

خلق از عدم، خلق از آشوب و مسئله شر*

دیوید ری گریفین

ترجمه: محمد حقانی فضل**

چکیده

مسئله شر همواره ذهن معتقدان به خدای شخص‌وار را به خود درگیر کرده و تاکنون تئودیه‌های متعددی برای توجیه وجود شر در عالم مطرح شده است؛ اما نویسنده معتقد است تئودیه‌های موجود در رسیدن به هدف خویش ناکام‌اند؛ از این رو می‌کوشد بر اساس خداباوری پویشی، تئودیه‌ای جدید مطرح کند. او ابتدا به سراغ داستان آفرینش و آموزه خلق از عدم می‌رود؛ آموزه‌ای از که از نظر او، باعث پیدایش این دیدگاه است که خدا بر همه چیز تسلط کامل دارد و منشأ شرور نیز خود خدا است. اما او نشان می‌دهد اعتقاد به خلق از عدم در نزاع‌های الهیاتی صدر مسیحیت ریشه دارد و پیش از آن، بسیاری از الاهی‌دانان به نظریه‌ای دیگر باور داشتند: خلق از آشوب. در گام بعد، نویسنده تئودیه‌های مبتنی بر خداباوری سنتی را مرور می‌کند و با یادآوری کاستی‌های آنها نشان می‌دهد خداباوری سنتی مشکلی حل‌ناشدنی با شرور دارد که ناشی از پذیرش آموزه خلق از عدم است. او در نیمه پایانی مقاله، دیدگاه پویشی درباره قدرت الاهی و خلقت جهان را تبیین و استلزامات این نظریه را بیان می‌کند.

کلیدواژه‌ها: مسئله شر، تئودیه، الهیات پویشی، قدرت الاهی، خلق از عدم، خلق از آشوب.

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Griffin, David Ray (2001). "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos and the Problem of Evil", in: *Encountering Evil Live Options in Theodicy*, Edited by Steothen T. Davis, London: Westminster John Knox Press.

** عضو گروه پژوهشی ادیان پژوهشکده ادیان و مذاهب، دانشگاه ادیان و مذاهب قم mohamadhaghani@gmail.com

«هنگامی که خدا خلقت آسمان و زمین را آغاز کرد، جهان شکلی نداشت و تهی بود». بیشتر محققان کتاب مقدس عبری، این ترجمه را بهترین ترجمه آیات آغازین از سفر پیدایش می‌دانند (Levenson, 1988: 5, 121, 157, n. 12). اما ترجمه رایج چیزی شبیه به ترجمه نسخه RSV (نسخه بازبینی شده معیار) است که عبارت را چنین برگردانده است: «در آغاز، خدا آسمان و زمین را آفرید. زمین بدون شکل و تهی بود». ترجمه دوم که «بی‌شکل و تهی بودن» زمین را بعد از عمل آفرینشگرانه آغازین خدا قرار می‌دهد، بیان می‌کند که کیهان ما از عدم (ex nihilo) خلق شده است. اما ترجمه اول دیدگاهی را اظهار می‌کند که نه فقط در بیشتر کیهان‌زایی‌های خاور نزدیک باستان، که در تیمائوس افلاطون نیز بیان شده است؛ یعنی این دیدگاه که کیهان ما از دل آشوبی اولیه خلق شده است.

این فهم‌های متفاوت از منشأ کیهان، درک متفاوتی از قدرت خدا به دست می‌دهند. «خلق از آشوب» بیان می‌کند «ماده»‌ای که جهان ما از آن خلق شد از خودش قدرتی داشت، بنابراین آن ماده به طور کامل تحت تسلط اراده الهی نبود. افلاطون این مطلب را به صراحت بیان کرده است. او می‌گوید خالق اراده کرد که هر چیزی «تا حدی که امکان دارد» خوب باشد (Plato, *The Timaeus*, 30A). این ایده که کیهان ما از عدم خلق شده است (که برای آنکه با آیات ۱: ۱-۲ سفر پیدایش همساز شود، غالباً متضمن نظریه‌ای «دومرحله‌ای» است که بر طبق آن خدا در ابتدا ماده خام را از عدم خلق کرد و آنگاه آن ماده خام را برای آفرینش جهان استفاده کرد) بیان می‌کند که آفریننده الهی قادر مطلق است. عناصر اصلی جهان، که وجود خود را کاملاً وامدار اراده خالق هستند، هیچ قدرت ذاتی‌ای ندارند که با آن بتوانند [در برابر اراده الهی] مقاومتی کنند. این فهم را میلارد اریکسون، الهی‌دان معاصر کالونی، ابراز کرده است و می‌گوید: «چنین نبود که خدا بر روی چیزی عمل کند که از قبل وجود داشت؛ بلکه آن ماده خامی را که از آن استفاده کرد نیز خودش به وجود آورد. اگر چنین نبود، ... خدا مجبور می‌بود بر اساس ویژگی‌های ذاتی ماده خامی عمل کند که [آن را برای خلقت] به کار گرفته بود، و از این رو، خدا محدود می‌بود» (Erickson, 1985: 374). دیدگاه اریکسون، که خدا به هیچ چیز محدود نیست، در این باور او بیان شده است که «اراده خدا هرگز در نمی‌ماند. او هر آنچه تصمیم به انجام‌دادنش می‌گیرد، تحقق می‌بخشد» (Ibid.: 277).

تفاوت بین این دو دیدگاه در پاسخ به این پرسش نقشی تعیین کننده دارد که آیا وجود شرور در جهان با این ایده سازگار است که این جهان محصول خالق کاملاً خیر است. تصویری که خلق از عدم از قدرت الاهی پیش می‌نهد، پاسخ مثبت به این پرسش را دشوار می‌کند. اگر، چنان‌که اریکسون می‌گوید، اراده خدا در هیچ کاری در نمی‌ماند، پس هولوکاست یهودی، که در آن شش میلیون یهودی به قتل رسیدند، در نهایت با اراده الاهی هماهنگ و سازگار است. التفات به همین نکته بود که ریچارد روبنشتاین، الاهی دان یهودی، را به آنجا کشاند که اعلام کند بعد از آشویتس هیچ یهودی، و به طور ضمنی، هیچ فردی که اخلاقاً حساس است، نباید به آن خدایی که مسیر تاریخ را تعیین می‌کند ایمان داشته باشد (Rubenstein, 1966: 46, 64-65, 153. For an analogous argument, see Jones, 1973). اما ایده خلق از آشوب بیان می‌کند که مخلوقات نیرویی دارند که قدرت الاهی بر آن تسلط کامل ندارد، از این رو ما نباید انتظار داشته باشیم که مسیر تاریخ آینه تمام‌نمای اراده الاهی باشد.

تئودیه مطرح شده در این مقاله روایتی از این دیدگاه دوم است. در مقام الاهی دانی مسیحی، این تئودیه را به عنوان تئودیه‌ای برای مسیحیان عرضه می‌کنم، اما امیدوارم یهودیان، مسلمانان و پیروان دیگر سنت‌های توحیدی نیز آن را سودمند بیابند. البته این تصور به صورت گسترده وجود دارد که پیروان دین‌های مبتنی بر کتاب مقدس این تئودیه را ناپذیرفتنی خواهند دانست؛ چراکه از نظر آنان، این ایده که کیهان ما از عدم مطلق خلق شده موضعی کتاب مقدسی است. در بخش اول، خلاف این مطلب را نشان خواهم داد. در بخش دوم، نشان خواهم داد که ایده خلق از عدم رسیدن به راه‌حلی رضایت‌بخش برای مسئله شر را ناممکن می‌کند. در بخش پایانی، تئودیه‌ای را مبتنی بر فلسفه پویشی (process philosophy) آلفرد نورث وایتهد (Alfred North Whitehead)، مطرح خواهم کرد که به دیدگاه افلاطون و بسیاری از الاهی‌دانان نخستین مسیحی بازگشته است.

منشأ آموزه خلق از عدم

آیا آموزه خلق از عدم در کتاب مقدس وجود دارد؟

گرچه باوری شایع وجود دارد که آموزه خلق از عدم آموزه‌ای کتاب مقدسی است، یا

دست کم در برخی عبارات کتاب مقدس بازتاب یافته است، در حال حاضر عالمان مهمی این باور را رد کرده‌اند. من در اینجا کتاب‌های دو تن از این اندیشمندان را استفاده خواهم کرد: آفرینش و تداوم شر (*Creation and the Persistence of Evil*) اثر جان لونسون (John Levenson) و *خلق از عدم* (*Creatio ex Nihilo*) اثر جرارد مای (Gerhard May) (May, 1994; For Levenson's book, see note 1).

لونسون می‌گوید، آیات سفر پیدایش ۱: ۱ تا ۲: ۳، اگر «درست فهمیده شوند، نمی‌توان در دفاع از آموزه خلق از عدم، که در سنت یهودی، مسیحی و اسلامی شکل گرفته است، به آنها تمسک کرد» (Levenson, 1988: 121). یکی از مشکلات ترجمه سنتی از آیه آغازین — «در آغاز خدا آسمان‌ها و زمین را آفرید» — این است که آیات بعدی می‌گویند آسمان در روز دوم آفریده شد و زمین در روز سوم (Ibid.: 5, 121). راهی برای رفع تناقض این است که آیه اول و دوم را چنین بفهمیم که آیه اول جمله‌ای است که می‌خواهد زمان انجام‌دادن فعلی را نشان دهد، «زمانی که خدا شروع به آفرینش آسمان و زمین کرد» و آیه دوم می‌گوید جهان برهوتی بی‌شکل بود (Ibid.: 121, 157, n. 12). نکته دیگر بر ضد این ایده که باب اول سفر پیدایش به خلق از عدم اشاره دارد این واقعیت است که سخنی از مخلوق بودن آب‌ها و تاریکی گفته نشده است (Ibid.: 4, 123).

لونسون به نحو کلی‌تر، درباره کتاب مقدس عبری نشان می‌دهد این فرض که این کتاب بر ایده خلق از عدم مبتنی است، این دیدگاه ناموزون و بیش از حد خوش‌بینانه را پدید آورده است که خدا بر همه چیز تسلط کامل دارد (Ibid.: xiii, 49, 50). عبارت «تداوم شر» که در عنوان کتاب لونسون آمده، این ایده را منعکس می‌کند که آشوب صرفاً محدود شده است، نه ناپود؛ و در نتیجه همواره این تهدید وجود دارد که شر فوران کند (Ibid.: 12, 26, 122-23).

