

Journal of Religious Thought of
Shiraz University
Ser. 27, Summer 2008

فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز
پیاپی ۲۷، صفحات ۸۳-۱۰۴
تابستان ۱۳۸۷

طرحی نو در طبقه‌بندی اسمای الهی و ارتباط بین آنها

مهدی افتخار*

چکیده

مسأله‌ی تطبیق نظام پیوسته‌ی ظهور عوالم با نظام کمالات الهی، که در قالب اسمای الهی از آن سخن گفته می‌شود، از قدیمی‌ترین مسایل حکمت الهی و عرفان بوده و سعی اهل عرفان در شناسایی پدیده‌ها، بر شناخت ارتباط آنها با صفاتی از صفات علیای خداوند متمرکز شده که مبدأ ظهور آن بوده است. این مقاله در پی جمع‌آوری و طراحی اصول و بیان مفاهیمی است که درک بهتر معانی اسمای الهی و ارتباط بین آنها و ترتیب تنزل آنها را امکان‌پذیر نموده، بازخوانی جدیدی از نور، حیات و جایگاه جلال و جمال و طبقات اسمای الهی و ترتیب نزول آنها را با جمع‌بندی بین کلمات اهل عرفان و قرآن مجید و کلام اهل بیت علیهم السلام ارائه می‌دهد.

واژه‌های کلیدی: ۱- امهات اسما ۲- حدوث اسمی ۳- هویت ذاتی ۴- تعیین صفات

۱. مقدمه

۱.۱. ضرورت‌ها، روش تحقیق

سؤال پیش روی ما این است که آیا می‌توان چهارچوبی کلی یافت که در آن، جایگاه خاص هر کدام از اسما روشن گردد و آیا قواعد و اصولی هست که بیانگر ارتباط اسما با یکدیگر و ترتیب نزول آنها باشد؟

روشن است که اگر نتوان چنین ارتباطی یافت و قواعدی در این باب تدوین نمود، تصویر نظامی یک‌پارچه از کل هستی، که نظامی منطقی بین همه اجزای آن برقرار باشد، امکان‌پذیر نبوده، این ادعا اثبات شدنی نخواهد بود که ظهور و تنزل وجود مطلق، با تمامیت و کمال سرمدی‌اش، و ظهور و تجلی آن در قالب تحقق پی‌درپی و رو به ترازد کثرت، با

E-mail: en45sh@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۷/۶/۱۲

* عضو هیأت علمی دانشگاه علوم پزشکی شیراز

تاریخ دریافت: ۸۶/۱۱/۲۶

نظمی ازلی و ابدی صورت می‌گیرد. هم‌چنین تصور قالبی منطقی برای درک بسیاری از آیات الهی که مستند به اسمایی از اسمای الهی است بدون این امر، مقدور نمی‌باشد.

- وجوه اعتبارات ظاهری و باطنی که این اسما را با هم مربوط نگه می‌دارند چیست؟

- اثبات صفات با کمال توحید و نفی صفات از او هر کدام مربوط به چه مرحله‌ای است؟

- بر اساس چه اصول و قوانینی می‌توان روابط بین اسما را فهمید و تبیین کرد؟

- در نهایت، آیا طرحی جامع وجود دارد که تعاریف متعدد اسما و تقسیمات گوناگون و به‌ظاهر غیر قابل جمع را در خود جای دهد؟

بدیهی است که غوطه‌ور شدن در این عرصه، تنها با پای استدلال ممکن نیست و پرواز در این آسمان جز با بال‌هایی از معارف قرآنی، روایات اهل بیت عصمت و طهارت، که از ارجاس علمی و معنوی منزهند، و کلام بزرگان عرفان میسر نخواهد بود. البته عقل و فلسفه‌ی الهی نیز در حد خود و در تأیید و تشریح کلام اهل عرفان به‌کار خواهد آمد، با این فرض که قرآن و برهان و شهود مطابق با یکدیگرند و این جهان در همان حال که یک فروغ و تجلی رخ ساقی است، یک فکرت از عقل کل نیز هست و جنبه‌ی معقول اجزا و روابط آن محفوظ می‌باشد. بنابراین قلب و عقل عارف و فیلسوف الهی به‌طور هماهنگ و از افق‌های گوناگون، کاشف از مطلب واحدی خواهند بود. در حقیقت، همان اعتبارات لابشرط قسمی و مقسمی و بشرط لا و بشرط شیء را که عقل برای طبقات ظهور وجود حق لحاظ می‌کند، قلب نیز همان مراتب را شهود می‌نماید و همین مراتب است که در نفس الامر، منطبق با شؤن ذاتی آن کمال مطلق و خلاقیت گسترش‌یابنده‌اش، در قالب نظم منطقی، پله پله و با درجات تشکیکی ظهور یافته، در نهایت شؤن موجودات خارجی کاملاً مطابق با همان شؤن ذاتی پدید می‌آید که در سطح نازل خود، قابل درک و حتی تجربه حسی خواهد بود.

به‌نظر نگارنده، مکاشفه‌ی غیر معصومین، اگر به زبان عقل درنیاید که برای ما و هر ناظر دیگری قابل فهم و ادراک باشد، به خودی خود، حجیت نخواهد داشت (و اصلاً چون درکی از آن نداریم، رد و قبول آن هم علی‌السویه است)؛ اما بعد از ترجمه به زبان عقل، برای غیر مکاشفی هم که اهل فکر فلسفی باشد، قابل بررسی و توضیح و اضافات و یا تعدیل خواهد بود. عقل در سطح عقل کل، همان واقعیت مطلق (و نه مقید) و ضرورت‌های تکوینی خلقت است که منطق خاص خود را دارد و تابع اسمای الهی است که عقل انسان هم در صورت تأمل کافی و پختگی و فاصله گرفتن از جزئیات، مربوط و منور با آن عقل خواهد بود و در حد خود، روشنایی‌بخش و گویای واقعیت می‌گردد. چنان‌که معلول حد ناقص علت است و عقل ما ظل آن عقل و جهان ظل عوالم مافوق خود.

۱.۲. تاریخچه‌ی بحث از اسما و صفات الهی و تقسیمات آن

بحث از اسما و صفات خداوند از مباحث بسیار قدیمی است که در همه‌ی ادیان مطرح

طرحی نو در طبقه‌بندی اسمای الهی و ارتباط بین آن‌ها ۸۵

بوده است. این‌که خداوند چگونه موجودی است و خصوصیات و اوصاف او چه نقشی در نزول و عروج و حیات مادی و معنوی انسان و تصورش از هستی دارد، موضوعی است که در ادیان مختلف به آن پرداخته شده است و قسمت‌های بزرگی از متون دینی به این موضوع اختصاص یافته است.

در اسلام، این موضوع به گونه‌های متفاوت و از جهات گوناگون، از دیرباز، نزد متفکران دینی مطرح بوده و موضوع بحث و جدل‌های فراوانی گردیده است.

احصای اسمای الهی، میزان شباهت خداوند با مخلوقات (بحث تشبیه و تنزیه و تعادل بین آن‌دو) و صفاتی مانند کلام الهی و عدالت او، متکلمین را به خود مشغول داشته است. اهل حکمت و فلسفه را معانی و آثار صفاتی چون قدرت، اراده و حکمت به تفکر واداشته است و اهل عرفان را چرایی و چگونگی ظهور اسما از بطون، ترتیب ظهور اسما، تأثیر آن‌ها در هستی و تقدیرات آن، تعلق، تخلق و تحقق به آن‌ها و ظهورشان در انسان، به خصوص انسان کامل.

تعلق به اسمای الهی به این معنا است که همه‌ی موجودات محال ظهور آثار اسماء‌اند. هر اسمی که محیط‌تر باشد، متعلق آن اسم عام‌تر خواهد بود (و اطلاق آن در ظهور بی قید و شرطش مؤثر). هم‌چنین تخلق به معنای قیام بنده است به مقتضای حقیقت هر اسمی، تا ملکه‌ی او گردد. تحقق به اسمای الهی به این معنا است که شخصی با فنا در هر اسمی، عرش آن اسم شود و آثار آن اسم از وجود او در عالم ظهور یابد (۳، ص: ۲۶ و ۵، ص: ۵۹). در قرآن، بیش از هر کتاب آسمانی دیگری، نقش اسمای الهی در جهان تبیین گردیده است، چنان‌که در انتهای بسیاری از آیات، به عنوان تعلیل یک موضوع، که به اسمی جزئی و خاص مربوط است، یک یا چند نام از اسمای کلی الهی که در وقوع موضوع آیه دخالت داشته‌اند یاد شده است. در میان اهل نظر و اندیشه، پیچیده‌ترین مباحث را در این باب، در کتب اهل عرفان می‌یابیم. از نظر آنان، هر اتفاقی که در جهان خارج رخ می‌نماید، از شروع خلقت، تقدیرات کلی و جزئی، احکام تکوینی و تشریحی، پایان کار جهان و انسان‌ها، احوال قیامت و بهشت و دوزخ، همه مستقیماً به اسما و صفات خدا مربوط است.

از نظر اهل عرفان، خداوند با فیض اقدس، اعیان ثابت‌ه‌ی امکانیه را از ممکن غیب هویت، ابتدا به تبع ظهور اسما و صفات، به ظهور علمی و شهود مفهومی در مشهد علم جلوه‌گر کرد و سپس به ظهور فعلی با نفس رحمانی و فیض مقدس، همان اسما و صفات را از تضاد مفهومی به قدر وجودی و تحصیل خارجی اختصاص بخشید.

