

تطابق عوالم تکوینی با عوالم انسانی

عبدالمحمود منصوریانفر*

تاریخ دریافت: ۹۱/۱۱/۱۳

تاریخ پذیرش: ۹۲/۴/۱۰

چکیده

یکی از مباحث مهمی که از دیرباز و از دوران باستان در حکمت الهی و فلسفه و عرفان اسلامی مورد توجه متفکران، فلاسفه و عرفا بوده است، تطابق عوالم تکوینی با عوالم انسانی و یا به عبارتی انطباق عالم اکبر و عالم اصغر و به تعبیر دیگر عالم تکوین و عالم تشریح، و سرانجام تطبیق انسان کلی با هستی است. این مسأله در فرازهای مختلف دعای سحر آمده و مفسران معاصر در شرح این دعا به این موضوع اشاراتی کرده‌اند. نگارنده سعی کرده تا این مسأله را با نگاهی نو مورد بحث قرار دهد و نتایج حاصل از این مباحث را نقد و بررسی و تحلیل کند، و توجیه عقلی نظریه همبستگی علم ازلی الهی را با هستی و آفرینش بیان کرده و برداشت خود را از آن ارائه دهد.

کلیدواژه‌ها: مشیت، علم عنائی، قضا، قدر و سر قدر.

* عضو هیأت علمی گروه الهیات دانشگاه آزاد اسلامی، واحد اراک (استادیار).

مقدمه

در این مقاله سعی شده تا منشأ خلقت از طریق مشیت الهی که به تعبیری همان "علم عنائی" حق تعالی است، از منظر عرفان و حکمت الهی مورد ارزیابی قرار گیرد. در زبان عرفان و حکمت الهی، علم ازلی حق منشأ صدور و فیضان و وجود و ایجاد خلقت از طریق حق تعالی تلقی می‌گردد. توجیهاات عرفا و حکما در مسأله خلقت برگرفته از آیات و روایاتی است از جمله روایت: «خلق الله الاشياء من المشیة و المشیة نفسها». بر این اساس عوالم عقلی و مجردات عالم امکان با علم ازلی الهی پیوند یافته، و بر این مبنا همبستگی میان عوالم مختلف تبیین شده است. هر آنچه در عوالم ما دون تحقق می‌یابد ریشه در عوالم برتر، و سرانجام در علم ذاتی خداوند خواهد داشت. مشیت الهی همچون تجلیات او ذو مراتب است و نفس رحمانی که از آن به اولین صادر از مشیت تعبیر شده، عامل انبساط وجود و سریان آن در عوالم هستی است. علم الهی علمی فعلی و از سنخ وجود است و میان علم ازلی و وجود تفاوتی نیست. به همین جهت همبستگی میان عوالم هستی با علم ازلی موجب گردیده تا بتوان در پرتو آن تطابق عالم اکبر و عالم اصغر، یا عالم امر و خلق را که بازتابی از عالم برتر است توجیه نمود.

بہتر است در طرح این نظریه از ساختار فکری ملاصدرا مدد گیریم. از سخنان حکمای الهی چنین برمی‌آید که آن‌ها نیز در تبیین این موضوع متأثر از آیات قرآنی، احادیث، ادعیه و سخنان عرفا بوده‌اند.

طرح مسأله

یکی از مسائل مهم فلسفی، کلامی و اعتقادی رابطه خداوند با جهان هستی است، که از دیرباز مباحث مهمی را در فلسفه، کلام و اصول اعتقادی به دنبال داشته است. این رابطه می‌تواند مستقیم یا غیرمستقیم باشد. از منظر قرآن و ادعیه شیعه و در دیدگاه عرفا و حکمای الهی این رابطه از طریق اسماء و صفات حق محقق می‌شود. که ما به همین جهت یکی از امہات صفات را که علم است، منشأ صدور خلقت معرفی کرده‌ایم، این مسأله به طرق گوناگون در متون معارف اسلامی طرح شده است.

بر اساس دیدگاه‌های قرآنی، عرفانی و حکمی، علم ازلی منشأ صدور خلقت است و هیچ

موجودی از موجودات عالم امکان نیست که از علم ازلی سرپیچی کند. از این رو موضوعات مختلفی در اینجا قابل بحث است که از جمله آنها کیفیت همبستگی علم ازلی و جهان هستی است، آنچه از فحوای کلام معصومین(ع) و نیز فلاسفه و عرفای اسلامی که از سرچشمه علوم وحیانی آنها بهره‌ای برده‌اند برمی‌آید، انطباق هستی با علم ازلی است.

روش‌شناسی

می‌توان از طرق مختلف به تحلیل این موضوع پرداخت، اما روشی که در این مقاله مبنا قرار گرفته است، روش حکمی و عرفانی برگرفته از متون اسلامی است. به اعتقاد حکما و عرفای اسلامی در نظام عالم هیچ امری عبث و بی‌هدف و بی‌غایت نیست و خداوند، عالم به امور کلی و جزئی است، اما در تبیین کیفیت علم خداوند به جزئیات، دیدگاه‌ها و مکتب‌های مختلفی وارد بحث شده‌اند، که خود این بحث یعنی علم حق به جزئیات، تفسیرهای گوناگون و مقالات متنوعی را می‌طلبد.

در نتیجه بی‌آنکه وارد کیفیت و تبیین علم حق به مخلوقات شویم، در این مقاله بیش‌تر محور بحث خود را رابطه علم ازلی با هستی قرار داده‌ایم، که اصطلاحاً آن را علم تکوینی حق گویند و نکته مهم اینجاست که حاصل این بحث به اتحاد میان هستی و علم منتهی می‌گردد، که در ازل نیز چنین بوده و میان صفات حق از جمله علم او و عالم هستی در حقیقت نه‌تنها جدایی نیست، بلکه میان آن دو اتحاد برقرار است.