جرارد مای نیز، مستقل از لونسون،^۱ استدلال می‌کند که آموزه خلق از عدم در هیچ جای کتاب مقدس عبری یافت نمی‌شود. از آنجا که امروزه این عقیده، عقیده‌ای رایج است، آنچه اهمیت بسیار بیشتری دارد نتیجه‌گیری مای است مبنی بر اینکه این آموزه در یهودیت بین دو عهد (Intertestamental Judaism) (دو قرن مابین نوشته‌شدن آخرین کتاب عهد قدیم و نوشته‌شدن اولین کتاب عهد جدید) نیز یافت نمی‌شود. مهم‌ترین شاهد به نفع دیدگاه مقابل نیز همواره دوم مکابیان ۷: ۲۸ بوده است که می‌گوید خداوند جهان و

انسان را «از ناوجود» (non-being) آفرید. اما مای نشان می‌دهد که این اصطلاح ضرورتاً بر خلق از عدم در معنای خاصش دلالت نمی‌کند (7, xi-xii, May, 1994). مثلاً زینوفون، فیلسوف یونانی، در قرن چهارم پیش از میلاد، همین اصطلاح را در جمله والدین «کودکانشان را از ناوجود به دنیا می‌آورند» به کار برد و در قرن اول میلادی، فیلون، فیلسوف یهودی هلنیست، از این سخن گفت که خدا «از ناوجود» خلق کرد، در حالی که او وجود ماده ازلی را در کنار خدا پذیرفته بود (Ibid.: 7-8, 11, 16). به بیان دیگر، اصطلاح رایج خلق از عدم، صرفاً «شیوه‌ای روزمره و نسنجیده برای بیان این مطلب بود که در طی عمل آفرینش، چیزی پدید آمد که قبلاً وجود نداشت» (Ibid.: 21). به عبارت دقیق، این اصطلاح بر آموزه خلق از عدم در معنای دقیقش دلالت نمی‌کند، یعنی آموزه‌ای که می‌گوید خود همان ماده‌ای که این جهان از آن ساخته شده است از هیچ آفریده شد (در ادامه مقاله اصطلاح خلق از عدم به این معنا استفاده شده است).

رد این مطلب که خلق از عدم در یهودیت پیشامسیحی بسط یافته بود اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا محققان بسیاری استدلال کرده‌اند که «مسیحیت اولیه این آموزه را در سنت یهودی حاضر و آماده یافت»، به نحوی که «می‌توان آن را برای عهد جدید پیش‌فرض گرفت» (Ibid.: xi). بر این اساس، چندین عبارت عهد جدید، مانند یوحنا ۱: ۳، رومیان ۴: ۱۷، کولوسی‌ان ۱: ۱۶، و عبرانیان ۱۱: ۳، را شواهدی بر این دانسته‌اند که مسیحیان قرن اول به آموزه خلق از عدم معتقد بوده‌اند. مای با تخریب این پایه، استدلال می‌کند که نه این عبارات و نه هیچ عبارت دیگری در عهد جدید شاهی برای این آموزه در اختیار نمی‌گذارند (Ibid.: 27). شهادت مای اهمیت ویژه‌ای دارد، زیرا نمی‌توان گمان داشت که وی شواهد کتاب مقدسی را برای حمایت از دیدگاه خودش تحریف می‌کند.

آیا ایمان مسیحی مستلزم آموزه خلق از عدم است؟

دیدگاه خود مای این است که گرچه آموزه خلق از عدم در هیچ جای کتاب مقدس به صراحت ابراز نشده، اما این آموزه در دیدگاه کتاب مقدسی مضمّن است؛ به این معنا که متفکرانی که کار خود را بر کتاب مقدس بنا کرده بودند هنگامی که با این ایده یونانی مواجه شدند که جهان ما را خالق از ماده‌ای ازلی شکل داده است، ضروری

دانستند که برای محافظت از دیدگاه کتاب مقدسی درباره قدرت الاهی، آموزه خلق از عدم را مطرح کنند (Ibid.: viii, xii, 25-26, 77, 161, 174). مواجهه با این ایده یونانی در قالب فلسفه افلاطونی میانه رخ داد که بر طبق آن، اگرچه هستی نظم یافته (ordered cosmos)، در زمان آغاز شد، اما «سه اصل» — یعنی خدا، مثل و ماده — وجود دارند که هر سه سرمدی هستند (Ibid.: 304). مدعای مای این است که «وقتی تفکر مسیحی درگیر بحثی انتقادی با آموزه فلسفی سه اصل [سرمدی مذکور] (doctrine of principles) شد»، آموزه مقابل، یعنی آموزه خلق از عدم «دیر یا زود از باور کتاب مقدسی درباره آفرینش بیرون کشیده می شد» (Ibid.: 150).

اما سخن مای این پرسش را برمی انگیزد که چرا متفکران مسیحی درگیر «بحثی انتقادی» با آموزه سه اصل سرمدی شدند که در فلسفه افلاطونی میانه مطرح بود. اگرچه مای ادعا می کند انکار آموزه افلاطونی سه اصل به نفع آموزه خلق از عدم بازتاب دهنده «ضرورتی درونی» است (Ibid.: 77)، اما این ادعا با گزارش خودش در تعارض است.

یک مشکل ادعای مای این است که ایده خلق از آشوب را متفکران یهودی قرن ها پیش تر پذیرفته بودند. در گزارش مای چیزی وجود ندارد که در این دیدگاه لونسون تشکیک کند که خلق از آشوب موضع متداول یهودی بود. علاوه بر این، مای اشاره می کند که الاهیات یهودیت هلنیستی در کل و فیلون به طور خاص، تعارضی بین آموزه کتاب مقدسی قدرت الاهی و «پذیرش ماده ای که در زمان آغاز نشده است» نمی بیند (Ibid.: 6, 12). در واقع، او بیان می کند که خلق از عدم را متفکران یهودی تا قرون وسطا پذیرفته بودند (Ibid.: 25). تنها راه برای پذیرفتن سخن مای مبنی بر اینکه دیدگاه افلاطونی با دیدگاه واقعی کتاب مقدسی تعارض دارد این ادعای پرسش برانگیز است که این متفکران یهودی به اندازه کافی نگاه انتقادی نداشتند (Ibid.: 12, 25).

مای گرچه معتقد است متفکران مسیحی برای داشتن نگاه انتقادی تر دلیل داشتند (Ibid.: 25)، اما اشاره می کند که بسیاری از الاهی دانان قرن دومی که بر اساس معیارهای بعدی «راست کیش» به حساب می آیند، از جمله ژوستین شهید، آتناگوراس و کلمنت اسکندرانی، باور داشتند که «پذیرش ماده ای بی شکل با توحید کتاب مقدسی کاملاً سازگار است» (Ibid.: xiii, 61, 74). حتی ژوستین استدلال می کند که افلاطون «این آموزه را که خدا عالم را از ماده ای ازلی (unoriginated matter) ساخته از آیات آغازین سفر پیدایش

گرفته است» (Ibid.: 122). مای مدعی است زمانی که الاهی‌دانان مسیحی در نهایت آموزه خلق از عدم را شکل دادند، «تا حدی برای ابراز مخالفت» با فلسفه افلاطونی میانه این کار را انجام دادند (Ibid.: 4). اما اگر در خود دیدگاه خلق از آشوب، فی‌نفسه، چیزی وجود دارد که با توحید کتاب مقدس عموماً و با ایمان مسیحی خصوصاً در تضاد است، جا دارد که توقع داشته باشیم مخالفت‌ها با این دیدگاه از همان آغاز ابراز شده باشد.

اما گزارش مای نشان می‌دهد علت اینکه برخی از الاهی‌دانان مسیحی، در نیمه دوم قرن دوم، شروع به انکار ایده خلق از آشوب کردند، تهدیدی بود که روایت مارکیون از گنوسی‌گری پدید آورده بود (Ibid.: xiii, 24). مارکیون در کنار پذیرش ازلی‌بودن ماده، آن را شرّ می‌دانست. وی استدلال می‌کرد که جهان ما پر از شر است، زیرا آن را خدای خالق کتاب مقدس عبری از ماده شر ساخته است؛ این خدای خالق با خدای متعالی که در عیسی مکشوف شد تفاوت دارد (Ibid.: 40, 56). در نتیجه، سخن مارکیون نه فقط با توحید ایمان مسیحی بلکه با این اعتقاد مسیحی نیز در تعارض بود که جهان ذاتاً خوب است و صرفاً به صورت اتفاقی شر پیش می‌آید. به گفته مای، در واکنش به مارکیون بود که کلیسا نه تنها کم‌کم خود را از گرایش‌های بدعت‌گذار مجزا کرد، بلکه خود را در زمره آن گرایش‌هایی نیز قرار داد که ایده خلق جهان از ماده بی‌شکل را انکار می‌کنند (Ibid.: 43).