برای طبقه‌بندی و تفکیک و فهم دقیق‌تر اسما و صفات الهی، تقسیمات متعددی مطرح شده است، از جمله: ۱. ذاتی و فعلی؛ ۲. ثبوتی و سلبی؛ ۳. ذاتی، اضافی، ذات اضافه (حقیقه، اضافه، حقیقه ذات اضافه) (۵، ج ۱، ص: ۴۷)؛ ۴. ذاتی، جلالی، جمالی و کمالی؛ ۵. جلالی

(موجب هیبت) و جمالی (موجب انس) (۱۶، ص: ۲۳)؛ ۶. باطن و ظاهر (همان، صص: ۱۷۵ و ۲۷۶)؛ ۷. کلی و جزئی؛ ۸. الهی و کونی؛ ۹. تشبیهی و تنزیهی؛ ۱۰. ذاتی، صفاتی و افعالی: ظهور صفات برای ذات، در مرتبه‌ی احدیت، در مرتبه‌ی واحدیت و در مرتبه‌ی اعیان خارجی (۱، ج ۲، ص: ۳۰۳)؛ ۱۱. به حسب دولت اسما، به متصل الطرفین، منقطع الطرفین، منقطع احد الطرفین (۱۶، ص: ۱۵).

مهم‌ترین جداولی نیز که برای طبقه‌بندی اسمای الهی ترتیب داده شده است، از متقدمین، محی‌الدین عربی در *فتوحات مکیه و انشاء الدوائر*، از متأخرین، قطب‌الدین نیری در *فصل الخطاب* و از معاصرین، مرحوم علامه طباطبایی در رساله‌ی *اسما الحسنی*، تقدیم اهل اندیشه و نظر نموده‌اند.

۲. اصول و مفاهیم کلی بحث اسما و صفات الهی

۲.۱. معنای اسم و صفت خداوند و ربط آن دو

اسم ذاتی است به اعتبار صفتی معین و صفت جهت‌ی کمالی است در ذات، چنان‌که از امام رضا(ع) در مورد اسم پرسیده شد و فرمودند: «صَفْه لِمُوصُوف» (۱۵، ص: ۲۶) یعنی صفتی که بر موصوفی قرار گرفته است، پس صفت و موصوف با هم اسم‌اند. برای مثال «الرحمن» در «الرحمن علی العرش استوی» (طه/۵) اسم است برای موجودی دارای رحمت و «رحمت» در «رحمتی وسعت کل شیء» (اعراف/۱۵۶) صفت است پس اسما و صفات الهی، متناظر هم‌اند (۶، ص: ۴۰۵).

هر صفتی زمینه ظهور و بروز و انتزاع اسمی متناظر با خود اوست. یعنی یک اسم تعیین یک صفت است.

روشن است اسم به معنای مذکور لفظ نیست، بلکه حقیقتی خارجی و منشأ اثر می‌باشد و لذا کلمات اسمای الهی در واقع اسم‌اند (۱۱، ج ۸، صص: ۳۷۶-۳۳۴). حقیقت اسم‌اند که «ارکان کل شیء» را پر کرده‌اند نه الفاظ آن‌ها، چنان‌که در دعای کمیل امام علی(ع) و نصوص دیگر وارد است.

تعداد اسمای الهی را آیات و روایات بسیار متفاوت ذکر کرده‌اند؛ اما به طور معمول، مهم‌ترین آن‌ها را نود و نه نام می‌شمارند؛ البته چنان‌که محیی‌الدین عربی و دیگران تصریح دارند، تعداد آن‌ها نامحدود و بی‌انتهاست و این مطلب می‌تواند هماهنگ با کلام کریم الهی باشد آن‌جا که از احصان‌پذیر بودن کلمات الهی سخن می‌گوید (کهف/۱۰۹ و لقمان/۲۷). تردیدی نیست که کمالات ذات نامتناهی، غیرمتناهی خواهد بود و انواع و اصناف و افراد این تجلیات در هیچ حد و مرزی نمی‌گنجد (۱۷، ص: ۲۱۰). نامتناهی بودن اسمای الهی را از عدم

تناهی فیض الهی و نامحدود بودن معلومات خداوند هم می‌توان نتیجه گرفت. پس هر چند کلیات اسمای الهی محدودند، جزئیات آن‌ها نامحدود خواهد بود، به نحوی که هر موجودی را می‌توان اسمی دانست، چنان‌که هر کدام آیه‌ای از آیات الهی‌اند: «دل هر ذره را که بشکافی آفتابش در میان بینی». در آیات و روایات، چندین هزار نام مبارک می‌توان یافت که گوشه‌ای از نام‌های نیکوی مخصوص خداست.

برای یک اسم، پنج نوع وجود قابل تصور است:

۱. وجود کتبی؛ ۲. وجود لفظی؛ ۳. وجود ذهنی (معنای لفظ آن)؛ ۴. وجود خارجی (آن‌جا که به شخص دانایی علیم می‌گوییم)؛ ۵. وجود ظهوری (جایی که وجودی خارجی محل ظهور صفات موجود دیگری باشد مثل تندبسی که هنر و خلاقیت سازنده خود را می‌نمایاند).

از نظر قرآن کریم، در جهان هستی هر چه هست، از کلی و جزئی، مظاهر صفات خداست و آیات و نشانه‌های او درون و برون انسان را آکنده است (آیات انفسی و آفاقی)؛ به ویژه انسان کامل که مظهر تمام صفات ظهور یافته خداست. چنان‌که فرمودند: «نحن الاسماء الحسنی» (۶، ص: ۱۵۱) که روشن می‌کند ایشان مصداق بارز قرب فرایض و نوافل‌اند (۱۹، ج ۲۲، ص: ۷۰).

انسان کامل اسم جامع یا کون جامع است که همه‌ی اسما در حد اعتدال و حد اعلا در او ظهور یافته‌اند. با توجه به گسترش وجود انسان کامل در تمام عرصه‌های هستی، ظهور هستی خدا و صفات او در کل عوالم و موجودات، جنبه کاملاً عینی و مشهود خواهد یافت. حقیقت این انسان کامل همان «حقیقت محمدیه» است.

به عبارت دیگر، اسما دال بر حقیقت بالفعل وجودند و از همین رو انحای ظهور وجود از طریق آیات، یعنی اعیان عالم، صفات خداوند را مشخص و متعین می‌نمایند. همه‌ی مخلوقات صورتی (فعلیتی) از وجودند و وجود آشکارکننده‌ی همه‌ی آن صفات خداست که او می‌خواسته آشکار شود. هر مرتبه از وجود، آشکار شده‌ی مرتبه‌ی خاصی از صفات الهی است، از کلی به جزئی. به این ترتیب، همه‌ی عالم اسم خداست، هر چند او که متعالی است، فی حد ذاته نامتناهی و غیر متعین است و در عداد مظاهر مخلوقات سنجیده نمی‌شود.

بر طبق وحدت شخصی، نه‌تنها اعیان ثابت‌هی «ماشمت رائحة الوجود»، بلکه بقیه‌ی ماهیات وجودیه هم فی ذات‌ها وجودی به آن‌ها تعلق نگرفته است؛ بلکه هم سایه‌های نور احدی و رشحات وجود قیومی هستند و فقط احکام حقیقت واحد الهی‌اند.

۲.۲. امهات اسمای الهی

پس از مرتبه‌ی ذات، که «هو» اشاره به آن است، درباره‌ی اصول و امهات اسما، سنت این است که هفت اسم مطرح گردد. اکثر متکلمین، جناب حاج ملا هادی سبزواری (ره) و

عبدالرزاق کاشانی(ره) آن‌ها را «حی»، «عالم»، «مرید»، «قادر»، «سمیع»، «بصیر» و «متکلم» دانسته‌اند (۹، ص: ۵۷). اما محیی‌الدین عربی و عبدالرحمان جامی در جای «متکلم»، «قائل» و در جای «سمیع»، «بصیر»، «جواد» و «مقسط» را نهاده‌اند.

محیی‌الدین «حی» را امام و مقدم ائمه‌ی اسما و «مقسط» را آخر آن‌ها می‌داند. به باور او «جواد» شامل همه‌ی اسمای رحمانی است که زمینه‌ی رحمت و نعمت‌اند و «مقسط» مبدأ همه‌ی اسمایی که نمود نقت و غضب‌اند (۲، صص: ۳۴-۳۳).

جامی مطلب را این‌گونه توضیح می‌دهد که «حی» موجب حضور و بایستگی ایجاد و تدبیر کلی مصلحت وجود است و «عالم» مفصل آن تدبیر؛ «مرید» تخصیص‌دهنده‌ی هر تدبیری به مورد خود در هر مظهر و مرتبه‌ای است و «قایل» مباشر امر ایجاد می‌شود با کلمه‌ی «کن» که برای انجام کار خداوند فقط همین کلمه کافی است؛ «قادر» نیز باعث تأثیر کلمه‌ی «کن» می‌شود. «جواد» تعیین‌کننده و عطاکننده‌ی وجود و کمالات وجودی به هر حقیقتی است و «مقسط» معین‌کننده‌ی محل کمال لایق هر موجودی است؛ یعنی ادای حق هر موجودی در هر مرتبه‌ای که باشد با مقسط است (۴، صص: ۴۲-۴۱).

