

تأملی در نظریه آفرینش از عدم

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۰۱/۲۵ تاریخ تأیید: ۱۳۹۲/۰۷/۱۸

محمدحسن قدردان قراملکی*

چکیده

در باره چگونگی آغاز آفرینش از سوی خداوند سه دیدگاه عمده در میان متألهان وجود دارد. فیلسوفان و عارفان نوعاً بین مایه جهان را به ذات الوهی برگردانده و با طرح نظریه «صدور» توسط فیلسوفان و نظریه «ظهور و تجلی» از سوی عارفان به توجیه خلقت نخستین پرداخته‌اند. اما بیشتر متکلمان در تفسیر آفرینش جهان توسط خداوند، بر این باورند که خداوند جهان را از عدم آفرید. مقاله پیش‌رو به تحلیل امکان یا استحاله نظریه فوق می‌پردازد. نخست دلایل عقلی و نقلی موافقان تقریر می‌شود و سپس مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرد.

واژگان کلیدی: آفرینش، خلق از عدم، صدور، تجلی، علیت.

* دانشیار گروه کلام پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

طرح مسئله

درباره نحوه خلقت نخستین و به تعبیری فاعلیت خداوند در تبیین نحوه خلقت و نسبت مخلوق نخستین با ذات الوهی، دیدگاه‌های گوناگونی در فلسفه (نظریه صدور و فیض)، عرفان (نظریه وحدت وجود و تجلی و ظهور) و علم کلام (خلقت از عدم) ارائه شده که هر کدام تحلیل خاص خود را می‌طلبند و کاستی‌هایی نیز دارد. ما در این نوشتار در صدد تبیین نظریه خلقت از عدم و ارزیابی نقاط ضعف و قوت آن هستیم. ظاهر عبارت‌های بیشتر خداپاوران دلالت دارد که جهان، حادث زمانی است و توسط خداوند، از عدم خلق شده است. لازمه خلقت از عدم این است که مخلوق از حیث وجودی با وجود خداوندی نه مشترک، که متباین باشد؛ چرا که وقتی وجود مخلوق، نه از اصل وجود الوهی، بلکه از ماورای وجود خداوندی، مانند عدم نشئت گرفته باشد، دو وجود مختلف خواهند بود. البته برخی از قائلان به نظریه فوق به این تفاوت، تظن دارند و بعضی دیگر بدان متعرض نشدند که در صفحات بعدی اشاره خواهد شد.

برخی دین‌پژوهان گزارش می‌کنند که مسیحیان از «اوگوستین» به بعد به این نظریه قائل‌اند (آون، ۱۳۶۸، ص ۲۶). «ولفسن» درباره انگیزه طرح و رواج دیدگاه فوق در میان مسیحیت و پیشینه آن می‌گوید: «ترکیب از عدم (Ex nihilo) تفسیر عبارتی است که در کتاب دوم میکائیلان (۷:۲۸) آمده و در آنجا خدا گفته است که آسمان‌ها و زمین و آنچه در آن است، نه از چیزهای موجود (اوک اِکس اُونتُون) ساخته شده است. بنا بر آن پدران کلیسا و از جمله ایشان از قدیمی‌ترین آنان «هرماس» از قرن دوم و از متأخرین ایشان «یوحنا دمشقی» در صورت‌بندی خود از آموزه آفرینش، آن را از غیرموجود (اک تومِه اُونتوس) توصیف کرده‌اند» (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۳۸۱).

«ابن میمون» متکلم برجسته یهودی دیدگاه تمام معتقدان به آیین حضرت موسی علیه السلام را خلقت از عدم مطلق توصیف می‌کند (ابن میمون، ۱۹۷۲م، ص ۳۰۵). بیشتر اندیشوران مسلمان نیز به خلقت جهان از عدم اعتقاد دارند که اینک به برخی اشاره می‌شود.

سید مرتضی: «یوصف تعالی بأنه مخترع، لأن فائدة هذا الوصف اخراج الفعل من العدم الى الوجود، و هی ثابتة فيه تعالی» (سید مرتضی، ۱۴۱۱ ق، ص ۵۹۱).

شیخ طوسی: «خَلَقَ بمعنى اخترع السموات و الارض فابتدعهما و اوجدهما لا من شیء» (طوسی، [بی تا]، ج ۴، ص ۴۲۱ و ج ۹، ص ۴۱۴).

حمصی رازی: «الفعل من حقه ان يكون مخرجا من العدم الى الوجود» (حمصی رازی، ۱۴۱۲ ق، ج ۱، ص ۳۷).

ابن حزم: «فالخلق الذي أوجبه الله تعالی لنفسه و نفاه عن غيره هو الاختراع و الإبداع و إحداث الشيء من لا شيء بمعنى من عدم إلى وجود» (ابن حزم، ۱۳۵۹ ق، ج ۲، ص ۹۷). وی در موضع دیگر در پاسخ از امکان آغاز خلقت از عدم، استحاله آن را امر عقلی می داند و تنها در خدا استثنا می کند (همو، [بی تا]، ص ۳۹۴). غزالی ضمن اختصاص یکی از موضوعات کتاب خود به خلقت از عدم می نویسد: «انه لا يخرج شیء من العدم الى الوجود الا بقدره الله تعالی» (غزالی، ۱۹۷۸ م، ص ۳۳۳).