مای که از قرار گرفتن کلیسا در زمره گرایش‌های مذکور حمایت می‌کند، می‌گوید: «یگانه اثر این تعلیم مارکیون که ماده و جهانی که از آن خلق شده است بد و نفرت‌انگیز هستند، آن بود که این نکته به صورتی تأثیرگذار روشن شد که ممکن است نتایج ثنویت‌باور خطرناکی بر اساس آموزه فلسفی ماده ازلی شکل بگیرد» (Ibid.: 61). عبارتی که باید بر آن تأکید کرد این است «ممکن است شکل بگیرد». این آموزه فلسفی ضرورتاً هیچ «نتیجه ثنویت‌باور خطرناکی» ندارد. در واقع، خود مای اشاره می‌کند که بیشتر فیلسوفانی که وجود ماده ازلی را تأیید کرده‌اند، آن را «بدون خصوصیت» تعریف کرده‌اند. در نتیجه نمی‌توان به نحو منسجمی گفت که این ماده ذاتاً خیر یا شر است (Ibid.: 152, n. 56). تفاوت عظیمی بین سخن مارکیون مبنی بر اینکه ماده ذاتاً شر است و اینکه بگوییم شر بودن ماده لازمه منطقی ایده خلق از ماده بی‌شکل است وجود دارد. در

واقع، اعتقاد به شربودن ماده افزوده‌ای ناهماهنگ به ایده خلق از ماده بی‌شکل است. با این حال، در اثر فعالیت‌های مارکیون ایده ماده نامخلوق، دست‌خوش مغالطه گناه هم‌باوری (Guilt By Association)^۲ قرار گرفت و در نتیجه الاهی‌دانان مسیحی حمله به خود ایده ماده نامخلوق را آغاز کردند (Ibid.: 151).^۳

الاهی‌دان افلاطونی مسیحی‌ای که قربانی اصلی این تحول شد هرموگنس (Hermogenes) بود، کسی که اگر اوضاع و احوال طور دیگری بود، امکان داشت به عنوان یکی از بزرگ‌ترین متفکران مسیحی آن دوره شناخته شود. مای خاطر نشان می‌کند «هرموگنس مصرانه مشتاق بود خیر مطلق بودن خدای خالق را تضمین کند» (Ibid.: 146). دغدغه اصلی او در به‌کارگیری ایده ماده ازلی، تبیین منشأ شر به گونه‌ای بود که از خیر مطلق بودن خدا حراست کند (Ibid.: 140, 145). گرچه آثار خود هرموگنس موجود نیست، به نظر می‌رسد ایده بنیادین او این است که «شری که در جهان وجود دارد رد و نشان نابسامانی ابتدایی ماده است که در تمام چیزهای مخلوق باقی مانده است» (Ibid.: 142). در مقابل، اگر فرض کنیم خدا جهان ما را از عدم خلق کرده است، هیچ تبیین منسجمی نمی‌توانیم داشته باشیم، «زیرا [خدا] به عنوان خیر کامل فقط می‌تواند خیر خلق کند، پس منشأ شر را نمی‌توان تبیین کرد» (Ibid.: 141). ایده خلق از عدم که بیان می‌کند خدا به معنای تحت‌اللفظی کلمه، منشأ همه چیز و از جمله شر است، خیر محض بودن خدا را به خطر می‌اندازد.

هرموگنس در کنار نشان‌دادن اینکه آموزه خلق از آشوب از خیر مطلق بودن خالق محافظت می‌کند، استدلال می‌کند که این عقیده از منظر ایمان مسیحی نیز کاملاً پذیرفتنی است. مای می‌گوید در پی سخن هرموگنس مبنی بر اینکه پیدایش ۱: ۲ از خلق از آشوب حمایت می‌کند «سنت گسترده‌ای برای توضیح این امر» پدید آمد (Ibid.: 144). هرموگنس که شردانستن ماده در اندیشه‌اش جایی نداشت، همچنین متذکر شد که «ماده پیش از آنکه سامان بیابد فاقد هر خصوصیتی است» و از این رو، «نه خیر است و نه شر» (Ibid.: 142). اگر بنا است الاهیات هرموگنس «ثنویت‌باور» خوانده شود، این ثنویت به‌وضوح با نوع ثنویت مانوی-مارکیونی تفاوت دارد. الاهیات هرموگنس حتی ثنویت‌باوری در معنایی ضعیف‌تر هم نیست: «هرموگنس مؤکداً اعلام کرد که ماده نمی‌تواند اصلی باشد که از لحاظ هستی‌شناختی رتبه‌ای برابر با خدا دارد. خدا ارباب و

خلق از عدم، خلق از آشوب و مسئله شر / ۱۰۷

سرور ماده است» (Ibid.: 141). در نتیجه، ظاهراً اگر ذهنیت جدلی و حصارکشی شده‌ای را که به سبب واقعه مارکیون پدید آمده بود کنار بگذاریم، هیچ چیزی در دیدگاه هرموگنس وجود نداشت که به بدعت‌گذاری متهم شود.

اما «به نظر می‌رسد هنگامی که هرموگنس اندیشه‌هایش را مطرح کرد، تقریباً بی‌درنگ نوشته‌های جدلی بر ضد او آغاز شد» (Ibid.: 140). گزارش مای نشان می‌دهد که دیدگاه هرموگنس هرگز موفقیتی نداشت:

در دهه‌های پایانی سده دوم فرآیند حصارکشی بین کلیسای کاتولیک و بدعت‌های گنوسی در اوج خود قرار داشت، و در کنار آن واکنشی شدید بر ضد بازتفسیرهای فلسفی از عقاید مسیحی، و به‌ویژه بر ضد تمام اشکال التقاط فکری، وجود داشت. در این موقعیت تاریخی، دیگر امکان پیگیری ترکیبی از مسیحیت و فلسفه افلاطون، شبیه به آنچه هرموگنس به آن مبادرت می‌کرد، وجود نداشت؛ پرداختن به این ترکیب، در جوّ الاهیات ضدگنوسی، موجب می‌شد بی‌درنگ محتمل حکم بدعت شوی (Ibid.: 146).

جهت مقابل انکار مسیحیت افلاطونی پذیرش آموزه مهلک خلق از عدم بود: «طبق اطلاع ما، تئوفیلوس اهل انطاکیه، نخستین مخالف هرموگنس، اولین الاهی‌دان کلیسا است که محتوا و اصطلاحات آموزه خلق از عدم را به کار برد؛ و این قطعاً اتفاقی نیست» (Ibid.: 147). نوشته‌های جدلی تئوفیلوس در این باره نه فقط هیپولیتوس و ترتولیان (Ibid.: 147)، بلکه احتمالاً ایرنئوس را نیز تحت تأثیر قرار داد که در کنار خود تئوفیلوس، دیگر بنیان‌گذار «آموزه کلیسا درباره خلق از عدم» است (Ibid.: 159, 178). فرآیند ردّ و طرد خلق از آشوب، که برای بیش از هزار سال فهم رایج سنت کتاب مقدسی بود، بسیار سریع رخ داد: «از نظر ترتولیان و هیپولیتوس [و اوریگن]، این دیدگاه جاافتاده کلیسا بود که خدا جهان را از عدم محض آفریده است» (Ibid.: 178).

با در نظر گرفتن بستر این تغییر و ناگهانی بودن آن، باید پرسیم آیا این تغییر شتاب‌زده نبود. مای علی‌رغم اینکه طرفدار این تغییر است، دیدگاه‌های متعددی مطرح می‌کند که نشان می‌دهد به اندازه کافی درباره استلزامات و پیامدهای این تغییر فکر

نشده بود. مثلاً مای بعد از اشاره به اینکه آموزه خلق از عدم — که با اعلام اینکه «تصمیم آزاد اراده خدا یگانه مبنای آفرینش [است]»، تمام محدودیت‌ها بر فعل آفرینشگرانه خدا را به کنار می‌راند — مجبور بود مفهوم کتاب مقدسی از خدا را به «مسئله‌ای فلسفی» تبدیل کند، می‌افزاید: «اما این مسئله‌ای است که بسیار فراتر از توان تئوفیلوس بود» (Ibid.: 161). همچنین، مای ایرنئوس را تحسین می‌کند که برای حمایت از «آزادی و قدرت مطلق خدای کتاب مقدس» (که «باید بر همه چیز فرمان براند و حکم فرما باشد» به نحوی که «هر چیز دیگری باید راه را بر این قدرت باز کند»، این ایده افلاطونی را کنار می‌گذارد که خدا فقط می‌تواند «بهترین چیز ممکن» را اراده کند (Ibid.: 167-68, 174)، با این حال می‌افزاید «ایرنئوس، به جز آن مسائلی که برای مجادله با گنوسی‌گری نیاز بود، به‌ندرت دغدغه مسائل هستی‌شناختی را در سر می‌پروراند»، و نیز می‌گوید ایرنئوس فقط به این دلیل توانست به این موضع برسد که از مشکلات فلسفی کاملاً ناآگاه بود» (Ibid.: 174, 177).

من می‌گویم حرکت به سمت آموزه خلق از عدم محض عجولانه بود. در صف مقدم این حرکت الاهی‌دانانی بودند که علاوه بر اینکه به علت تمرکز تمام‌عیارشان بر تهدید گنوسی‌گری مارکیونی، علاقه‌ای به اتخاذ دیدگاهی محتاطانه نداشتند، احتمالاً از لحاظ ذهنی نیز برای انجام‌دادن این کار مهیا نشده بودند، قبول ایده خلق از عدم بدون توجه لازم به اخطارهای هرموگنس درباره تهدید مضمّر در این آموزه برای ایمان مسیحی انجام شد: اینکه با این آموزه، خیر مطلق بودن خدا در خطر است. تاریخ تئودیهسه این اخطار هرموگنس را تأیید می‌کند که اگر گفته شود خدا جهان را از عدم محض خلق کرده است، آنگاه منشأ شر را، دست‌کم بدون اشاره به اینکه خیربودن خدا کامل نیست، نمی‌توان تبیین کرد.

خلق از عدم و مشکل خداباوری سنتی درباره شرور

من اصطلاح «خداباوری سنتی» (traditional theism) را، مطابق با کاربرد شایعش، برای اشاره به این آموزه استفاده می‌کنم که خدا موجودی شخص‌وار است که صفاتش نه‌فقط شامل خیر محض بلکه شامل قدرت مطلق هم می‌شود و ماهیت این قدرت مطلق با بیان این مطلب روشن می‌شود که این موجود عالم ما را از عدم محض آفریده است.