در جای دیگر، اهل عرفان اصطلاح «اسماء اول» یا «مفاتیح غیب» را درباره‌ی شروع ظهور اسما، درباره‌ی چهار حقیقت «علم»، «نور»، «وجود» و «شهود» به کار برده‌اند (۶، ص: ۴۲۸)؛ یعنی قبل از آن‌که هیچ‌گونه خلقتی صورت گرفته باشد.

شروع نمود هستی تعیین اول است که با التفات ذات به خود و حضور نزد خود آغاز گردید که باعث شد ذات الهی خود را در خود و به خود و برای خود (فی نفسه بنفسه لِنفسه) مشاهده کند و علم اجمالی به خود و نور، که شروع تَلَأُلُوْ ذات است، و وجود، یعنی یافت و بودن مطرح شد. به قول فرغانی، شهود که حضور است و علم که پیدایی است و نور که پیداکنندگی است و وجود که یافت و یابندگی است، در آن تجلی و تعیین اول مندرج‌اند (۱۳، صص: ۱۲۴ و ۱۲۵). به عبارتی دیگر، این موارد مهم‌ترین شؤن الهی است که برای خودآگاهی او متجلی می‌شوند.

نظرات دیگری هم در این باب موجود است؛ مثل این‌که اصول اسما را «لاهییت»، «ربوبیت»، «رحمت» و «ملک» شناخته‌اند، یا امهات اسما را «اول» و «آخر» و «ظاهر» و «باطن» دانسته‌اند. این مطلب در احادیث نیز به گونه‌هایی منعکس است؛ از جمله در حدیثی، اولین اسمای ظهور یافته «الله»، «تبارک» و «تعالی» عنوان شده است (۱۸، ج ۱، ص: ۱۱۲) که از نظر مرحوم علامه طباطبایی در رساله‌ی اسمای الهی‌شان، این سه اسم به ترتیب، دال بر هویت، جمال و جلال الهی هستند و اولین مظاهر و حجاب‌های احدیت ذاتی می‌باشند که همان اسم مخزون و مکنون وارد در حدیث می‌باشد.

این سخن را می‌توان به نحوی با مفاتیح غیب که محی الدین و اتباع او نام برده‌اند هماهنگ دانست. چون الله اسمی است برای وجدان وجود و وحدت آن هویت ذاتی و چنان‌که بعداً توضیح داده خواهد شد، اولین تعین است. «تبارک» پر برکتی جمال و نور و حیات را باز می‌نمایاند که دال بر ظاهر و مظهر بودن او است؛ «تعالی» یعنی هرچه مربوط به علو جلال است، مثل «غلبه» و «احاطه» را در برمی‌گیرد که علو و احاطه‌ی علم و شهود را هم با خود خواهد داشت، این مطلب، چنان‌که اشاره شد، تطابق کلام اهل فلسفه و اهل عرفان را با کلمات معصومین و قرآن روشن می‌سازد.

۳.۲. ترتیب ظهور عوالم: ذات الهی ← لاهوت ← جبروت ← ملکوت ← ناسوت

اولین مرحله پس از غیب هویت، تجلی صفات در «احدیت ذاتی» است؛ و خود آن، باطن مرحله‌ی بعد است که در آن، علم تفصیلی و مشاهده‌ی تفصیلی نسبت به اسما و صفات تحقق می‌یابد. به این مرحله، تعین دوم و مرحله‌ی «واحدیت» می‌گویند. بعد از آن، لوازم همین واحدیت اعیان ثابت‌هی علمیه در حضرت علمی خواهند بود که تا این‌جا «لاهورت» است؛ همان موطنی که حدوث اسمی احدیث در آن اتفاق افتاد و در مرحله بعد جلوه و تعین دیگری همین اعیان ثابته را در قالب «جبروت» می‌آورد که با عالم عقول فلاسفه و عالم ملائکه‌ی بزرگ الهی مثل ملائکه مهیمین و روح و چهار فرشته‌ی بزرگ الهی و جایگاه لوح و قلم و نور اول قابل تطبیق می‌باشد. سپس «ملکوت» است که با عالم نفوس فیلسوفان و عوالم ذر و میثاق و ملائکه کروبین و ارواح پیش از ابدان در روایات، قابل انطباق است و در نهایت «ناسوت» می‌باشد که همین عالم هیولا و ماده و صورت حرکت و زمان است. در تمام این عوالم باز خداست که در صفات خود را به تفصیل مشاهده می‌کند و همان علم فعلی الهی است و ادامه‌ی وجود و نوری که شروع به تلالؤ کرده بود. دقت بفرمایید که این جریان وقت و زمان معینی ندارد؛ یعنی ازلی است نه این‌که وقتی بود که خداوند شاهد خود نبود و متوجه کمالات ذاتی خود نبود. چون نمی‌توان گفت وقتی بوده است که این شهود ذات نسبت به خود نبوده است؛ پس این ظهور ازلی است و «کنت کنزاً مخفياً فأحببتُ ان أعرف» هم که تعبیری از همان حرکت حبتی است، در ازل اتفاق افتاده است و تا ابد جریان دارد، نه در زمانی خاص که بتوان قبل از آن، نبود محبت به ظهور و شناخته شدن را فرض کرد.

به این ترتیب، روشن می‌شود که این ظهور اسما نزد خود خداوند در لاهوت، معنی همان حدوث اسمی احدیث امامان علیهم السلام است که در اصول کافی باب حدوث اسما آمده است و علم الهی به صفات خود و لوازم آن‌ها یعنی اعیان ثابته در حضرت علمی، باطن علم الهی است که ظاهر آن عوالم هستی از جبروت و ملکوت و ناسوت می‌باشد و به تعبیری مسامحه آمیز، خارج از حضرت ذات و اسما و صفات (لاهورت) قرار داده می‌شود.

به این ترتیب، باز ملاحظه می‌فرمایید که بیانات ارباب عرفان، شرح و بسط کلمات و معارف امامان عرفان و شهود علیهم‌السلام است و باید اذعان کرد که همه‌ی نظرات یاد شده از جهتی که مورد توجه قایلان آن‌ها بوده، صحیح است و جمع‌بندی آن‌ها و یافتن طرحی که شامل تمام جهات نظرات ارائه شده باشد ممکن می‌باشد.

۲.۴. قواعد کلی درک روابط اسمای الهی

در این‌که ظهور اسما تابع نظم خاصی از کلی به جزئی و با ترتیب منطقی است بحثی نیست؛ چنان‌که برای مثال، تصمیم‌گیری و خواستن کار قبل از انجام است و عطا بعد از استحقاق و مجازات بعد از محاکمه می‌باشد و در احادیث پیشوایان علیهم‌السلام نیز به چنین مواردی تصریح شده است. برای نمونه، درباره‌ی مراحل انجام فعل الهی چنین فرموده‌اند که «در عالم هیچ چیز رخ نمی‌دهد مگر با هفت خصوصیت: مشیت، اراده، قدر، قضی، اذن، کتاب، اجل» (۱۸، ج ۱، ص: ۱۴۹). اما کل واقعیت هستی بسیار پیچیده‌تر از این است؛ یعنی در تعیین ترتیب ظهور اسما، امور متعددی را باید در نظر داشت.

۲.۴.۱. حیطه‌ی بحث باید مشخص شود که درباره‌ی اسما از جهت لغوی بحث می‌شود یا اصطلاحی. اگر از جهت اصطلاحی بحث می‌شود، این اصطلاح در کلام مدنظر است یا فلسفه یا عرفان؟ برای مثال، اسم «واحد» از لحاظ لغوی معنای یکتا دارد، از نظر متکلمین، یکتای غیر عددی است، از دید حکما، یگانه‌ای در مصداق که همه‌ی صفات الهی در آن جمع است و از دید اهل عرفان، مرحله‌ای از تعین ذات الهی است که کثرت صفات در آن تعین یافته است.

۲.۴.۲. باید مشخص باشد که از ترتیب ظهور در قوس نزول بحث می‌شود یا قوس صعود؛ برای مثال، «عادل» یا «مقسط» در قوس نزول موجب قرار گرفتن هر چیز در جای خود می‌شود و در قوس صعود، موجب مجازات به نعمت یا نعمت. پس ظهور این اسم در قوس نزول مقدم است و زمینه‌ی ظهور هر اسم جزئی در جای خود می‌باشد؛ اما ظهور که در قوس صعود، دیرتر از بقیه به ظهور می‌رسد. به عنوان مثال، «فاطر»، «خالق» و «مبدع» بیشتر ظهورشان در قوس نزول است، بر خلاف «رب»، «مرشد»، «خیرالوارثین» و «خیرالحاکمین» که ظهور آن‌ها بیشتر مربوط به قوس صعود می‌باشد.

۲.۴.۳. باید روشن باشد که چه اسمی در چه عالمی ظاهر و در چه مرحله‌ای باطن است؛ برای مثال، قهاریت خداوند و منتقم بودن او یا واحدیت او در جهان مادی باطن و در آخرت ظاهر است. به همین سبب، دو اسم «ظاهر» و «باطن» از ائمه‌ی اسما شمرده شده‌اند؛ چون ظهور هر اسمی که ظاهر می‌شود به واسطه‌ی اسم «ظاهر» و بطون آن به واسطه‌ی اسم «باطن» است (و از همین روست که احد را باطن واحد دانسته‌اند). هم‌چنین است در اسم

«اول» و «آخر» (۸، ص: ۱۸۷). حتی یک اسم در طبقات مختلفی از ظهور و بطون قرار می‌گیرد و به طور کلی، هر طبقه از اسما، قبل از ظهور، در باطن طبقه‌ی قبل و اسم مافوق خود استقرار دارد.

