

## بررسی و نقد مسئله شر از نظر الهیات پویشی با تأکید بر اندیشه هارتسهورن

\* یداله رستمی

\*\* منصور نصیری

### چکیده

مسئله شر یکی از مهم‌ترین مسائلی است که دغدغه فیلسوفان دین و متکلمان بوده است. الهی‌دانان پویشی مانند وایتهد، هارتسهورن و گریفین، رویکرد جدیدی به این مسئله داشته‌اند؛ یعنی فلاسفه و متکلمان گذشته، بیشتر با قبول صفات (علم، قدرت و خیرخواهی مطلق) خداوند به تبیین و توجیه شرور پرداختند؛ اما فلاسفه دین پویشی با رد علم و قدرت مطلق الهی این مسئله را بررسی می‌کنند؛ یعنی علم خدا را زمانی می‌دانند، موجودات را نیز دارای قدرت خلاقه می‌دانستند و با محدود دانستن قدرت خداوند او را از شبهه شر مبرا می‌کنند. در این نوشتار ضمن بررسی اندیشه آن‌ها و البته با تأکید بر هارتسهورن، دیدگاه آن‌ها را نقد خواهیم کرد.

کلیدواژه‌ها: الهیات پویشی، خدا، صفات خدا، مسئله شر.

---

\* مربی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه پیام نور ایران - تهران (rostami17@yahoo.com)

تاریخ دریافت: ۹۵/۰۵/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۱۲/۰۹

\*\* استادیار دانشگاه تهران (nasirimansour@ut.ac.ir)

## خدا در الهیات پویشی

آلفردنورث وایتهد<sup>۱</sup>، چارلزهارتسهورن<sup>۲</sup> و دیویدگریفین<sup>۳</sup> مشهورترین متفکران الهیات پویشی<sup>۴</sup> هستند. در تفکر پویشی، خداوند ویژگی‌هایی دارد که با ویژگی‌های سنتی خدا در ادیان توحیدی متفاوت است. آن‌ها واقعیت را به کلی در حال شدن می‌دانند تا بودن. موضوع اساسی در تفکر این نحله، تغییر، تکامل و تحول خداوند و مخلوقات منتهای اوست. مخلوقات، هسته‌هایی آگاه و سراپا متحول از فعالیت و تجربه‌اند (پترسون، ۲۰۰۷: ۱۳۷۹)؛ در واقع موضوع اساسی الهیات پویشی این است که پویش عامل اصلی در تشکیل همه واقعیت‌ها اعم از جهان خداست (Harris, 1992: 41). هارتسهورن معتقد است مسیحیت سنتی در تمجید از دوام به جای تحول و از بودن به جای شدن، از خودکفایی به جای وابستگی، کمال یک‌بُعدی را به خداوند نسبت می‌داد (باربور، ۱۳۹۲: ۴۴۹). بن‌مایه اساسی در الهیات پویشی، مفهوم تغییر، تحول و تکامل، چه در ساحت مخلوقات و چه درباره خداست. مخلوقات به جای اینکه جوهرهای نسبتاً ساکنی باشند، آگاهانه در حال تغییر همیشگی‌اند و در مرکز تجربه قرار دارند (پترسون، ۱۳۹۴: ۱۸۳)؛ در واقع، از دیدگاه آن‌ها خداوند در تطور است؛ چون او نباید همچون سرایدار مدرسه باشد که سی سال در مدرسه است و شاگردان بسیاری می‌آیند، تحصیل می‌کنند و می‌روند؛ ولی او هنوز بی‌سواد است. خدا نباید این‌گونه باشد، بلکه باید در سیلان و تکامل باشد. از دیدگاه آن‌ها درست همان‌گونه که فرد انسانی از راه واکنش به محیطش تکامل می‌یابد، خدا نیز این‌گونه تکامل می‌یابد (آون، ۱۳۸۰: ۱۷۵). آن‌ها معتقدند ایده تغییر در باور دینی به خدای متشخص، ذاتی است (Sia, 2004: 28).

1. Alfred North Whitehead.
2. Charles Hartshorne.
3. David Ray Griffin.
4. Process Theology



خداوند از رویدادهای جهان متأثر می‌شود. خداوند موجودی زمانمند است؛ یعنی تجربه‌ی الوهی در دریافت از جهان و در ایفای نقش در آن دستخوش تحول می‌شود. اهداف و صفات خداوند جاودانه است؛ اما معرفت خداوند از رویدادهای طی رخ دادن آن‌ها تحول می‌یابد. خداوند بر مخلوقات تأثیر می‌نهد. این تأثیر از این طریق است که وی بخشی از داده‌هایی قرار می‌گیرد که مخلوقات به آن‌ها واکنش نشان می‌دهند. چون خدا تغییر جهان را دربردارد، تغییرپذیر است؛ یعنی تحت تأثیر اعمالی قرار می‌گیرد که در جهان رخ می‌دهد.

