

قدرت خدای پویشی:

چالش الهیات پویشی در حل مسئله «شر»

mohsen.moghri@yahoo.com

محسن مقری / دانشجوی دکتری فلسفه علم دانشگاه صنعتی شریف

دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۱۵ - پذیرش: ۱۳۹۸/۰۵/۱۶

چکیده

«الهیات پویشی» قدرت صرفاً ترغیبی خداوند را مانع گرفتار آمدن آن در دام مسئله «شر» می‌بیند و بدین روی، برتری هستی‌شناسی خود را نسبت به «الهیات» خدای گشوده اعلام می‌دارد. اما الهیات خدای گشوده، خدای پویشی را به همان اندازه مسئول شرور جهان می‌شناسد و حتی راه‌حلی را به مسئله «شر» با توسل به قدرت جبری خداوند ارائه می‌دهد. در این مقاله، ضمن تشریح قدرت خدای پویشی، به نزاع دو مکتب بر سر مسئله «شر» ورود پیدا می‌کنیم. سپس با ارائه تحلیلی از مواضع دو طرف، اولاً به برخی نقیصه‌های «الهیات خدای گشوده» در نقد «الهیات پویشی» و نیز پاسخ‌گویی به مسئله «شر» اشاره می‌کنیم. ثانیاً، نشان می‌دهیم که الهیات پویشی در صورتی می‌تواند پاسخ درخوری به مسئله مزبور ارائه دهد که از ابهامات و نقیصه‌های مندرج در مفهوم «قدرت خدای پویشی» اجتناب ورزد. اگرچه الهیات پویشی پاسخ مناسب‌تری به مسئله «شر» ارائه می‌دهد، اما دچار ابهاماتی درباره قدرت خدای پویشی است که از ارزش این پاسخ به شدت می‌کاهد.

کلیدواژه‌ها: الهیات پویشی، الهیات خدای گشوده، قدرت خداوند، مسئله «شر»، قدرت ترغیبی، قدرت جبری.

انتشار مشترک کتاب *آتش بار الهیاتی* (بیناک و براون «Pinnock & Brown»، ۱۹۹۰) از جانب دو تن از مهم‌ترین پیروان «الهیات پویشی» (Process theology) و «الهیات خدای گشوده» (Open theism)، سرآغاز گفت و گویی رسمی و نظام‌یافته میان این دو مکتب به شمار می‌آید. در این کتاب، کلارک بیناک (Clark H. Pinnock) و دلوین براون (Delwin Brown) به بیان مواضع مکاتب خود در زمینه‌های گوناگون الهیاتی می‌پردازند و ضمن مقایسه با موضع دیگری، به فهم روشن‌تر این دو مکتب یاری می‌رسانند. این دو چنان شباهت‌های عمده‌ای را با نفی برخی مواضع الهیات کلاسیک رقم می‌زنند که حتی شبههٔ تقلیل یکی از آن دو به دیگری را به ذهن می‌رسانند. مواضعی همچون فهم ویژگی اصلی خداوند به عنوان عشق، نفی جدایی کامل خداوند از جهان، و نفی مطلق و تغییرناپذیر و تأثیرناپذیر بودن خداوند از هر جهت، از جمله شباهت‌هایی است که این دو مکتب را از «الهیات کلاسیک» جدا می‌کند (کالپ «Culp»، ۲۰۰۱، ص ۱۳۴-۱۳۵). اما در پناه همین شباهت‌ها، تفاوت‌های مهمی نیز بروز می‌کند که آنچه مقاله حاضر به بحث دربارهٔ آن می‌پردازد، «قدرت خداوند» و حل مسئلهٔ «شر» است. پیش از آنکه به بحث «قدرت خدای پویشی» را مطرح کنیم. لازم است اشاره‌ای به تفاوت‌های اصولی «الهیات پویشی» و «الهیات خدای گشوده» داشته باشیم که سایر تفاوت‌ها از آن برمی‌خیزد.

وجه تمایز اصلی این دو مکتب در دو جنبهٔ «تفاوت در روش‌شناسی» و «تفاوت در فهم خداوند» جای می‌گیرد. الهیات پویشی و الهیات خدای گشوده، هر یک روش‌شناسی مخصوص خود را دارد که پیش از ذکر تفاوت‌های دیگر این دو مکتب، باید به آن توجه کرد. الهیات خدای گشوده تلاش می‌کند الهیات سنتی را از دام یونانی‌مآبی برهاند و در قالبی بگنجانند که تماماً بر پایهٔ متون مقدس بنا شده است. بنابراین، الهیات خدای گشوده در درجهٔ اول، بر مرجعیت منابع مقدس گذشته تکیه دارد. اما در مقابل، الهیات پویشی تجربهٔ معاصر را مرجع فهم حقیقت قرار می‌دهد و مطابقت با علم و فلسفهٔ معاصر (و به ویژه فلسفهٔ خاص پویشی) را چراغ راه خود قرار می‌دهد. این تفاوت روش تا آنجا پیش می‌رود که براون متن مقدس را، نه مرجعی برای کشف حقیقت، بلکه تنها مرجع دگرگونی انسان می‌شمارد و می‌گوید: مسیحیان در گفت و گو با معاصران و بهره‌مندی از معارف آنان است که می‌توانند به دین حقیقی خود نایل آیند (بیناک و براون، ۱۹۹۰، ص ۲۷-۲۸).

اما تفاوت الهیات پویشی و الهیات خدای گشوده در فهم خداوند، خود از تفاوت آنها در فهم رابطهٔ میان خداوند و جهان ریشه می‌گیرد (کالپ، ۲۰۰۱، ص ۱۳۶). اگرچه هر دو مکتب ماهیت خداوند را به عنوان عشق می‌شناسند و بر این تأکید دارند که عشق رابطه‌ای است که نیاز به موضوعی دارد و باید تأثیرپذیری از این موضوع نیز صورت پذیرد (بر همین اساس، هر دو مکتب با الهیات کلاسیک مخالفت می‌ورزند که خداوند را تأثیرناپذیر و تغییرناپذیر می‌داند)، اما الهیات پویشی حفظ ماهیت خداوند به عنوان «عشق» را در گرو این می‌داند که همواره و از ازل تا ابد، رابطه‌ای میان خداوند و جهان در نظر گرفته شود. بدین سان به عقیدهٔ آنان، وجود یک جهان به لحاظ متافیزیکی ضروری

است؛ زیرا اگر موضوعی برای عشق ورزیدن خداوند نباشد، عشق محال است و در نتیجه، خداوند به عنوان عشق محال است (کاب و پیناک «Cobb & Pinnock»، ۲۰۰۰، ص ۱۲-۱۴). از سوی دیگر، پیروان الهیات خدای گشوده مسئله «ماهیت خداوند به عنوان عشق» را بدون فرض ضرورت جهان و با حفظ استقلال و تعالی خداوند از جهان حل می‌کنند. پیناک با توسل به آموزه «ثلیث» تلاش می‌کند رابطه عشق خداوند را توضیح دهد. به عقیده وی، حتی هنگامی که جهانی نبوده است، ماهیت خداوند به عنوان عشق می‌توانسته از طریق رابطه عاشقانه میان پدر، پسر و روح القدس حفظ شود. پس در نظر او، جهان، نه ضروری، بلکه امکانی است، و خداوند اصولاً متعالی از جهان است (پیناک و براون، ۱۹۹۰، ص ۶۳-۶۴). بدین روی، در الهیات خدای گشوده، بر خلاف الهیات پویشی، خداوند جهان را به واسطه قدرت مطلق خود، از هیچ خلق کرده است.