یکی از پرسش‌های اصلی منتقدان این آموزه این است که: آیا وقتی شرور جهان را در نظر می‌گیریم، استلزامات قدرت مطلق، خیر محض بودن را نقض نمی‌کند؟ این «مسئله شر» را می‌توان بدین نحو صورت‌بندی کرد:

۱. خدا، بر اساس تعریف، قادر مطلق و کاملاً خیر است.
 ۲. خدا چون قادر مطلق است می‌تواند به صورت یک‌طرفه مانع تمام شرور شود.
 ۳. خدا چون کاملاً خیر است حتماً می‌خواهد مانع تمام شرور شود.
 ۴. با این حال شر رخ می‌دهد.
 ۵. بنابراین، خدا (با تعریف بالا) وجود ندارد.
- تعبیر «به صورت یک‌طرفه» که در مقدمه دوم آمده است دشواری ویژه‌ای را که پذیرش آموزه خلق از عدم برای خدا باوری سنتی آفرید نشان می‌دهد. مثلاً بدون این آموزه، می‌شد این ایده را که خدا قادر مطلق است به این معنا گرفت که خدا یگانه موجودی است که بر تمامی دیگر چیزها اعمال قدرت می‌کند، یا به این معنا که خدا برترین قدرت عالم است، بسیار قدرتمندتر از هر چیز دیگر است، یا حتی به این معنا که خدا در قدرت، کامل است و تمام قدرتی را که موجود ممکن است داشته باشد دارد. هیچ یک از این تعاریف مستلزم آن نیست که خدا ضرورتاً تمام قدرت موجود در عالم را دارد به نحوی که قدرت تمام موجودات دیگر باید کاملاً مأخوذ از قدرت خدا باشد، و بدین ترتیب کاملاً برای قدرت خدا مهارپذیر باشد. بر همین قرار، می‌توان به هر یک از این تصورات از «قدرت مطلق الاهی» یا تمام آنها اعتقاد داشت بدون اینکه مستلزم آن باشد که خدا می‌تواند به صورت یک‌طرفه مانع از وقوع تمام شرور شود. چنان‌که هرموگنس پیشنهاد کرده بود می‌توان شرور را در قالب قدرت مقاومت در برابر اراده الاهی تبیین کرد؛ قدرتی که ذاتی مخلوقات است و مخلوقات به واسطه «ماده ازلی» که از آن ساخته شده‌اند دارای آن [قدرت] هستند. اما آموزه خلق از عدم این گزینه را کنار می‌زند، زیرا این آموزه متضمن آن است که (۱) مخلوقات هیچ قدرت ذاتی‌ای ندارند که با آن در برابر اراده الاهی مقاومتی نشان دهند، و (۲) اصولی متفاوتی، که ذاتی سرشت چیزها باشد، وجود ندارد که بر اساس این اصول بتوان انواع روابطی را که بالضروره بین خدا و مخلوقات یا بین مخلوقات با همدیگر برقرار است توصیف کرد.

دو دلالت ضمنی فوق در پس آموزه سنتی درباره قدرت مطلق خوابیده است و بر اساس آنها، خدا می‌تواند به صورت یک‌طرفه هر وضعیت ممکن را پدید بیاورد، مشروط بر اینکه آن وضعیت متضمن هیچ امر خودستیزی (self-contradiction) نباشد، مانند مربع‌های گرد؛ یا اینکه آن وضعیت از آن دسته اموری نباشد که امکانش نیست خدا آن را بدون خودستیزی به صورت یک‌طرفه ایجاد کند، مانند تصمیمات آزاد مخلوقات. مهم‌ترین دلالت ضمنی این دیدگاه آن است که خدا می‌توانست جهانی را دقیقاً شبیه به جهان ما پدید آورد، با این تفاوت که آن جهان دست‌کم از بسیاری از چیزهایی که ما معمولاً آنها را شرور غیرلازم می‌دانیم خالی باشد؛ مانند سرطان، زمین‌لرزه‌ها، آتش‌فشان‌ها، سلاح‌های هسته‌ای، تجاوز، قتل و نسل‌کشی. مسئله شر در خداباوری سنتی این است که چرا جهان ما واجد این شرور (و بسیاری شرور دیگر) است که ظاهراً غیرضروری هستند. برای بررسی پاسخ‌های ممکن، نیاز داریم بین دو قرائت از خداباوری سنتی تمایز بگذاریم: جبر مطلق (all-determining) و اختیار (free-will).

خداباوری سنتی معتقد به جبر مطلق

بر اساس این قرائت از خداباوری، چنان‌که نامش نشان می‌دهد، تمام حوادث و آینده جهان، چه در عالم مادی و چه در ذهن انسان، به معنای حقیقی کلمه کاملاً به وسیله خدا تقدیر شده است. اگرچه حامیان این دیدگاه تأکید می‌کنند که انسان‌ها آزادند به این معنا که مسئول اعمالشان هستند، اما می‌گویند آزادی آنان، به نحوی از انحاء، باید با تمام اعمال، افکار و احساساتشان که [این اعمال و افکار نیز] کاملاً به وسیله خدا تقدیر شده است سازگار باشد. درباره اینکه حامیان این دیدگاه، مانند آگوستین، توماس آکوئیناس، لوتر، کالون، لایبنیتز و کارل بارت، چگونه از نتیجه استدلال بالا پرهیز می‌کنند که «خدا وجود ندارد»، در اینجا فقط می‌توانم تبیینی خلاصه از رویکردهای آنان مطرح کنم؛ در جای دیگری مفصلاً درباره‌شان بحث کرده‌ام (Griffin, 1991, chaps. 6-7, 9-12).

یک رویکرد می‌خواهد مقدمه سوم را رد کند که می‌گفت خدا می‌خواهد از تمام شرور اجتناب کند. این الاهی‌دانان اشاره می‌کنند که بسیاری از شرور به خوبی‌های بزرگی منجر می‌شوند که تحققشان بدون شرور غیرممکن بوده است: دردی که دندان‌پزشک ایجاد می‌کند برای سلامتی بعد از آن ضروری است؛ فقر فرصت صدقه را

فراهم می‌کند؛ بدی به دیگران فرصت بخشایش را برای آنان فراهم می‌سازد؛ رنج می‌تواند رحم و شفقت را ارتقا دهد؛ و مانند اینها. اگرچه ممکن است این پاسخ در ابتدا قانع‌کننده به نظر برسد، اما در واقع پس از بررسی همه جوانب، معلوم می‌شود که این پاسخ نیز هم‌ارز این ادعا است که بسیاری از چیزهایی که در نگاه اول شر به نظر می‌رسند (که می‌توانیم آنها را شرور در بادی امر بنامیم) شرور واقعی نیستند (که چنین تعریف می‌شوند: رخدادهایی که عالم را بدتر از آن چیزی می‌کنند که می‌توانست باشد). به بیان دیگر، بسیاری از شرور در بادی امر شرور صرفاً ظاهری هستند. این سخن قطعاً درست است. اما این مشاهده فقط در صورتی راه‌حلی برای مسئله شر در اختیار می‌گذارد که ادعا شود تمام نمونه‌های شر در بادی امر صرفاً شر ظاهری است، به نحوی که هیچ شر واقعی‌ای وجود ندارد. البته با چنین ادعایی خداباوری که به جبر مطلق معتقد است نه مقدمه سوم که مقدمه چهارم را (یعنی این را که «شر رخ می‌دهد») رد کرده است.

می‌توان با اضافه‌کردن واژه «واقعی» قبل از واژه «شر» در مقدمات ۲، ۳ و ۴، از سردرگمی درباره اینکه چه چیزی نفی می‌شود پرهیز کرد. گرچه این افزوده تأثیری بر مقدمه دوم ندارد، اما مقدمه سوم را به توضیح و اوضحات تبدیل می‌کند، زیرا موجود کاملاً خیر بر اساس تعریف موجودی است که می‌خواهد از تمام شرور واقعی (به معنای هر چیزی که جهان را به چیزی بدتر از آنچه ممکن است بوده باشد تبدیل می‌کند) جلوگیری کند. بنابراین، خداباوران معتقد به جبر مطلق فقط با انکار مقدمه چهارم، یعنی اینکه «شر واقعی وجود دارد» می‌توانند به نحو منطقی از این نتیجه که خدا وجود ندارد بگریزند؛ این همان کاری است که لایب‌نیتز با اعلام اینکه این جهان «بهترین جهان ممکن» است انجام داد (Ibid.: chap. 11).

اما، همان‌طور که در جای دیگری نشان داده‌ام (Griffin, 2001: chap. 6)، ما نمی‌توانیم وجود شر واقعی را به نحو سازوار و منسجمی، یعنی بدون تناقض داشتن با آنچه در عمل مسلم گرفته‌ایم، انکار کنیم؛ زیرا همه ما در زندگی روزمره مان مسلم گرفته‌ایم که وقایعی رخ می‌دهند که پایین‌تر از کمال مطلوب قرار دارند. این تناقض درباره اینکه ما اختیار حقیقی داریم (که ربط وثیقی با بحث شر دارد) نیز صادق است؛ چراکه همه ما در عمل، مسلم گرفته‌ایم که درجه‌ای از اختیار را داریم، به این معنا که وقتی الف را

انتخاب می‌کنیم، می‌توانستیم ب یا ج را انتخاب کرده باشیم، اما خدا باوری معتقد به جبر مطلق این اختیار را در عمل انکار می‌کند، چراکه به بازتعریف اختیار می‌پردازد تا آن را با جبر الوهی (divine determinism) سازگار کند. همچنین، انکار اینکه هیچ شر واقعاً ای رخ نمی‌دهد با خود ذات دین نیز در تناقض است؛ زیرا دین با ترسیم راه برای غلبه بر شر (واقعی)، وقوع این شر را مسلم گرفته است. زیرا ما نمی‌توانیم رخ دادن شر واقعی را مسلم نگیریم حتی اگر به زبان آن را انکار کنیم؛ خدا باوری معتقد به جبر مطلق، با اشاره به اینکه خدا به نحوی غیر ضروری شر واقعی را پدید آورده است، در واقع خیر کامل بودن خدا را انکار می‌کند؛ همان‌طور که هر موگنس اخطار می‌داد.

تنها راه برای پرهیز از این دلالت ضمنی آن است که به کارگیری قواعد عادی منطق در الاهیات را رواندانیم. این رویکرد را کارل بارت و امیل برونر در الاهیات مسیحی و امیل فاکنهایم (Emil Fackenheim) در الاهیات یهودی به کار گرفته‌اند (Griffin, 1976: chaps. 12 & 15). یک مشکل این رویکرد این است که کار اصلی خدا-شناسی (theo-logy) را - یعنی به کار بستن لوگوس، یا تفکر عقلانی، درباره تصویری که از خدا داریم - رها می‌کند. همچنین، اگر ما تفکر خود را از قواعد بنیادین مربوط به دلالت‌های منطقی معاف بدانیم، آنگاه، برای آنکه عدالت را رعایت کرده باشیم، باید نظام‌های فکری رقیب را نیز معاف بدانیم. در این صورت، بحث و گفت‌وگوی عقلانی دیگر ممکن نخواهد بود.