علم عنائی حق

منظور از علم عنائی حق، علم حق تعالی است به ذات خودش و به آنچه که در خارج و در هستی وجود پیدا می‌کند، و مشیت ازلی همان علم عنائی حق تعالی است و اراده نیز علم خداوند است که سابق بر ایجاد می‌باشد، و گاهی از علم عنائی حق در اصطلاح حکما به مشیت ازلی اجمالی هم تعبیر می‌کنند، و حکما و عرفا از آن به علم ذات به ذات تعبیر می‌نمایند، و آن صورت کلی نظام هستی است که خیر محض است و تقدم و فعلیت یافتن موجودات و رسیدن به بالاترین

درجه و اشرف بودن آن موجودات نیز به همین جهت است، زیرا وجود حق تعالی غایتی ندارد مگر به حقیقت ذات خود و در حقیقت به همین جهت نظام هستی را که نظام خیر است به وجه اکمل و اتم آفریده است، و هر موجودی که لباس هستی پیدا کند به سبب این بوده که وجود او در نظام هستی خیر محض بوده، و حق تعالی هم بدین منظور آن را آفریده است و اینها همه تعبیراتی است از عنایت و مشیت ازلیه حق؛ و در این باره پیامبر اکرم (ص) فرموده: «خلق الله الاشیاء بالمشیة و خلق المشیة بنفسها».

در کتاب «ممد الهمم» (ص ۴۵۰) درباره علم عنائی حق چنین آمده:

«قضا حکم کلی و علم عنایی (علم فعلی) حق تعالی است و علم عنایی حق در حقیقت خدایی نمودن اوست. در آن مرتبه قضا اعطا به اعیان موجودات به حسب استعداد و سؤال ذاتی آنهاست که مقام اقتضای اسماء و صفات است، و اسماء گوناگون را به یک معنی در بعضی از عوالم مثلاً عالم شهادت مطلق تخصیص و تنازع است. عبد راضی به مقام قضا می‌داند که خدایی نمودن و رسیدن مظاهر اسماء به خواهش‌شان مستلزم اموری است که چون به نسبت درآید ناگوار نماید. به تعبیر خواجه حافظ:

در کارخانه عشق از کفر ناگزیر است آتش که را بسوزد گر بو لهب نباشد

خداوند هر چیزی را به مشیت خود آفرید و مشیت را بالذات. زیرا اگر مشیت ازلی همان علم عنائی حق تعالی باشد و علم حق تعالی هم عین ذات باشد، پس در این صورت معنای دیگری برای مشیت باقی نمی‌ماند، زیرا مشیت عین علم حق تعالی به موجودات و مقوم اشیاء است. البته برای خداوند تعالی مشیت دیگری هم وجود دارد، که با تفکر در نظام کلی و جهان هستی به نحو اتم و صحیح حاصل می‌شود، و به آن نفس رحمان و رحمت رحمانیه نیز می‌گویند و آن اولین صادر از مشیت ازلیه بی‌واسطه و با واسطه است.

ایجاد اشیاء از طرف حق تعالی عبارت است از اینکه مشیت افراد به واسطه مشیت ازلیه حق تعالی صورت گرفته است، و در کتب ادعیه و اخبار اهل بیت مضمون آن رسیده که فرموده‌اند «لا مؤثر فی الوجود الا الله» (مجلسی: ج ۳: ۵۴ و ج ۱۴: ۵۶)، هیچ مؤثری در ایجاد اشیاء و موجودات دخالت ندارد مگر خداوند که حاکی از آن است، و این همان اراده ازلی در جهت تحقق

اراده است. اراده انسان‌ها نیز برگرفته از اراده حق تعالی است و بدین جهت در دعای سحر هم چنین آمده است «و کل مشیتک ماضیه»، و البته این به اعتبار آن است که عقول جزئی بشر متعدد و مشیت حق تعالی منشأ صدور تمام هستی است و صدور اراده و مشیت افراد بستگی به مشیت ازلی حق تعالی دارد.

ممکن است گفته شود اراده تکوینی نوعی جبر است؛ در پاسخ باید گفت که خداوند متعال اهل بیت را در میان کل مخلوقات الگو قرار داده است، و انبیاء نیز نوعی شایستگی اکتسابی را از طریق اعمال خویش به دست آورده‌اند و لیاقت ذاتی را خود بالفطره دارند. به عبارت دیگر می‌توان گفت که انبیاء در عین داشتن قدرت و اختیار گناه کردن خود به سوی گناه نمی‌رفتند (ممتحن، فصلنامه فدک: ۵۸).

بنابراین مشیت حق تعالی همان علم عنائی اوست و غایتی جز نفس خود ندارد، و هر کس در نظام کل هستی تعقل و تدبر کند، مطلب برایش به‌طور کامل روشن می‌شود، و کامل‌ترین اشیاء از مشیت دوم صادر می‌شود نسبت به کره زمین و موجوداتی که در عوالم پایین قرار گرفته‌اند، و هر کس معتقد به غیر این باشد باید قائل به بخت و اتفاق باشد، مانند ذی‌مقرطیس و پیروان او که معتقد به این عقیده‌اند و گفته‌اند که اراده حق تعالی از حکمت خالی است، و عنایت ازلی هم در کار نیست؛ مانند گفته شیخ اشعری و پیروان او، و قائلین دیگری هم هستند مانند گروه معتزله و متکلمان از آنان که مشمول آیات زیرند:

﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَن سَبِيلِ اللَّهِ فَقَدْ ضَلُّوا ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ (نساء/۱۶۷)

«هر آینه آنان که کافر شده‌اند و از راه خدا دور گردیده‌اند سخت به گمراهی افتاده‌اند»

و یا فرموده:

﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ (انعام/۹۱)

«خدا را آن‌چنان که در خور اوست نشناخته‌اند»

عنایت و مشیت ازلی مورد انکار اشراقیون قرار گرفته است، ولی مشائون مانند شیخ‌الرئیس آن را اثبات نموده‌اند، و لیکن علم به اشیاء را در حق تعالی زاید بر ذات حق تعالی تلقی کرده‌اند به‌گونه‌ای که آن صور عارض بر حق تعالی می‌شود و علم حق تعالی به نحو ارتسام در ذات به

حساب آورده شده و مضمون این کلام در شعر زیر آمده است (صدرالمتألهین، ج ۶: ۱۶۴):
ارتسام صورت اشیاء غلط در ذات حق شیء واحد فاعل و قابل چه نازیباستی

واجب الوجود در مرتبه ذات و مقام احدیت که مقام غیب الغیوب نیز نامیده می‌شود، از طریق علم ذاتی به جمیع عوالم ملک و ملکوت عالم است، و علم ازلی او سابق بر اشیاء و سابق بر صور الهی و علوم تفصیلی است.