تفاوت دو مکتب در خصوص فهم رابطه خداوند با جهان، به تفاوت منظر آنان در قدرت خداوند برای عمل در جهان می‌انجامد. در نظر پیروان الهیات خدای گشوده، خداوند اصولاً مستقل و متعالی از جهان است و بر هر چه انجام آن منطقی محال نباشد و نیز انجام آن برخلاف ماهیتش نباشد، قدرت دارد. وی پیش از آفرینش جهان، ماهیت خود را به عنوان «عشق» داشته است. با این حال، جهان را به اختیار خود خلق کرده و به منظور برقراری رابطه عاشقانه با مخلوقات، محدودیتی را برای خود رقم زده است تا از مخلوقات تأثیر بپذیرد. اما چون این محدودیت از جانب خود خداست، وی همچنان می‌تواند فراتر از قوانین طبیعت و مستقل از فاعلان بشری در جهان عمل کند (پیناک و براون، ۱۹۹۰، ص ۷۰-۷۱).

الهیات خدای گشوده مفهومی از «قدرت» خداوند را مد نظر قرار می‌دهد که به خوبی با مداخله مستقیم خداوند در جهان مطابقت دارد، و از این منظر، بسیاری از مواضع دینی، از جمله معجزات خداوند و پرستش و نیایش وی مطابق با متون مقدس و فهم دینی عامه قابل پی‌گیری است. اما در مقابل، الهیات پویشی بر مبنای فلسفه خاص خود، مفهومی کاملاً متفاوت از «قدرت» خداوند را برمی‌گزیند که مداخله‌آنی و مستقیم خداوند در جهان را با مشکل مواجه می‌کند و حتی موجب این شبهه می‌شود که این خدای محدود به جهان، شایسته نیایش و پرستش نیست. تفاوت مذکور امتیاز مهمی را برای الهیات پویشی رقم می‌زند: متألّهان پویشی معتقدند: در نظر گرفتن قدرت خداوند بدین صورت، مانع گرفتار آمدن در دام مسئله «شر» است، در حالی که آنان مفهوم الهیات خدای گشوده از قدرت خداوند را به شدت گرفتار در این مسئله می‌دانند. این موضع را لازم است با کاوشی عمیق‌تر در مفهوم «قدرت» خدای پویشی وضوح و دقت بخشید. در آن هنگام است که به نحو شایسته‌ای می‌توانیم موضع الهیات پویشی در حل مسئله «شر» را تبیین نموده، به داوری بنشینیم.

در بخش نخست این مقاله، به تشریح قدرت خدای پویشی و مؤلفه‌های اساسی این مکتب در ارتباط با قدرت خداوند می‌پردازیم، و در بخش دوم، به تمهیداتی اشاره می‌کنیم که این نوع ویژه از قدرت، برای حل مسئله «شر» فراهم می‌آورد. در این میان، موارد نزاع بین الهیات پویشی و رقیب مهم آن، الهیات خدای گشوده، بر سر مسئله «شر» آشکار می‌گردد. در بخش سوم، ابهامات موجود در تفکیک قدرت جبری و ترغیبی در پاسخ‌گویی الهیات پویشی به مسئله «شر» را آشکار می‌نماییم و راه حل‌های احتمالی پیش‌روی این مکتب را برای گریز از این ایرادات بررسی می‌کنیم.

قدرت خداوند در الهیات پویشی

برای اینکه برداشت متفاوت قدرت خداوند در الهیات پویشی را بفهمیم، باید به فلسفه پویشی و مفاهیم «خلاقیت» (Creativity) و «اجتماعی بودن» (Sociality) در آن نظری بیفکنیم. بدین منظور، به یکی از شاگردان و شارحان هارتسهورن، نخستین متأله پویشی، مراجعه می‌کنیم. ساتیگو سایا (Santiago Sia) مفهوم «خلاقیت» نزد هارتسهورن را این‌گونه معرفی می‌کند:

مفهوم «خلاقیت» یا «ترکیب خلاق» در واقع، تفسیر هارتسهورن از «علیت» است. هر فعلی نزد او خلاق پنداشته می‌شود. با وجود این، هر فعل خلاق از افعال گذشته‌اش تأثیر می‌پذیرد و نیازمند آنهاست، حتی اگر به دست این افعال پیشینی، که صرفاً مواردی از فعل آزاد در گذشته‌اند، نتواند به طور دقیق و کامل تعیین یابد. این افعال، چه افعال ما باشد یا دیگران، به واسطه بسط و تحدید امکان‌هایی که در اختیار فعالیت آزاد و خلاق دیگری است، آزادی فعل جدید را محدود می‌کند. از سوی دیگر، این افعال هرگز آنها را کاملاً متعین نمی‌کند. بنابراین، هارتسهورن «علیت» را به عنوان «شیوه تأثیرپذیری و ممکن شدن هر فعل مفروض خلاقیت» تعریف می‌کند. اما با این حال، آن فعل به دست افعال پیشین، به طور کامل تعیین نمی‌یابد (سایا «Sia»، ۲۰۰۴، ص ۵۵).

از عبارت پیشین برمی‌آید که هارتسهورن برخلاف فلسفه کلاسیک، پیرو نوعی عدم تعین (indeterminism) در جهان است. با نظری بر مفهوم «عدم تعین» در مکانیک کوانتوم، شاید طریق فهم عدم تعین منظور هارتسهورن اندکی هموار شود. مکانیک کوانتومی بر این نظر است که در برخی ویژگی‌های کوانتومی، چنین نیست که حالت پیشین ذره حالت بعدی آن را کاملاً تعیین بخشد. حالت اول ذره در برخی ویژگی‌ها، مجموعه‌ای از حالت‌های دیگر با احتمال‌های گوناگون را پیش روی ذره قرار می‌دهد تا ذره در قالب یکی از آنها متعین شود. البته باید توجه کرد که ویژگی کوانتومی مذکور قادر به اختیار هر حالت ممکن نیست، بلکه انتخاب‌های محدودی دارد که از جانب حالت پیشین ذره معین می‌شود. اما پس از گذر از حالت اول و پیش از رسیدن به حالت دوم، ذره در وضعیتی از عدم تعین قرار می‌گیرد که می‌تواند هر یک از وضعیت‌های محدود پیش رویش را بپذیرد. مکانیک کوانتومی این‌گونه عدم تعین را تنها در سطح کوانتومی و آن هم در خصوص برخی ویژگی‌ها و نه همه ویژگی‌های کوانتومی می‌پذیرد (کوسو «Kosso»، ۱۹۹۸، فصل ۶).

البته بسط این عدم تعین به اراده آزاد انسان، در الهیات پویشی به خوبی قابل فهم است. در فعلی که از انسانی سر می‌زند، نحوه تعین نتیجه، هم به رویدادهای پیشین و قوانین طبیعت وابسته است و هم به انتخاب آزاد انسان. پس بنابر فلسفه پویشی، رویدادهای پیشین، فعل آزاد انسانی را کاملاً تعیین نمی‌بخشند، بلکه تنها دامنه آن را محدود می‌کنند، و این اراده آزاد انسان است که گام اصلی در تعین بخشیدن نتیجه آن فعل را رقم می‌زند. تأکید الهیات پویشی بر آن است که در یک فعل بشری، مجموعه‌ای از عوامل (رویدادهای پیشین مرتبط با آن فعل، قوانین طبیعت، اراده آزاد و هدف خاص خداوند برای آن)، در تعین بخشیدن به نتیجه دخیل‌اند و هیچ‌یک به تنهایی نمی‌تواند نتیجه خاصی را متعین کند. بدین روی، افعال انسان را مجموعه‌ای از عوامل تعین می‌بخشد.