خداوند با تکمیل دستاوردهای جهان با مشاهده آن‌ها در پرتو بی‌پایان صورت بالقوه و متعاقباً با اعمال تأثیر خاص و درخور بر جهان، حساسیت بسیاری را به جهان نشان می‌دهد (باربور، ۱۳۹۲: ۶۴۸). و ایتهد بر حلول خداوند تأکید می‌کند و تنزه و تعالی او را نیز از یاد نمی‌برد. بین خداوند و جهان تعامل، همبستگی و حلول متقابل اصیل وجود دارد؛ ولی این دوسویگی به هیچ وجه متقارن نیست؛ زیرا جهان خیلی جدی‌تر به خداوند تکیه دارد تا خداوند به جهان (باربور، ۱۳۷۴: ۴۷۱).

الهیات پویشی معتقد است این صفت تغییر باعث می‌شود ما خدا را موجودی بدانیم که رابطه واقعی با مخلوقات دارد؛ به عبارت دیگر، موجودی که از لحاظ دینی برای مخلوقاتش، موجود (در دسترس) است (surin, 1982: 17).

به نظر و ایتهد نیز قادر مطلق انگاشتن خداوند موجب شده است خداوند چنان تعالی و استقلال‌ی پیدا کند که مصون و برکنار از هرگونه تأثیرپذیری از جهان باشد. گویی ارتباط خدا با جهان ارتباطی یک‌جانبه است، نه دوجانبه. او مدعی عرضه نظام جهان‌شناسانه‌ای است که در آن خداوند و جهان در تعامل همه‌جانبه‌اند. طبق نظر او، جهان و خداوند بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. همان‌طور که درست است بگوییم خدا جهان را آفریده است، درست است بگوییم جهان خدا را آفریده است (whithead, 1978: 348). الهی‌دانان پویشی معتقدند تصور ما از خداوند در تجربه واقعییت ریشه دارد؛ زیرا در تفکر آنان همه واقعییت همیشه در تغییر است (Sia, 2004: 36).

## صفات خدا در الهیات پویشی

صفات خداوند در الهیات پویشی، تفاوت آشکاری با دیدگاه سنتی دارد.

### ۱. کمال خدا

در خداباوری سنتی، کمال خداوند<sup>۱</sup> به معنای غیرنسبی بودن و نداشتن هر رابطه یا تغییر یا افزایش است و این ویژگی‌ها را لازمهٔ خیر بودن خداوند می‌دانند (چون خداوند تغییرناپذیر است، خیر است). به اعتقاد هارتسهورن، سخن گفتن از خیرخواهی همیشگی خداوند، این نتیجهٔ کلی را توجیه نمی‌کند که خداوند تغییرناپذیر و مطلق است. برای تقویت این دیدگاه، او یادآوری می‌کند که دین (مسیحیت) بر ذات اجتماعی و شخصی خداوند تأکید می‌کند. بعد اجتماعی خدا چیزی است که از عنصر پویش ارگانیکی واقعیت نتیجه می‌شود. از دیدگاه فلسفهٔ پویشی، واقعیت همچون پویش ارگانیک یا اندام‌وار است؛ از این رو، وایتهد گاه متافیزیک خود را «فلسفهٔ اندام‌وارگی» یا «فلسفهٔ ارگانیسم» می‌خواند؛ بر این اساس، تحولاتی که در جهان و اجزای جهان رخ می‌دهد، هرگز جدا از یکدیگر نیستند، بلکه جهان مانند ارگانیسم (موجود زنده) است که تحولات اجزای آن در پیوند ناگسستنی و کاملاً مرتبط با یکدیگرند، نه مانند ماشین که اجزایش جدا از یکدیگرند. چون خدا نیز کنار سایر اعیان این جهان در حال تأثیرگذاری و تأثیرپذیری از اعیان و رخدادهای دیگر است، در این پویش ارگانیک شراکت دارد؛ به این ترتیب، یک کل اجتماع‌وار در کنار هم قرار می‌گیرند. اصطلاح «درون‌بودی»<sup>۲</sup> که ایان باربور آن را بحث‌انگیزترین درون‌مایهٔ فلسفهٔ پویشی می‌داند (Barbour, 2002: 33)، اشاره به همین نکتهٔ بس مهم دارد و براساس آن، عناصر و اجزای جهان نه تنها در حال صیورورت‌اند، بلکه در فرایند صیورورت با اعضای