چنانکه خداوند در این باره فرموده:

﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ (انعام/۵۹)

مقصود از «غیب» در این آیه علم ذاتی ازلی مقدم بر تمام اشیاء است، و مراد از «مفاتیح» علوم تفصیلی و صور الهی است.

هویت وجودی

از نظر ملاصدرا هر هویت وجودی در مرتبه وجود خویش مصداق بعضی از معانی کلی است، که در اصطلاح حکما آن را "ماهیت" و در اصطلاح عرفا "عین ثابت" گویند. اگر این معانی کلی که مشتمل بر هویت هر موجود است واحد باشد، آن را "ماهیت بسیط" و اگر متعدد باشد آن را "مرکب خارجی" نامند، و هر قدر مرتبه وجود در موجودی قوی‌تر باشد درجه و شدت وجود او بیش‌تر بوده و اشمال آن بر معانی کلی و حقایق وجودی بیش‌تر خواهد بود، بنابراین در مرتبه عالی وجود، جمیع مراتب نازل به نحو وحدت و بساطت منطوی است.

در بیان فلسفی هم می‌توان چنین توجیه کرد که چون معلول و کمالات وجودی آن مستند و مرتبط با وجود علت و کمالات وجودی است، در این صورت هر کمالی که در معلول متحقق است، به نحو اعلا و اکمل در وجود علت موجود و متحقق خواهد بود، با این تفاوت که کمالات معلول، مانند وجودش مشحون به نقص و ضعف و قصور است که همین کمالات با سلب نقایص و عدمیات آن در وجود علت بالفعل متحقق است.

صدرالمتألهین از این مقدمات نتایج زیر را استنباط کرده و می‌گوید:

۱- چون واجب متعال مبدأ فیاض وجود هر موجودی است بنا بر قاعده «بسیط الحقیقة کل

الاشیاء و لیس بشیء منها» او با وحدت و بساطت ذاتی خود مشتمل بر کلیه حقایق موجودات و کمالات معلولات خویش خواهد بود.

۲- از آنجا که وجود واجب الوجود، وجود کل اشیاء و حقایق موجودات است، بنابراین تعقل وجود واجب مستلزم تعقل اشیاء و حقایق موجودات است.

۳- از طرفی چون واجب الوجود عاقل بالذات و مُدرک هویت وجودی خویش است، پس ذات واجب الوجود عالم به ذوات و حقایق تمام موجودات است.

۴- ذات واجب الوجود مقدم بر وجود سابق بر ایجاد ما سوی است، بنابراین علم به حقایق موجودات نیز مقدم بر ایجاد ماسوی خواهد بود.

در نتیجه ذات واجب الوجود در مرتبه ذات و وجود خویش، عالم به تمام حقایق اشیاء بوده و حقیقت اشیاء به تفصیل در مرتبه ذات احدیت موجود و مشهود او خواهند بود، این علم اجمالی در عین تفصیلی مقدم بر ایجاد ما سوی است، و عالم و هستی اعم از صور تفصیلی علمی و عقول و نفوس کلی و اجرام و اجسام همه متأخر از ذات واجب‌اند.

در اسفار در این باره چنین آمده:

«فنقول الواجب تعالی هو المبدأ الفیاض لجميع الحقایق و الماهیات فیجب أن یکون ذاته مع بساطته و احدیته کل الاشیاء... فاذن لها کان وجوده تعالی وجوده کل الاشیاء فمن عقل ذلک الوجود عقل جمیع الاشیاء و ذلک الوجود هو بعینه عقل لذاته و عاقل فواجب الوجود عاقل لذاته بذاته فعقله لذاته عقل لجمیع ماسواه و عقله لذاته مقدم علی وجود جمیع ماسواه فعقله لجمیع ماسواه سابق علی جمیع ماسواه فثبت ان علمه بجمیع الاشیاء حاصل فی مرتبة ذاته بذاته قبل وجود ماسواه سواءً كانت صوراً عقلیة قائمة بذاته او خارجه منفصلة عنها...» (صدر المتألهین، ج ۲: ۴۵۴).

برای وجود مراتب و نشأت‌هایی است که هر مرتبه و نشأتی از وجود دارای حکم لازمی مخصوص به خود است، و هر قدر مرتبه وجود عالی‌تر باشد کمال و قوت و وحدت آن نیز بیش‌تر خواهد بود. علم واجب به موجودات از دو طریق کلی قابل اثبات است: یکی طریق حکما و دیگری طریق عرفا که در شرح دعای سحر از هر دو طریق استفاده شده است. معصوم (ع) خود را در قید و چارچوب متعارف حکما و عرفا قرار نداده، بلکه به صورت برتر به نحوه و کیفیت صدور

خلقت از صقع وحدت پرداخته، و از مراتب و درجات علم ازلی که سرچشمه آن مشیت است به تبیین کیفیت صدور خلقت از سرچشمه علم ازلی پرداخته است، عرفا اسماء و صفات را لازمه ذات و تابع آن دانسته‌اند، و از طریق اسماء و صفات و مصادیق آن‌ها به تفصیل درباره صدور جهان از وحدت ذات سخن گفته شده است.

در کتاب «اسفار» درباره علم حق تعالی آمده است:

«علمه تعالی بالاشیاء فی مرتبة ذاته علماً مقدساً عن شوب الامکان و التركيب و هی عبارة عن وجوده بحیث ینکشف له الموجودات الواقعة فی عالم الامکان، علی نظام اتم مؤذیاً الی وجودها فی الخارج مطابقاً له اتم تأدیة لا علی وجه القصد و الرؤیة و هی علم بسیط واجب لذاته قائم بذاته خلاق للعلوم التفصیلیة و النفسیة علی أنّها عنه لا علی أنّها فیہ» (صدر المتألهین، ج ۲: ۴۵۵).