خدا باوری سنتی معتقد به اختیار

برخی از خدا باوران سنتی، با تشخیص این مطلب که خدا باوری معتقد به مقدر بودن همه چیز نمی‌تواند پاسخی راضی‌کننده به مسئله شر بدهد، روایتی از خدا باوری را شکل داده‌اند که بر اختیار مبتنی است. بر این اساس، خدا گرچه ذاتاً تمام قدرت را دارد، اما خودخواسته بر این قدرت محدودیت گذاشته و داوطلبانه به دست کم برخی از مخلوقات (انسان‌ها و شاید برخی مخلوقات عاقل دیگر مثل فرشته‌ها) اختیار داده است؛ به نحوی که این موجودات می‌توانند با اختیار، برخلاف اراده خدا عمل کنند. ضرورت مطرح کردن نوعی خود محدودسازی خودخواسته بر قدرت مطلق الهی به این دلیل است که خدا باوران معتقد به اختیار (به‌درستی) ایده «سازگار انگاری» (compatibilism)

مطرح شده در خداباوری معتقد به جبر مطلق را (که بر اساس آن، می‌توان اختیار مخلوقات را به نحوی با جبر الاهی سازگار کرد) رد می‌کنند. ایده بنیادین در اینجا، آن است که گرچه این اختیار این امکان را فراهم می‌سازد که شرور واقعی رخ بدهند — یعنی، گناه و شرور از این اختیار ناشی می‌شوند — اما اینکه چنین شروری رخ می‌دهند خودش شر حقیقی نیست، زیرا جهانی با مخلوقات واقعاً مختار، که می‌توانند مختارانه درستی و خوبی را انتخاب کنند و بدین طریق مختارانه ارزش‌های اخلاقی و دینی را گسترش دهند، بهتر است از جهانی که گرچه از گناه عاری است اما از ارزش‌هایی که اختیار واقعی آنها را ممکن می‌سازد نیز تهی است. این خوانش از خداباوری سنتی، در مقایسه با خوانش معتقد به جبر مطلق، می‌تواند پاسخ راضی‌کننده‌تری به مسئله شر بدهد، اما همچنان مشکلاتی دارد؛ در اینجا فقط می‌توانم به سه مشکل اشاره کنم (در جای دیگری به نحو مبسوط‌تری درباره این سه مشکل بحث کرده‌ام) (Ibid., chap. 13; (Griffin, 1991: 14-22).

مشکل نخست اینکه، چون حامیان خداباوری سنتی معتقد به اختیار معمولاً انسان‌ها را یگانه مخلوقات زمینی دارای اختیار می‌دانند، این دیدگاه برای مسئله‌ای که معمولاً «شرور طبیعی» نامیده می‌شود، پاسخی نمی‌دهد؛ یعنی صورت‌هایی از شر که ناشی از خشونت انسانی نیستند، مانند رنج‌های مربوط به قبل از فرآیند تکامل انسان؛ اینکه زمین مستعد زلزله، گردباد و آتش‌فشان است؛ اینکه انسان‌ها و دیگر حیوانات در معرض سرطان و دیگر بیماری‌ها هستند؛ و اینکه زمین شامل عناصری است که به کار تولید سلاح‌های اتمی و دیگر سلاح‌های کشتار جمعی می‌آیند. آموزه خلق از عدم متضمن این ایده است که خدا می‌توانست جهانی حامی حیات بشری بیافریند که هیچ یک از این خطرها را دربر نداشته باشد.

مشکل دیگر آن است که بر اساس فرضیه خداباوری سنتی معتقد به اختیار، خدا می‌توانست برای جلوگیری از وقوع هر مورد مشخصی از شر دخالت کند. خدا می‌توانست مسیر هر گلوله‌ای را که به سمت انسانی می‌رود «که برای مردن بسیار جوان است» منحرف کند. خدا می‌توانست مانع از تمام قتل‌عام‌هایی شود که رخ داده‌اند. در واقع، خدا می‌توانست مانع از آن شود که نیات گناه‌آلود انسانی به اهداف مد نظرشان برسند. خدا می‌توانست مانع شود که بیماری‌ها یا بلایای طبیعی جراحی‌ماندگار یا

مرگی زودرس پدید آورند. بنابراین، این دیدگاه پیش‌فرض خداباوری سنتی را حفظ کرده است؛ همان پیش‌فرضی که باعث شده است میلیون‌ها نفر در وجود خدا یا دست‌کم خیربودن او تشکیک کنند. اگر ابرانسانی وجود داشت که می‌توانست مانع تمام این‌گونه حوادث شود اما از این کار استنکاف می‌ورزید — شاید بر این اساس که چنین کاری «مانع از بروز فرصت‌ها برای رشد انسان می‌شود» — قطعاً در خوبی اخلاقی او تردید می‌کردیم. البته ابرانسان نمی‌تواند مانع رخ‌دادن تمام شرور حقیقی شود، زیرا به علت محدودبودن نمی‌تواند در آن واحد همه جا باشد؛ اما خدای خداباوری سنتی که همه جا حاضر است، چنین عذری ندارد.

مشکل سوم خداباوری معتقد به اختیار بر این دیدگاه تکیه دارد که حتی اگر آزادی انسان‌ها هدیه‌ای کاملاً رایگان از خدا باشد، هیچ چیزی در ذات اشیا وجود ندارد که تحقق آن را ضرورت ببخشد (آلّا این نکته منطقی صرف که فقط مخلوقات واقعاً مختار می‌توانند فضایی را که مقتضی آزادی‌اند به فعلیت برسانند). بنا بر این دیدگاه، خدا می‌توانست موجوداتی همانند ما بیافریند فقط با این تفاوت که آن موجودات اختیار گناه‌کردن را نداشته باشند. آنها می‌توانستند تمام انواع فضایی را که ما از آنها بهره‌مندیم — از دوستی و خانواده گرفته تا موسیقی و فلسفه — دارا باشند، اما فاقد ویژگی‌هایی باشند که متضمن یا مقتضی شر واقعی هستند. می‌شد آنها در حالی که همواره کار خوب انجام می‌دادند، معتقد باشند که واقعاً مختارانه عمل می‌کنند، و فقط خدا می‌دانست که چنین نیست؛ بر این اساس، اینکه اختیار واقعی مخلوقات نفعی داشته باشد، فقط خدا است که از آن فایده بهره‌مند می‌شود. بدین ترتیب، به نظر می‌رسد اعطای این اختیار، که بیشتر مشکلات جهان از آن نتیجه می‌شود، تصمیمی بسیار خودخواهانه بوده است.

حتی اگر فرض بگیریم که جهان ما، با اختیار واقعی‌اش و شرور واقعی متناظرش، بهترین انتخاب بود، باز هم قضیه پابرجا است و می‌توان به مشکل دوم بازگشت، یعنی اینکه همواره این امکان وجود دارد که به صورت موقت در این آزادی مداخله شود. حامیان این دیدگاه به‌درستی اشاره می‌کنند که، با در نظر گرفتن فهم متعارف از مقوله انسان‌ها به مثابه موجودات حقیقتاً مختار، مداخله‌کردن خدا در اختیار فرد به این معنا است که آن شخص در آن لحظه، کاملاً انسان نخواهد بود. نقض اختیار هیتلر کامل‌بودن

انسانیت او را نقض می‌کرد. اما منتقدان در پاسخ می‌توانند بپرسند: آیا نقض اختیار هیتلر در برابر اینکه مانع آن شویم که هیتلر اختیار و انسانیت میلیون‌ها انسان دیگر را نقض نکند، هزینه اندکی است؟ هر بار که انسان‌ها اختیار خود را برای غارت، تجاوز، قتل و دیگر اموری به کار می‌گیرند که اختیار و انسانیت دیگر انسان‌ها را نقض می‌کند، همین پرسش مطرح می‌شود: آیا می‌توانیم موجود قادر مطلق را که خیر و عشق کامل است در نظر بگیریم که گرچه قدرت آن را دارد که مانع این امور شود، اما چنین نمی‌کند؟

در مواجهه با این اشکالات، برخی از باورمندان به خداواری سنتی معتقد به اختیار صرفاً می‌گویند درست است که نمی‌توانند توضیح دهند که چرا خدا اجازه می‌دهد این حجم فراوان از شرور رخ دهد، اما نیازی هم به این توضیح نیست. آلون پلانتینگا می‌گوید «اگر آن‌طور که خداووران معتقدند خدا خیر و قدرتمند است، پس او در واقع برای اینکه به شرور اجازه رخ دادن می‌دهد، دلیل خوبی خواهد داشت؛ اما چرا گمان می‌کنید خداوور باید در جایگاهی باشد که آن دلیل را بفهمد؟» (Plantinga, 1981: 25-29, at 28). پاسخ پلانتینگا در اینجا بخشی از این ادعای او است که لازم نیست خداووران، تئودیسه - که می‌کوشد توضیحی پذیرفتنی برای شرور جهان در اختیار بگذارد - عرضه کنند، بلکه می‌توانند به دفاعیه‌ای راضی باشند که صرفاً نشان دهد بین اعتقاد به اینکه «شر وجود دارد» و اینکه «خدا قادر مطلق، عالم مطلق و خیر کامل است» تعارض منطقی وجود ندارد. پلانتینگا در کنار توضیحی که نشان می‌دهد چگونه این دو گزاره می‌توانند سازگار باشند، می‌گوید این انتقاد که راه حل شما برای سازگاری خدا و شر نامقبول است «کاملاً نامربوط است» (Ibid.: 26-27). مشکل اصلی این رویکرد این است که به نظر می‌رسد علت رضایتش به دیدگاهی چنین حداقلی در باب عقلانیت الاهیاتی، این فرض است که خداواری سنتی به نحوی از انحاء در جایگاهی ویژه و ممتاز قرار دارد. در مقابل، من نشان داده‌ام که خداواری سنتی دیگر در چنین جایگاهی قرار ندارد و این خداواری نیز باید، همانند هر دیدگاه دیگری، خود را با ملاک‌های معقولیت و همچنین انسجام به مخاطب بقبولاند (Griffin, 1991: chap. 2). اما این چیزی است که این خداواری از انجام دادنش ناتوان است؛ دست‌کم بدون استفاده قاجاقی از پیش فرض‌هایی که با آموزه خلق از عدم ناسازگارند از عهده این کار بر نمی‌آید (Ibid.: chap. 5).

خلاصه آنکه هیچ یک از خوانش‌های موجود از خداباوری سنتی دیدگاهی در اختیار نمی‌گذارند که نشان دهد شرور عالم با خیر محض بودن خدا سازگارند.