---

1. God Perfection

2. interiority

دیگر و نیز با کل درهم آمیخته‌اند؛ بر همین اساس، هر عضوی از اعضای جهان هم به کل یاری می‌رساند و هم از آن تعدیل می‌یابد؛ در نتیجه، اعضای جهان تأثیر و تأثر متقابل با یکدیگر دارند. ایان باربور بهترین تسمیه برای این تغییر را «برداشت اجتماع‌وار از واقعیت» می‌داند؛ زیرا در اجتماع هم وحدت است و هم همکاری، بی‌آنکه فردیت اعضای جامعه از میان برود؛ از این رو، وایتهد از کثرتی طرف‌داری می‌کند که در آن یگانی هر رخداد محفوظ است. (باربور، ۱۳۷۴: ۱۶۱).

اما بعد شخصی بودن خدا، با توجه به این نکته روشن می‌شود که در دین، خداوند عالی‌ترین قانون‌گذار، حاکم و نیکوکاری است که می‌داند، دوست می‌دارد، به انسان‌ها کمک می‌کند و در شادی‌ها با آن‌ها سهیم است. همه این‌ها نشان می‌دهد خدا رابطه شخصی با ما دارد؛ دیدگاهی که سبب می‌شود هارتسهورن در فهم سنتی از پرستیدنی بودن خدا در قالب کمال مطلق تردید کند. طبق نظر او، فلاسفه و متکلمان تمایل دارند پرستیدنی بودن خدا را با صفات معینی، مانند نامتناهی ازلی، علت‌العلل، واجب‌الوجود، مطلق و مستقل مرتبط کنند. با چنین توصیفی از خدا، آن‌ها قصد دارند نبود تقارن بنیادی را در رابطه خدا و پرستندگان نشان دهند؛ زیرا همه این صفات فقط برای خدا به کار می‌رود. کمال خدا به این معنا فهمیده شده است که خدا تغییرپذیر نیست. هارتسهورن استدلال می‌کند پرستیدنی بودن خداوند فقط به معنای برتری‌ناپذیری<sup>۱</sup> اوست تا اینکه به معنای نامتناهی یا مطلق بودن او باشد (آون، ۱۳۸۰: ۱۷۷)؛ یعنی طبق دیدگاه او، در عین حال که خداوند کمال مطلق و نامتناهی نیست، همین‌که موجودی بر او در این صفت برتری ندارد، شایسته پرستش است. از آنجاکه دیگر موجودات اعم از موجودات بالفعل و بالقوه (تصورپذیر)، بر خداوند برتری ندارند، کافی است تا متعلق عبادت واقع شود (Sia, 1985:36).

1. unsurpassable

دلیل هارتسهورن مبنی بر اینکه هنگام سخن گفتن از کمال خدا، عبارت «برتری‌ناپذیری بر دیگران» را ترجیح می‌دهد (مطرح می‌کند) این است که این عبارت برای تمایز حقیقت الوهی از موجودات غیرالوهی بدون کنار آمدن با ذات اجتماعی او<sup>۱</sup> کافی است؛ یعنی برتری و تعالی خداوند منحصر به فرد است و این ویژگی او را از دیگر موجودات متمایز می‌کند. هارتسهورن هنگام سخن گفتن از کمال خدا (برتری‌ناپذیر)، آن را نه با تغییرناپذیر یا مطلق بودن، بلکه با یکتایی (منحصر به فرد) او برابر می‌داند (Hartshorne, 1941: 21-22)؛ زیرا او در صفات خیرخواهی، قدرت و علم، برتری‌ناپذیر است (Sia, 2004: 29).

برای اینکه خداوند پرستیدنی باشد، نباید برتری دیگران بر او ممکن و تصورپذیر باشد. او از همه جهات در رابطه با دیگران، برتری‌ناپذیر است. هارتسهورن از خدا همچون موجود برتری‌پذیری بر خود یاد می‌کند:

«اگرچه دیگران نمی‌توانند بر خدا برتری یابند، او می‌تواند از بعضی جهات بر خودش برتری یابد. درحالی‌که هیچ تغییری در موقعیت برتر خداوند نمی‌تواند ایجاد شود، می‌تواند در خداوند تغییر ایجاد شود. او می‌تواند بر خودش برتری جوید، اگر چه نه به این معنا که او می‌تواند خدایی تر شود، بلکه یعنی می‌تواند از چیزی متأثر شود که دیگران انجام می‌دهند.» (Ibid: 31)