به این معنا که علم حق تعالی به اشیاء در مرتبه ذات است، و علمی است که مقدس و منزّه است و هیچ‌گونه شائبه امکان و ترکیب در آن راه ندارد، و آن عبارت است از وجود حق تعالی به‌گونه‌ای که تمام موجودات عالم امکان در آن به نحو اتم و اکمل مکشوف است، و آنچه در خارج از ذات تحقق پیدا می‌کند مطابق با ذات است و از آن به علم بسیط واجب تعبیر شده که منشأ علوم تفصیلی از عقل و نفسی خلاق است.

در توضیح بیان ملاصدرا می‌توان گفت «العلوم التفصیلیة العقلیة و النفسیة» این است که اشاره کرده به قاعده مشهور «اتحاد عاقل و معقول» به این معنا که عقول و نفوس از مراتب علم عنائی است، به این معنا که آن‌ها اسماء الحسنی و مشیّات مندرجه تحت مشیت ازلیه او هستند، و هم‌چنین کلام صدر/ اشاره دارد به صدور عقل و نفوس از مشیت ازلی و علم عنائی برآن، زیرا «بمّ و لمّ و عمّ و فیم» در اینجا به یک معنا هستند. معلم ثانی هم در «فصوص» گفته همه این‌ها مؤید این سخن است.

درباره اسماء الهی و صفات او می‌توان گفت که اسماء الهی یا عام الحکم هستند یا غیر عام الحکم، و به سه دسته تقسیم می‌شوند؛ اسماء ذات، اسماء صفات، و اسماء افعال. و اسماء ذات نیز بر دو قسم تقسیم می‌شوند: هویت مطلقه، و اسماء حسنی.

اما مقصود از عام الحکم بودن آن است که ذات الهی آن اسماء را در خود دارد، بدون آنکه

حکمی متعلق به غیر خودش داشته باشد و با قطع نظر از تقييد و تعلق و اضافات، آن اسماء من حیث هی، هی لحاظ می‌شود و به آن «اسماء ذات» گویند. چون این اسماء عین ذات حق تعالی هستند و عارض بر او نیستند و اما غیر عام الحکم نیز بر دو قسم است:

۱- اگر در مفهوم آن تعلق و تقييد، بدون تأثیر و تأثر لحاظ شده باشد به آن اسماء صفات می‌گویند، مثل رحمن و رحیم.

۲- و اگر در مفهوم آن تقييد و اضافه بودن تأثیر و تأثر لحاظ شده باشد مثل خالق و رزاق به آن اسماء افعال می‌گویند.

قیصری در «شرح فصوص» می‌گوید:

«برای حق تعالی اسماء و صفاتی است بر حسب آنکه:

﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِئَةٌ﴾ (الرحمن/ ۲۹)

و مظهر «لایشغله شأن عن شأن» است و برای حق تعالی شوونات و تجلیاتی است در مراتب الوهیت و او را بر حسب شوون و مراتب آن صفات، اسمایی خواهد بود. سپس می‌گوید: «ذات با صفت خاصی از تجلیات خود به نام اسم نامیده می‌شود. مثلاً رحمن ذاتی است که برای آن رحمت است و قهار ذاتی است که برای آن قهر است و اسماء ملفوظ عبارت از اسماء آن‌هاست و اسم عین مسمی است و گاهی اسم بر صفت هم اطلاق می‌شود» (قیصری: ۳۲).

اسماء ذات بر دو قسم می‌باشد: قسم اول، اسمی که سایر اسماء الحسنی در آن تماماً مندرج است، به گونه‌ای که نه اسمی دارد و نه رسمی و به آن هویت مطلق و وجود بحت می‌گویند، و مجالی برای اعتبارات در آن نیست و حتی قید اطلاق هم در او وجود ندارد، بلکه وجود او وجود صرف است و به اعتبار اطلاق ذاتی، ترکیبی و کثرتی هم در آن راه ندارد و متعدد هم نیست و در این مرتبه اسم و رسمی هم ندارد، و در اصطلاح عرفا آن ذات به اعتبار معنایی از معانی عدمیه و وجودیه است که به این معنا صفت و نعت نیز نامیده می‌شود و آن مطلق است، بدون اینکه چیزی از تعینات را با آن اعتبار کنیم و وجهی از تخصیصات را به او نسبت دهیم.

پس در این حالت مجرد از سایر احکام و اسماء نیست، مگر اینکه به اعتبار رسمی اعتبار آن در نزد عقل برای ذات حاصل شود. لیکن این از اسماء حقیقی نیست، زیرا به اعتبار معنایی از ذات حاصل نمی‌شود و عرفا از آن «به شرط لا» و حکما از آن «بلا شرط» تعبیر می‌کنند. البته تمام

اینها هم به فرض و اعتبار است.

از اینجا روشن می‌شود اینکه گفته شده ذات رسمی ندارد، به این جهت است که رسم همان عرض خاص است، چون فاقد جنس و فصل و عرض است و به این مرتبه مرتبه عماء و مرتبه جمع و حقیقة الحقایق و حضرت احدیت جمع و کنز مخفی و غیب الغیوب هم می‌گویند، و این وجود مطلق است که دارای وحدتی است متفاوت با سایر وحدات عددیه و نوعیه و جنسیه، برای اینکه آن مصحح جمیع وحدات و تعینات و اضافه اسم است.

قسم دوم از اسماء ذات که آن کل اسماء حسنی است و منظور اسمائی است که به اعتباری از معانی عدمیه یا وجودیه ثابت می‌شود، خواه جلالیه باشد یا جمالیه که به این مرتبه واحدیت هم می‌گویند، و مقدم بر بهاء است و به آن مقام جمع یا امام الاثمه نیز گویند که در وجودات خاصه مؤثر است و البته زاید بر وجود مطلق هم نیست. پس همانا همبستگی میان حق و خلق به این اعتبار ثابت می‌گردد و بدین جهت است که به آن اسم الاسم نیز می‌گویند، زیرا اسم حاکی است از مسمی و مسمی هم عین ذات است. پس تمام اسماء الحسنی حاکی از مسمای خود است و مسمای آن‌ها هم کاشف از ذات احدیت است.

اسماء حسنی

درباره معنای اسماء حسنی هم چنین گفته شده: «اسماء حسنی نام‌های نیکو را گویند و عارفان گویند همه نام‌های خداوند حسنی است، پس حسنی صفت و قید توضیحی است (سجادی): (۹۸).