اخوان الصفا در تبیین فرق معنای خلق و ابداع می نویسند: «ثم اعلم أن الخلق هو إيجاد الشيء من شيء آخر كما قال الله تعالی: "خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ" و أما الإبداع فهو إيجاد الشيء من لا شيء و كلام الله هو إبداع أبداع به المبدعات كما قال: "إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ - أَى أبداعناه - أَنْ نَقُولَ لَهُ: كُنْ فَيَكُونُ" (اخوان الصفا، ۱۴۰۵ ق، ج ۳، ص ۵۱۸). ابومنصور ماتریدی: «إن معنى فعل الله هو الإبداع و الإخراج من العدم إلى الوجود» (ماتریدی، التوحید، صص ۱۷۲، ۲۳۱). تفتازانی: «محدث ای مخرج من العدم الى الوجود» (تفتازانی، [بی تا]، صص ۲۳، ۳۷ و ۴۹ / همو، ۱۴۰۹ ق، ج ۱، ص ۳۰ و ج ۴، ص ۱۷۱). مجلسی خلقت عالم ارواح را به «لا من شیء» توصیف می کند؛ «فان عالم الارواح خلق من لا شيء» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۷، ص ۱۶۶).

برخی از معاصران، از جمله استاد محمدتقی جعفری ضمن پذیرفتن اصل علیت، آن را مفهوم ذهن مادی انسان توصیف می کنند که بر شرایط مادی خاص همچون لزوم سنخیت معلول و علت مبتنی است؛ لکن برخی از پدیده ها مانند نوع تأثیرگذاری روح مجرد انسان بر پدیده های مادی فراتر از این اصل اند و نیز در علت های ممکن برای تحقق معلول، وجود ماده پیشین امر لازم است؛ اما در علیت خدا لزوم سنخیت بین فعل

و علت و نیاز به ماده پیشین، اعتباری ندارد (جعفری، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۰۵). بنا بر این ویژگی، وی به عدم فهم رابطه خدا با جهان برای انسان تصریح می‌کند و در نهایت رابطه آن دو را نه رابطه علت و معلول و دو وجود مسانخ، بلکه رابطه فاعل با مصنوع توصیف می‌کند (جعفری، همان، ص ۳۰۶ - ۳۰۷).

عالمان تفکیک نیز با استناد به مبانی کلامی خاص خود، از جمله قول به تباین ذاتی وجود خدا و ممکنات، انکار قاعده الواحد، اصالت ماهیت، انکار مجعول بودن مخلوقات، انکار فاعلیت خدا به نحو علیت و قول به فاعلیت به نحو ابداع و مشیت، نخست به انکار و جرح دیدگاه رقیبان (نظریه صدور و فیضان فیلسوفان، وحدت وجود و قول به تعین و تجلی ذات خدا از دیدگاه عارفان) پرداخته‌اند. ولی در مقام تبیین نظریه مختار خود، نظریه شفافی ارائه نکرده‌اند. در ذیل به آرای معارفشان اشاره می‌شود. میرزا مهدی اصفهانی مخلوقات را نه مجعول، که مملوک خدا توصیف می‌کند؛ «حیث إنه لیس نور غیر الله تعالی و إلا یلزم تحدیده بالفقدان والوجدان و هو التریب لایقال بأنه (الصادر الاول) مخلوق ... فهو تعالی یعطی من نور ذاته بالصادر الاول. فهو قیس من نور الله تعالی و اشتق من نور عظمته» (اصفهانی، [بی‌تا]، ص ۶۷). شیخ مجتبی قزوینی پس از توهمی خواندن نظریه عرفا (وحدت وجود و ارجاع اختلاف موجودات به مراتب یا تعینات) می‌گوید: «صانعیت مخالف و ضد مصنوعیت است؛ درحقیقت واحدی جمع نگردد و شیء مصنوع - که مصنوعیت و احتیاج ذاتی اوست - صالح و خالق خود یا دیگری نخواهد بود؛ والا اجتماع ضدین در شیء واحد، لازم شود» (قزوینی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶).

۱. دلایل نظریه خلقت از عدم

قائلان به خلقت از عدم به دلایل ذیل تمسک جسته‌اند.

۱ - ۱. توجیه و امکان خلقت از عدم با استناد به خلاقیت نفس

قائلان دیدگاه فوق برای توجیه خلقت از عدم، به قدرت محدود ذهن و نفس انسانی خلاقیت خود از کتم عدم تمسک جسته‌اند که به توضیح آن اشاره می‌شود.
 ذهن انسان می‌تواند دو نوع فعالیت انجام دهد؛ فعالیت اول و مهم آن

«برتراند راسل» هر دو فرض خلقت جهان (ازلی‌انگاری و آفرینش از روی صدفه و خودبه‌خود) را ممتنع و غیرمنطقی تفسیر می‌کنند؛ ولی چون در نظرش نظریه «حدوث» معقولانه‌تر از نظریه قدم جهان است، نظریه حدوث جهان با فرضیه صدفه را ترجیح می‌دهد (راسل، ۱۳۵۱، ص ۱۱۴). از اینجا روشن می‌شود با توجه به نکات پیش‌گفته در توجیه خلقت از عدم، امتناع ادعایی راسل نیز وجهی ندارد و نظریه متکلمان در حد خود قابل دفاع است؛ هرچند نظریه فیلسوفان و عارفان نسبت به آن نکات قوتی دارند که اشاره خواهد شد.