۲. ۴. ۴. برخی از اسمای الهی معانی مختلفی دارند و براساس هر معنا جایگاه خاصی می‌یابند. این موضوع یا به مشترک لفظی بودن لغات برخی اسما برمی‌گردد و یا به موضوعی که در نکته‌ی قبل به آن اشاره شد، یعنی این که یک اسم در طبقات مختلفی ظاهر می‌شود و در این طبقات، هرچند معنای مشترکی وجود دارد، مختصات و تعینات هر طبقه به حدی زیاد است که ممکن است معنای متفاوتی تلقی شود. برای مثال، «جابر» هم به معنی حاکم و هم به معنی جبران‌کننده است و «حکیم» هم به معنی دارای علم متقن و هم به معنی صاحب فعل مستحکم است که اولی از توابع «محیط» و از صفات ذات و دومی از صفات فعل می‌باشد. مثال دیگر اسم «شهید» است که اگر در مورد شاهد ذات خود بودن به کار رود، در سطوح بالای اسما و از اسمای اول قرار می‌گیرد و اگر مراد مشهود و آشکار بودن او جل جلاله باشد، مستقیماً از فروع «محیط» خواهد بود و اگر شاهد عوالم و ماسوای بودن مورد نظر باشد، از توابع «علیم» خواهد بود. اگر هم مراد شهادت دادن به حقانیت خود و یا پیامبران با قرآن و معجزات دیگر باشد صفت فعل شمرده خواهد شد.

مثال دیگر «مرید» بودن او جل جلاله است که از جهت این که خداوند ظهور اسمائش را در ازل خواسته است، قبل از همه‌ی اسما قرار می‌گیرد (مشیت ذاتی ازلی) و اما اگر از جهت خواستن تک تک اتفاقات و تقدیرات عالم باشد از لوازم حیات خواهد بود.

در واقع، این نکته باعث طرح مبحث مهم‌تری می‌گردد. اصولاً هم‌چنان که در نزول وجود یا به قول اهل عرفان، نمود وجود، تدریج و تشکیک وجود دارد، در تنزل و ظهور و تعین صفات این حقیقت مطلق هم تنزل تشکیکی مطرح است. نور، حیات، علم، اراده، قدرت و رحمت و غیره به تدریج نزول می‌یابند، «علم» در یک مرتبه، کمال ذاتی است و در مرحله‌ی دیگر کمال اسمائی و در مرحله‌ی سوم، علم فعلی است که از معیت قیومی‌هی ذات الهی با مخلوقات ناشی می‌شود (۱۰، ص: ۲۶۹ و ۷۰) و (۴، ص: ۴۳۶ و ۴۲۹). «رحمان» نیز در یک رتبه، اسمی است برای ذات به اعتبار اراده‌ی فیض وجود و نفس رحمانی و در مرتبه‌ی پایین‌تر، چنان‌که خواهد آمد، اسمی است برای عطوفتی کلی که تحت آن مجموعه‌ای از صفات لطف قرار می‌گیرند و به اعتبار سوم، یک رحمت جزئی در قالب فعل خاص است. هم‌چنین «تقدیر» که از تقدیر جمعی و کلی شروع می‌شود و به لوح محفوظ، لوح محو و اثبات (بداء)، تقدیر در شب قدر و در نهایت تا تقدیرات جزئی نزول می‌یابد. «اراده» نیز در تنزلات خود، وقتی به افراد بشر می‌رسد، به‌قدری جزئی و مقید است که برخی در اصل وجود آن تردید می‌کنند. «وحدت» هم ابتدا وحدت حقه‌ی حقیقیه است و

سپس وحدت حقه‌ی طلیه و در نهایت به وحدت عددی می‌رسد که اعتباری است و با کثرت ناسازگار؛ پس در واقع، چند اسم اصلی وقتی نزول می‌یابند، به اسامی نازل‌تر و به شاخه‌های ریزتری بدل می‌گردند تا در نهایت به اسمایی کاملاً جزئی منتهی گردند. چنان‌که می‌فرماید: «هو أضحک و أبکی» (النجم/۴۳) و «تحنُّ الزَّارِعُونَ» (الواقعه/۶۴) و در ادعیه وارد است که «یا رادَّ یوسف علی یعقوب»، «یا کاشف ضرَّ ایوب» که به مواردی بسیار جزئی و شخصی اشاره دارد.

۲.۴.۵. برخی از صفات، در واقع، صفت همه یا گروه بزرگی از اسمای الهی‌اند، برای مثال، «قدوس» بودن خداوند به معنی خالی از عیب بودن تک تک اسما است و یا «واحد» بودن شامل تمام اسما می‌شود که تک تکشان از جهت معنا منحصر به‌فردند.

۲.۴.۶. چنان‌که محی الدین عربی و دیگران از اهل عرفان تصریح دارند، در هر اسمی، همه‌ی اسما به نحوی اجمالی یا تفصیلی و در ظاهر یا باطن، موجودند؛ چون ذات الهی همه‌جا و با هر اسمی هست، هرچند اثر یک یا چند اسم می‌تواند غالب باشد. سلطان وجود هرکجا خیمه زد، تمام صفات با اویند (۱، ج ۱، ص: ۱۰۱) «یا من علا فی دَنُوهِ و دنی فی علَّوهِ».

۲.۴.۷. امر دیگری که باید ملاحظه شود، این است که در تعارض آثار اسمای مختلف، کدام حاکم بر دیگری خواهد بود. مثال روشن و کلی این مورد، تعارض رحمت و غضب و پیشی گرفتن رحمت است که باعث می‌شود حتی در باطن قهر و انتقام هم رحمت نهفته باشد. «محیی» با «ممیت»، «ضار» با «نافع»، «جابر» با «قاصم»، «واصل» با «فاصل» و «معز» با «مذل» در ظاهر، تعارض دارند که در امثال این موارد، اسمایی مثل «حکیم» و «مقسط» و «عادل» حکم نهایی را مشخص می‌نمایند.

۲.۴.۸. یک اسم می‌تواند نتیجه‌ی اثر چند اسم باشد؛ مثال ساده‌ی آن «عدالت» است که نتیجه‌ی ترکیب «جلال» و «جمال» است و «انتقام» نتیجه‌ی «قهاریت»، «قدرت» و «عدالت» و «رازقیت» که با کمک «مدبر»، «محصى» و «رحیم» به ظهور می‌رسد و به آن‌ها سنده یا اعوان یا موکلان می‌گویند که فرشتگان یا مخلوقات دیگری می‌توانند مظاهر آن‌ها باشند.

۲.۴.۹. ممکن است از ترکیب چند اسم، اسمای جدیدی به‌وجود بیاید. هرچند در هر موجودی، اثر همه‌ی اسمای هست، هر موجودی با یک اسم خاص که اثر غالب را دارد شناخته می‌شود و در نهایت اسمای الهی از جهت تعداد هیچ محدودیتی ندارند. در ادعیه و آیات قرآن کریم، ترکیبات متعددی از اسمای الهی مشاهده می‌شود که طبعاً اثر هر کدام متفاوت خواهد بود؛ چنان‌که اثر فعل «واسع علیم» (بقره/۲۶۱) با «شاکر علیم» (بقره/۱۵۸) و یا «حکیم علیم» (نمل/۶) و «عزیز علیم» (نمل/۷۸) متفاوت است. در این اسمای ترکیبی،

اسم اول پایه و اسم دوم حیظه‌ی علمی نامحدود آن‌را مشخص می‌کند. همین‌طور «علیم حکیم» (توبه/۱۰۶) با «علیم قدیر» (روم/۵۴) و حتی «حکیم علیم» (حجر/۲۵) متفاوت می‌باشد؛ اولی فعل دانایی است که بنا دارد کاری را از روی علم با استحکام کامل و بی‌عیب و نقص انجام دهد و دومی فعل دانایی است که قادر بر انجام هر کاری است و در مورد سوم، فعل حکیمانهای مراد است که با علم کامل توأم است و تکیه و تأکید بر حکیمانه و هدف‌دار بودن فعل است.

۲.۴.۱۰. نکته‌ی آخر این که برای ظهور هر اسمی، باید قابلیت ظهور در سطحی خاص و آمادگی و استعداد برای تحقق آن بر اساس شرایط و نیازمندی‌های ذاتی وجود داشته باشد و این همان نظم منطقی ذاتی موجود میان اسما است. حضور تابع احاطه است، چنان‌که کل همیشه از جز بزرگ‌تر است و اجتماع و ارتفاع نقیضین محال؛ پس یا از کرم می‌بخشد و پاداش می‌دهد و یا از عدل حساب می‌کند و انتقام می‌کشد. «صمدیت» و نهایت پُری منطقاً مستلزم بی‌نیازی است؛ «قاهریت» لازمه‌ی علو و با خبر بودن لازمه‌ی «باطن» بودن و «قادر» بودن لازمه‌ی مالکیت است (یا من علّ فقهر و بطن فجن).