هارتسهورن تأکید می‌کند که «کامل در همه صفات» خود متناقض است؛ زیرا ارزش‌های ناسازگار وجود دارند. این باور که خدا در همه صفات کامل است، مرادف است با «خداوند همه ارزش‌ها را بالفعل دارد»؛ اما او استدلال می‌کند که نمی‌تواند این‌گونه باشد؛ زیرا بعضی ارزش‌ها مانع یکدیگر می‌شوند (خارج از یکدیگرند)؛ برای مثال، خداوند نمی‌تواند به من درحالی‌که می‌نویسم و در همان لحظه درحالی‌که برای

۱. دیدگاه پویشی از آن‌رو که کثرت مراکز فعالیت را تصویر می‌کند، دیدگاهی اجتماعی است.

قدم زدن می‌روم، علم داشته باشد. هر دو از ارزش‌های محقق هستند. اگر من اکنون در حال نوشتن هستم، پس خداوند در آن لحظه به من علم دارد؛ اما در علم داشتن به من در آن حالت، ارزش‌های دیگر (قدم زدن) خارج از محتوای معرفتی خداوند هستند. او نمی‌تواند به من در حالی علم داشته باشد که دو کار را باهم در یک لحظه انجام می‌دهم؛ زیرا نمی‌تواند باهم وجود داشته باشند (Hartshorne, 1970:35).

در واقع خداوند در بعضی صفات کامل است، البته بدین معنا نیست که در بعضی صفات، دیگران بر خدا برتری یافته‌اند، بلکه یعنی دیگران در هیچ ویژگی بر او برتری ندارند و او می‌تواند بر خودش برتری یابد. او می‌تواند در کمال و معرفت رشد کند. او وضعیت‌های بالقوه‌ای دارد. او تاابد صاحب تجربه‌های جدیدی می‌شود. چون دیگران بر خداوند برتری نمی‌یابند، شایسته پرستش است؛ اما همیشه در معرفت خودش بر خودش برتری می‌یابد (S, Barcelona, 2007:105).

## ۲. علم خداوند<sup>۱</sup>

در الهیات پویشی، علم خداوند به معنای سنتی نفی شده است. خداوند و جهان در فرایند شدن هستند تا بودن؛ خداوند از تجارب موجودات تعلیم می‌پذیرد و همیشه در علم و فهم در حال رشد است (Meister, 2009:192). علم او به رویدادها هم‌پای شکوفایی و سیر آن‌ها تغییر می‌یابد و تجربه او متکی بر سیر رویدادهاست. آنچه در الهیات پویشی نیز بحث برانگیز است، علم خداوند به حوادث آینده است. الهی‌دانان سنتی معتقدند خداوند از ازل به همه حوادث آینده علم دارند (علم پیش از ایجاد)؛ اما آن‌ها منکر این هستند. حوادث آینده به نظر هارتسهورن نامعین هستند. تفصیل هریک از رویدادهای آینده کم‌وبیش نقشه مبهمی هستند؛ به طوری که در واقع می‌توانند دو دسته شوند: ممکن است باشند یا نباشند؛ یعنی کاملاً معلوم (روشن)

---

1. Knowledge of God

نیستند (Sia, 1985:62). او می‌گوید خداوند به سراسر واقعیت، عالم مطلق است، هرچند این علم مطلق، به آینده‌ای نامشخص و ذاتاً معرفت‌ناپذیر تعلق نمی‌گیرد (Hartshorne, 1948:90).

اگر آینده تاحدی نامعین است، پس خداوند آن را همین‌گونه می‌داند، نه همچون چیزی که از ازل کاملاً معین شده باشد. اعتقاد «خداوند حوادث آینده را ازلی می‌داند»، متناقض است؛ زیرا آنچه از ازل واقعی (بالفعل) نشده است، نمی‌تواند از ازل واقعی (بالفعل) دانسته شود (Ibid:64). خداوند به حوادث آینده فقط تاجایی علم دارد که به‌هر نحو وجود دارند. هارتسهورن می‌پرسد چگونه خداوند می‌تواند از ازل به ما علم داشته باشد، هنگامی که هنوز متعلقات علمش وجود ندارند؟ حوادث آینده برای خدا و ما واقعاً آینده هستند؛ یعنی منتظر شناسایی (آشکار شدن) و واقعیت کامل آن‌ها هستیم. البته خداوند همه آنچه برای دانستن وجود دارد، می‌داند؛ اما معرفت خداوند به جهان زیاد می‌شود؛ همان‌طور که فرایند جهان آشکار می‌شود. هیچ آفرینش کاملی برای او وجود ندارد؛ عملی که در نهایت کاملاً به آن علم داشته باشد؛ زیرا جهان همواره با اعمال آزادانه زیادی که در آن رخ می‌دهد، توسعه پیدا می‌کند؛ همان‌طور که واقعیت آشکار می‌شود (پدیدار می‌شود) علم خداوند زیاد می‌شود (Ibid:64).