۲ - ۱. استحاله خلقت از امر وجودی

متکلمان در اثبات مدعای خود به دو فرضیه درباره نحوه آفرینش (خلقت از یک وجود سابق و عدم) اشاره می‌کنند و با اثبات استحاله قسم اول، فرضیه خود را اثبات می‌کنند؛ به این صورت که شیء مخلوق همچون «ب» یا «الف» نمی‌تواند از شیء موجود و متحقق، مانند «الف» خلق شود؛ چون وجود مخلوق «ب» یا «الف» یا مغایر آن است. در صورت اول (ب عین الف) لازم می‌آید که حادثه و خلقتی صورت نگیرد و آن خلاف فرض (تحقق خلقت) است. در صورت دوم (ب مغایر الف) خلقتی صورت می‌گیرد؛ ولی این تغییر و خلقت جدید، عین صورت پیشین نیست. پس آن از «عدم» تحقق یافته است؛ بنابراین ثابت می‌شود که برای تصور معنای خلقت باید یک تحقق و حدوث جدید و به تعبیری خلق از عدم لازم است و خلقت از وجود سابق، معنایی ندارد (فخر رازی، ۱۴۱۵ ق، ج ۳، ص ۴۷۸). وی در موضع دیگر با اشاره به آیات خالقیت خداوندی، معنای خلقت را «آفرینش از عدم» تفسیر می‌کند (همو، [بی‌تا]، ص ۲۰۲).

۳ - ۱. ارتباط نداشتن امکان خلقت از عدم با تجربه

یکی از اشکالات مطرح بر نظریه خلقت از عدم، اشکال راسل بود که مدعی است خلقت از عدم به تجربه ممتنع است. استاد مطهری در نقد آن می‌گوید: «خلقت از عدم به تجربه ممتنع است یعنی چه؟ مگر ضرورت و امتناع، جزو امور تجربی هستند؟ آیا امتناع یا ضرورت، یک پدیده و یک حالت مادی است که قابل تجربه و احساس باشد؟ حداکثر این است که تاکنون خلقت از عدم مشاهده نشده باشد؛ اینکه امتناعش با تجربه ثابت شده باشد یعنی چه؟» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۵۳۶).

۴ - ۱. دلیل نقضی (جرح دیدگاه‌های فیلسوفان و عارفان)

اشاره شد که بیشتر تفکیکی‌ها برای اثبات فرضیه خود (فاعلیت بالابداع و بالمشیه خدا) به جرح دیدگاه دیگران دست یازیده‌اند. آنان بر این باورند بخش تجلی وجود از ذات الهی (دیدگاه عارفان) و بخش ملئان و صدور و افاضه وجود از ذات (دیدگاه عارفان) موجب تغییر، تحول و انفعال در ذات خدا می‌شود که آن با اطلاق و بساطت ذات ناسازگار است. به تقریر دیگر، توجیه خلقت با قول به صدور ممکنات (عقل اول به صورت فعل مباشر) یا تجلی آن از ذات الهی موجب انفعال و تغییر و در نتیجه جرح در اطلاق و بساطت خدا می‌شود؛ ولی در نظریه خلقت از عدم (ابداع) لازمه فوق، لازم نمی‌آید.

«معنای فاعلیت خدا این نیست که خدا طوری عمل می‌کند که چیزی از او صدور پیدا می‌کند؛ بلکه خدا بر اطلاق ذات باقی است و تغییری در او پیش نمی‌آید و به هیچ وجه از قدوسیت محض و اطلاق ذاتش به در نمی‌آید ... اساس خلقت به تملیک است و تطوری در بین نیست و ذات در اطلاق محض بوده و هست» (حلبی، [بی تا]، صص ۷۸۹ و ۷۹۳).

۳۳

تفسیر

تفسیر
در
ریشه
آفرینش
از
ذم

۵ - ۱. ادله نقلی

متکلمان در اثبات مدعای خود به آیات و روایاتی نیز تمسک جسته‌اند که در اینجا به برخی اشاره می‌شود:

۱ - ۵ - ۱. آیات

آیات پرشماری بر خلقت همه جهان ممکن به دست خداوند با واژگان گوناگون دلالت می‌کنند که در آفرینش از عدم ظاهر است و به برخی اشاره می‌شود:

۱. بدیع: «بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قُضِيَ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۷ / انعام: ۱۰۱).

واژه «بدیع» از «بدع» به معنای خلقت از عدم مشتق شده است؛ چنان‌که صاحب کتاب العین می‌نویسد: «بدع: البدع: إحداث شیء لم یکن له من قبل خلق و لا ذکر و لا معرفة. "و الله بدیع السموات و الأرض" ابتدعهما، و لم یكونا قبل ذلک شیئا یتوهمهما متوهم» (زبیدی، [بی تا]، ج ۲، ص ۵۴).

۲. فاطر: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أ فِي اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (ابراهیم: ۱۰)؛ «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (فاطر: ۱)؛ «قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ» (زمر: ۴۶).
 قرطبی می‌گوید: «فاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ خَالِقِهَا وَ -مَخْتَرِعِهَا وَ -مَنْشِئِهَا وَ -مُوجِدِهَا بعد العدم، لینبیه علی قدرته» (قرطبی، ۱۴۱۴ ق، ج ۱۰، ص ۳۴۶ / بیضاوی، ۱۴۱۰ ق، ج ۴، ص ۲۵۳).

۳. خلق: «هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ» (حشر: ۲۴)، «خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ» (حشر: ۲۴)، «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ» (فاطر: ۳) و «بَلَى وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ» (یس: ۸۱).

«خلق» در لغت در معانی گوناگونی چون تقدیر، اندازه‌گیری، آفرینش از عدم و ایجاد صورت از ماده و به عبارت تغییر شکل استعمال شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴ ق، صص ۱۵۱، ۲۸۰ / ابن منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۰، ص ۸۵). مانند توصیف تغییر شکل گِل به شکل پرنده و دمیدن نفَس بر آن توسط حضرت عیسی علیه السلام به خلق که مسبوق بر حالت و ماده سابقه بود. «وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي» (مائده: ۱۱۰ / طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۰، ص ۴۴۳ ترجمه).