مفسران در تفسیر آیه شریفه:

﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا﴾ (اعراف/۱۸۵)

آورده‌اند از رسول اکرم (ص) روایت شده که خدای را ۹۹ اسم است، هر که آن‌ها را برشمارد به بهشت خواهد رفت، و این اسماء بعضی صفات‌اند چون قادر و حی و موجود و مرید و مدرک، و بعضی را مرجع به این صفات می‌دانند چون سمیع و بصیر و حکیم و مالک که سمیع و بصیر مرجع به حی است، و بعضی را صفات افعال گویند چون خالق و ممیت و محیی. و/بن عربی گویند: «ظهور اسماء الحسنی در عالم آشکار نیست و حصول بدان بستگی به آثار و

احکام آن‌ها دارد نه به ذات آن‌ها و به رقایق آن‌ها وابسته است نه حقایقشان و این اسما بسیار است و ائمه الاسماء مقدم بر تمام آن‌ها و مقدم بر هستی است، یعنی بر دو جهان و بقیه اسما مسلط‌اند. اسما ائمه چون امام است مقدم و جامع اسما دیگر است و این ائمه الاسماء شرعاً و عقلاً هفت اسم است که بقیه اسما تابع آن‌ها هستند و آن هفت اسم عبارت‌اند از: ۱- حی ۲- علیم ۳- مرید ۴- قائل ۵- قادر ۶- جواد ۷- مقسط و اسم حی امام و مقدم بر همه است و اسم مقسط مؤخر و آخرین آن‌هاست (عاملی: ۱۲۵). عارفان گویند در وجود خدا جز خدای تعالی و اسما و صفات و افعال او نیست پس همه بدو پیوسته‌اند و از او می‌آید و بدو باز می‌گردند، و این قول را با آیاتی از قرآن مجید مستند کرده‌اند (همان: ۹۱).

اسماء مستأثره حق تعالی

اسماء حق در مقام احدیت حق تعالی مستأثر، و به گونه‌ای است که تمایزی با ذاتش ندارد، هم‌چنان که در این باره از حضرت رسول گرامی اسلام روایت شده که فرموده‌اند:

«اسئلك بالاسماء الذی استأثرت لنفسک» (مجلسی: ۱۸۴).

[خداوندا] مسألت دارم از تو، به اسما آنچنانی که برای خودت برگزیده‌ای.

در کتاب «مجموعه آثار حکیم صهبا» (الفصل الثانی عشر: ۹۲) درباره اسما مستأثره چنین آمده:

«ان لله تعالی أسماء مستأثرة يستأثرها لنفسه، لا يعلمها إلا هو، و لا يُحيطون بشيءٍ من علمه إلا بما شاء، و هي التي بها يخشى الله من عباده العلماء من الأنبياء و المرسلين و الأولياء المقربين، لأنهم لا يعلمون تلك الأسماء و مقتضياتها، فلعل فيها ما يستعيزون عنه به تعالی: «إلهي أعوذ بك منك».

در کتاب «ممد الهمم» (در فصل مراحل و عوالم نفس: ۵۵) درباره وجوب ذاتی چنین آمده:

«وجوب ذاتی از اسما مستأثره حق است و انسان اگر چه به شهادتش عالم شهادت را ادراک می‌کند، و به غیبش عالم غیب را ولی غیبی را که وجوب ذاتی است ادراک نمی‌تواند بکند. ﴿و لا يُحيطون به علماً و عنت الوجوه للحي القيوم﴾ (طه/۱۱۰-۱۱۱)، و از این روی حضرت رسول (ص) فرمود: «إن الملائكة الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم».

اسماء مستأثره حق تعالی عبارت‌اند از اسمائی که مظهری و مجلاتی در کون ندارند، و حتی مظهر و تجلی در ابداعات و مخترعات نیز برای آنها نیست و حکم و اثری هم بر آنها ظاهر نمی‌شود و تمام آنها مندرج در حاق ذات او است، قدرت هم مندرج در علم است، و علم هم مندرج در قدرت است و هم‌چنین سایر اسماء امهات حق و غیر آن و کل آن مختص است به حضرت احدیت، پس بدین جهت خداوند هنگام سؤال پیامبرش از او در این باره به او فرمود:

﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، اللَّهُ الصَّمَدُ، لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾

خداوند خود را در این سوره مبارکه معرفی کرده است، و تمام این‌ها راجع به آن اسم ذات است نه غیر آن و ذات هم جزء و ترکیب ذهنی و خارجی و واقعی را قبول نمی‌کند. بنابراین چون ذات مقدس واجب الوجود منشأ وجود هر موجود و مبدأ فیاض ما سوی و جامع جمیع کمالات و فضایل است، اشکالی ندارد که معانی کثیر ذاتی به نام صفات در مرتبه ذات صدق نماید، به نحوی که این معانی و کمالات ذاتی همگی موجود به وجود ذات واحد بوده و از نظر مصداق یکی باشند، و در زبان عرفانی از معانی ذاتی بدون لحاظ ذات، صفت و به اعتبار ذات، اسم تعبیر می‌شود و نظر به اینکه علم واجب الوجود عین ذات و وجود اوست، بنابراین علم واجب الوجود علم فعلی، و سبب وجود ممکنات است.

مرتبه احدیت

مرتبه‌ای از ذات است که تمام اسماء و صفات مستغرق و فانی در ذات‌اند، و هیچ‌یک نسبت به دیگری تعین ندارند و بعد از این مرتبه است که علم ازلی سر از پرده استتار بیرون آورده و اسماء و صفات طالب ظهور می‌گردند. علم ازلی در این مرحله از کنز مخفی و غیب الغیوب به حضرت الوهیت و ربوبیت سیر ظهوری پیدا می‌کند که از این مرتبه به مرتبه الوهیت و عالم احدیت تعبیر می‌کنند.