هارتسهورن می‌گوید علم کامل خداوند به همه موجودات، فقط به وقایع گذشته و حال مربوط می‌شود، نه آینده. او علم کامل خداوند را به آینده، به قطع انکار می‌کند. به نظر او خداوند به موجودات معین از آنجا علم دارد که معین هستند. گذشته و حال معین و معلوم هستند؛ بنابراین خداوند دقیقاً و کاملاً به آن‌ها آن‌گونه علم دارد که معلوم‌اند (Barcelona, 2007:110).

تصور هارتسهورن از علم خدا با تصور سنتی از علم مطلق خدا مغایر است. تصور سنتی علم خدا را کامل می‌داند؛ یعنی خداوند یک‌باره به هر چیزی علم دارد و معرفت او افزایش پیدا نمی‌کند. او باجرات می‌گوید این‌گونه نیست. تجربه این فرض نادرست را اصلاح می‌کند؛ زیرا جهان مانند دیروز یا لحظه پیش نیست. خداوند ما را تجربه





می‌کند و ما آفرینش او را تجربه می‌کنیم. تجربه منحصر به انسان نیست. ما ممکن است تجربه متفاوتی داشته باشیم که به ادراک ما از واقعیت‌های اطراف بستگی دارد؛ اما حقیقت درباره هر تجربه‌ای یکسان است؛ یعنی هر تجربه‌ای فرایند یادگیری دارد. ما ممکن است به تجربه خاص خدا دسترسی نداشته باشیم؛ اما هر تجربه‌ای منحصر به فرد و تکرارناپذیر است. شکاف عمیقی میان تجربه خدا و علم مطلق او و تجربه متناهی و فناپذیر ما وجود دارد؛ اما خداوند از تجربه‌ی خدایی او تعلیم می‌یابد و ما از تجربه خودمان فرامی‌گیریم (Ibid, 109-110).

### ۳. قدرت خداوند<sup>۱</sup>

مسئله مهم در نظریه الهی دانان پویشی، انکار مفهوم سنتی قدرت الهی است. به نظر آن‌ها این مفهوم نارسا و بسیار خطاآمیز است که قدرت در انحصار خداوند یا قدرت وی نامحدود است. مخلوقات متناهی نیز هسته‌هایی از قدرت هستند؛ پس می‌توانند وضعیت‌های نوینی پدید آورند. هر یک از مخلوقات (اعم از انسان و غیرانسان، یعنی آفرینش در کُل) این قدرت ذاتی را دارد که خود را تعیین ببخشد (پترسون، ۱۳۷۹: ۲۰۸). آن‌ها مفهوم کلاسیک قدرت مطلق را به دلیل انحصار گرایانه و استبدادی بودن مردود اعلام می‌کنند (پترسون، ۱۳۹۴: ۱۸۵).

ما می‌توانیم از خداوندی سخن بگوییم که عمل می‌کند؛ اما عمل او همواره همراه و توسط دیگر موجودات انجام می‌شود، نه اینکه به تنهایی و همچون جانشین افعال آن‌ها عمل کند (باربور، ۱۳۹۲: ۶۵۳). خداوند قدرت را در انحصار ندارد و نمی‌تواند داشته باشد؛ بنابراین نمی‌تواند حوادث جهان را یک‌جانبه تعیین بخشد؛ زیرا مخلوقات برای فعلیت بخشیدن به خود و تأثیر گذاشتن بر دیگران، قدرت خلاق ذاتی دارند و این قدرت پایمال‌شدنی نیست (گرفین، ۱۳۸۱: ۱۴۷).

وایتهد نیز به شدت عامل سرکوبگرانه‌ای را طرد می‌کند که در خداباوری سنتی می‌یابد. به نظر می‌رسد این طرد تا حدودی بر مبانی اخلاقی متکی است؛ زیرا اجبار در مقایسه با افناع، در سطح اخلاقی نازل‌تری قرار می‌گیرد و تاندازه‌ای نیز بر مبانی متافیزیکی استوار است؛ زیرا ایجاب الهی با اختیار مخلوقات سازگار نیست (باربور، ۱۳۹۲: ۶۵۱).