اما آنچه فلسفه پویشی را بیش از این، از سایر نظام‌های فلسفی و الهیاتی متمایز می‌کند، تعمیم این عدم تعین به تمام سطوح و ذرات جهان است. در واقع، مطابق تحلیل *سایا*، هارتسهورن در مهم‌ترین گام، شکاف میان موجودات زنده و غیر زنده را کنار می‌گذارد و قایل به نوعی پیوستگی میان آنها می‌شود؛ یعنی سایر موجودات و اشیا هم مانند انسان‌ها، از خلاقیت و در نتیجه، نوعی اراده آزاد برخوردارند. البته خلاقیت و دامنه انتخاب‌های ممکن اشیا بسیار محدودتر از اراده آزاد انسان است؛ آنچنان محدود که توسط ما انسان‌ها غیر قابل تشخیص است و تصور می‌کنیم حالات پسین آنها تماماً به واسطه رویدادهای پیشین و قوانین طبیعت متعین می‌شود. بدین سان، در الهیات پویشی رابطه عاشقانه و تأثیر و تأثر میان خداوند و موجودات، با تعمیم به سراسر جهان، به حد نهایت خود می‌رسد. علاوه بر این، هارتسهورن نگرشی کل‌گرایانه (holistic) به جهان و اجزای آن دارد که برخلاف دیدگاه «اتمستی» است. در نظر او، اجسام را نباید مطابق دیدگاه سنتی، صرفاً مجموعه‌ای از اجزا دانست، بلکه همواره وقتی اجزا گرد هم می‌آیند ویژگی‌ای به کل می‌بخشند که فراتر از ویژگی‌های مجموعه اجزای منفرد است. مطابق این دیدگاه، در جهان سلسله مراتبی وجود دارد که پایین‌ترین آنها را اجزای آنها و ذرات کوانتومی می‌سازد. اما در سطوح بالاتر، اجسامی قرار می‌گیرند که آنها را باید به عنوان کل‌هایی با ویژگی‌هایی متفاوت از مجموعه اجزای منفرد در نظر گرفت. این سلسله مراتب در بالاترین مرتبه، به کل جهان می‌رسد که البته ویژگی‌ای متمایز از مجموعه اجزای جهان نیز دارد (سایا، ۲۰۰۴، ص ۱۰۲-۱۰۳). اما فلسفه پویشی در اینجا هم متوقف نمی‌شود.

در گام بعدی، فلسفه پویشی جهان را به مثابه بدن خداوند می‌نگرد. بهترین راه برای فهم مطلب اخیر آن است که به خود انسان و رابطه ذهن و بدن (در معنایی دوگانه‌انگارانه) نظر کنیم. *سایا* در تفسیر آراء هارتسهورن، اشاره می‌کند که ذهن انسان از جنبه‌ای، در سطحی بالاتر از بدن و به نحوی متمایز از آن در نظر گرفته می‌شود که بر بدن تأثیر می‌گذارد و از آن تأثیر می‌پذیرد. در عین حال، ذهن مانند نیرویی ساری و جاری در اندام‌ها و اجزای بدن است که کارکرد اجزا را وحدت می‌بخشد و آن را به صورت یک کل درمی‌آورد. ما به راحتی بدن را از ذهن متمایز می‌دانیم، اما نفوذ ذهن در بدن موجب می‌شود مجموعه آنها را به عنوان یک فرد کامل انسانی بشماریم. همان‌گونه که بدون در نظر گرفتن ذهن نمی‌توان بدن را به عنوان یک کل با کارکرد متحد در نظر گرفت، جهان بدون خداوند را نیز نمی‌توان به عنوان یک کل یکپارچه تلقی کرد. خداوند نیز در سراسر جهان و اجزای آن ساری و جاری است و جهان را به مثابه کلی یکپارچه و منظم هدایت می‌کند. خداوند در دیدگاه پویشی، هم متعالی از جهان است و هم در آن حلول (immanence) دارد. این دیدگاهی است که از آن با عنوان «همه‌در خدایی» (Panentheism) تعبیر می‌شود (سایا، ۲۰۰۴، ص ۱۱۱-۱۱۴). عبارتی از هارتسهورن (Hartshorne) به وضوح، پذیرش این دیدگاه را نشان می‌دهد: «او مکان همه چیز است، و همه چیز به کامل‌ترین معنای لفظی "در" اوست» (هارتسهورن، ۱۹۷۰، ص ۱۷). همچنین حلول خداوند در جهان برای تحدید آزادی موجودات را شاید در این عبارت هارتسهورن بتوان مشاهده کرد: «خداوند چنان فصیح، زیبا، حکمانه و از این نظر، متناسب با ماهیت موجودات با آنها "سخن می‌گوید" که، بجز در درون دامنه‌های محدودی، حتی نمی‌خواهند واکنش نشان دهند» (هارتسهورن، ۱۹۶۷، ص ۲۶۱).

همچنین هارتسهورن در عبارت مشهور دیگری می‌گوید: خداوند «اشیا را به صورتی درمی‌آورد که خود را به صورتی درآورند» (هارتسهورن، ۱۹۸۴، ص ۷۳). از این عبارت و عبارات پیشین مبنی بر نقش حلولی خداوند در جهان، برمی‌آید که وی هرگز به تنهایی هیچ رویدادی را متعین نمی‌کند؛ زیرا هر یک از اجزای جهان دارای خلاقیت است و نقشی در تعین بخشیدن به خود دارد. در واقع، جهان و پدیده‌ها حیاتی اجتماعی (social) دارند که تعین بخشی را به صورت فعلی جمعی در می‌آورند. خداوند نیز علاوه بر اینکه در سراسر جهان حلول دارد، اما خود، یکی از اعضای جامعه جهانی است و نقش خاص خود را در تعین بخشیدن به رویدادها دارد. در واقع، همین که قدرت الهی در میان مجموعه‌ای از قدرت‌های دیگر پراکنده است، منجر به این می‌شود که در میان اعضای این جامعه تأثیر و تأثر صورت پذیرد و میان آنها رابطه‌ای عاشقانه به منتها درجه آن وجود داشته باشد (سایا، ۲۰۰۴، ص ۱۱۸-۱۱۹). از این رو، اجتماعی بودن خداوند نیز یکی از پایه‌های الهیات پویسی است.

این هستی‌شناسی متفاوت، از نظر متألهان پویسی، هرگز منجر به خدشه‌دار شدن قدرت متعالی خداوند نمی‌شود. خداوند قدرت انجام هر کاری را دارد که یک فاعل به تنهایی قادر به انجام آن باشد. قدرت خداوند اگرچه یک قدرت در میان مجموعه‌ای از قدرت‌هاست، اما باز هم بیشترین قدرت ممکن یک فاعل است و نهایت تأثیر را بر دیگر موجودات و قدرت‌های آنان می‌تواند داشته باشد. همین قدرت خداوند برای نگه داری جهان و برقراری نظم در آن کفایت می‌کند (سایا، ۲۰۰۴، ص ۵۷). خداوند اگرچه به عنوان یک فاعل در جامعه، نمی‌تواند مانع خلاقیت و آزادی فاعل‌های انسانی و غیر انسانی دیگر شود، اما با حلول در سراسر جهان و اجزای آن، اولاً خلاقیت و انتخاب‌های اجزای جهان را به گونه‌ای هدایت می‌کند که در سیر تکاملی جهان، انتخاب‌های بسیار محدودی در مقابل اجزا قرار گیرد و نظم و قوانین طبیعت پدید آید؛ و ثانیاً، همین انتخاب‌های محدود را به سمت بهترین‌ها ترغیب می‌کند. توجه به این نکته مهم است که خدای الهیات پویسی، حتی در محدود کردن انتخاب‌های آزاد موجودات نیز از قدرت ترغیبی بهره می‌برد. برای نمونه، محدودیت آزادی انسان، ناشی از روندهای تکاملی طبیعت تا پدید آمدن انسان است. قدرت ترغیبی خداوند در جای جای این روند حضور دارد.