با تأمل در کتاب‌های لغت روشن می‌شود که وجه مشترک واژه «خلق» معنای آفرینش است؛ لکن آن گاهی پس از عدم و گاهی از ماده سابقه است که در فرض دوم بیشتر معنای تقدیر صدق می‌کند. لغت‌دان معروف «أنباری» بر این نکته تصریح دارد (ابن‌اثیر جزری، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۷۰)؛ ولی تشخیص یکی از دو وجه، نیازمند قرینه است؛ مثلاً نسبت‌دادن خلق تمام کائنات به خدا با واژه «الخالق» قرینه‌ای بر مصداق مشخص است. ازهری در این باره می‌گوید: «و من صفات الله تعالی الخالق و الخلاق و لا تجوز هذه الصفة بالألف و اللام لغير الله عز و جل، و هو الذی أوجد الأشياء جميعها بعد أن لم تكن موجودة» (ابن‌اثیر جزری، همان). ابن‌منظور نیز می‌گوید: «فی أسماء الله تعالی "الخالق" و هو الذی أوجد الأشياء جميعها بعد أن لم تكن موجودة» (ابن‌منظور، ۱۴۰۵ ق، ج ۱۰، ص ۸۵).

با توجه به استعمال «خلق» در لغت به معنای آفرینش از عدم، برخی از اندیشوران آیات خلق را یکی از ادله مثبت مدعای فوق قرار داده‌اند؛ چنان‌که

فخر رازی می‌گوید: «اعلم أن الخلق جاء فى اللغة بمعنى الإيجاد و الإبداع، و الإخراج من العدم إلى الوجود» (فخر رازی، [بى تا]، ص ۲۰۲).

طبرسى: «وَلَيْتِنُ سَأَلْتَهُمْ، أَىْ إِنْ سَأَلْتِ يَا مُحَمَّدٌ هَؤُلَاءِ الْمُشْرِكِينَ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ، أَىْ مِنْ أَنْشَأَهُمَا وَ أَخْرَجَهُمَا مِنَ الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ» (طبرسى، ۱۴۰۶ ق، ج ۸، ص ۴۵۷).

طوسى: «الذى خلق، بمعنى اخترع السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضَ، فابتدعها و أوجدهما لا من شىء، و لا على مثال» (طوسى، [بى تا]، ج ۴، ص ۴۲۱ و ج ۹، ص ۴۱۴).

۱ - ۵ - ۲. روایات

به گمان طرفداران دیدگاه فوق، روایات با دلالت‌های گوناگون، ادعای فوق را تأیید می‌کند.

۱ - ۵ - ۲ - ۱. روایات دال بر خلقت از عدم: برخی از روایات صریح در خلقت از عدم «لا من شىء» است. مانند: امام على عليه السلام: «الَّذِي لَمْ يَنْشَأْ مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَ لَمْ يَنْشَأْ مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ» (كلينى، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳۴). «وَأَنَّ كُلَّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَ اللَّهُ الْخَالِقُ اللَّطِيفُ الْجَلِيلُ خَلَقَ وَ صَنَعَ لَمْ يَنْشَأْ مِنْ شَيْءٍ» (كلينى، همان، ص ۱۲۰). امام على عليه السلام: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَنْشَأْ مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَ لَمْ يَنْشَأْ مِنْ شَيْءٍ كَوَّنَ مَا قَدْ كَانَ» (مجلسى، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، ص ۲۲۱).

امام باقر عليه السلام: «فَأَوَّلُ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِنْ خَلْقِهِ الشَّيْءُ الَّذِي جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مِنْهُ وَ هُوَ الْمَاءُ. فَقَالَ السَّائِلُ فَالشيءَ خَلَقَهُ مِنْ شَيْءٍ أَوْ مِنْ لَمْ يَنْشَأْ؟ فَقَالَ: خَلَقَ الشَّيْءَ لَمْ يَنْشَأْ مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهُ» (مجلسى، همان، ج ۵۴، ص ۶۶). «الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ الْأَشْيَاءِ إِنْشَاءً وَ مُبْتَدِعِهَا إِبْتِدَاعًا بِقُدْرَتِهِ وَ حِكْمَتِهِ لَمْ يَنْشَأْ مِنْ شَيْءٍ فَيَبْطُلُ الْإِخْتِرَاعُ وَ لَمْ يَلْعَلْ فَلَا يَصِحُّ الْإِبْتِدَاعُ» (كلينى، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۰۵). «لَيْسَ بَيْنَ الْخَالِقِ وَ الْمَخْلُوقِ شَيْءٌ وَ اللَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ لَمْ يَنْشَأْ مِنْ شَيْءٍ كَانَ» (كلينى، همان، ص ۱۱۴). امام باقر عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَ جَلَّ ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ كُلَّهَا بِعِلْمِهِ عَلَى غَيْرِ مَثَالٍ كَانَ قَبْلَهُ فَابْتَدَعَ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِينَ وَ لَمْ يَكُنْ قَبْلَهُنَّ سَمَاوَاتٌ وَ لَمْ يَكُنْ قَبْلَهُنَّ سَمَاوَاتٌ» (كلينى، همان، ص ۲۵۶).

حضرت زهرا عليها السلام در خطبه‌ای می‌فرماید: «ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَمْ يَنْشَأْ مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا» (مجلسى، ۱۴۰۳ ق، ج ۲۹، ص ۲۲۰).

ظاهر فقرات «لَمْ يَنْشَأْ مِنْ شَيْءٍ»، «مُبْتَدِعِهَا وَابْتَدِعِهَا» و «فَيَبْطُلُ الْإِخْتِرَاعُ» ظاهر، بل نص در خلقت از عدم است؛ ولى ممکن است برخی شبهه کنند که مقصود از آنها نه خلقت از عدم، بلکه خلقت بدون پیشینه و بدون وجود ماده سابقه

است؛ چرا که معادل خلقت از عدم «خلق من لاشیء» و نه «لا من شیء» است. در پاسخ باید گفت که معادل ادعایی خلق از عدم «خلق من لاشیء» در برخی از روایات نیز به کار رفته است؛ چنان‌که سائلی از امام باقر علیه السلام پرسید: «سَأَلَ الزُّنْدِيقُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام فَقَالَ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَ اللَّهُ الْأَشْيَاءَ؟» و حضرت در پاسخ فرمود: «مِنْ لَا شَيْءٍ» (همان، ج ۵۴، ص ۷۷).