۳. تفصیل اسمای الهی به ترتیب ظهور آن‌ها

۳.۱. شروع ظهور: هو، الله

و اما آن‌چه نگارنده بر آن است و اصل آن با کلمات اهل حکمت و عرفان هماهنگ است، با تفاوت‌هایی در فروع و تقسیمات و توضیحات، به این قرار می‌باشد: بطون و کنه ذات الهی قبل از آن‌که هیچ تعینی داشته باشد، اسم و رسمی (تعین عام و خاصی) ندارد و غیب مطلق است؛ و اما «هو» به معنی «او» اسمی است برای اشاره به وجود ذات الهی به‌طور مطلق و بدون هیچ لحاظی، حتی همین عدم لحاظ، یعنی به‌صورت لابلشروط مقسمی. مرجع این «هو»، چنان‌که در «قل هو الله احد» آمده است، همان مرجع ضمیر «ه» در «له» است، آن‌جا که می‌فرماید: «قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایتا ماتدعوا فله الاسماء الحسنی: بگو الله را بخوانید یا رحمن را بخوانید که هر کدام را بخوانید، همه‌ی اسم‌های نیکو از آن اوست». زیرا دعا و خواندن، نوعی توجه است و تنها به چیزی می‌توان توجه نمود که نوعی تعین و وضوح داشته باشد. پس این «او» به همان تعین اشاره دارد که عین وحدت حقیقه‌ی ذاتیه است. وحدتی غیر عددی به این معنی که در قبال آن، کثرت یا هر چیز دیگری تصور نمی‌شود و اولین تعین ذات می‌باشد که از آن به «الله» یا «رحمن» هم می‌توان یاد کرد؛ و طبعاً این مرحله نوعی تعین دارد و می‌شود بدان توجه و اشاره‌ی عقلی داشت. پس غیب الغیوبی که هیچ اسمی و رسمی ندارد این مرتبه نیست (۱۲، ص: ۶۸) و در مرحله‌ی بعد «الله» قرار

می‌گیرد که اسم است برای وجود ذات به صورت لابشرط قسمی نسبت به صفات. تفاوت این با مرحله‌ی قبل، فقط در این است که لابشرطی در آن لحاظ شده است و تعیین بیش‌تری دارد. این اسمی است برای وجود با وحدت مطلقه‌ای که برزخ بین احدیت و واحدیت است. همه‌ی صفات به این اسم نسبت داده می‌شوند، اما صفت اسمی دیگر واقع نمی‌شود. این اسم باطن دو قوس وحدت و کثرت و مقام قاب قوسین است (۱۴، صص: ۳۳۲-۳۳۷)؛ یعنی هم احدیت را می‌توان به آن نسبت داد که به شرط لای صفات است، چنان‌که در «قل هو الله احد» آمده است و هم صفات دیگر الهی را مثل «رحمن» و «رحیم»، چنان‌که در «بسم الله الرحمن الرحیم» مذکور گشته؛ هم‌چنین می‌توان آن را فقط به عنوان اسمی برای مورد ندا قرار دادن خداوند قرار داد، آن‌جا که «یا الله» گفته می‌شود. در صورت اخیر، صفات لحاظ نشده است. دقت فرمایید که این مطلب با ریشه‌ی لغوی کلمه‌ی «الله» کاملاً متناسب است چه از «آلَه» به معنای «فَزَعٌ إِلَيْهِ» و «لَجَأٌ» باشد و چه از «آلَه» به معنی تَخَيَّرَ باشد یا از «لاه» به معنی «ارْتَفَعَ»، یا از «لاه» به معنای «اِحْتَجَبَ» و یا از «وَلَه» به معنی «وَلِعَ إِلَيْهِ». اسم «الله» همان «حضرت احدیه الجمع» و «حقیقه الحقایق» است که غیر از تعیین به احدیت می‌باشد و مظهر این لابشرط قسمی همان صادر اول یا وجود منبسط و یا وجود مطلق و حقیقت محمدیه و انسان کامل است. اما «رحمن»، که قرآن آن را بارها معادل «الله» به کار می‌برد، در صورتی معادل یا هم‌ردیف «الله» است که به «ذات موجب فیضان وجود» معنی شود. چنان‌که می‌دانیم، حرکت حبی، محبت ذاتی و رحمت عامه موجب فیضان وجود بوده است، همان‌طور که در امثال «کنت کنزاً مخفياً» وارد است (۱۱، ص: ۱۳۳ و ۱۹، ج ۹، ص: ۱۹۳) و کلام الهی است که «رحمت من همه چیز را در بر گرفته» (اعراف/۱۵۶). تنها چیزی که در عالم، همه‌چیز را در بر گرفته وجود است و جهان با نفس رحمن زنده و استوار است. در دعای عرفه‌ی امام حسین ابن علی (ع) است که «یا من استوی برحمائیه فصار العرش غیباً فی ذاته... یا من تجلی بکمال بهائه فتحقق عظمته الاستواء». «ای آن که با رحمانیتش احاطه یافت تا آن که عرش در ذاتش پنهان گردید... ای آن که با کمال زیبایی و روشنایی تجلی کرد تا آن که عظمتش استوا را تحقق بخشید». بنابراین رحمانیتی که موجب استوا است موجب تجلی عظمت و کمال بها است. از همین جهت است که حقیقت محمدیه که مظهر اسم «الله» است، در این جهان رحمة للعالمین نامیده شده است.

هم‌چنین «سیدالسادات» و «رب الارباب» در این طبقه قرار می‌گیرد که اسم مبارک اول به سروری خداوند نسبت به مادون در سلسله‌ی نزول اشاره دارد و اسم مبارک دوم دلالت دارد به پروردگاری مطلق در قوس صعود و اداره و بالا بردن مخلوقات و هم طبقه با الله خواهد بود.

«اله» هم ریشه با «الله» است و معمولاً «معبود» یا «پروردگار» یا «خدا» ترجمه شده و هم‌ردیف «واحد» قرار می‌گیرد. قرآن کریم به سبب توسع معنای آن نسبت به «الله» می‌فرماید: «الهیکم اله واحد» (نحل/۲۲)، «انما الله اله واحد» (النساء/۱۷۱) یا بارها می‌فرماید: «لا اله الا هو» که بر وحدت این اله و وحدت الوهیت الله تأکید شود.

۳.۲. احد، واحد، صمد، حق، نور، جلیل و جمیل

«احد» و «واحد» هر دو از توابع «الله» و دو نوع تعین و اعتبار برای همان وحدت مطلقه هستند؛ با این تفاوت که اولی «یگانه» با عدم لحاظ همه‌ی صفات و نسبت‌ها و اضافات به «الله» و دومی «وجود یکتا» با لحاظ همه‌ی صفات است (به خصوص صفات ذاتی مثل حیات علم و قدرت و اراده). البته این ترتیب بنابراین است که مراد از «الله» اسم و علم برای هویت مطلقه باشد نه اسمی برای مجموع صفات الهی، که در این صورت، «الله» با «واحد» هم‌ردیف خواهد بود و «أحد» هم به معنای حقیقت وجود مأخوذ به شرط لا، یعنی به شرط عدم صفات کمالیه ممتاز می‌گردد؛ و گرنه اگر «احد» به معنای وجود من حیث هو به صورت لابلشرف قسمی باشد - که معنای دیگر «احد» است - با «الله» هم‌معنا خواهد بود.

«احد» در عرف اهل عرفان، معنای سومی هم دارد و آن حقیقت وجود است. مأخوذ بشرط الکمالات و ثبوت آن‌ها به نحو توحید و اندماج بدون تمیز، که به آن مرتبه‌ی «واحدیت اولی» و «واحدیت اجمالی» هم گفته می‌شود (یعنی همین واحدیت که در کنار احد مذکور گردید) (۱۶، ص: ۲۹). جالب توجه است که در احدیت هم از احدی الذات و أحدى المعنی بودن خداوند سخن به میان آمده است، چنان‌که در کتاب *التوحید اصول کافی* ملاحظه می‌فرمایید.

«فرد» و «وتر» هم تقریباً همین معنای یکتا را دارند، با اندک تفاوتی در لحاظ و «سید» و «رب» هم در همین طبقه‌اند، به معنای سرور و پروردگار نسبت به اسمای مادون، اما یک مرتبه بعد از سیدالسادات و رب الارباب. این رب می‌تواند خاص باشد که در تربیت یک نوع یا فردی از آن نوع اثر خاص دارد و جامع این ارباب «الله» خواهد بود که «رب الارباب» است. و أحد به معنای وجود به شرط لانسبت به صفات، مبدأ انتشای اسمی نیست.

چنین به نظر می‌رسد که «صمدیت» را هم باید از لوازم اسم الله شمرد، چنان‌که قرآن کریم در سوره‌ی توحید، پس از نسبت دادن «احدیت»، بلافاصله صمدیت را به الله نسبت می‌دهد. صمدیت که نهایت پُری و بی‌نیازی الهی است، در احادیث جایگاه ویژه‌ای دارد و چنان‌که در سوره‌ی مذکور ملاحظه می‌شود «لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفواً»، که همه صفات سلبيه‌اند، پس از صمدیت آمده است. در دعای جوشن کبیر نیز که «یا صمداً بلاعیب» وارد است، به این معنا است که اسمای سلبيه مثل «قدوس» و «سبحان» و اسمایی مانند «غنی»، «امین» و «صادق» که در واقع، دال بر رفع نقص و عیب‌اند به این صفت برمی‌گردند.