به تعبیری می‌توان گفت آن‌ها به دو دلیل قدرت مطلقه الهی را رد می‌کنند. دلیل اول اینکه اساساً انگیختن کسی به کاری از وادار کردن او به آن کار، پذیرفتنی تر است. وادار کردن کسی به کاری، کار نازل و پستی است. همان‌طور که در ما انسان‌ها، وادار کردن به کاری برخلاف شئون اخلاقی است، خداوند هم باید چنین وضعی داشته باشد و نباید گریبان موجودات را بگیرد و به جهت‌های خاصی بکشاند. خداوند در عین اینکه متصدی نظم است، حتی برای رعایت نظم از جبر استفاده نمی‌کند. خداوند مسئول همه ابتکارات جهان است؛ زیرا جبر ایجاد نکرده است که همه را مساعد نوآوری کند. اگر چنین بود این نوآوری گرفته می‌شد؛ اما خداوند چون جبری ایجاد نکرده است، همه موجودات می‌توانند ابتکار داشته باشند؛ در واقع همه موجودات از قدرت سهم دارند. در فلسفه پویشی، یکی از چیزهایی که با وجود مساوقت دارد، خلاقیت است؛ یعنی هر موجودی از آن‌رو که موجود است، خلاقیت دارد و همچنین قدرت خداوند با موجودات دیگر شریک است. دلیل دوم اینکه اگر خداوند بخواهد آن تصویری که در ادیان حاکم است، یعنی حاکم علی‌الاطلاق باشد، لازم‌ه‌اش این است که خودسرانه عمل کند؛ یعنی هر چه خود می‌خواهد عمل کند و هیچ مانع و رادعی برای او وجود نداشته باشد. این رفتار به مقتضای عقل و منطق ناسازگار است. هر موجودی که بخواهد کار خردمندانه‌ای بکند، حاکم علی‌الاطلاق نیست؛ چون حکیمانانه عمل کردن، یعنی مصالح و مفاسد را در نظر گرفتن، که با حاکم علی‌الاطلاق خداوند نمی‌سازد. حاکم علی‌الاطلاق با حکیم علی‌الاطلاق جمع نمی‌شود. کسی که حاکم علی‌الاطلاق است، هیچ چیزی را در نظر نمی‌گیرد؛ ولی کسی که حکیم علی‌الاطلاق

است، باید مصالح و مفاسد را در نظر بگیرد. خداوند باید حکیم علی‌الاطلاق باشد نه حاکم علی‌الاطلاق. به اصطلاح در الهیات پویشی، قدرت مطلق، عزیزی نیست که از دست رفته است، ذلیلی است که باید می‌رفت. قدرت مطلق مطلوب نیست؛ زیرا طبق دیدگاه آن‌ها باعث سلب آزادی می‌شود.

هارتسهورن از جنبه دیگر به نقد قدرت مطلق خداوند می‌پردازد. او پیشنهاد می‌کند که قدرت خداوند، قدرت برتری‌ناپذیری نسبت به همه موجودات باشد. این طرح جدید از این آموزه فقط می‌گوید قدرت خداوند مقدار بیشتری از قدرت سازگار با قدرت‌های واقعی متعدد است. قدرت خداوند کاملاً بیشترین حد است (بزرگ‌ترین قدرت یا قدرت عظیم)؛ اما این بزرگ‌ترین قدرت، قدرتی در میان دیگر قدرت‌هاست؛ به هر حال، تنها قدرت نیست (Hartshorne, 1948:138). هیچ موجودی نمی‌تواند قدرت انحصاری و کنترل یک‌جانبه‌ای داشته باشد (Barbour, 2002:112).

ارتباط صفات خداوند با بحث اصلی در این نوشته، یعنی مسئله شر، این است که خدا باوران پویشی برای حل این مسئله، صفات مذکور به‌ویژه قدرت مطلق او را تعدیل و محدود می‌کنند و با محدود و مقید انگاشتن آن‌ها سعی در تبیین و توجیه مسئله شر دارند.

### دیدگاه الهیات پویشی در حل مسئله شر

دیدگاه الهی‌دانان پویشی این است که مسئله شر<sup>۱</sup> از تناقض آشکار خیر و قدرت ادعایی خداوند از یک سو و واقعیات ملموس شر از سوی دیگر تألیف یافته است و شرور اعم از کوچک و بزرگ (وحشتناک)، گرسنگی میلیون‌ها انسان، نابودی جان و مال با توفان‌ها و زمین‌لرزه‌ها، وجود ویروس‌هایی که مرگ تدریجی، طاقت‌فرسا و پرعذاب را به بار می‌آورند که جهان ما را احاطه کرده است، با آموزه خیر محض و قادر

---

1. Problem of Evil

مطلق سازگار نیست. قادر مطلق معمولاً ناظر بر این است که خداوند اساساً همه‌توان باشد (گریفین، ۱۳۸۱: ۱۲۳).