در دعای جوشن کبیر آمده است: «يَا مَنْ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ مِنَ الْعَدَمِ» (کفعمی، ۱۴۰۵ ق، ص ۲۵۷ / مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۹۱، ص ۳۹۴).

۲ - ۲ - ۵ - ۱. روایات در مقام تبیین دو نوع وجود متفاوت خالق و مخلوق: مانند اینکه امام علی علیه السلام در دعایی می‌فرماید: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ وَ تَنَزَّهَ عَنْ مُجَانَسَةِ مَخْلُوقَاتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۸۴، ص ۳۳۹ / مروارید، ۱۴۱۸ ق، صص ۷۶، ۸۱). حضرت در حدیث دیگر می‌فرماید: «الَّذِي بَانَ مِنَ الْخَلْقِ فَلَا شَيْءَ كَمِثْلِهِ» (صدوق، ۱۴۲۳ ق، ص ۳۲ / مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۶۶).

این دو روایت بر تنزه و پیراستگی ذات خدا از مجانست و مشابهت با مخلوقاتش و به تعبیری بر مابینت دلالت دارد. روشن است وقتی جنس مخلوق از سنخ وجود متفاوت و متباین باشد، مجالی برای نظریه رقیب (صدور فلاسفه و ظهور عرفا) باقی نمی‌ماند؛ چرا که موجودی نمی‌تواند از موجود متباین صادر یا متجلی شود. امام رضا علیه السلام: «وَكُنْهٗ تَفْرِيقٌ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ» (صدوق، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۴۹ / همو، ۱۴۲۳ ق، ص ۳۴ / مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، صص ۲۲۷ و ۲۳۳ / مروارید، ۱۴۱۸ ق، ص ۸۱). این روایت نیز کنه و ذات خدا را متفاوت و متغایر با مخلوق خود توصیف می‌کند.

حاصل آنکه موافقان نظریه خلقت از عدم، با توجه به استعمال واژگان و قراین متعدد و روایات متواتر، نظریه فوق را برآمده از آیات و روایات توصیف کرده‌اند (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۴، ص ۲۵۴).

۲. نقد و نظر

نکات ذیل در تحلیل دیدگاه فوق درخور تأمل است:

«حسن» مشکلی ندارد؛ ولی برای تصور عدم آن، نخست وجود او را بالفور تصور می‌کند و سپس حکم عدم را به او نسبت می‌دهد. همین‌طور در امکان اجتماع نقیضین برای «حسن»، هم وجود و هم عدم او را تصور می‌کند و از تحلیل و مقایسه وجود و عدم می‌فهمد که اجتماع آن دو ممکن نیست؛ از این‌رو به استحاله اجتماع متناقضین و ضدین حکم می‌کند. پاسخ فوق از سوی متکلمانی چون علامه حلی ارائه شده است (حلی، ۱۴۱۹ ق، ص ۷۷ / جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج ۱ - ۳، ص ۳۷۳). ولی باید دقت کرد که در فرض فوق (ادراک امر عدمی یا ادراک استحاله اجتماع متناقضین)، ذهن حقیقت «عدمی» را تصور نکرده؛ بلکه حکم سلبی به عدم آن داده است؛ چنان‌که علمای منطق از باب مجاز، قضیه سالبه را قسم دوم حملیه و متصله سلبیه را متصله توصیف کرده‌اند (جوادی آملی، همان، ص ۳۷۵).

۲ - ۲. استحاله اعطای وجود توسط فاقد آن

اشکال دیگر نظریه «خلقت از عدم» تعارض با حکم و مقتضای حکم عقل و فلسفه است. چون فلسفه، بلکه عقل مقتضی است که معطی و اعطاکننده یک شیء و کمالی، نخست باید واجد آن باشد تا بتواند معطی آن شود. بنابراین در صورت عدم وجود مخلوق در ذات علت هستی‌بخش، لازم می‌آید که خداوند وجودی را که فاقد آن است، به مخلوق خویش اعطا کند که عقل چنین حکمی را بر نمی‌تابد. استاد آشتیانی در این‌باره می‌نویسد: «اگر وجودات، حقایق متباینه باشند، لازم می‌آید عدم صحت قاعده بدیهیه مقررۀ "ان معطی الکمال لیس فاقد له" و لازم می‌آید که موجودات و آیات آفاقی و انفسی آیت حق نباشند و لازم می‌آید که علت حد تام برای وجود معلول خود و معلول حد ناقص برای علت نبوده و از علم به علت، علم به معلول لازم نیاید» (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۱۷۴).