این مرحله از ظهور و تجلی به واسطه‌ی «واحدیت» و اسمای دیگر هم معنای آن، که مجمع صفات است و مشتمل بر کثرت نسبی، واسطه‌ی ایجاد نسبت صدور با مراتب بعدی می‌شود که کثرت بیشتری دارند.

در طبقه‌ی بعد، «حق» و «نور» قرار می‌گیرند که هر دو از اسمای پدرومانند. حق به معنی «موجودی بی‌نهایت کامل و ثابت» که «کائن» و یا «موجود» هم که در برخی از احادیث به خداوند اطلاق شده را می‌توان با آن مقایسه کرد و معادل دانست. یعنی وجود و حق مساوی هم‌اند؛ اما نور «ظاهر بودن این وجود کامل است». نور چون بذاته ظاهر است، با ظهور صفات برای ذات، یعنی با علم ذات به صفات خود هماهنگ است و چون مظهر غیر است با علم به مخلوقات که علم فعلی است همراه می‌باشد. یعنی هر مقدار از نور و وجود شدیدتر باشد ظهور بیشتر است و هر کجا کمتر باشد خفا بیشتر خواهد بود. همین نور است که از طرفی موجودات را از ظلمت عدم خارج می‌سازد، از طرفی دیگر به‌خاطر احاطه و قاهریت آن و این‌که ظهور دیگر موجودات به آن است حاوی نهایت قدرت نیز خواهد بود. هم‌چنین از آن‌جا که هر طور بخواهد موجودات و مظاهر زیر مجموعه‌ی خود را ظاهر می‌کند، حاوی نهایت اراده است. پس ملاحظه می‌فرمایید که «نور» مثل «حق» از اسمای ریسه و دارای کمالات لازم برای حیات می‌باشد. نوری که زنده و زنده‌کننده است و حیات برآمده شعاع‌های آن است، اما نسبت به مفهوم حیات، تعیین کمتری دارد. پس حیات، که در سطح متعالی، آن از مهم‌ترین صفات ذاتی است، از نتایج آن خواهد بود.

و اما حیات در خداوند چه معنایی دارد؟ روشن است که حیات خداوند نباید عین حیات مخلوقاتش باشد و از طرفی نباید کاملاً مباین با حیات آن‌ها باشد. خداوند جل و علا شخصی زنده است نه شیء و چیزی که علم و اراده و قدرت دارد. به‌طور کلی، آن‌چه ما از حیات می‌فهمیم، تنها علم و اراده و قدرت نیست (چنان‌که در بیان اسمای ذاتی، در کنار و به‌عنوان قسیم علم و قدرت و اراده قرار می‌گیرد)؛ بلکه نحوه‌ای از انگیزش، احساس، بینایی، شنوایی، خشم، مسرت، ابتهاج، لطافت، شادابی و امثال آن است و واقعیت این است که از هر درجه‌ی وجود، یک نحو از حیات انتزاع می‌شود. خصوصیات حیاتی در هر مرحله‌ای نمودی خاص خود و در حد خود دارد و حیات خداوند هم مثل دیگر صفات علیای او، هرچند از نقایص همان صفات در مخلوقاتش مبرا است، به‌طور کلی از آن‌ها مباین نمی‌باشد. از میان کتب آسمانی، قرآن کریم هم در معرفی خداوند فقط بر قاهر بودن، عالمیت یا نعمت‌بخش بودن خداوند تکیه نمی‌کند؛ بلکه خداوند را به‌نحوی زنده و نزدیک معرفی می‌کند که بتوان با او زندگی کرد. از دید قرآن، او موجودی است که دوست می‌دارد، تشکر می‌کند، غضبناک می‌شود، انتقام می‌گیرد، همیشه با ما است، عین درد و رنج ما را حس می‌کند، بینا و شنوای محسوسات است، به درد دل‌های ما با دل‌سوزی گوش فرا می‌دهد و این دردها برای او مهم

بوده، از شنیدن آن‌ها خسته و ملول نمی‌شود و درخواست‌های ما را اجابت می‌نماید. این‌ها همه نمودها و جلوه‌های تنزل یافته‌ی حیات الهی در سطح زندگی و حیات ما است. انسان‌وار توصیف کردن خداوند در این سطح حیات انسانی از آن‌جا است که خود صفات کمالیه‌ی ما هم ظهور صفات خدا است و ما در این سطح، خداوند را با این صفات می‌شناسیم که البته منافاتی با سطوح بالاتر صفات که جامع‌تر و بی‌قیدترند ندارد. اصولاً درک «عال فی دنوه و دان فی علوه» بودن خداوند و وحدت در کثرت و کثرت در وحدت، مربوط به همین درک صفات خداوند بین تشبیه و تنزیه است. حیات الهی در هر عالمی در سطح همان عالم ظهور می‌کند و مانند بقیه‌ی صفات الهی، هرچه بالاتر رویم، نحوه‌ی ظهور حیات به سمت بساطت و اطلاق میل می‌کند (حیات جمادات ← حیات ابدان ← حیات ارواح و نفوس ← حیات عقول ← حیات حروف و کلمات تامات الهی ← حیات ذاتی). این مراتب هرچه به حضرت ذات نزدیک‌تر می‌شود، به سوی وحدت با دیگر صفات و فرو رفتن در کمون می‌رود. در مرتبه‌ی واحدیت، همه‌ی صفات انتزاع می‌شوند و اسما با وحدت مصداقی و کثرت مفهومی حضور دارند و آن‌جا حیاتی مطرح است که علم و اراده دارد؛ علمی که زنده است و خلاق و فعال و اراده‌ای که در هر حال اجرا می‌شود و از این‌رو قادر هم هست؛ حیاتی که عین نورانیتی قاهر است و حق؛ و این‌ها همه جمع است در یکی که یگانه است - جل و علا؛ از این‌جا است که برخی اصولاً حیات سرمدی را مساوق وجود و حاوی همه‌ی کمالات وجودی گرفته‌اند (۹، ص: ۱۳۱)؛ و با رسیدن به این مرحله است که کشف ولی خدا و کرامت ولی خدا یکی می‌شود. یعنی علم و قدرت یکی می‌گردد و تصور خلاق را نتیجه می‌دهد و ولی خدا تا چیزی را که می‌خواهد تصور کند محقق می‌گردد.

اما در احدیت ذاتی و هویت مطلقه، اصلاً صفات انتزاع نمی‌شوند و در آن مرحله، کثرت مفهومی صفات هم وجود ندارد و فقط کمالی بسیط و یک‌دست هست بدون ظهور و تفکیک صفات، حتی صفاتی مثل حیات و علم و قدرت و غیره، چون این قدرت هنوز ظهوری ندارد. هم‌چنین حیات و علم، درک و مشاهده و معرفت در این سطح است که امام علی (ع) آن‌را کمال نهایی توحید با نفی صفات از آن معرفی می‌نماید و حتی وحدت هم در آن‌جا غیر از وحدتی است که ما در این عالم می‌فهمیم. وحدت آن‌جا عددی نیست و به قول «جندی»، علم هم در آن‌جا و با قطع نظر از ظهور آن، نسبتی غیبی و حقیقتی ذاتی و معنوی است گم در احدیت ذاتی که از ذات متمایز نیست، اما به شرط تعلق به معلوم ظهور می‌یابد (۵، ص: ۶۳).

این حیات کامل در قالب دو دسته صفات جمال و جلال هویدا می‌شود که مطلق کمال را مجموع آن‌ دو دانسته‌اند و لذا تفصیلات اسما با همه‌ی جزئیات زیر مجموعه‌ی این دو قرار می‌گیرند.

در این جا این نکته شایان ذکر است که کمالات همه‌ی صفات، اعم از ذاتی و فعلی، در خداوند وجود دارد و تفاوت این دو دسته‌ی ذاتی و فعلی یا تقسیمی مشابه، اسم ذات و اسم صفت و اسم فعل، تنها در تقدم ظهور صفات ذات و تأخر (رتبی نه زمانی) ظهور صفات و افعال و در تأخر انتزاع ما در مورد صفات و افعال است. صفات فعل نیز صفات خداوندند و نمی‌توان آن‌ها را از خداوند جدا دانست؛ برای مثال، حتی اگر مرزوقی نباشد، کمال رازقیت، که همان رحمت عامه است، همیشه در خدا هست و خدا قادر است قبل از آن که مقدوری باشد. اصولاً اسمای الهی بدون ظهور، حقایقی معطل از تأثیرند و جهان و همه‌ی تنوعات آن و همه‌ی طبقات هستی بنا به وحدت وجود، جلوه‌های حق و فعل اویند.

به‌طور کلی، چنان که گفته شد، صفات الهی به تدریج ظهور می‌یابند. به‌عبارت دیگر، فعل خداوند و خلقت در واقع ظهور تدریجی اسمای الهی است که از مرحله‌ی ظهور اسما در لاهوت شروع می‌شود (حدوث اسمی) و به تدریج، به تمام عوالم کشیده می‌شود و اصولاً تا صفتی ظهور و بروزی نداشته باشد، انتزاع آن صفت هم رخ نخواهد داد. پس تفاوت فقط در شدت و ضعف این ظهور و فعل خواهد بود.