هارتسهورن مرتبه اهمیت این قدرت ترغیبی را با مثل‌هایی آشکار می‌کند: خداوند مانند متفکر و خطیب و هنرمند خلاق است که الهام‌بخش اعمال خلاقانه دیگران می‌شود. خداوند همچون حکامی است که بنابر حکمت و خیرخواهی‌شان، افراد شایسته‌ای را در مناصب حکومتی می‌نشانند و خلاقیت این برگزیدگان را بیدار و هدایت می‌کنند تا با تصمیمات خود، ثمرات ارزشمندی به بار آورند. بر این اساس، هارتسهورن تأکید می‌کند که قدرت ایده‌آل خداوند، نه یک قدرت انحصاری، بلکه قدرتی است که به هر فاعلی متناسب با درجه خلاقیتش، فرصت ابراز آن خلاقیت را اعطا کند. قدرتی که ترغیب‌کننده فاعلان آزاد به سوی بهترین‌هاست، ارزش بسیار بیشتری دارد تا قدرت انحصاری برای دست‌کاری و اجبار موجودات در انجام افعال‌شان. به عقیده هارتسهورن، قدرت انحصاری برای کنترل مطلق موجودات، نه تنها نشانه ضعف و ترس از عملکرد فاعلان آزاد است، بلکه برخلاف اصول خلاقیت و حیات اجتماعی و عشق است. در پایه‌های الهیات پویسی است (سایا، ۲۰۰۴، ص ۵۷-۵۸). به همین سبب، هرگونه قدرت انحصاری و کنترلی خداوند، نظیر معجزات و افعال انفرادی وی، در الهیات پویسی هارتسهورن نفی می‌شود.

تا بدینجا، با برخی مبانی الهیات پویشی آشنا شدیم و تلقی خاص این مکتب در خصوص قدرت خداوند را تشریح کردیم. این تلقی به وضوح با برخی تفاسیر کتاب مقدس در تضاد است. در مقابل، قدرت خداوند در الهیات خدای گشوده در مطابقت کامل با روایات کتاب مقدس از افعال و معجزات خداوند است. آنان قدرت خداوند را نه تنها ساری و جاری در تمام جهان می‌دانند، بلکه انجام افعال خاص انفرادی را نیز از جانب وی مجاز و حتی لازم می‌شمارند. توانایی اعمال همین قدرت انحصاری منجر به آن می‌شود تا الهیات خدای گشوده از جانب متألّهان پویشی متهم به این شود که در دام مسئله «شر» گرفتار می‌آید. در بخش بعد، به بررسی این اتهام می‌پردازیم و نزاع دو مکتب بر سر مسئله «شر» را بررسی می‌کنیم:

نزاع الهیات پویشی و الهیات خدای گشوده بر سر مسئله «شر»

چنان‌که گفته شد، خداوند بر طبق الهیات خدای گشوده، از قدرتی مطلق برخوردار است و فقط برای آنکه رابطه‌ای عاشقانه با موجودات جهان برقرار کند، محدودیتی را بر خود رقم زده است تا رابطه تأثیر و تأثر میان آنان شکل گیرد. اما چون این محدودیت از جانب خود اوست، هرگاه اراده کند، می‌تواند برخلاف این محدودیت عمل نماید و رویدادهایی را انحصاراً و به تنهایی پیش ببرد. متألّهان پویشی به صراحت، بهره‌گیری از این گونه قدرت انحصاری و انفرادی خداوند را موجب برخاستن مسئله «شر» می‌دانند: اگر خداوند محدودیتی بر خود قرار داده است، پس شر را، حتی اگر معلول خداوند نباشد و فقط توسط او جایز شمرده شده باشد، باید نتیجه عمل یا فقدان عمل خداوند دانست (بیناک و براون، ۱۹۹۰، ص ۷۴). به عقیده متألّهان پویشی، اگر چنین است که هرگاه خداوند اراده کند می‌تواند واجد قدرت مطلق باشد، پس باید این قدرت را داشته باشد تا از وقوع شرور در جهان جلوگیری کند، و حال آنکه در نظر آنان، در جای جای جهان شاهد شرور هستیم. نقد متألّهان پویشی در واقع، متوجه هرگونه بهره‌گیری از قدرت مطلق خداوند است. دیوید گریفین (David R. Griffin) در رد نقد پیشین، تأکید می‌کند: چنین نیست که هرچه امکان منطقی داشته باشد از عهده یک موجود قادر مطلق به تنهایی برآید؛ زیرا بسیاری از امور از قبیل تعهدات میان انسان‌ها و خداوند نیاز به اقدام دوجانبه دارد تا محقق شود (گریفین، ۱۹۶۷، ص ۲۶۳). از این رو، متألّهان پویشی، که درجه‌ای از خلاقیت و آزادی را به همه اجزای جهان نسبت می‌دهند و در عین حال، به حلول خداوند در همه اجزا معتقدند، قدرت خداوند را صرفاً قدرت ترغیبی (persuasive) می‌دانند و مکتب الهیاتی خود را به سبب نفی قدرت جبری (coercive) به دور از مشکلات مسئله شر می‌شمارند.

با این حال، ویلیام هاسکر (William Hasker) در مقاله خود تحت عنوان «مسئله شر در الهیات پویشی و الهیات کلاسیک اراده آزاد» (۲۰۰۰) تلاش می‌کند نشان دهد که برخلاف تصور عام، الهیات پویشی از مسئله «شر» بر کنار نمی‌ماند. به عقیده او، الهیات پویشی به همان اندازه در معرض این مسئله قرار می‌گیرد که الهیات خدای گشوده.

الهیات پویشی و الهیات خدای گشوده در پذیرش اراده آزاد بشر و احتمال برخاستن شر اخلاقی در نتیجه آن شباهت دارند. اما در حالی که متألّهان پویشی اراده آزاد بشر را حاصل مؤلفه‌ای متافیزیکی در جهان می‌شمارند، پیروان

الهیات خدای گشوده آن را نتیجه انتخاب و اراده خداوند بر آفرینش موجودات آزاد می‌دانند. از همین رو، متألهان پویشی مسئولیت شرور اخلاقی حاصل از انتخاب آزاد بشر در الهیات خدای گشوده را -هرچند به نحو غیرمستقیم- بر عهده خداوند می‌دانند و بدین سان، مکتب الهیاتی خود را از این نظر برتر از الهیات خدای گشوده می‌شمارند. اما هاسکر در پاسخ می‌گوید: این گونه انتخاب آزاد بشری با این همه پیچیدگی و اصالت را نمی‌توان حتی مطابق الهیات پویشی، ضروری در نظر گرفت. خداوند می‌توانست جهان را به سمتی ترغیب نکند که موجوداتی با این گونه آزادی از دامن آن برخیزند. هاسکر از این گونه امکانی بودن اراده آزاد نتیجه می‌گیرد که آن باید حاصل انتخاب الهی باشد. در این صورت، به عقیده او، در الهیات پویشی نیز خداوند به اندازه الهیات خدای گشوده مسئول خلقت موجوداتی با آزادی انتخاب شرور اخلاقی است (هاسکر، ۲۰۰۰، ص ۱۹۴-۱۹۶).

به نظر می‌رسد هاسکر در اینجا مرتکب خطایی بزرگ شده است؛ زیرا هر موجودی در الهیات پویشی خلاق است و بنابراین، اولاً «آزادی» ویژگی ضروری اوست؛ و ثانیاً، پیدایش موجودات آزادی همچون انسان‌ها، نه صرفاً نتیجه ترغیب خداوند، بلکه در درجه اول، حاصل ویژگی خلاق خود جهان است. به عبارت دیگر، اگرچه منطقاً ممکن بود انسان‌ها از روند تکاملی جهان سر برنیاورند و موجودات کاملاً متفاوتی در جهان پدید آیند، اما هر موجودی که ظاهر می‌شود، بر طبق مبانی الهیات پویشی، ضرورتاً خلاق و آزاد می‌بود. علاوه بر این، اصلاً چرا باید فرض کنیم خدای الهیات پویشی پیدایش انسان‌ها در جهان را مد نظر داشته است؟ خداوند بنا بر ماهیت خود، یعنی عشق، جهان را به سمتی ترغیب کرده است تا موجوداتی برخیزند که بیشترین تأثیر و تأثر را نسبت به خداوند داشته باشند. ممکن بود موجوداتی کاملاً متفاوت از انسان‌ها در سیر جهان برخیزند که عشق خداوند را به گونه‌ای دیگر پاسخ گویند. همچنین ممکن است انسان‌ها به کلی ناپود شوند و چنین موجوداتی در مراحل بعدی تکامل جهان پدید آیند. پس اگرچه وجود بشر در جهان، امکانی است، اما اراده آزاد او و نیز خیر و شری که از این اراده آزاد برمی‌خیزد، ضروری است.