نئودیسهای پویشی

پس از نشان دادن اینکه خداباوری سنتی مشکلی حل‌ناشدنی با شرور دارد که ناشی از پذیرش آموزه (پساکتاب مقدسی) خلق از عدم است، اکنون گزارشی خلاصه از رویکردی که خودم می‌پسندم مطرح می‌کنم که متضمن خوانشی غیرسنتی از خداباوری است که معمولاً به عنوان «خداباوری پویشی» (process theism) شناخته می‌شود (چراکه این خوانش از خداباوری، لازمه «فلسفه پویشی» است که بیش از همه، آلفرد نورث وایتهد آن را تبیین کرد).^۴ این نوع از خداباوری اشتراک فراوانی با خداباوری سنتی دارد، زیرا وجود خالقی شخص‌وار را تصدیق می‌کند که در خوبی و قدرت، کامل است؛ اما از این حیث غیرسنتی است که قرائتی معاصر از ایده کتاب مقدسی و افلاطونی را در باب خلق از آشوب تأیید می‌کند و بدین طریق فهمی متفاوت از قدرت الاهی به دست می‌دهد. گرچه گزارش مختصری که در اینجا ذکر می‌شود، ناگزیر پرسش‌های فراوانی را بی‌پاسخ باقی خواهد گذاشت، خوانندگان علاقه‌مند می‌توانند به گزارش‌های مفصل‌تری که من در جاهای دیگر داده‌ام رجوع کنند (See Griffin, 1991; For a briefer account, see Griffin, 1976: chaps. 17-18, or Griffin, 2001: chaps. 3-7). ابتدا توضیح خواهم داد که خلق از آشوب چگونه فهمیده می‌شود، آنگاه استلزامات آن را برای مسئله شر بیان می‌کنم.

خلق از آشوب: روایتی پویشی

در روایت‌های باستانی خلق از آشوب، «ماده اولیه‌ای» (stuff) را که جهان ما از آن خلق شد عموماً ماده‌ای تأثیرپذیر می‌دانستند. در این صورت، می‌توان چنین فهمید که این ماده در مقابل اراده الاهی مقاومت کرده است و بدین طریق، می‌توان دلیلی برای فقدان کمال در جهان طبیعی مطرح کرد. اما این مطلب مبنای اندکی برای تبیین شروری به دست می‌دهد که به طور مشخص ناشی از انسان‌اند، اگر نگوییم که هیچ مبنایی به دست نمی‌دهد.

در مقابل، در خداباوری پوششی چیزی که جهان ما از آن خلق شد اصلاً آن ماده اولیه‌ای نیست که ما معمولاً به عنوان «ماده اولیه» می‌شناسیم، بلکه فعالیت خلاق (creative activity) است. این ایده تا حدی مبتنی بر فیزیک جدید است که بر طبق آن، آنچه ما به عنوان «ماده» می‌شناسیم از انرژی تشکیل شده است. وایتهد با تعمیم ایده انرژی، برای اشاره به ماده اولیه‌ای که در تمام اشیا وجود دارد از [اصطلاح] «خلاقیت» (creativity) استفاده می‌کند. بر این مبنا، می‌توان بر دوگانگی دیرپا بین «طبیعت مادی» و «تجربه انسانی» غالب شد: همه چیز، از الکترون گرفته تا سلول زنده تا روح انسان را می‌توان تجسم خلاقیت، یا فعالیت خلاق، دانست.

از جمله ویژگی‌های تعیین‌کننده این جهان‌بینی نادوگانه‌انگار به دست دادن فهمی جدید از اجزای اساسی سازنده جهان است. وایتهد هم‌جهت با این نظر که «ماده اولیه‌ای» که اشیا از آن ساخته شده‌اند شبیه به ماده اولیه نیست، معتقد است «چیزهای» اساسی نیز شبیه به چیز نیستند: یعنی این چیزها به جای آنکه جوهرهایی ماندگار باشند، حوادثی گذرا هستند. فعالیت خلاق که در هر حادثه‌ای تجسم یافته است، دو شکل به خود می‌گیرد: (۱) شکل اول، تأثیر یک حادثه بر حوادث بعدی است که این تأثیر متضمن آن چیزی است که فیزیک آن را انتقال انرژی توصیف می‌کند. در اینجا، فعالیت خلاق علت فاعلی است، [یعنی] تأثیر علی یک فعلیت بر دیگر فعلیت‌ها. (۲) اما پس از آنکه حادثه تأثیر علی را دریافت می‌کنند، [این حوادث تأثیرپذیرفته] گونه دیگر خلاقیت را به کار می‌اندازند که علیت غایی، در معنای تعیین‌یابی (self-determination)، است؛ به این نحو که تصمیم می‌گیرند دقیقاً چگونه به تأثیرات علی گوناگونی که بر آنان وارد می‌شود پاسخ دهند. آنگاه این تصمیمات مبنا می‌شوند برای علیت فاعلی آنها بر حوادث بعدی.

ما آگاهیم که خودمان در هر لحظه در حال گرفتن چنین تصمیماتی هستیم، به نحوی که خودمان را مسئول نحوه پاسخمان به موقعیت‌های مختلفی می‌دانیم که با آنها مواجه می‌شویم. ما همچنین، عموماً درجه‌ای از خودانگیختگی و واکنش‌های نیندیشیده را به دیگر حیوانات نسبت می‌دهیم. دیدگاه وایتهد این است که می‌توانیم دست‌کم مقدار بسیار اندکی از این خودانگیختگی را به نحو مقبولی به کوچک‌ترین سطح، یعنی به سطح زیراتمی، نسبت دهیم. او می‌گوید این می‌تواند فقدان تعیین کامل

(complete determinism) را — که فیزیک کوانتوم تشخیص داده است — تبیین کند. بر این اساس، فلسفه پویایی، همسو با ماهیت تکاملی جهان ما، به جای دوگانه‌انگاری مطلق بین «انسان» (با مشخصه اختیاریش) و «طبیعت» (که فرض می‌شود همه چیزش کاملاً از پیش تعیین شده است)، طیفی از تفاوت‌های کمابیش اساسی را در میزان [اختیار] پیشنهاد می‌کند. به بیان دیگر، فرآیند تکامل که اتم‌ها، مولکول‌ها، سلول‌های پیش‌هسته‌ای (prokaryotic)، سلول‌های هوسته‌ای (eukaryotic)، جانداران چندپایخته‌ای، پستانداران و انسان‌ها را پشت سر هم در یک توالی پدید آورده، در واقع، موجوداتی با اختیار رو به افزایش پدید آورده است.

با در نظر گرفتن این توصیف اولیه از این دیدگاه، اکنون می‌توانیم بررسی کنیم که این دیدگاه چگونه آغاز کیهان ما را به صورت بیرون‌آوردن نظم از دل آشوب می‌فهمد. اگر اجزای بنیادین جهان نه چیزهایی ماندگار بلکه حوادثی گذرا باشند، آنگاه چیزهای ماندگاری مانند الکترون‌ها، فوتون‌ها و کوارک‌ها، نظمی سامان‌یافته هستند که در آن شکل خاصی از وجود به سرعت تکرار می‌شود. پیش از پیدایش این «چیزهای ماندگار»، قلمرو امور فانی تماماً از حوادثی بسیار ریز — حتی ریزتر از آن گونه حوادثی که کوارک‌ها اکنون از آن تشکیل شده‌اند — تشکیل شده بوده است که به صورت تصادفی رخ می‌دادند. این گفته که این حوادث «به صورت اتفاقی» رخ می‌دادند، به این معنا است که بگوییم این حوادث به چیزهای ماندگار تعلق نداشتند. بدون چیزهای ماندگار، شکل‌گیری صورت‌های بالاتر وجود غیرممکن بوده است. بر همین اساس، آفرینش چیزهای ماندگار، مانند کوارک‌ها، فوتون‌ها، الکترون‌ها، پروتون‌ها، نوترون‌ها، نوترینوها، نخستین گام ضروری برای آفرینش کیهان ما بود.

پیش از پیدایش این چیزهای ماندگار، هیچ «چیزی»، به معنای معمول چیز ماندگار، وجود نداشته است. پس می‌توان برای کسانی که از عبارت «هیچ-چیز» خوششان می‌آید بگوییم که جهان ما از «هیچ-چیز» آفریده شد. البته از عدم خلق نشد (به آن معنایی که عبارت «خلق از عدم» در دوره‌های پساکتاب مقدسی رواج یافت؛ به این معنا که وجود متناهی، یکسره از زمانی آغاز شده باشد). حوادث متناهی در حال رخ دادن بودند، اما آنها آشوبی را تشکیل داده بودند نه جهانی منظم (cosmos)؛ زیرا هیچ یک از این حوادث هنوز در قالب اشکال نظم حادثی که مبنای کیهان ما هستند درنیامده بودند. بر

این اساس، قلمرو امور متناهی دارای این صورت‌های انرژی — مانند کوارک‌ها، الکترون‌ها و فوتون‌ها — نبود (این صورت‌ها روشی امروزی برای فهم بیان باب پیدایش ۱: ۲ هستند مبنی بر اینکه جهان «بی‌شکل» بود). البته این بدان معنا نیست که قلمرو امور متناهی از نیروی انرژی، در عام‌ترین معنای آن، تهی بود. بلکه هر یک از حوادثی که از دل خلاقیت — که مبنایی‌ترین گونه نیرو و انرژی دانسته می‌شود — بیرون آمده بودند این استعداد را داشتند که به آن صورت‌های حادثی از انرژی تبدیل شوند که جهان ما را تشکیل داده‌اند. در واقع، این توصیف از آشوب پیشاکیهانی همچنان بر بخش اعظم کیهان امروز صدق می‌کند، تا آنجا که کیهان امروز عمدتاً از «فضای خالی» تشکیل شده است، یعنی فضایی که از چیزهای ماندگار ثابت (که از اشعه‌هایی که از میان این فضای خالی می‌گذرند متمایزند) تهی است. این دیدگاه وایتهد که این فضای خالی از حوادثی که قدرت خلاق را تجسم می‌بخشد تهی نیست، با دیدگاه فیزیک مدرن سازگار است که می‌گوید «خلاً» شامل انرژی عظیمی است.