۲ - ۳. استحاله عقلی خلقت از عدم

در تحلیل اصل نظریه خلقت از عدم باید گفت لازمه آن، این است که امر عدمی منشأ آفرینش و مبدأ قابلی برای خلقت قرار گیرد؛ درحالی‌که عقل، خلق از عدم را بر نمی‌تابد و نمی‌پذیرد که امر معدوم، منشأ وجود شود؛ وگرنه انقلاب ذات (تحول عدم به وجود)

لازم می‌آید که امر محالی است. فیلسوفانی چون ارسطو (ابن‌رشد، ۱۳۷۷، ج ۱، صص ۴۶ و ۲۳۶ / ابن‌سینا، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۱۸۷ و ج ۲، ص ۸۶) بدان معتقد بودند. استاد جوادی آملی می‌نویسد: «لازم فرض دوم نیز این است که خدا عالم هستی را از "لا شیء" و عدم آفریده باشد و حال آنکه "عدم" هرگز نمی‌تواند مبدأ قابلی برای خلقت باشد. فرض سومی هم که متصور نیست؛ چون ارتفاع نقیضان محال است» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۳۸۴). برخی از محدثان، چون کلینی به استحاله خلقت از عدم متفطن بودند؛ چنان‌که در شرح حدیث «لَا مِنْ شَيْءٍ خُلِقَ مَا كَانَ» فرق بین خلق «لا من شیء» و «من لا شیء» قائل شده‌اند که اولی ممکن و دومی محال و نقیض است (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱، ص ۱۳۷).

۴ - ۲. ارتباط و علقه نداشتن خدا با مخلوق

در صورتی که خدا جهان را از امر عدمی خلق کند که با ذات وجودیش مرتبط نباشد و به تعبیری نسبت بین آن دو تباین و مغایرت باشد، در این صورت لازم می‌آید که جنس وجودی مخلوق، مغایر و به تعبیر برخی اجنبی با ذات وجودی فاعل و خالق شود (عبدالقادر، [بی‌تا]، ص ۵۱۶). در این فرض این پرسش مطرح می‌شود که دو وجود متفاوت چگونه با یکدیگر ارتباط و علقه پیدا می‌کنند تا یکی فاعل و مبدع و دیگری مخلوق شود؟ لازمه دیدگاه فوق، انکار اصل علیت و پیرو آن خالقیت خداوند بر کائنات است که توضیح آن در شماره بعد ذکر می‌شود.

۵ - ۲. نفی و انکار اصل علیت و خالقیت خدا

اگر رابطه خدا با جهان، رابطه علی و معلولی باشد، می‌توان مدعی شد که جهان، فعل، مخلوق و اثر است و خداوند، علت فاعلی آن است که وجود معلول، پیشاپیش در وجود علت - البته به صورت بسیط و اجمالی - تحقق یافته است؛ ولی اگر به تباین وجود جهان و کائنات با وجود خدا قائل شویم، لازمه آن نفی هرگونه نسبت و رابطه خدا با جهان است که لازمه آن نفی و انکار نقش و تأثیر خداوند به عنوان آفریدگار در خلق جهان است؛ چرا که آن دو بر فرض، دو موجود متباین هستند و وجود متباین نمی‌تواند هستی‌بخش وجود متباین دیگر باشد؛ چون لازمه فاعلیت و علیت، داشتن وجود معلول در ذات علت است؛ به تعبیر دیگر واجد شیء می‌تواند معطی شیء باشد؛ نه فاقد شیء. به تعبیر مولوی:

ذات نایافته از هستی‌بخش

کی تواند که شود هستی‌بخش

بنابراین برای پذیرفتن خالقیت خدا بر جهان، باید به اشتراک وجود خدا و جهان - البته به صورت مشکک و نه متواپی - اعتقاد داشت (آشتیانی، ۱۳۷۶، ص ۲۷). به تقریر دیگر، لازمه قول به تباین، وجود امکانی با وجود الهی یا انکار خالقیت خدا و یا انکار اصل عقلی «علیت» است.

اینکه گفته می‌شود اصل علیت به معنای وجود بسیط معلول در ذات علت به فواعل مادی و امکانی اختصاص دارد، کلامی بدون برهان است؛ چرا که وقتی اصل علیت یک حکم عقلی باشد، نمی‌توان آن را به موارد خاص - آن هم با تفسیر خود - اختصاص داد. پس از آنجا که نمی‌توان منکر اصل علیت شد، باید لازمه آن، یعنی اشتراک اجمالی کائنات با خدا را پذیرفت؛ ولی در تفسیر چگونگی خلقت جهان از ذات خدا باید در دیدگاه‌های گوناگون از جمله نظریه صدور فلاسفه یا تجلی عرفا تأمل کرد.

۶-۲. خلقت از عدم، مستلزم تغییر در ذات الوهی

از دیدگاه متکلمان، خداوند خالق و آفریدگار جهان، پس از عدم و نیستی است. پرسشی که اینجا مطرح می‌شود درباره چرایی خلقت پس از مدتی است. چرا خدا جهان را از ازل خلق نکرد؟ چه عاملی موجب شد که خدا خلقت را نه از ازل، بلکه پس از مدتی خلق کند؟* آیا این عامل در ذات خدا یا خارج آن بود؟

فرض خارج، خلاف فرض است؛ چون خلق و شیئی پیش از خلقت در خارج تحقق نداشته است تا در ذات خدا تأثیرگذار باشد. ولی اگر عامل در ذات خدا باشد، لوازم و ابهامات ذیل بر آن مترتب می‌شود:

الف) لازمه آن هم ترکیب ذات از عامل مؤثر مانند اراده و غیر آن است. اگر گفته شود ذات خدا بسیط است، باید گفت اقتضای ذات مجرد بسیط درباره حکمی که امکان آن است، وجوب و نه امکان است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ ق، ج ۳، ص ۴۵۸)؛ به این معنا که اگر ذات خدا مقتضی خلقت است، آن به عنوان لازمه

* مراد از «مدت» معنای زمانی آن نیست تا گفته شود وقتی جهان مادی نباشد، مدت و زمانی هم نخواهد بود و به تعبیری زمان، خود معلول خلقت عالم ماده است؛ بلکه مقصود از «مدت» معنای مطلق تأخر وجودی است که شامل مجرد و سرمد می‌شود.