پیروان الهیات خدای گشوده، غالباً شرور جهان را به سوء استفاده از آزادی نسبت می‌دهند؛ اما الهیات پویشی با توسل به مبانی خود، هم خیر و هم شر را نتیجه ضروری تصادم خلاقیت‌ها می‌داند. خیر و شر، دو جنبه از ویژگی واحدی است؛ اگر خلاقیتی نبود، نه خیری بود و نه شری. خطر برخاستن شر بهایی است که به خاطر بهره‌گیری از خیر می‌پردازیم، و هر چه خطر شر کمتر باشد، فرصت بهره‌گیری از خیر نیز کمتر است. این ویژگی ضروری جهان است و به عقیده هارتسهورن، صرفاً نظرگاهی مربوط به ادیان نیست (سایا، ۲۰۰۴، ص ۵۶). در الهیات پویشی برخاستن این شرور از محدودیت در قدرت خداوند نیست. هر موجودی دارای خلاقیت و آزادی است و برقراری نظم مطلق و اعمال قدرت انحصاری مطابق الهیات پویشی ممکن نیست. در نظر آنان، از بین بردن آزادی موجودات نشانه قدرت نیست، بلکه نوعی ضعف است؛ و تراژدی‌های بزرگ تاریخ بشر از همین نفی آزادی انسان‌ها و اعمال کنترل مطلق بر آنها پدید آمده است (سایا، ۲۰۰۴، ص ۶۰-۶۳).

گرفتن این دیدگاه انتقادی دیگر را به الهیات خدای گشوده ترتیب می‌دهد: در الهیات خدای گشوده، این امکان وجود داشت تا خداوند بشری بیافریند که همه خیرهای انسانی را داشته باشند، اما واقعا آزاد نباشند. در این صورت،

آنها با اینکه تصور می‌کنند آزادند، اما همیشه بهترین عمل را انجام می‌دهند و هیچ شر اخلاقی در جهان بر نمی‌خیزد. گریفن برآورده نشدن این امکان را تهدیدی بزرگ برای الهیات خدای گشوده از جانب مسئله «شر» می‌بیند. وی در مقابل می‌گوید: داشتن ظرفیت خیر اخلاقی و شر اخلاقی در نگاه الهیات پویشی، برای بشر ضروری است. بدین روی، مسئله «شر» برای این الهیات مطرح نمی‌شود (کاب و گریفن «Cobb & Griffin»، ۱۹۷۶، ص ۷۴).

اما هاسکر این برهان گریفن را با مشکل مواجه می‌بیند. به عقیده او، اگر مطلوب است که توهم آزادی را جایگزین آزادی واقعی کنیم، چرا توهم معرفت و توهم عشق را نیز جایگزین معرفت و عشق واقعی نکنیم؟ هاسکر معتقد است: در این صورت، خداوند یک موجود سراسر فریب‌کار می‌بود. علاوه بر این، برخی ارزش‌های انسانی و نیز رابطه شخصی میان خداوند و موجودات بشری از اراده آزاد واقعی آنان سرچشمه می‌گیرد، نه از توهم آن (هاسکر، ۲۰۰۰، ص ۱۹۸). به نظر می‌رسد در اینجا بیشتر حق با هاسکر باشد. اگرچه بنابر الهیات خدای گشوده، آفرینش بشر غیر آزادی که توهم آزادی دارد منطقاً امکان‌پذیر است، اما مسلماً خداوند نمی‌تواند با چنین موجودی رابطه عاشقانه ویژه‌ای داشته باشد که با انسان‌های آزاد دارد؛ زیرا عشق ذاتاً رابطه‌ای دو طرفه است. نقطه اوج رابطه عاشقانه خداوند در رابطه‌ای است که با انسان‌های آزاد برقرار می‌کند. و اگر به خاطر وجود شرور اخلاقی، از خلق چنین موجوداتی امتناع می‌ورزید، احتمالاً اصلاً تصمیم به خلقت جهان نمی‌گرفت.

نقد پیشین گریفن در خصوص شر طبیعی نیز تکرار می‌شود. به بیان او، خدای الهیات خدای گشوده می‌توانست جهانی را بیافریند که شر طبیعی در آن موجود نباشد و برای مثال، حیوانات طی روند تکاملی درد و رنج نکشند (کاب و گریفن، ۱۹۷۶، ص ۱۶-۱۷). این نقد دو جنبه پیدا می‌کند: اولاً، چرا طی روند تکاملی جهان تا پدید آمدن انسان، شری وجود داشته است؟ و ثانیاً، چرا خداوند برای برداشتن این شرور دخالت مستقیم نکرده است؟ هاسکر هر دو سؤال را این‌گونه پاسخ می‌گوید که اصلاً نباید این رنج و درد و مرگ‌ها را «شر» نامید. وی الهیات خدای گشوده و الهیات پویشی را در این مسئله همگام می‌بیند که روند تکاملی موجودات راه، نه به واسطه فرایندی کور و بی‌هدف، بلکه به موجب برنامه‌ریزی و ترغیب الهی می‌دانند. بنابراین، در نظر او، چه بر اساس الهیات خدای گشوده و چه بر اساس الهیات پویشی، با احتمالی بسیار بالا موجودات - در موارد عمده‌ای - همان‌گونه که مشیت خداوند بوده، خلق شده‌اند. پس عنوان دادن «شر طبیعی» به این‌گونه روند تکاملی برنامه‌ریزی شده نامطلوب به نظر می‌رسد. علاوه بر این، کوچک‌ترین تغییراتی در این روند تکاملی ممکن بود به این نتیجه بینجامد که موجودات بشری به وجود نیایند (هاسکر، ۲۰۰۰، ص ۲۰۱-۲۰۲). البته باید توجه کرد که هارتسهورن بر اساس مبانی الهیات پویشی، وجود شر طبیعی را نیز به راحتی می‌پذیرد و آن را به تصادم خلاقیت‌ها نسبت می‌دهد. اما پاسخ هاسکر نیز در لازم شمردن درد و رنج و مرگ‌ها برای پدید آمدن موجوداتی با اراده آزاد بیشتر و در نتیجه عشقی فزون‌تر، قدرتی کمتر از موضع هارتسهورن ندارد.

با وجود این، مهم‌ترین مسئله هنگامی پدید می‌آید که پرسیم چرا خدای الهیات خدای گشوده برای رفع شرور بزرگ جهان - چه طبیعی و چه اخلاقی، مداخله مستقیمی نمی‌کند؟ این مسئله که هاسکر آن را مسئله «عدم مداخله الهی» (Divine non-intervention) می‌نامد، در الهیات پویشی مطرح نمی‌شود؛ زیرا این خدا هیچ قدرتی غیر از قدرت