آن کسانی که تفکرشان را ایده خلق از عدم شکل داده است، در این نقطه، تمایل خواهند داشت که پرسند این آشوب حوادث از کجا آمده است. آنان ممکن است ادعا کنند که آشوب را باید خدا خلق کرده باشد. اما چه حقیقت بدیهی‌ای در ورای این «باید» وجود دارد؟ چنین ادعایی صرفاً نمی‌تواند بر این سخن مبتنی باشد که «هر چیزی که وجود دارد باید خلق شده باشد»، وگرنه ما هم باید پرسیم که چه کسی خدا را خلق کرده است. اما ما این پرسش را نمی‌پرسیم، زیرا بخشی از چیزی که ما از «خدا» اراده می‌کنیم «وجودی است که ضرورتاً وجود دارد». این نکته منجر می‌شود به صورت‌بندی صحیح از حقیقت بدیهی‌ای که در کار است، و آن حقیقت این است که «هر آنچه به نحو امکانی، نه به صورت ضروری، وجود دارد باید خلق شده باشد». خدا باوران سستی کاملاً در این اعتقادشان برحق هستند که باید چیزی به نحو ضروری وجود داشته باشد. با پذیرش این شهود که کیهان هرگز نمی‌تواند از عدم محض هر چیز بالفعل پدید آمده باشد (ex nihilo nihil fit)، پس باید چیز بالفعلی باشد که در بیرون و در نتیجه ضرورتاً وجود داشته باشد. اما پرسش این است که آن چیز چیست.

قرن‌ها خدا باوری سستی، با این ایده که جهان موجودات متناهی از عدم خلق شده است، ذهن‌های غربی را به این نحو شکل داده است که گمان کنند آن چیز، خدا

به تنهایی، بدون قلمرو موجودات متناهی، بوده است. اما می‌توان، دست‌کم به همان اندازه بجا، گمان کرد که آن چیزی که ضرورتاً وجود دارد «خدا با قلمرویی از موجودات متناهی» باشد. در واقع، همان‌طور که مای خاطر نشان می‌سازد، هر موگنس از اینکه کتاب مقدس خدا را با لقب «ارباب» (Lord) می‌نامد استفاده کرده است تا از این دیدگاه حمایت کند، و استدلال می‌کند که «خدا در بی‌تغییری‌اش همواره ارباب بوده است، و بنابراین باید از ازل چیزی وجود داشته باشد که خدا ارباب آن چیز باشد» (May, 1994: 141). موضع وایتهد متضمن ایده‌ای مشابه است: خود ماهیت خدا، به عنوان تجسم عالی خلاقیت، است که با تجسم‌های متناهی خلاقیت تعامل می‌کند، و هر دو [یعنی ماهیت خدا و تجسم‌های فناپذیر] هم بر حوادث جهانی تأثیر می‌گذارند و هم از این حوادث تأثیر می‌پذیرند. یا به بیان هارتسهورن، خدا ذاتاً روح جهان است (Hartshorne, 1941: 174-87; Hartshorne, 1984: 56-62). بنابراین، وجود ضروری خدا مستلزم وجود ضروری جهان است؛ البته نه جهان ما و نه حتی جهانی در معنای کیهان دارای نظم؛ بلکه صرفاً قلمرویی از موجودات متناهی که خواه سامان یافته باشد و خواه در وضعیت آشوب باشد.

قدرت خداوند انگیزاننده است نه مهارکننده

از جمله استلزامات این دیدگاه این است که قدرت همواره قدرتی اشتراکی است. اگر چنین است که خدا عالی‌ترین تجسم خلاقیت است اما هرگز تنها تجسم آن نیست، پس خدا هرگز قدرت را در انحصار خویش نداشته است. همچنین، چون خلاقیت تجسم یافته در موجودات محدود امری است که ذاتی قلمرو امور متناهی است — نه اینکه خالق که تمام خلاقیت اساساً متعلق به او است آن را سخاوتمندانه به این موجودات متناهی عطا کرده باشد — نمی‌توان این خلاقیت را کنار زد یا نادیده گرفت. البته انکار دیدگاه خداپاوران سنتی معتقد به اختیار، متضمن انکار این مطلب نیست که اختیار انسان هدیه‌ای از طرف خدا است؛ زیرا اگرچه دست‌کم ذره‌ای از خودتعیین‌گری (self-determination) ذاتی در خود [موجودات] متناهی وجود دارد، اما درجات بالاتر قدرت خودتعیین‌گری ناشی از خدا است. اختیار انسانی ما نتیجه‌ای از میلیاردها سال تکامل است که در پشت هر گام این تکامل نیز انگیزشی الهی قرار

داشته است. اختیار انسان‌ها از دل قابلیت خودتعیین‌گری، که ذاتی دنیا است، بیرون آمده است، از این‌رو، اکنون که این اختیار وجود دارد، خدا نمی‌تواند به راحتی آن را کنار بزند یا نادیده بگیرد.

این دیدگاه درباره قدرت اشتراکی نیز بر این مطلب دلالت می‌کند که قدرت خدا انگیزاننده است نه مهارکننده. فرض بر این است که خدا بر همه حوادث متناهی تأثیر می‌گذارد؛ اما تعیین این مسئله به نحو کامل در اختیار خدا نیست که هر حادثی چگونه خلاقیت خودش و، به واسطه این خلاقیت، قدرت دوبخشی‌اش را در جهت اعمال خودتعیین‌گری و تأثیر علی، اجرا کند. این مطلب بر تمام موجودات کوچک نیز صدق می‌کند: زیرا سلول‌های زنده، ویروس‌ها، باکتری‌ها، درشت‌مولکول‌ها (مانند DNA و RNA)، مولکول‌های معمولی، اتم‌ها، ذرات زیراتمی، و کوارک‌ها نیز قدرت دوبخشی دارند که می‌توانند به نحو خودانگیخته واکنش نشان دهند و سپس بر چیزهای دیگر تأثیر بگذارند. خوب یا بد، ما نباید فرض کنیم که سطحی از جهان وجود دارد که کاملاً اراده الهی را منعکس می‌کند؛ چنان‌که گویی، مثلاً، خدا به برخی دلایل رازآمیز می‌خواهد سرطان، ایدز، و کودکان دارای مشکل ژنتیکی وجود داشته باشد. بلکه، همان‌طور که افلاطون گفته است، خالق ما در هر مرحله، بهترین نظمی را که در آن مرحله ممکن بوده پدید آورده است.

در اینجا توضیحی لازم است: اصلاً چنین نیست که ایده‌ای که پیش‌تر گفتیم مبنی بر اینکه تمام چیزها درجه‌ای از خودانگیختگی دارند درباره همه چیزها صادق باشد، بلکه فقط درباره تک‌زیوی‌های اصلی (geniune individuals) صادق است. تمایز بین چیزهای دارای خودانگیختگی و چیزهای فاقد آن، حکایت از دو نحوه‌ای دارد که ممکن است چیزهای ماندگار به یکی از آن دو نحوه، شکل بگیرند: «تک‌زیوی‌های مرکب» (compound individuals) مانند سلول‌ها و حیوانات؛ و «باشندگان انباشته» (aggregational entity) مانند صخره‌ها و ستارگان. در انسان و دیگر حیوانات، نحوه‌چینش سلول‌ها به وجود نوعی فعلیت سطح بالاتر کمک می‌کنند، که ما آن را نفس، روان، یا روح می‌نامیم، و این فعلیت تأثیری مسلط و غالب بر ارگانیسم به عنوان یک کل اعمال می‌کند، و این تأثیر آن ارگانیسم را قادر می‌سازد خودانگیختگی‌های اعضای گوناگونش را به صورت پاسخی واحد و خودتعیین‌گر، هماهنگ کند. فرض بر این است که چیزی شبیه به آنچه

در انسان و حیوانات رخ می‌دهد، در سلول‌های زنده و حتی تک‌زیوی‌های کوچک‌تر، مانند اتم‌ها و الکترون‌ها، نیز رخ می‌دهد. اما در مقابل، صخره‌ها و ستاره‌ها هیچ بخش مسلط و غالبی ندارند، در نتیجه خودانگیختگی‌های بخش‌های مختلفشان همدیگر را خنثا می‌کنند، و در نتیجه صخره یا ستاره، به معنای دقیق کلمه، از خودانگیختگی تهی است.

پس از این توضیح، به سراغ پیامدی می‌روم که به این واقعیت ارتباط دارد که در درون سلسله‌مراتب تک‌زیوی‌های اصلی، ممکن است قدرت خودتعیین‌گری از مقدار بسیار جزئی تا مقدار عظیم در نوسان باشد. این مطلب بینش بنیادین خدا باوران سستی قائل به اختیار را بسط و گسترش می‌دهد، یعنی این بینش که میان اختیار و گونه‌های والاتر ارزش، همبستگی وجود دارد؛ اما بسط بینش فوق، در بافت انکار آموزه خلق از عدم رخ می‌دهد.

همبستگی‌های ضروری بین ارزش و قدرت

اگر آموزه خلق از عدم ابطال شده است، فرض گرفتن این مطلب معقول است که اصولی ضروری وجود دارند که ذاتی خود ماهیت چیزها هستند: اصولی مربوط به ماهیت فعلیت‌های متناهی، روابط آنها با یکدیگر، و روابطشان با خدا. من در بالا، مجموعه‌ای از چنین اصولی را مطرح کرده‌ام: اینکه در هر جهانی که خدا بتواند خلق کند، حوادث اجزای واقعی بنیادین آن جهان خواهند بود؛ اینکه مجموع تمامی این حوادث خلّاقیت را تجسم خواهند بخشید، و این تجسم به صورت قدرت دووجهی است که خودتعیین‌گری را به کار می‌اندازد و بر حوادث بعدی تأثیر می‌گذارد؛ و اینکه خدا می‌تواند بر نحوه‌ای که مخلوقات این قدرت دووجهی‌شان را به کار می‌گیرند تأثیر بگذارد اما هرگز نمی‌تواند این قدرت را متوقف کند یا نادیده بگیرد. یک اصل دیگر این است که همبستگی مثبتی به نحو ضروری میان متغیرهای ذیل وجود دارد: (۱) استعداد لذت بردن از ارزش مثبت؛ (۲) استعداد رنج بردن از ارزش منفی (شر)؛ (۳) قدرت خودتعیین‌گری؛ (۴) قدرت تأثیر گذاشتن بر دیگر چیزها، چه خوب و چه بد. این مطلب که همبستگی مثبتی بین اینها وجود دارد به این معنا است که هر گاه متغیری افزایش می‌یابد، دیگر متغیرها نیز به تناسب افزایش می‌یابند.