این نکته شایان دقت فراوانی است که در حقیقت، این علم خداوند به خود و کمالات و اسما و صفات خود است که به تدریج، تفصیل می‌یابد و به‌خاطر حرکت حسی، که میل ذات است به صورت و فعلیت دادن به کمالات ذات، طبقات هستی از لاهوت تا ناسوت را شکل می‌دهد. اصل آن علم فعلی احاطه است؛ احاطه‌ی ذات به مادون خود؛ اما این احاطه به تدریج که خلقت انجام می‌شود، ظهور و فعلیت می‌یابد و علم بر معلوم قرار می‌گیرد، چنان که در احادیث وارد است و در نهایت همه‌ی افعال و حرکات و تنوعات عالم را در بر می‌گیرد، چنان که قرآن می‌فرماید: «والله خلقکم و ما تعملون» (صافات/۹۶).

نکته‌ی دیگری که به نظر نگارنده می‌رسد این است که مناسب‌تر آن است که تقسیم صفات به صفات هفت‌گانه‌ی ذاتی با ریاست حیات و صفات فعلی با ریاست قیومیت را به تقسیم صفات به جلال و جمال تغییر دهیم؛ یعنی اگر اقسام را جمال و جلال قرار دهیم مناسب‌تر است، چون کلی‌تر و گویاتر است. واقعیت این است که مرز مشخصی بین صفات ذات و صفات فعل وجود ندارد؛ به این معنا که هرچند گفته می‌شود که صفات ذات نیاز به متعلق خارجی ندارند به‌خلاف صفات فعل که متعلق خارجی داشته، از فعل خداوند انتزاع می‌شوند، به‌طور کلی، نمود یافتن صفات خداوند به تدریج صورت می‌گیرد و خود صفات ذاتی هم به‌نحوی از کمون ذات بیرون آمده و نمود یافته‌اند یا از جانب ما انتزاع گردیده بر ذات حمل می‌شوند و به هر صورت، در مراحل پیش از آن، اصولاً بر ذات حمل نمی‌شوند (کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه). همه‌ی صفات پس از ظهور، رویی به خلقت و مخلوق دارند و خارجی‌ترین مرحله‌ی ظهور تدریجی صفات خداوند را می‌توان صفات فعل دانست که باز بین

آن‌ها برخی کلی‌تر و برخی جزئی‌ترند. پس بین دو حالت ظهور صفات ذاتی و صفات فعلی، که با تأثیر اراده به ظهور خارجی صورت می‌گیرد، مراحل دیگری از ظهور وجود خواهد داشت. دقت بفرمایید که جمال خداوند جدا از زیبایی افعالش که برای انتزاع این صفت کافی است، در نهایت، به نمود و نوعی تجلی نیاز دارد و همین‌طور است جلال الهی؛ از این جهت است که ما بین نورانیت که ظهوری کلی است و صفات فعل، جمال و جلال را قرار دادیم و برای هر دسته، صفاتی را در نظر گرفتیم که هر چند صفات تحت آن‌ها فعل خارجی منسوب نمی‌شوند، نمودی در خارج دارند؛ برای مثال، ما با توجه به عالم خارج، «رشید»، «مقتدر»، «عظیم»، «حکیم»، «لطیف» و «بهی» بودن خداوند را انتزاع می‌کنیم و همین صفات است که در نهایت، در افعالی مانند «هدایت»، «رزق»، «شفاقت»، «نفع» و «ضرر» و افعال جزئی دیگر نمود می‌یابد.

مهم‌ترین خصوصیات ساحت جمال را می‌توان «لطف»، «بهاء»، «رحمانیت» (به معنای دوم آن) و «ظهور» (ظاهر بودن از خصوصیات جمال است) و مهم‌ترین جلوه‌های ساحت برای جلال را می‌توان «تعالی»، «احاطه» و «مالکیت» دانست که علم و قدرت و برخی دیگر از صفات ذاتی هم در آن‌ها قرار دارند.

از طرفی دیگر، اراده‌ی به پا داشتن موجودات و قوام بخشیدن به آن‌ها (قیومیت) که هم لازمه‌ی حیات و نوعی لطف و رحمت، هم نیازمند جمال و هم محتاج جلال می‌باشد؛ یعنی حی صاحب جمال و جلال است، اما وقتی اراده‌ی ظهور می‌کند، اسمای فعلی آشکار می‌شوند (شبهه فعل لازم که متعدی به غیر می‌شود).

چنان‌که در نمودار پایانی مقاله ملاحظه می‌شود، از اسم «مرید» که تحت تأثیر جمال و جلال است (که هر سه زیرمجموعه‌ی حیات هستند) چهار دسته بزرگ از صفات فعل ایجاد می‌شود که سرفصل آن‌ها «واسعیت»، «حکمت (فعلی)»، «رحمانیت» و «قیومیت» می‌باشد.

از این‌جا به بعد، اسمای فعل ظاهر می‌شوند؛ یعنی به‌طور کلی، در ظهور اسمای فعلی هم لطف و رحمت که از صفات جمال است لازم می‌آید و هم علم و تقدیر و قدرت که به صفات جلال مربوط‌اند؛ توجه کنید که این اراده قبل از ظهور فعل تحقق می‌یابد و با اراده کلی و مشیت مطلق که اصل ظهور و بیرون آمدن اسما از کمون ذات را اقتضا کرد متفاوت است. نکته دیگر این‌که حیات ثبوتاً علت اراده است و اما اثباتاً اراده علت حیات می‌باشد؛ یعنی وقتی می‌خواهیم حیات را اثبات کنیم به وجود اراده استدلال می‌کنیم؛ یعنی اراده در باطن حیات نهفته است و با ظهور آن است که حیات قابل انتزاع می‌باشد. البته درست است که در نوعی از براهین لمّی، واسطه در ثبوت و اثبات یکی است و ممکن است این مورد هم چنین به نظر آید- یعنی اراده هم ثبوتاً و هم اثباتاً علت حیات تلقی شود- با این حال، باید دقت کرد اراده‌ای که در حیات کامن است، هرچند لفظاً با اراده‌ای که از آن ناشی می‌شود

یکسان است، اراده‌ی منشعب شده و ناشی از حیات، نازل شده و تنزل یافته است و عین آن اراده‌ی کامن نیست. چنان‌که اشاره شد، مبدأ هر صفتی که ظاهر می‌شود کمال آن صفت، به صورت کامن و تعیین نیافته می‌باشد و این کمال از هر جهت با تعیین یافته‌ی همان کمال یکی نیست. این نسبت بین اسمای پایین‌تر در ظهور، با اسمای بالاتر، در بقیه‌ی اسما هم وجود دارد؛ یعنی همه‌جا اسم پایین‌تر علت اثبات اسم بالاتر است و اسم بالاتر علت ثبوت اسم پایین‌تر می‌باشد؛ مثلاً در رابطه‌ی علو با قاهریت، مالکیت با قادریت، و باطن بودن با خبیر بودن، اولی علت ثبوت دومی و دومی علت اثبات اولی است و ظهور یافته‌ی کمالی کامن در اولی (یا من علا فقهر یا من ملک فقدر یا من بطن فقهر؛ دعای جوشن کبیر) (دقت کنید). پس اراده نه به تنهایی علت ثبوت حیات است و نه به همراه قدرت و علم؛ چرا که حیات در کنار آن سه صفت و به عنوان امام و اصل صفات ذات شمرده شده است نه این‌که حیات صرفاً مجموع علم و اراده و قدرت باشد. پس تا این‌جا تکلیف اراده (از اسمای ذاتی) مشخص شد و جایگاه علم و توابع آن نیز از آن جهت که زیر مجموعه‌ی احاطه الهی است آشکار گشت. احاطه نیز نتیجه‌ی کمال جلال و تحت واقع شد و ارتباط قدرت با جلال هم روشن است.

بازگردیم به جمال و جلال. جمال الهی جمال صوری نیست، بلکه معنوی است و جمیل بودن الهی نیز به معنای ظهور به جذابیت، بهاء، رحمت، لطف، محبت و توابع آن است (و عشق به خداوند مربوط به مجذوب شدن به همین جمال است).

اما از نتایج «جلال»، می‌توان «تعالی» و «احاطه» و «مالکیت» را نام برد. بنابراین «علی» «عالی»، «اعلی»، «مهمین» (به معنای متعالی)، «مجید»، «متکبر»، «رفیع الدرجات»، «ذوالعرش»، و امثال آن تحت «متعال» قرار می‌گیرند و «قائم»، «ملک»، «عزیز»، «قوی»، «غالب»، «جبار»، «ذوالطول» (به معنی دارای سطوت)، «قادر»، «مقتدر» (به معنای قدرت بر مخلوقات بعد از خلقت) و امثال آن در تحت صفت «مالک».

