ العربی.
- _____، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.
- _____، بی تا، *الحاشیه علی الهیات الشفاء*، قم، بیدار.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۴۰۴ق - الف، *من لایحضره الفقیه*، تحقیق علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۴۰۴ق - ب، *عیون اخبار الرضا علیه السلام*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طالقانی، سید محمود، ۱۳۶۲، *پرتوی از قرآن*، چ چهارم، تهران، شرکت سهامی انتشار.
- طباطبائی، سید محمد حسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، جامعه مدرسین.
- _____، ۱۳۸۷، *مجموعه رسائل*، قم، بوستان کتاب.
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۴۰۹ق، *کتاب العین*، قم، هجرت.
- قرشی، علی اکبر، ۱۳۷۱، *قاموس قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- قمی، علی بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *تفسیر قمی*، چ سوم، قم، دار الکتب.

لکزایی، شریف، ۱۳۸۷، *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه*، دفتر اول نشست‌ها و گفت‌وگوها، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

____، ۱۳۸۸، *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه* (مجموعه مقالات)، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مترجمان، ۱۳۶۰، *ترجمه مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*، تحقیق رضا ستوده، تهران، فراهانی.

____، ۱۳۷۷، *ترجمه تفسیر جوامع الجامع*، تحقیق محمد واعظ‌زاده خراسانی، چ دوم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

مدقق، علیرضا، ۱۳۸۸، *معنای زندگی، تأملی بر دیدگاه دین و مکاتب بشری*، تهران، کانون اندیشه جوان.

مصباح، محمدتقی، ۱۳۹۱، *حقوق و سیاست در قرآن*، نگارش محمد شهبازی، چ چهارم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مطهری، مرتضی، ۱۳۸۹، *مجموعه آثار*، چ پانزدهم، تهران، صدرا.

مقری فیومی، احمدبن محمد، ۱۴۱۴ق، *المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر*، قم، دارالهجره.