در کتاب «مصباح الهدایه» در این باره آمده:

«اعیان ممکنات که صورت و تعین اسماء الهیه‌اند، و نیز اسماء الهیه که تعین و حجاب ذات‌اند، صورت ذات و سبحات جلال نام دارند. مجموعاً به وجود یا کینونت، استجنانی در غیب مغیب تحقیق دارند و در خبر مذکور در آثار ارباب عرفانی از مقام غیب وجود تعبیر به کنز خفی یا مخفی

شده است که «کنت کنزاً مخفیاً» اشاره است به مقام غیب، و «فاحببت ان اعرف» اشاره است به ظهور ذات لذات، که در آن غیب مکنون نفیس‌ترین جواهر اسماء ذات‌اند؛ و منقسم به اقسامی می‌شوند؛ قسمی از آن اسماء در مقام غیب ازل الازال و ابدالاباد در ذات مستجن و خارج از نسب و احوال و خلائق‌اند، و اینکه فرموده "کنت" اشاره دارد به تحقق اسماء اعظم، و الله اعلم. و اینکه فرمود «فاحببت ان اعرف»، اشاره نموده به جواهر نفسیه اسماء صفات که حاکم بر مظاهر غیب و شهودند» (خمینی: ۹۸).

در «شرح فصوص» قیصری (پیشگفتار: ۲۴) چنین آمده:

«در مقام «غیب الغیوب»، یعنی مقام ذات که از آن به «کنز مخفی» و «عنقای مُعرب» تعبیر کرده‌اند، نه جای تنزیه و نه جای تشبیه است. وجود اطلاقی معرّاً از قید اطلاق، نه اشارت می‌پذیرد نه عیان، نه کسی زو نام دارد نه نشان».

و دو بیت آخر شعر زیر که از جامی، عارف قرن نهم، است نیز اشاره دارد به مرتبه واحدیت و بقیه آن اشاره دارد به احدیت:

در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود	به کنج نیستی عالم نهان بود
وجودی بود از نقش دویی دور	زگفت‌وگویی مایی و تویی دور
وجود مطلق از قید مظاهر	به نور خویشتن بر خویش ظاهر
دل‌آرا شاهی از حجله غیب	میرا دامنش از تهمت عیب
نه با آینه رویش در میانه	نه زلفش را کشیده دست، شانه
صبا از طره‌اش نگسسته تاری	ندیده چشمش از سرمه غباری
نوای دلبری با خویش می‌ساخت	قمار عاشقی با خویش می‌باخت
برون زد خیمه ز اقلیم تقدس	تجلی کرد در آفاق و انفس
به هر آینه‌ای بنمود رویی	به هر جا خاست از وی گفتگویی

در «شرح فصوص» قیصری در تعلیقات درباره مرتبه واحدیت و احدیت چنین آمده:

«لان الاحدیة الذاتیة و قهرها تقتضی ان لا تعلم، و لذا قالوا: لا اسم له و لا رسم له. و اطلاق وجود بر آن حقیقت از باب تفهیم است. پس موضوع له اسم «الله» مرتبه واحدیت است و

به اعتباری مرتبه احدیت، که از اولی به الله ذاتی و از دوم به الله صفتی تعبیر نموده‌اند. و ختم انبیاء و خاتم اولیاء مهدی موعود، علیهما السلام، مظهر الله ذاتی‌اند، لذا قالوا: حقیقة الوجود هو الحق و المطلق فعله و المقید اثره».

و هم‌چنین است در بعضی اسماء همان‌طور که در مظاهر سایر اسماء حاصل می‌شود، البته اسماء مستأثره اولی حق را کسی جز خداوند متعال نمی‌داند که پیامبر گرامی/اسلام هم در این باره فرموده‌اند:

«ان الله اعطانی من الاسماء العظام احداً و سبعین الا واحداً» خداوند به من عطا کرده از اسماء عظام هفتادویک اسم از آن اسماء مگر یکی را (مجلسی، ج ۶۸: ۱۱). چون یکی مختص خود خداوند است، پس اطلاق واحد به این اسماء یا کثرت آن به اعتبار اطلاق اوست. و اما اسماء مستأثره دومی در مرتبه واحدیت نیز معلوم کسی نیست مگر پیامبر خاتم و اهل بیت معصومین - علیهم السلام - و بعضی از این اسماء دومی معلوم کسی جز حق تعالی نیست و از اینجاست که بداء نشأت می‌گیرد.

در این مرتبه صفات از اسماء متمایز است و تمایز اسماء و صفات موجب تمیز صور الهی در مقام ظهور می‌گردد، و مرتبه اسماء و صفات را مقام جمع، و مرتبه ذات را مقام جمع الجمع گویند. همان‌طور که صور الهی و مظاهر و صفات را مقام جمع، و مرتبه ذات را مقام جمع الجمع گویند و صور الهی و مظاهر آن را مقام فرق و صور نفسی فلکی را مقام فرق الفرق نامند، تا اینکه سیر نزولی و ظهوری علم حق در خود و در مظاهر و عالم امکان و بالاخره در عالم ناسوت ظاهر گردد. حکما برای علم الهی مراتبی چند به شرح زیر قایل‌اند:

۱- علم عنایی: عنایت الهیه که عبارت است از انکشاف حقایق اشیاء در مرتبه ذات طبق نظام هستی که آن را علم بسیط یا عقل بسیط گویند، که منشأ خلاقیت علوم تفصیلی و صور علم الهی است، و علم عنائی علم حق تعالی است به ذات خودش و به آنچه که در خارج و در نظام هستی وجود پیدا می‌کند، و مشیت ازلی همان علم عنائی حق تعالی است و به علم عنائی حق در اصطلاح حکما مشیت ازلی اجمالی هم می‌گویند.

۲- قضا: عبارت است از وجود صور عقلی موجودات که به نحو ابداع از صفت ذات صدور یافته، و مباین با ذات نیست و مجعول به جعل جاعل نیز نخواهد بود.

خلاصه قضا عبارت است از حکم ایجابی که بر وجود شیء اقتضا دارد و بر دو قسم است: قضای اول و قضای دوم؛ قضای اول عبارت است از احکام و احوال آن چنانی که متوجه به سوی بندگان می‌شود. قضای دوم عبارت است از قضای ازلی و اولی که ناشی از دومی است برای اینکه لفظی است که از «نشویه» گرفته شده، پس انشاکننده اولی، آن قضائی است که حتمی است و مشیت ازلیه و منشآت آن احکام و احوال اوست.