ذات، وجود ازلی اما تبعی خواهد داشت و اگر مقتضای ذات بسیط نسبت به وقوع شیئی امتناع است، آن شیء هرگز تحقق نخواهد یافت؛ چرا که عدم وجوب به معنای تجویز امکان و استعداد و لحوق بر ذات خداست که آن نیز مستلزم تغییر در ذات است که با فرض تجرد و بساطت ناسازگار است.

ب) با قطع نظر از اشکال فوق (لزوم ترکیب و تغییر)، این پرسش مطرح می‌شود که با وجود نسبت عامل مؤثر در خلقت به ذات خدا، چرا خلقت از ازل نبوده و خالقیت مترتب بر دوره عدمی بوده است؟ به بیان دیگر، اگر ذات خدا علت تامه حدوث و خلقت باشد، باید معلول نیز ملازم علت تامه خود باشد؛ اما اگر ذات خدا نه علت تامه، بلکه علت ناقصه باشد، باید گفت آن خارج از فرض (استناد خلقت به عامل متحقق در ذات خدا) است.

ج) نظریه خلقت مستلزم جدایی و تباین مخلوق با خالق و انفصال بین آن دو است؛ چرا که تحقق مخلوقی منفصل از خالق، موجب تغییر و تحول در خالق می‌شود. استاد جوادی آملی در این باره می‌گوید: «لیکن آفرینش جهان بر محور جدایی مخلوق از خالق و انفصال وی از خالق خود نخواهد بود؛ زیرا هرگونه جدایی، مستلزم تحوّل در مبدأ فاعلی است و خداوند، منزّه از هرگونه تحوّل و مبراً از هرگونه تغییر است» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۳۲). وی در ادامه به این روایات استناد می‌کند: امیرمؤمنان علیه السلام فرموده است: «وَلَا يَتَغَيَّرُ بِحَالٍ وَلَا يَتَبَدَّلُ بِالْأَحْوَالِ وَلَا تُبْلِيهِ اللَّيَالِي وَالْأَيَّامُ وَلَا يُغَيِّرُهُ الضِّيَاءُ وَالظُّلَامُ»، «لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ وَلَا يُغَيِّرُهُ زَمَانٌ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۴، ص ۲۵۴).

البته متکلمان در پاسخ، عامل مؤثر را به اراده خدا برگردانده‌اند که با نقد فیلسوفان روبه‌رو شده و مجال پرداختن بدان نیست.

۷-۲. تفکیک خلقت از «لا من شیء» و «من لا شیء»

یکی از دلایل قائلان به خلقت از عدم، حصر توجیه خلقت به خلقت از عدم یا امر وجودی بود که با ابطال فرضیه رقیب (خلقت از عدم) به اثبات فرضیه خود می‌پرداخته‌اند. در تحلیل آن باید گفت که فرضیه تبیین خلقت جهان به دو فرضیه پیش‌گفته منحصر نیست؛ بلکه فرضیه سومی با عنوان «خلقت جهان

نه از عدم - لا من شیء» وجود دارد که تبیین اثباتی آن در قالب دو دیدگاه فیلسوفان (نظریهٔ صدور) و عارفان (نظریهٔ تجلی) قابل ارائه است. استاد جوادی آملی با اشاره به شبههٔ مادیون و پاسخ آن در روایاتی دال بر خلقت جهان از «لا من شیء»، می‌نویسند: «این شبهه نخست از جانب مادیون مطرح بوده، عده‌ای بر اساس آن قائل به قدیم بودن ماده و منکر اصل آفرینش شده‌اند. آن‌گاه عده‌ای آن را دامن زده و دستاویز شک یا الحاد قرار داده‌اند ... طبق این بیانات نورانی، خلقت اشیاء نه «من شیء» است که ازلیت ماده لازم بیاید و نه «من لا شیء» است که مستلزم آفرینش از عدم است؛ بلکه فرض سوم، یعنی «لا من شیء» صحیح است. ارتفاع نقیضان نیز لازم نمی‌آید؛ چون نقیض «خلق من شیء»، «لم یخلق من شیء» است؛ نه «خلق من لا شیء». یعنی خدای سبحان، عالم امکان را نه از چیزی خلق کرد و نه از عدم آفرید. پس اصل عالم، بدیع و نوظهور است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص ۳۸۵).

۸ - ۲. دلالت‌نداشتن آیات بر مدعا

دربارهٔ استناد قائلان به خلقت از عدم به آیات خلقت، اعم از واژگان خلق، فطر، بدع باید گفت ظاهر آنها بر عدم وجود پیشینه و مادهٔ سابقهٔ جهان مخلوق دلالت می‌کند که آن، هم با نظریهٔ خلقت از عدم و هم با نظریهٔ فیض فلاسفه و تجلی عرفا همخوان است؛ چرا که هر سه نظریه بر عدم خلقت از مادهٔ سابقه و خارج از وجود الهی تأکید دارند. به تعبیری اینکه مراد از آفرینش، خلقت «من لا شیء» یا «لا من شیء» است، تعیین آن به قرینه و دلیل نیازمند است که می‌تواند دلیل عقلی یا نقلی (روایات) باشد. از آنجا که دلالت خود روایات بر فرضیهٔ خاص، محل تردید است، پس مرجع، دلیل عقلی است. از این رو برخی از اندیشوران به دلالت‌نداشتن ادیان آسمانی بر خلقت از عدم تأکید دارند (ولفسن، ۱۳۶۸، ص ۳۸۱).