این حقیقت تجربی روشنی است که در جهان ما، همبستگی‌ها جریان دارند. مثلاً انسان‌ها می‌توانند از ارزش‌های مثبتی لذت ببرند که حیوانات خانگی‌شان هیچ اطلاعی از آنها ندارند، اما به همین قیاس، انسان‌ها از صورت‌هایی از شر رنج می‌برند که گربه‌ها و سگ‌هایشان از آن شرور رها هستند. قطعاً این تصور درست است که سگ‌ها در مقایسه با کک‌هایی که در بدنشان هستند لذت بیشتری می‌برند و همچنین رنج بیشتری می‌کنند، و آن کک‌ها نیز در این زمینه از سلول‌هایی که بدنشان را تشکیل داده‌اند، بالاترند. این سلسله‌مراتب ارزش مثبت و منفی، سلسله‌مراتبی از قدرت نیز هست. ما در مقایسه با سگ‌ها، آشکارا قدرت بسیار بیشتری برای خودتعیین‌گری و آزادی بسیار بیشتری داریم. ما همچنین قدرت بسیار بیشتری برای شکل‌دادن، چه به صورت خوب و چه به صورت بد، به چیزهای دور و برمان داریم؛ این مسئله را هنر و پزشکی از یک سو، و جنگ‌افزار و آلودگی از سوی دیگر نشان می‌دهد. به نظر می‌رسد دیگر گونه‌های تک‌زیوی، به هر اندازه که از این قدرت دویبخشی بهره کمتری دارند، قدرتشان برای پی‌بردن به ارزش‌های مثبت و رنج‌بردن از شر نیز کمتر است.

از دیدگاه خداباوری پویشی، این همبستگی‌ها صرفاً مبتنی بر شواهد تجربی نیستند، بلکه نشان‌دهنده اصولی هستند که در هر جهانی که خدا می‌توانست خلق کند، ضرورتاً وجود داشتند. بنابراین، برخلاف خداباوران سنتی معتقد به اراده آزاد، نیازی نیست که از خدا بپرسیم چرا موجوداتی خلق نکرده است که بتوانند از تمام ارزش‌های مثبتی که ما مستعدشان هستیم لذت ببرند و این قدر هم در معرض رنج‌بردن نباشند. بنا بر فرض، چنین موجوداتی از لحاظ متافیزیکی غیرممکن‌اند. همچنین، نیازی نیست که بپرسیم چرا خدا موجوداتی خلق نکرد که همچون ما مستعد تمام لذت‌های مادی، زیبایی‌شناختی، و عقلی‌ای باشند که انسان‌ها از آنها لذت می‌برند اما آزادی بسیار کمتری داشته باشند؛ یعنی قابلیت بسیار کمتری برای عمل بر ضد اراده الهی داشته باشند. این قضیه درباره این پرسش نیز صادق است که چرا خدا موجوداتی خلق نکرد که کاملاً شبیه به ما باشند اما قدرت بسیار کمتری برای تخریب دیگر مردم و مابقی زندگی‌ها داشته باشند.

مسلماً این ایده که خدا نمی‌توانسته است چنین موجوداتی بیافریند، فرضی بر مبنای گمانه‌زنی و نظرپردازی است؛ اما این ایده، نظرپردازانه‌تر از فرضیه مقابل نیست که

می‌گوید خدا می‌توانست چنین مخلوقاتی بیافریند. در واقع، فرضیه مقابل نظرپردازانه‌تر است؛ زیرا ما می‌دانیم جهانی که در آن این همبستگی‌ها وجود دارد یک جهان ممکن است، اما نمی‌دانیم آیا جهانی که در آن این همبستگی‌ها جاری نیستند، ممکن است یا نه. در حقیقت، تنها دلیل برای این فرض که چنین جهانی ممکن است، آموزه خلق از عدم است که خود این را نیز نمی‌دانیم آیا ممکن است یا نه. این آموزه به عنوان فرضیه‌ای کاملاً نظرپردازانه مطرح شد. در ابتدا این آموزه را افرادی محدود پیشنهاد کردند که می‌خواستند آن را به نحوی جدلی برای دفاع در مقابل تهدیدی در ساحت اندیشه به کار بگیرند که ایمان به خیربودن خالق ما را تهدید می‌کرد؛ و آشکار است که نمی‌دانستند راه‌حلشان تهدیدی هم‌سنگ را پدید خواهد آورد.

بنابراین، در قضاوت بین این دو فرضیه - خلق از آشوب و خلق از عدم - راهنمای ما نباید در درجه اول دغدغه وفاداری به سنت (پسا کتاب مقدسی) باشد، بلکه باید این دغدغه باشد که نسبت به تمام ملاحظات مربوط، حق را، به روشی منسجم و موجه، به جای بیاوریم. یکی از این ملاحظات، که این مقاله بر اساس آن بنا شده است، تعارض موجود بین واقعیت داشتن شرّ حقیقی و گواهی دادن تجربه و ایمان دینی به خیر محض بودن خالقمان است. نشان دادم که این ملاحظه، مؤید نسخه‌ای معاصر از دیدگاهی است که بین افلاطون و کتاب مقدس مشترک است. یک ملاحظه مرتبط دیگر، نیاز ما به ایده‌ای است که به نحوی ملموس تبیین کند خدا چگونه می‌توانسته جهان ما را بیافریند، که این ملاحظه نیز مؤید بازگشت به خلق از آشوب است.^۵ ملاحظه دیگر، که نقشی مهم ایفا می‌کند، نیاز به آموزه‌ای درباره قدرت الهی است که آخرت‌شناسی مناسبی، به‌ویژه زندگی پس از مرگ را، تأیید کند. از زمان ترتولیان - کسی که مای می‌گوید: «اولین کسی بود که خلق از عدم را به عنوان دلیلی بر این اقامه کرد که خدا قدرت زنده‌کردن مردگان را دارد» (May, 1994: 137) - الهی‌دانان مسیحی بسیاری گفته‌اند که ایمان مسیحی به رستاخیز مستلزم نوعی از قدرت الهی است که با خلق از عدم همخوانی دارد.^۶ اما همان‌طور که در جای دیگری استدلال کرده‌ام، در چارچوب قدرت الهی انگیزاننده نیز می‌توان از امید مسیحی، از جمله امید به رستگاری در زندگی پس از مرگ، به نحوی کامل پشتیبانی و حمایت کرد؛ در نتیجه ضرورتی ندارد که این ملاحظه مانع از آن شود که ما از مزایای بازگشت به ایده کتاب

خلق از عدم، خلق از آشوب و مسئله شر / ۱۲۵

مقدسی خلق از آشوب، که هم برای مطرح کردن تئودیهسه و هم آشکارا برای مسائل دیگر مفید است، بهره‌مند نشویم.^۷

پی‌نوشت‌ها

۱. کتاب مای در ابتدا در آلمان در سال ۱۹۷۸ منتشر شد.
۲. مغلطه «گناه هم‌باوری» مغلطه‌ای است که در آن شخص ادعا را فقط به این دلیل نادرست می‌پندارد که شخص یا اشخاصی که به آنها علاقه ندارد، آن ادعا را صحیح می‌دانند (م).
۳. ذکر این نکته نیز مهم است که وقتی شورای چهارم لاتران در سال ۱۲۱۵، اعتقاد خلق از عدم را تصدیق کرد، مصوبه این شورا بر ضد کاتاریسم (Catharism) صادر شد که معتقد بودند باورهای مانوی درباره ماده و خلقت شبیه عقاید مارکیون در این زمینه است. نک.::
Russell, Jeffrey Burton (1984). *Lucifer: The Devil in the Middle Ages*, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press, p. 189.
۴. برای خلاصه‌ای از آموزه‌های اصلی فلسفه پویشی، نک.:: Griffin, 2001.
۵. این نکته را در فصل‌های ۴ و ۵ کتاب *Re-enchantment without Supernaturalism* تبیین کرده‌ام.
۶. مای خودش بیان می‌کند که ایمان ایستر مسیحی یکی از دلایلی بود که الاهی‌دانان مسیحی آموزه خلق از عدم را سریع‌تر از متفکران یهودی بپذیرند (Ibid.: 25, 129, 137).
۷. درباره امکان زندگی پس از مرگ در تفکر پویشی، همراه با تأییداتی از شواهد تجربی، نک.::
Griffin, David Ray (1997). *Parapsychology, Philosophy, and Spirituality: A Postmodern Exploration*, Albany, N.Y.: State University of New York Press.

برای بحثی مختصر نک.:: 6. *Re-enchantment without Supernaturalism*, chap.

- Erickson, Millard J. (1985). *Christian Theology*, Grand Rapids: Baker Book House.
- Griffin, David Ray (1976). *God, Power; and Evil: A Process Theodicy*, Philadelphia: Westminster Press; reprinted with a new preface, Lanham, Md. University Press of America, 1991.
- Griffin, David Ray (1991). *Evil Revisited. Responses and Reconsiderations*, Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Griffin, David Ray (1997). *Parapsychology, Philosophy, and Spirituality: A Postmodern Exploration*, Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Griffin, David Ray (2001). *Re-enchantment without Supernaturalism: A Process Philosophy of Religion*, Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- Hartshorne, Charles (1941). *Man's Vision of God and the Logic of Theism*, New York: Harper & Row.
- Hartshorne, Charles (1984). *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Jones, William R. (1973). *Is God a White Racist? A Preamble to Black Theology*, Garden City, N.Y.: Anchor Press.
- Levenson, Jon D. (1988). *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, San Francisco: Harper & Row.
- May, Gerhard (1994). *Creatio Ex Nihilo: The Doctrine of "Creation out of Nothing" in Early Christian Thought*, trans. A. S. Worrall, Edinburgh: T. & T. Clark.
- Plantinga, Alvin (1981). "Reply to the Basingers on Divine Omnipotence," in: *Process Studies* 11, no. 1: 25-29.
- Rubenstein, Richard L. (1966). *After Auschwitz: Radical Theology and Contemporary Judaism*, Indianapolis: Bobbs-Merrill.