ترغیبی ندارد (هاسکر، ۲۰۰۰، ص ۲۰۳-۲۰۷). در این مسئله هاسکر تلاش می‌کند با توسل به معرفت ناقص انسان نسبت به حکمت الهی، تماماً بر پرسشگری او از وقوع شرور سرپوش بگذارد و این‌گونه، الهیات خدای گشوده را در پاسخ‌گویی به مسئله «شر»، در قدرتی برابر نسبت به الهیات پویشی جلوه دهد. اما همان‌گونه که از تحلیل این بخش دریافتیم، پاسخ الهیات پویشی نسبت به این مسئله بسیار شسته و رفته‌تر از پاسخ الهیات خدای گشوده، است. برخلاف الهیات خدای گشوده، که به بهای توسل به ناآگاهی انسان از برنامه و عمل خداوند، تلاش می‌کند تا قدرت مطلق خداوند را بی‌عیب و نقص باقی نگاه دارد، الهیات پویشی بی‌هیچ باکی، قدرت مطلق خداوند را انکار می‌کند و به وی قدرت خلاقانه‌ای در کنار خلاقیت سایر موجودات نسبت می‌دهد. در این مکتب، خداوند بر اساس حیات اجتماعی خود، نمی‌تواند جلوی شرور جهان را بگیرد؛ شروری که به منظور فراهم نمودن فرصت خیر، ضروری جهان‌اند. این پاسخ سرراست متألّهان پویشی به مسئله «شر» و در عین حال، دشواری‌های گاه به گاه پیروان الهیات خدای گشوده در پاسخ‌گویی به این مسئله موجب شده است تا متألّهان پویشی مکتب الهیاتی خود را در موضعی بالاتر از الهیات خدای گشوده قرار دهند. برخی از آنان پیروزی در پاسخ‌گویی به مسئله «شر» را دال بر برتری هستی‌شناسی پویشی نسبت به هستی‌شناسی الهیات خدای گشوده می‌دانند. اما پذیرش این موضع بالاتر، در درجه اول، مشروط بر این است که الهیات پویشی دیدگاه منسجمی نسبت به قدرت ترغیبی خداوند در جهان و عدم بهره‌گیری از قدرت جبری ارائه داده باشد. برقراری این شرط را به تفصیل در بخش بعد بررسی می‌کنیم:

قدرت ترغیبی و قدرت جبری در الهیات پویشی

بروس رایشنباخ (Bruce Reichenbach) از جمله فیلسوفان دینی است که تلاش می‌کند تعارضی مهم را در نفی قدرت جبری خداوند در الهیات پویشی آشکار کند. وی در تحلیل خود، از «علیت» استفاده می‌کند و به جای دو قدرت جبری و ترغیبی، از «علیت فاعلی» (efficient causation) و «علیت غایی» (final causation) بهره می‌برد. استدلال رایشنباخ بدین صورت پیش می‌رود: اگر مطابق الهیات پویشی هر موجودی را خلاق بدانیم و اعمال علیت فاعلی (قدرت جبری) بر موجودات را ناسازگار با خلاقیت آنان بشماریم، باید تنها قدرت ترغیبی را در جهان مجاز بدانیم. این در حالی است که حتی متألّهان پویشی نیز به کارگیری قدرت جبری و علیت فاعلی را در باره اعمال نیروی انسان بر اجسام می‌پذیرند (رایشنباخ، ۱۹۸۲، ص ۱۸۴-۱۸۵). اما گریفن اساساً عمل رایشنباخ در معادل قرار دادن علیت فاعلی و غایی با قدرت جبری و ترغیبی را دچار مشکل می‌بیند. به عقیده وی، مسئله قدرت جبری و قدرت ترغیبی، که مفاهیمی در رابطه با نسبت خداوند با جهان است، متفاوت از مسئله علیت غایی است. بحث «علیت غایی» صرفاً خود موجود را منظور نظر دارد و بر اساس الهیات پویشی، با هدف درونی و انفسی هر موجودی مرتبط می‌شود. در مقابل، علیت فاعلی در ارتباط با دیگر موجودات تعریف می‌شود و خود این علیت می‌تواند بر پایه قدرت ترغیبی یا جبری اعمال گردد. پس در الهیات پویشی «خود-تعینی» (self-determining) یک موجود با علیت غایی مرتبط می‌شود و هدفی که خداوند برای آن رقم زده است و به سوی آن ترغیب می‌کند با علیت فاعلی خداوند بر آن ارتباط می‌یابد؛ علیت فاعلی‌ای که ترغیبی است، نه جبری (گریفن، ۱۹۹۱، ص ۹۶-۱۰۲).

با وجود این، هنوز این پرسش باقی است که چرا نباید علیت فاعلی جبری را به خداوند منسوب کنیم؟ مگر انسان‌ها واجد هر دو قدرت ترغیبی و جبری نیستند؟ و اگر انسان (بنابر الهیات پویشی) مانند خداوند، ذهنی است که در بدنی حلول دارد و بر آن صرفاً قدرت ترغیبی اعمال می‌کند، چرا نباید خداوند را واجد این هر دو قدرت دانست؟

گرفتن سردرگمی حاصل از این مسائل را به سبب خلط معانی متافیزیکی و روان‌شناختی ترغیب و جبر می‌داند. به عقیده او، به لحاظ متافیزیکی، «جبر» و «ترغیب» دو گونه از علیت فاعلی هستند. در جبر، معلول کاملاً توسط علت فاعلی تعیین می‌یابد، اما در ترغیب چنین تعیین کاملی صورت نمی‌گیرد و معلول تا حدی نیز توسط خودش تعیین می‌یابد. پس موجودی که تحت علیت فاعلی واقع می‌شود اگر هیچ تعیینی بر خود صورت ندهد، مجبور شده است، و اگر قدری خود را تعیین بخشد، مورد ترغیب واقع شده است. «جبر» و «ترغیب» به عقیده گرفتن، معنای روان‌شناختی نیز دارند که نسبت به افراد انسانی مطرح می‌شوند. «ترغیب» و «جبر» در این معنا، تفاوت در درجه دارند، نه در نوع (برخلاف «ترغیب» و «جبر» در معنای متافیزیکی). «جبر صرف» در یک سر طیف است و «ترغیب صرف» در سر دیگر، و «ترغیب‌های جبری» در بینابین. در معنای روان‌شناختی، تهدید شخصی با سلاح برای انجام کاری، جبر صرف است. اما مطابق معنای متافیزیکی، چون فرد هنوز قدرت تعیین بخشی به اراده خویش را دارد، عمل تهدید، قدرت ترغیبی بر او اعمال می‌کند. در سر دیگر طیف، ترغیب صرف قرار دارد. بیشتر اعمال ما البته بر اساس ترکیبی از جبر و ترغیب در معنای روان‌شناختی آن انجام می‌گیرد و در میانه آن طیف جای دارد. ما غالباً به سبب قدری جبر از سوی بدن و قدری ترغیب از جانب خود غذا، شروع به خوردن چیزی می‌کنیم. روشن است که این معنای روان‌شناختی «جبر» و «ترغیب»، هر دو در حوزه ترغیب متافیزیکی جای می‌گیرد (گرفتن، ۱۹۹۱، ص ۱۰۲-۱۰۵).

ترغیب و جبری که در خصوص قدرت خداوند محل نزاع الهیات پویشی و الهیات خدای گشوده است، از نوع متافیزیکی است. مطابق این معنا، گرفتن ادعا می‌کند جبر فقط بر موجوداتی اعمال می‌شود که در رویداد خاصی قدرت تعیین بخشی به خود را نداشته باشند. او ضمن تفکیک میان افراد و اجسام، اعمال قدرت جبری را نیازمند این می‌داند که یک فرد، جسمی را به کار گیرد تا حالت جسم دیگری را کاملاً تعیین بخشد؛ مثلاً، انسان چوب بیلبارد را به کار گیرد تا توپ بیلبارد را در محل مشخصی قرار دهد (همان، ص ۱۰۲-۱۰۳). شاید اشکال شود انسانی که چوب را به کار می‌گیرد، در واقع، فردی است که بدون واسطه جسمی دیگر، بر جسمی قدرت جبری اعمال کرده، و این امر ظاهراً سخن گرفتن را مبنی بر اینکه در قدرت جبری حتماً باید فرد به واسطه جسمی بر جسم دیگر نیرو اعمال کند، نقض می‌نماید. اما گرفتن چنین پاسخ می‌گوید که هرگونه فعل انسان بر بدنش از قدرت ترغیبی بهره می‌گیرد، و انسان در واقع، از جسم خودش برای وارد کردن نیرو بر جسم دیگری استفاده می‌کند. ایده «قدرت ترغیبی انسان بر بدنش» شاید بسیار عجیب بنماید، اما گرفتن تأثیر ذهن بر درمان زخم‌های بدن را، که گونه‌ای ترغیب است و نه تعیین بخشی، شاهدی بر این می‌گیرد که تمام اثرات ذهن بر بدن هم، که طی میلیاردها سال تکامل پدید آمده، گونه‌هایی از به‌کارگیری قدرت ترغیبی ذهن است، نه جبری (همان). در انتهای بخش، به این موضع خلاف فهم عامه بازمی‌گردیم.