قضای علمی عبارت است از علم الهی که منشأ حتمیت و ضرورت اشیاء است، و همچنین به بیان او قضا در نزد حکمای مشایی عبارت است از "وجود صور عقلی که از حق تعالی به نحو ابداع صادر می‌شود و به صورت دفعی و بدون زمان ظهور می‌یابد"، زیرا قضا در نزد آنان جزئی از عالم است و از افعال الله به شمار می‌آید؛ و در نزد اشراقیون و صدرالمتألهین عبارت است از صورت‌های علمی که لازمه ذات‌اند بدون جعل و تأثیر و تأثر، چون برای آن حیثیت عدمی نیست و امکان واقعی هم ندارد.

قضا و قدر

«القضاء عبارة عن الحكم الالهي في أعيان الموجودات على ما هي عليه من الاحوال الجارية من الاول الى الابد» (قیصری: ۱۸۴): «معنای قضای الهی عبارت است از حکم خداوند در موجودات بنا بر آنچه که از احوال بر آنها از اول تا ابد وارد می‌شود». قول فیض نظر دارد به مرتبه احکام و اوامر، و ابتدا از قضای ازلی وارد می‌شود و مقصود اموری است که از سنخ عالم نیستند و متوجه اهل عالم است، و نتیجه می‌گیریم که تباین و تضادی بین این سه قول نیست و عبارات آنان در این باره مختلف است ولی معنای آن یکی است.

درباره معنای قضا در عرفان اسلامی چنین آمده: قضا حکم الهی را در اعیان موجودات بر آن نحو که هست از احوال جاری از ازل تا ابد گویند، و در این باره چنین گفته شده:

هر تنی را رنگ و بویی داده سلطان ازل	هر سری را سرنوشتی داده دیوان ازل
هر وجودی در حقیقت مظهر سری شده	تا شود پیدا، ز سرش علم پنهان ازل

قضا حکم اجمالی است به احوال موجودات، و تابع علم ازلی به موجودات است، و این علم تابع

علم به اعیان ثابت است و هر شیء به لسان استعداد، فیضی خاص از خدا می‌طلبد (قونوی: ۱۹۶).
 معنای قضای علمی و قدر الله: قضای علمی عبارت است از علمی الهی که منشأ حتمیت و
 ضرورت اشیاء است، و قدر الهی علمی است که منشأ حدود و اندازه اشیاء است.
 قضا و قدر احیاناً به اعیان موجودات نیز اطلاق می‌شود، و آن را قضا و قدر عینی گویند. در
 این صورت قضای الهی عبارت است از نفس ضرورت و حتمیت اشیاء از آن جهت که منتسب
 است به واجب الوجود، و قدر الهی عبارت است از تعیین وجود و اندازه وجود اشیاء از آن جهت که
 منتسب است به واجب الوجود.

"قدر" عبارت است از وجود صور علمی جزئی موجودات و پدیده‌های عالم مادون، که منطبق
 با نظام حوادث جزئی عالم کون و فساد است. قدر در نزد مرحوم فیض کاشانی عبارت است از:
 تفصیل حکم قضایی به ایجاد کردن آن در اوقات و زمان‌های خودش که اقتضا می‌کند آن اشیاء
 را به استعدادات جزئی آن، پس تعلق می‌گیرد به هر حالی از آن به احوال اعیان به زمان معین و
 سبب معین که عبارت باشد از قدر.

در شب قدر مقدرات انسان رقم می‌خورد چنانچه /امام موسی صدر در باره شب قدر می‌گوید: «به
 اعتقاد قدریون و قدریون امت، در این شب مقرراتی به اجراء گذاشته می‌شود، یا اعمال و عمر و
 روزی مقدر می‌شود و یا بدون حضور ما سعادت و بدبختی نوشته می‌شوند آن هم در شب
 ناشناسی که نمی‌دانیم کدام است (افتخاری، فصلنامه فدک: ۲۲).

معنای قدر عبارت است از صورت‌های موجودات در عالم نفسی سماوی بر وجه جزئی که با
 مواد خارجی مطابق باشد، و مستند است به اسباب و علل واجب به آن که لازم است برای اوقات
 معین و مکان‌های مخصوص و به این معنا شامل قضا هم می‌شود.

علامه طباطبایی نیز در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» در این باره بیان می‌دارد که:
 «موجودات جهان هستی را با یکی از دو راه می‌توانیم به واجب الوجود نسبت دهیم:
 اول: از این راه که مجموع موجودات جهان که یک واحد متلائم الاجزاء می‌باشد موجود و
 ضروری الوجود و مستند به واجب الوجود است.

دوم: از این راه که یک موجود جزء را با جمیع علل و شرایط وجود وی که در تحققش لازم
 می‌باشد، یعنی همه اجزای حاضر و گذشته عالم را قید وجودش فرض نموده و به واجب الوجود

منسوب سازیم.

و بعد نتیجه می‌گیریم که از راه نظر اول، جهان و اجزای آن را به واجب الوجود نسبت داده ضرورت هستی آن‌ها را قضا می‌نامیم که به معنای حکم قطعی است، و از نظر دوم تعین وجود و مشخص شدن راه پیدایش آن‌ها را قدر می‌نامیم که به معنای اندازه وجود است. پس قضا قابل تغییر نیست ولی قدر تغییر می‌پذیرد» (طباطبایی: ۱۵۳).

سیر قدر: عبارت است از هر عینی در ازل و احوال آن عین که معلوم حق است و آنچه مقتضای آن عین باشد در زمان وجود آن عین ظاهر می‌شود؛ و امام خمینی از قول ابن عربی نقل می‌کند: «فسرّ القدر من اجل المعلوم و ما يفهمه الله تعالى لمن اختصه بالمعرفة التامة فالعلم به يعطى الراحة الكلية العالم به يعطى العذاب الأليم للعالم به أيضاً فهو يعطى النقيضين» (ابن عربی: ۹۴).