گریفین، یکی از الهی‌دانان پویشی، می‌گوید خداوند یک‌جانبه می‌تواند هر حالتی از اشیاء را پدید آورد؛ مادامی که هیچ تناقض ذاتی در میان نباشد. اگرچه او نمی‌تواند مربع دایره‌ای را بیافریند، می‌تواند جهانی عاری از گرسنگی، بیمار و ... پدید آورد. همین تصور از خداوند به این اعتقاد رایج منجر شد که وجود خداوند با شر موجود در جهان در تعارض است (همان: ۱۲۵).

مسئله شر از زمان اپیکور و بعدها دیوید هیوم چنین مطرح شده است: ۱. اگر خداوند قادر مطلق است، می‌تواند از شر جلوگیری کند؛ ۲. اگر خداوند خیرخواه محض است، می‌خواهد مانع شر شود؛ ۳. شرور موجودند؛ پس خدا یا قادر مطلق نیست یا خیرخواه محض نیست یا هر دو صفت را ندارد (Hume, 1980: 63).

خدا باوران پویشی برای حل مسئله شر، برخلاف غالب دیدگاه‌ها برای توجیه این مسئله، قدرت مطلق خداوند را انکار می‌کنند. البته آن‌ها مطلق بودن همه صفات خدا را انکار می‌کنند؛ اما برای حل مسئله شر، تأکیدشان بر نفی قدرت مطلق است. به نظر می‌رسد شرور جهان با وجود آفریدگار کاملاً خیر و همه‌توان تناقض دارد. تعدیل مفهوم قدرت خداوند، مبنایی برای حل این معضل است. جهانی که در آن همه موجودات قدرت خودتعیین‌کنندگی و قدرت تأثیر بر دیگران، چه خوب و چه بد دارند، جهانی است که در آن امکان بروز شر ضروری است. خداوند نمی‌تواند جهانی بیافریند که در آن این امکان در میان نباشد (گریفین، ۱۳۸۱: ۱۴۹). متافیزیک پویشی در تحلیل مفهوم قدرت، فضای مساعدی را برای شرور واقعاً بی‌دلیل فراهم می‌آورد. شروری وجود دارند که به اعتقاد آن‌ها خداوند نه آن‌ها را مقدر کرده است، نه کنترل می‌کند و نه می‌تواند آن‌ها را اجبران کند (پترسون، ۱۳۹۴: ۱۸۸)؛ در واقع آن‌ها برای میرا شدن از مسئولیت شر، قدرت خداوند را محدود می‌کنند (Peterson, 1992: 247). هارتسهورن در مواجهه با تراژدی‌های جهان، معتقد است نباید قدرت خداوند را مطلق دانست (Sia, 2004: 56). خداوند در قدرت محدود است.

طبق این نظر، مشکلی در تفسیر شر وجود ندارد؛ زیرا خدا قدرت محدودی دارد و نمی‌تواند از شر جلوگیری کند. او باید روی پدیده‌هایی کار کند که کنترل کامل بر آن‌ها ندارد (هاسپرز، بی تا: ۱۲۹).

از دیدگاه الهیات خلاقیت فراگیر (الهیات پویشی)، وجود آشفستگی و شرور هیچ جای شگفتی ندارد. با وجود کثرت مراکز قدرت خلاق، توقع این شرور می‌رود؛ یعنی چون همه موجودات جهان قدرت و خلاقیت دارند، شرور نیز ناشی از این ویژگی آن‌هاست. مسئله شر همیشه از این حیث مشکلی برای خدا باوران بوده است که بر قادر مطلق و خیر کامل بودن خداوند تأکید می‌کنند. هنگامی که بر قدرت خداوند آفریننده پافشاری و قدرت درونی خلقت را به صراحت انکار می‌کنند، مشکل شر جدی و دشوارتر می‌شود. اگر انسان‌ها هیچ قدرت درونی جز از قدرت خداوند نداشته باشند که با آن بتوانند در برابر خواست خداوند مقاومت کنند، چگونه گناه می‌کنند؟ یا دست‌کم چرا خداوند به گناه آن‌ها اجازه می‌دهد که باعث چنان نکبتی برای سایر انسان‌ها شود؟ حتی اگر با دفاع مبتنی بر اختیار بتوان این مشکلات را حل کرد، هنوز شروری که با حوادث طبیعی همچون زلزله لیسبون به وجود می‌آیند، تبیین نشده باقی می‌ماند (گرفین، ۱۳۸۱: ۸۸). البته الهی‌دانان پویشی جداگانه به شرور طبیعی و اخلاقی نمی‌پردازند؛ زیرا از دیدگاه آن‌ها خلاقیت و اختیار (آزادی) فقط ویژگی انسان نیست تا بحث شر اخلاقی مطرح شود، بلکه به همه مخلوقات، اعم از انسان و غیرانسان مربوط است.