احاطه‌ی الهی نیز چون کلی است، جامع بزرگی و بی‌حد بودن از حیث زمان و مکان می‌شود و شامل دسته‌ی بزرگی از اسمای الهی است که همه مربوط به علم‌اند. توابع «محیط» که می‌توان آن‌را معادل «جامع» دانست، عبارت‌اند از «حاضر»، «ناظر»، «علیم»، «لطیف» (به معنای باریک‌بین)، «حکیم»، «علیم»، «سرمد»، «اول»، «آخر»، «ظاهر»، «باطن»، «قریب»، «عظیم»، «کبیر»، «دائم»، «دیموم» و امثال آن‌ها. «سمیع» و «بصیر» و «شهید» و امثال آن به «علیم» مربوط‌اند (و اصولاً دیدن و شنیدن بدون درک و فهم بی‌فایده خواهد بود) و «عالم الغیوب» و «عالم الغیب و الشهاده» و امثال آن چون به علمی دقیق و خاص اشاره دارند، زیرمجموعه‌ی «لطیف» قرار داده شدند. «اول»، «ازل»، «قدیم» و «آخر» تابع

طرحی نو در طبقه‌بندی اسمای الهی و ارتباط بین آنها ۱۰۱

«سرمد» اند و «ابد» و «خیرالوارثین» تابع «آخر» هستند. روشن است که «شهید» به معنای آن که به وجود خود شهادت می‌دهد، از ظاهر بودن خداوند ناشی شده است.

۳.۳. نتایج جمال و جلال و اراده و حیات

اراده‌ی خداوند تحت تأثیر جمال و جلال او صورت می‌گیرد؛ پس از این جهت، صفات فعلی، که می‌توان آن‌ها را به چهار دسته‌ی بزرگ تقسیم کرد، از این اراده ناشی می‌شوند: توسع، رحمت، قیومیت و حکمت (حکمت فعلی نه عملی).

هم‌چنین به‌خاطر این که حیات و جمال و جلال زمینه این اراده بوده است، این صفت تا هر کجا که هستی و وجود گسترش بیابد، در تمام اجزای هستی مشاهده می‌شود.

سر فصل گروه اول را می‌توان «واسع» یا «موسع» قرار داد که زیر مجموعه‌ی آن، «بارئ»، «خالق»، «بدیع»، «مصور»، «مفصل»، «محبی» و حتی «ممیت» (به معنای محو مرحله‌ای از حیات و اظهار مرحله‌ای بالاتر) قرار می‌گیرد و نیز «متکلم»، چه به معنای اظهار وجودات (با تشبیه خلقت خداوند به سخن گفتن) و چه به معنایی که در علم کلام مطرح است، در همین گروه قرار می‌گیرد.

اما «رحمانیت» یا «رحمت عام» به معنای عطف توجه و اعمال مهربانی نسبت به مخلوقات است که شامل همه‌ی انواع عطف توجه عام و خاص می‌شود و در تحت آن، اسمایی مانند «جواد»، «رحیم»، «کریم»، «برّ»، «سلام»، «مؤمن»، «ودود»، «جابر»، «فاتح»، «فتاح»، «هادی»، «نصیر»، «غفور»، «شافع»، «حلیم»، «رضوان» قرار می‌گیرد (دقت بفرمایید که این رحمانیت غیر از آن رحمانیتی است که هم‌ردیف الله قرار می‌گیرد و موجب افاضه‌ی اصل وجود می‌شود).

«قیومیت» نیز شامل «مقیم»، «ولی»، «رازق»، «کفیل»، «وکیل»، «مجیب»، (به معنای کلی برطرف کننده‌ی نیازها و اجابت کننده‌ی درخواست‌های ذاتی) «ذوالطول» (به معنی نعمت بخش) و امثال آن می‌شود که قوام همه‌ی حقایق و رقایق و ارواح و اجساد موجودات را تأمین می‌کنند.

گروه بزرگی از اسمای افعال خداوند که به‌طور کلی به تقدیر و مجازات اعمال در قوس صعود مربوط‌اند، تحت «حکیم» (در عمل) قرار می‌گیرد؛ مثل «مدبر»، «مقدّر»، «مقدم»، «مؤخّر»، «عادل»، «مقسط»، «حکم العدل» و امثال آن، که خود «عادل» یا «مقسط» شامل اسمایی مانند «دیان»، «حسیب»، «شاکر»، «ضار»، «مانع»، «منتقم»، «مضل»، «ممیت» و «مفنی» (به معنی محو ظهوری پایین‌تر در ظهوری بالاتر) و امثال آن است.

دقت می‌فرمایید که هرچند امثال منتقم و ضار و مانع به «قهاریت» خداوند هم مربوط‌اند، از آن‌جا که آن‌ها را تحت مرید بودن خداوند قرار دادیم که از «جلیل» اثر می‌پذیرد و از خصوصیات جلیل هم قهاریت است، مقصود حاصل است. در این‌جا مقصود

خاص ما این است که امثال این اسامی هر چند از قهر خداوند خبر می‌دهند، از مجرای مشیت الهی، حکمت و عدل خداوند عبور می‌کند.

۳.۴. اسم مستأثر چیست؟

اسم متأثر اسمی است که خداوند برای خود نگه داشته است و در جهان و در وجود ما ظاهر نشده است؛ بنابراین صحبت کردن از آن، سخن از نادانسته‌هایمان خواهد بود نه دانسته‌ها و طبیعی است که خداوند هیچ‌گاه محاط مخلوقات خود نخواهد بود و درک ما از او در حد سعه‌ی وجودی خودمان و میزان مطهریت ما از او خواهد بود نه بیش‌تر که این میزان محدود نسبتی با نامحدودی خداوند ندارد. شاید این اسم مکنون همان اسم مخزون مکنون باشد که «الله» و «تبارک» و «تعالی» حجاب‌های آن است و شاید این اسم مکنون همین مکنونیت خداوند باشد که باعث می‌شود هر انسانی در نهایت به عجز خود از معرفت او اعتراف کند: «ما عرفناک حق معرفتک» «و ما ادری ما یفعل بی و لاکم» (احقاف/۹). هم‌چنین پیامبر اکرم(ص) فرمود: آن‌گاه که حضرت عیسی(ع) فرمود: «و لا اعلم ما فی نفسک» (مائده/۱۱۶) اذعان به همین مطلب است و بداء را می‌توان از همان قسمت ناشناخته‌ی ذات الهی ناشی دانست و الله اعلم.

نتیجه این که نظام احسن موجود در جهان، تابع اسمای حسنای الهی و نظام و منطق حاکم بر روابط بین آن‌ها است و با اراده‌ی ازلی الهی برای ظهور صفات، ابتدا به نحو کمون و در نزد او نمودار گردید که «الله» به معنای جامعش نمود آن است و «هو» به آن اشاره دارد و با لحاظ عدم صفات و لحاظ همه‌ی صفات دو صفت «احدیت» و «واحدیت» از آن منشعب می‌شوند و «صمدیت» جامع خصوصیات سلبی آن است. سپس نور وجود تابیدن گرفت و حیات و جمال و جلال که حاوی صفات علیای الهی بود، در لاهوت معنای اسمای صفات آشکار شد و سپس اراده صفات فعل را که حاوی جمال و جلال‌اند جاری ساخت، وجود بسط یافت و قوام آن و عود به اصلش با رحمت و حکمت تأمین گردید.

منابع

* قرآن مجید

۱. ابن عربی، محمد بن علی، (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
۲. ابن عربی، محمد بن علی، (بی‌تا)، *انشاء الدوایر*، لیدن (افست بغداد).
۳. ابن عربی، محمد بن علی، (۱۴۱۹ق)، *کشف المعنی عن سر اسماء الحسنی*، تحقیق پابلو بینیتو، قم: نشر بخشایش.

طرحی نو در طبقه‌بندی اسمای الهی و ارتباط بین آن‌ها ۱۰۳

۴. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، *نقد النصوص*، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. جندی، مؤیدالدین، (۱۳۶۲)، *نفحه الروح و تحفه الفتوح*، با تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، انتشارات مولی.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القواعد*، تهران: الزهراء.
۷. جیلی، عبدالکریم، (۱۴۰۲ق)، *الانسان الكامل*، قاهره.
۸. خوارزمی، کمال الدین حسین، (بی‌تا)، *جواهر الاسرار و زواهر الانوار*، اصفهان: مؤسسه انتشارات مشعل.
۹. سبزواری، حاج ملاهادی، (۱۳۶۲)، *انسان کامل، اسرارالحکم*، تهران: اسلامیه، چ سوم.
۱۰. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۱. طباطبائی، علامه سید محمد حسین، (۱۳۶۲)، *المیزان*، تهران: دارالکتب اسلامیه.
۱۲. طباطبائی، علامه سید محمد حسین، (۱۳۷۰)، *رسائل توحیدی*، رساله‌ی اسمای الهی، ترجمه و تحقیق علی شیروانی، تهران: الزهراء.
۱۳. فرغانی، سعیدالدین سعید، (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری*، با مقدمه و تعلیقات استاد جلال الدین آشتیانی، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴. فناری، حمزه، (۱۳۸۴)، *مصباح الانس*، ترجمه‌ی محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی.
۱۵. فیض کاشانی، محمد محسن، (۱۳۶۰)، *کلمات مکنونه*، تهران: فراهانی.
۱۶. قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۷. قیصری، داوود، (۱۳۸۲)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیقه علامه حسن زاده آملی، قم: بوستان کتاب قم، جزء اول.
۱۸. کلینی، ثقه الاسلام محمد بن یعقوب، (۱۳۶۵)، *الکافی*، ترجمه و شرح جواد مصطفوی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.
۱۹. مجلسی، محمد باقر، (۱۴۰۴)، *بحار الانوار*، بیروت: مؤسسه الوفاء.