نتیجه‌گیری

اشاره شد که در تبیین و توجیه خلقت نخستین از سوی خداوند دیدگاه‌های گوناگونی در فلسفه (نظریهٔ صدور و فیض)، عرفان (نظریهٔ وحدت وجود و تجلی و ظهور) و علم کلام (خلقت از عدم) ارائه شده که هر کدام تحلیل خاص خود را می‌طلبند و کاستی‌هایی نیز دارد که تفصیل آن، مجال جداگانه‌ای می‌طلبد. ما در این نوشتار، دلایل قائلان به خلقت از عدم (امکان خلقت از عدم با استشهاد به خلاقیت نفس، استحالهٔ خلقت امر وجودی، ارتباط نداشتن امکان خلقت از عدم به تجربه، جرح نظریهٔ فیلسوفان و عارفان و دلایل نقلی) را تحلیل و نقد کردیم که حاصل آن، حکم عقل بر امتناع خلقت از عدم و نیز لوازم باطل قول به خلقت از عدم همچون: نفی عُلقه بین خدا و مخلوق و به تعبیری تباین بین آن دو، انکار علیت، لزوم تغییر در ذات الوهی است.

منابع و مأخذ

۱. آشتیانی، سید جلال‌الدین؛ هستی از نظر فلسفه و عرفان؛ قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۶.
۲. آون، ه. پ؛ دایرةالمعارف فلسفه؛ ج ۳، «تعاریف و مفاهیم خدا» مندرج در: خرمشاهی؛ خدا در فلسفه؛ تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۴.
۳. ابن اثیر جزری؛ النهاية فی غریب‌الحديث؛ قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، [بی تا].
۴. ابن حزم؛ الفصل بین اهل الأهواء و النحل؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۳۵۹ ق.
۵. ابن رشد؛ تفسیر ما بعد الطبیعه؛ تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۷.
۶. ابن عربی، محی‌الدین؛ الفتوحات المکیه؛ بیروت: دار صادر، [بی تا].
۷. —؛ فصوص الحکم؛ با تعلیقات ابوالعلاء عقیفی؛ تهران: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۸. ابن منظور؛ لسان‌العرب؛ قم: نشر ادب‌الحوزه، ۱۴۰۵ ق.
۹. ابن میمون؛ دلالة الحائرین؛ به اهتمام حسین آقایی؛ دانشگاه آنکارا، ۱۹۷۲ م.
۱۰. ابن سینا؛ الطبیعیات من الشفا؛ قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴ ق.
۱۱. —؛ النجاة، تهران: المكتبة الرضویه، ۱۳۶۴.
۱۲. اخوان‌الصفاء؛ رسائل اخوان‌الصفاء؛ قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۵ ق.
۱۳. اصفهانی، میرزا مهدی؛ ابواب‌الهدی؛ قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۵.
۱۴. —؛ تقریرات درس میرزا مهدی اصفهانی با تصحیح خود میرزا؛ [بی جا]: [بی تا]، [بی تا].
۱۵. ایزوتسو، توشی‌هیکو؛ خدا و انسان در قرآن؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴.
۱۶. ایلخانی، محمد؛ تاریخ فلسفه در قرون وسطی و رنسانس؛ تهران: انتشارات سمت، ۱۳۸۲.
۱۷. بهمینار، مرزبان؛ التحصیل؛ با تصحیح مرتضی مطهری؛ دانشگاه تهران، ۱۳۴۹.
۱۸. بیضاوی؛ تفسیر البیضاوی؛ بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۱۰ ق.

۴۱. طباطبایی، سید محمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ بیروت: مؤسسه اعلمی، ۱۴۱۷ ق.
۴۲. طبرسی؛ **مجمع البیان**؛ بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۶ ق.
۴۳. طوسی؛ **التبیان**؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۴۴. عبدالقادر، محمود؛ **الفلسفة الصوفیة فی الاسلام**؛ قاهره: دارالعربی، [بی تا].
۴۵. غزالی، محمد؛ **الأربعین فی اصول الدین**؛ بیروت: دارالافاق، ۱۹۷۸ م.
۴۶. فخر رازی؛ **تفسیر کبیر**؛ بیروت: دارالفکر، ۱۴۱۵ ق.
۴۷. —؛ **لوامع البینات**؛ قاهره: مکتبه کلیات الازهریه، [بی تا].
۴۸. قرطبی؛ **الجامع لأحكام القرآن**؛ بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، ۱۴۱۴ ق.
۴۹. قزوینی، مجتبی؛ **بیان الفرقان فی توحید القرآن**؛ قم: انتشارات دلیل ما، ۱۳۸۹.
۵۰. قیصری، داوود؛ **شرح فصوص الحکم**؛ تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۵۱. کاپلستون، فردریک؛ **تاریخ فلسفه**؛ ترجمه سید جلال الدین مجتبیوی؛ ج ۱، تهران: سروش، ۱۳۷۵.
۵۲. کفعمی، ابراهیم علی؛ **المصباح**؛ قم: انتشارات رضی، ۱۴۰۵ ق.
۵۳. کلینی؛ **الکافی**؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵.
۵۴. ماتریدی، ابو منصور؛ **کتاب التوحید**؛ با تحقیق دکتر فتح الله خلیف؛ دارالجامعات المصریه، [بی تا].
۵۵. مجلسی، محمدباقر؛ **بحار الانوار**؛ بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۳ ق.
۵۶. مروارید؛ **تنبیها حول المبدأ و المعاد**؛ مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی، ۱۴۱۸ ق.
۵۷. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۶، تهران: صدرا، ۱۳۷۵.
۵۸. —؛ **مجموعه آثار**؛ ج ۵، تهران: صدرا، ۱۳۷۴.
۵۹. میرداماد، محمدباقر؛ **القبسات**؛ دانشگاه تهران، ۱۳۷۴.
۶۰. ولفسن، وسترین هری؛ **فلسفه علم کلام**؛ ترجمه احمد آرام؛ تهران: انتشارات الهدی، ۱۳۶۸.