خلاصه «قضا» عبارت است از "حکم ایجابی که اقتضا دارد وجود شیء را که به آن «قضای ازلی ربانی» می‌گویند که قبل از تقدیر و یا جزء زمانی است که اقتضاء پیدا می‌کند، و بعد از قدر الهی است و بدین جهت است که گفته‌اند حق تعالی دو اراده دارد: اراده ازلیت که عبارت است از علم عنائی، و اراده جزئی که متعلق به مواد حادثه و موجودات در خارج است و حدوث آن به سبب مراد آن و اراده حادثه از آن است، به این معنا آن اراده عین مراد است و گفته شده که اراده خداوند قدیم و عین ذات او است، همان‌طور که «مشیت» هم عین «اراده» است. و «مشیت» آن تصویری است که متعلق به فعلی است که مقدم بر اراده جازمه است و اما تقدم اراده بر مشیت در حدیث «لا یكون شیء فی السموات و لا فی الارض الا بسبع بقضاء و قدر و ارادة و مشیة» مورد اشاره قرار گرفته است (کلینی: ۲۰۶).

اما مراد از "اراده" معنای لغوی آن است، یعنی قصد و شوق که مقدم می‌شود مرتبه‌ای بر مرتبه دیگر که در حدیث آن را «مشیت» نامیده‌اند، و آن «مشیت» حتمی است و هم‌چنین است نسبت به سایر مراتب آن و مشخص است که هر اجمالی مقدم است بر تفصیلی.

نتیجه بحث

در پایان ترجمه کلامی از ملاصدر/ در کتاب «اسفار» درباره علم خداوند می‌آوریم که می‌گوید:

«فصلی است در مراتب علم الهی نسبت به اشیاء و آن عنایت و قضاء است و به آن ام الکتاب و قدر و کتاب محو و اثبات نیز گویند. و محل این دو در لوح و قلم است که یکی از این دو بر طریق قبول و انفعال است و آن لوح است، و دیگری علم است بر طریق فعل و حفظ. و اما قضا عبارت است از وجود صور عقلیه به جمیع موجودات که از طرف خداوند به نحو ابداع و یک‌دفعه بدون سابقه زمانی صادر می‌شود. پس قضا صورت علم قدیم الهی است، و قدر عبارت است از وجود صور موجودات در عالم نفسی سماوی بر وجه جزئی و یا امور خارجی جزئی در اوقات معینه مطابقت دارد».

این عوالم نامبرده کتب تکوینی الهی‌اند که به دست قدرت با قلم علم و اراده و مشیت نفوس و آثار ممکنات، بر صحیفه کتاب هستی ترسیم شده است. وجود انسان به ویژه انسان کامل در علم و عمل و جامع عقل نظری و عقل عملی نسخه اجمالی کتاب وجود و جامع آیات غیب و شهود، و مظهر اتم حضرت واجب الوجود و خلیفه کامل او و مثل اعلا و غایت ایجاد و تکوین و مقصود آفرینش است. در نتیجه با توجه به مبانی عقلی که گفته آمد میان هستی و علم ازلی پیوندی ناگسستنی برقرار است، و هیچ رویدادی در عالم از علم ازلی و مراتب آن مثل علم عنائی، و قضاء و قدر تخطی نمی‌کند. نکته مهم دیگر در تأیید این مسأله این است که تمام رویدادهای جزئی و کلی عالم، توجیه عقلی دارد و علم و فلسفه و عرفان همه توجیهاات مختلفی از این روند عقلانی است. آنجا که کمیت عقل و علم ناتوان است اشکال متوجه ضعف دانش انسانی است و گرنه «بر دامن کبریایی‌اش نشینند گردی».

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن عربی. ۱۳۷۵. **فصوص الحکم**. تصحیح و تعلیق استاد جلال‌الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

آشتیانی، سید جلال‌الدین. ۱۳۷۲. **شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم**. چاپ سوم. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی قم.

جامی. ۱۳۳۷. **دیوان اشعار**. تهران: کتابفروشی سنایی.

حلی، علامه. ۱۳۷۰. **کشف‌المراد فی شرح تجرید الاعتقاد**. ترجمه آیت الله شیخ ابوالحسن شعرانی. چاپ ششم. تهران: کتابفروشی اسلامیة.

خمینی. روح‌الله. ۱۳۶۸. **مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية**. ترجمه سید احمد فهری. تهران: انتشارات پیام آزادی.

سجادی، سید سجاد. ۱۳۷۸. **فرهنگ اصطلاحات عرفانی**. چاپ چهارم. تهران: کتابخانه طهوری.

صدرالمتألهین. بی تا. **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**. بیروت. بی تا.

طباطبایی، علامه. ۱۳۶۸. **اصول فلسفه و روش رئالیسم**. به اهتمام استاد شهید مرتضی مطهری. جلد پنجم. دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی. بی تا. **مجمع‌البیان**. چاپ صیدا. ج ۲. بی تا.

قونوی، صدرالدین. ۱۳۷۱ ش. **الفکوک**. تصحیح محمد خواجه‌وی. چاپ اول. تهران: انتشارات مولا.

قیصری، داوود. ۱۳۶۳ هـ. ش. **شرح بر فصوص الحکم ابن عربی**. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

کاشانی، عبدالرزاق. ۱۳۵۴ هـ. ش. **اصطلاحات صوفیه**. ضمیمه شرح منازل السائرین. تهران: انتشارات کتابخانه حامدی.

کلینی، علامه. ۱۳۵۸ هـ. ش. **اصول کافی**. ترجمه حاج سید جواد مصطفوی. جلد اول. تهران: انتشارات دفتر نشر فرهنگ اهل بیت.

مجلسی، علامه شیخ محمدباقر. ۱۴۰۳ هـ. ق. **بحار الانوار**. دار احیاء التراث العربی. جلد ۵۴. بیروت: لبنان.

مقالات

افتخاری، سید عطاء الله. ۱۳۸۹. «دعا و شب قدر از نظر امام موسی صدر». فصلنامه مطالعات قرآنی. دانشگاه آزاد اسلامی جیرفت. شماره ۳. ص ۲۲.

سید مظهری، منیره. بهار ۱۳۹۰. «جایگاه وجودی قرآن در عالم هستی از دیدگاه ملاصدرا». فصلنامه مطالعات قرآنی. دانشگاه آزاد اسلامی واحد جیرفت. دوره ۲. شماره ۵. صص ۷۵-۹۲.

ممتحن، مهدی. «امامت و دیدگاه قرآن و اندیشمندان». فصلنامه مطالعات قرآنی. دانشگاه آزاد اسلامی جیرفت. شماره ۱. ص ۵۸. سال ۱۳۸۹.