حال با توجه به این توصیف متافیزیکی، گریهن تلاش می‌کند به این پرسش پاسخ گوید که چرا ما می‌توانیم قدرت جبری اعمال کنیم، اما خداوند نمی‌تواند؟ گریهن توضیح می‌دهد ما موجوداتی هستتیم که بدنی داریم، و این بدن میان ما و بقیه جهان قرار گرفته است تا به وسیله آن، قدرت جبری اعمال کنیم. اما خداوند از داشتن چنین بدن بینایی محروم است. در الهیات پویشی، کل جهان به منزله بدن خداست و همان‌گونه که ذهن ما بر بدن ما صرفاً قدرت ترغیبی دارد، خداوند نیز نسبت به این بدن صرفاً قدرت ترغیبی دارد. تفاوت در اینجاست که ما می‌توانیم از قدرت ترغیبی بهره ببریم تا بدنمان نسبت به دیگر اجسام قدرت جبری اعمال کند، اما در باره خداوند، جسم دیگری وجود ندارد که بدن وی (کل جهان) نسبت به آن قدرت جبری اعمال کند (همان، ص ۱۰۴). پاسخ گریهن، اگر درست باشد می‌تواند علت تفاوت قدرت خداوند و انسان را نشان دهد. اما نشان می‌دهیم که پاسخ وی دچار مشکلات متعددی است:

اولاً، در واکنش به تحلیل گریهن، باید تأثیر جبری انسان بر عضوی از بدن خود را به عنوان مثال نقض بیاوریم: اگر انسان می‌تواند به واسطه عضوی از بدن خود بر عضوی دیگر قدرت جبری اعمال کند، خداوند نیز باید بتواند با وارد آوردن قدرت ترغیبی بر عضوی (یکی از موجودات جهان)، بر عضو دیگر قدرت جبری وارد کند. تأمل بیشتر در موضع گریهن همچنین تعارضاتی را با مبانی الهیات پویشی آشکار می‌کند. گریهن در تحلیل خود از تفاوت قدرت جبری و ترغیبی، از تمایزی میان افراد و اجسام بهره گرفته است: افراد قدرت ترغیبی را می‌توانند به نحوی بی‌واسطه اعمال کنند، اما برای اعمال قدرت جبری بر یک جسم، باید بدن خود را واسطه قرار دهند. حال آنکه در تشریح موضع هارتسهورن مشاهده کردیم که او تفکیک سنتی میان موجودات زنده و غیر زنده را منکر می‌شود. در نگاه الهیات پویشی، همه موجودات و اجزای آنها خلاق و آزادند و تنها می‌توان کل‌های با درجه خلاقیت متفاوت را از یکدیگر متمایز کرد. مسلماً درجه خلاقیت و آزادی انسان بسیار بیش از یک تکه چوب است، اما بنا بر الهیات پویشی، خلاقیت و خود-تعینی چوب را نباید انکار کرد.

همین‌طور اگر بر اساس الهیات پویشی بپذیریم که خداوند بر جهان صرفاً قدرت ترغیبی اعمال می‌کند، در تحلیل قدرت انسان در به‌کارگیری بدنش برای حرکت اجسام، مشکلاتی بروز می‌کند. بنا بر الهیات پویشی، خداوند در انجام فعل انسان، بر ذهن او صرفاً قدرتی ترغیبی اعمال می‌کند که قدرت تعیین‌بخشی را از انسان سلب نمی‌کند. حال اگر انسان، موافق این ترغیب، بدنش را برای برداشتن چوبی حرکت دهد، نیرویی از جانب ذهن انسان بر بدن او اعمال می‌شود و نیروی دیگری از جانب بدن بر روی چوب. اگر مطابق تحلیل گریهن، نیروی ذهن انسان بر بدنش را ترغیبی، و نیرویی را که به واسطه بدن بر چوب اعمال شده است جبری بدانیم، باید به همین قیاس، نیروی ذهن بر بدن را، که در پس قدرت ترغیبی خداوند بر ذهن اعمال شده است، قدرت جبری بدانیم؛ زیرا بر اساس مبانی الهیات پویشی، همان‌گونه که ذهن از خلاقیت و آزادی در تعیین‌بخشی خود برخوردار است، بدن نیز هنگام اعمال نیروی ذهن خلاقیت و آزادی دارد، و همان‌گونه که ذهن بدن را برای جابه‌جایی چوب به کار گرفته است، خداوند نیز ذهن را برای جابه‌جایی بدن به کار گرفته است. بر اساس این تحلیل، نیروی ذهن بر بدن در یک رویداد واحد، هم ترغیبی است و هم جبری، و این تناقض

است. پس باید چاره‌ای اندیشید. برهان مشابهی نیز از جانب جیمز کِلِر (James A. Keller) در رد قدرت جبری خداوند در الهیات پویشی اقامه شده است که به تعارض مشابهی می‌انجامد (کلر، ۱۹۹۵، ص ۱۰).

به نظر می‌رسد برای گریز از تعارضاتِ مربوط به نفی قدرت جبری خداوند، تنها سه راه پیش روی الهیات پویشی قرار دارد:

۱. پذیرش قدرت جبری خداوند: این راه که توصیه‌ی برخی، از جمله خود سایا نیز هست (سایا، ۲۰۰۴، ص ۶۴-۶۵)، پا بر روی یکی از مبانی الهیات پویشی می‌گذارد. هارتسهورن برای حداکثر کردن رابطه‌ی عاشقانه میان خداوند و موجودات، به هر یک از آنها خلاقیت و آزادی را نسبت داد. اما نفی این آزادی، حتی به قیمت از میان برداشتن شر، از این عشق فراگیر می‌کاهد. علاوه بر این، وارد آوردن قدرت جبری خداوند در الهیات پویشی مداخله‌ی مستقیم خداوند را وارد جهان می‌کند و همان مشکلاتی را برای الهیات پویشی به وجود می‌آورد که خود آنها بر الهیات خدای گشوده وارد می‌آوردند. در این صورت، گریز از مسئله «شر»، که فخر و مباهات متألهان پویشی در برابر الهیات خدای گشوده بود و از سوی بسیاری، عامل برتری این مکتب شمرده می‌شد، دیگر نمی‌تواند اهمیتی داشته باشد.

۲. نفی قدرت جبری همه‌ی موجودات: در این شیوه، باید قدرت خداوند و هر قدرتی در جهان را به لحاظ متافیزیکی سراسر از یک سنخ ترغیبی در نظر بگیریم و تفکیک این قدرت به جبر و ترغیب را صرفاً تفکیکی روان‌شناختی بشماریم. در این صورت، هرگونه اعمال قدرت بر شیئی دیگر، چه از یک کل دیگر باشد و چه عضوی از همان کل، انتخاب‌های آن شیء را صرفاً به سمتی ترغیب می‌کند. این ترغیب ممکن است چنان قدرتمند باشد که امتناع از آن در موارد نادری امکان‌پذیر باشد، اما در هر حال، خود-تعیینی آن شیء به طور مطلق از میان نمی‌رود. اعمال قدرت از جانب خداوند بر انسان‌ها دامنه‌ی انتخاب‌ها را تا حد زیادی گسترده باقی می‌گذارد. اما در خصوص نیروی خداوند در نظم طبیعت، نیروی ذهن بر حرکت اندام‌ها و حتی نیرویی که کودکی را برخلاف میل و قدرت وی با خود حمل می‌کند، این قدرت چنان انتخاب‌ها را تحت تأثیر قرار می‌دهد که تصور نفی کامل خود - تعینی آن موجودات و جبر کامل در ذهن ما نقش می‌بندد، و حال آنکه این صرفاً تصویری روان‌شناختی است و هر قدرتی در جهان از نوع ترغیبی است و جایی هرچند ناچیز برای خود - تعینی همواره باقی است. اگرچه ایده‌ی نفی کامل قدرت جبری چندان با فهم عامه جور در نمی‌آید، اما اصل خلاقیت تمام موجودات نیز چنین است و اینها مشکل بزرگی بر سر راه الهیات پویشی محسوب نمی‌شود. مشکل عمده‌ای که نفی قدرت جبری در جهان پدید می‌آورد، در شباهتی است که باید میان قدرت انسان و قدرت خداوند در نظر گرفت. اگر ما می‌توانیم کودکی را مجبور به عملی کنیم و با این حال، چنین جبری را به لحاظ متافیزیکی، ترغیب بدانیم، تمام معجزات و مداخله‌های مستقیم خداوند در جهان را به همین قیاس می‌توانیم گونه‌ای «ترغیب» بدانیم. دلیل ما برای چنین پنداری می‌تواند باقی ماندن مقداری - هرچند ناچیز - از خود - تعینی رویداد مورد مداخله باشد. روشن است که در این راه حل هم مشکل پیشین بروز می‌کند و قدرت خدای پویشی با قدرت خدای الهیات خدای گشوده هم‌ارز می‌شود و ایشان را به همان اندازه گرفتار مسئله «شر» می‌کند.

۳. راه دیگر، که از همه مطلوب‌تر می‌نماید و تمامیت الهیات پویشی را محفوظ می‌دارد، جست و جوی دلیلی محکم بر تفاوت انسان و خداوند است، به نحوی که اولی را مجاز به اعمال قدرت جبری می‌کند و دیگری را نه. به عقیده برخی متألهان پویشی، به این علت که خداوند در قدرت جبری برخلاف قدرت ترغیبی، با مخالفت درونی موضوع مواجه می‌شود، این قدرت ارزش کمتری نسبت به قدرت ترغیبی می‌یابد و بدین روی، خداوند به جای این قدرت کم ارزش‌تر، سراسر واجد قدرت ترغیبی است (کاب، ۱۹۶۹، ص ۸۹).

اما در پاسخ به این استدلال گفته‌اند که استفاده از قدرت جبری، نظیر قدرتی که نیروهای پلیس اعمال می‌کنند، گاهی منجر به چنان الزام اخلاقی در افراد آزاد می‌شود که قدرت ترغیبی از پس آن بر نمی‌آید (بازینجر «Basinger»، ۱۹۸۸، ص ۳۰). علاوه بر این، اگر خداوند بتواند برای جلوگیری از شری بزرگ، به جای قدرت ترغیبی از قدرت جبری بهره ببرد، به نظر می‌رسد چنین خدایی مقبول‌تر است از خدایی که از اعمال قدرت جبری کم‌ارزش‌تر امتناع می‌ورزد. این‌گونه بحث‌های روان‌شناسانه به‌وفور می‌تواند به سود بهره‌گیری خداوند از قدرت جبری ادامه داشته باشد. بدین روی، به نظر می‌رسد چیزی که الهیات پویشی بیش از همه نیازمند آن است، ارائه دلیلی هستی‌شناسانه بر اساس مبانی الهیات پویشی است بر اینکه خداوند ماهیتاً نمی‌تواند قدرت جبری بر جهان اعمال کند، و فرض اعمال چنین قدرتی ناسازگار با سایر ویژگی‌های خدای پویشی است. هارتسهورن با ادعای تعارض قدرت جبری خداوند با مبانی الهیات پویشی (خلاقیت و اجتماعی بودن و عشق)، درصدد اقامه چنین برهانی بوده است، هرچند موفقیتی در این راه حاصل نکرده است. همان‌گونه که نشان دادیم، چنین دلیل قانع‌کننده‌ای از سوی متألهان پویشی پس از او نیز عرضه نشده است. اقامه چنین برهانی نیازمند بسط و کند و کاوی فزون‌تر در هستی‌شناسی پویشی است.

نتیجه‌گیری

پاسخ‌های الهیات پویشی به مسئله «شر»، در صورتی می‌تواند در برابر الهیات خدای گشوده قد علم کند که مفهوم منسجمی از قدرت خدای پویشی ارائه نماید. در بررسی دقیق‌تر، به مفهوم «قدرت خداوند» در مبانی الهیات پویشی رجوع کردیم و دیدیم که هارتسهورن با نسبت دادن خلاقیت به همه موجودات، اعمال قدرت جبری خداوند بر آنها را نفی می‌کند. اما این پرسش به وجود می‌آید که چرا انسان قادر به اعمال قدرت جبری است، اما خداوند چنین نیست؟ به سبب آنکه نفی این قدرت، عامل اصلی در پاسخ‌گویی الهیات پویشی به مسئله «شر» است، لازم است تا به این پرسش، بدون بروز هرگونه تضادی با مبانی الهیات پویشی، پاسخ گفته شود. پس باید در پی دلیلی باشیم مبنی بر اینکه خداوند به لحاظ متافیزیکی، قادر به اعمال قدرت جبری نیست. برخی همچون گریفین و کلمر، براهینی بر تفاوت خداوند و انسان در اعمال قدرت جبری اقامه کرده‌اند، اما نقیصه‌های مهمی بر آنان وارد است که حتی از مبانی الهیات پویشی عبور می‌کند. بدین‌روی، تا زمانی که برهانی قوی بر نفی قدرت جبری خداوند در الهیات پویشی ارائه نشود، اولاً یکی از پایه‌های آن، که برقراری رابطه عاشقانه با موجودات در حد نهایت است، سست می‌شود؛ و ثانیاً، فخر و مباهات متألهان پویشی در گریز از مسئله «شر» و برتری نسبت به سایر مکاتب الهیاتی فرومی‌ریزد.

- Basinger, David, 1988, *Divine Power in Process Theism: A Philosophical Critique*, Albany, State University of New York Press.
- Cobb, John B. Jr, 1969, *God and the World*, Philadelphia: The Westminster Press.
- Cobb, John B, Jr. and David Ray Griffin, 1976, *Process Theology: An Introductory Exposition*, Philadelphia, Westminster.
- Cobb, John B. Jr., and Pinnock Clark H, 2000, *Searching for an Adequate God: A Dialogue between Process and Free Will Theists*, MI: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Culp, John, 2001, "From Criticism to Mutual Transformation: The Dialogue Between Process and Evangelical Theologies", *Process Studies*, Vol.30, No.1, p. 132-146.
- Griffin, David Ray, 1976, *God, Power, and Evil: A Process Theodicy*, Philadelphia, Westminster Press.
- Griffin, David. Ray, 1991, *Evil Revisited: Responses and Reconsiderations*, Albany, State University of New York Press.
- Hasker, William, 2000, "The Problem of Evil in Process Theism and Classical Free Will Theism", *Process Studies*, Vol. 29, Number 2, p. 194-208.
- Hartshorne, Charles, 1967, "Religion in Process Philosophy", in J. C. Feaver and W. Horosz (eds.), *Religion in Philosophical and Cultural Perspective*, Princeton: D. van Dostrand.
- Hartshorne, Charles, 1970, *Creative Synthesis and Philosophic Method*, London, Open Court.
- Hartshorne, Charles, 1984, *Omnipotence and other Theological Mistakes*, Albany, State University of New York.
- Keller, James A, 1995, "The Power of God and Miracles in Process Theism", *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 63, No. 1, p. 105-126.
- Kosso, Peter, 1998, *Appearance and Reality: An Introduction to Philosophy of Physics*, New York, Oxford University Press.
- Pinnock, Clark H., Brown, Delwin. ,1990, *Theological Crossfire: An Evangelical / Liberal Dialogue*, MI: Zondervan Publishing House.
- Reichenbach, Bruce R., 1982, *Evil and a Good God*, New York: Fordham University Press.
- Sia, Santiago, 2004, *Religion, Reason and God*, Frankfurt, Peter Lang.