گرفین استدلال می‌کند که خداوند درخور ملامت اخلاقی نیست و در قبال شرور خاصی که از توانایی‌های مخلوقات ناشی می‌شود، مسئولیت مستقیمی ندارد. جهان هرگز مظهر کامل اراده خداوند نیست که فقط به خیر محض تعلق می‌گیرد. تنها با خودداری از آفرینش می‌توان از شر و رنج اجتناب کرد که این خلاف سرشت الهی است؛ یعنی خداوند در نهایت، در قبال شر مسئول است؛ اما فرصت‌های مناسب به خطرهایشان می‌ارزند (باربور، ۱۳۹۲: ۶۶۸). بدون آزادی و

خطرهایش، خیر و شر وجود ندارد (Sia, 2004:56).

خداوند تأثیری در حد انگیزانندگی و نه وادارندگی در جهان هستی دارد؛ یعنی او هیچ حادثه‌ای را نمی‌تواند ملزم کند که پدید آید؛ اما می‌تواند ترغیب، تشویق یا تطمیع کند که این واقعه رخ دهد. به تعبیر فلسفی، خداوند علت اقتضایی است، نه علت ایجابی. قدرت خداوند نمی‌تواند نامحدود باشد؛ اما در فرآیند عالم مؤثر است (هیک، ۱۳۸۱:۱۱۶). خداوند تمام قدرتی را دارد که موجودی قادر به داشتن آن است، نه تمام قدرت ممکن (پترسون، ۱۳۹۴:۱۸۵). گریفین می‌گوید خداوند فقط چون برایش بهتر است از ترغیب استفاده کند، از کنترل موجودت خودداری نمی‌کند، بلکه چون نمی‌تواند کاملاً مخلوقات را کنترل کند (Griffin, 1976:276)؛ یعنی حتی اگر موجودات را ترغیب نکند، باز به نظر می‌رسد قدرت ندارد مانع شرور شود.

او برای به نتیجه رسیدن مسئله شر، استدلال می‌کند که از ایتهد پیروی می‌کنیم. او تأکید می‌کند که قدرت خداوند متقاعدکننده است، نه کنترل‌کننده و اجباری. آزادی خلاقانه واقعی است و خداوند نه مسیر وقایع را کنترل می‌کند و نه آنچه را که رخ می‌دهد، تعقیب می‌کند. به نظر ایتهد، قدرت خلاقیت در همه اشیا ذاتی است. این اصل، اصلی متافیزیکی است و از تصمیم اختیاری خداوند نیست. اصول متافیزیکی ماورای تصمیم خداوند وجود دارند؛ بنابراین حتی توسط خداوند رفع شدنی نیستند (Ibid:297). طبق این دیدگاه، برای مجاز شمردن شر لازم نیست عمل خداوند را توجیه کنیم؛ زیرا جلوگیری از آن در حیطه قدرت خداوند نیست (هیک، ۱۳۸۱:۱۲۵). هر واقعی در جهان، مقداری قدرت خلاق و آزادی دارد و وقتی خلاقیتشان را اعمال می‌کنند، نتیجه آن می‌تواند خیر یا شر باشد (Sia, 2004:54).

خدا باوران پویشی می‌گویند خداوند نمی‌تواند یک‌جانبه مانع شر شود. او نمی‌تواند به هر طریقی و در هر زمانی این ممانعت را تضمین کند، اگرچه می‌تواند انسان را در آن مسیر ترغیب کند (keller, 2001:191). او در واقع مشغول ترغیب مخلوقات به سوی جهان بهتر است. این عقیده آن‌ها را امیدوار می‌کند جهان به تدریج بهتر شود (Ibid:148). همه



موجودات از جمله خدا به گشایش و تحول ادامه می‌دهند و امیدوارند سرانجام شرور از بین روند (Meister, 2009: 142). خداوند مداوم آفرینش را به سوی خیر هدایت می‌کند (Peterson, 1992: 257)؛ به تعبیری، خدا کارگری هم‌ردیف انسان‌هاست که همواره برای به حداقل رساندن شر در جهان تلاش می‌کند (هاسپرز، بی تا: ۱۲۹)؛ در واقع همه قائلان تأکید می‌کنند قدرت خداوند مطلق نیست، بلکه قدرتی است در میان سایر قدرت‌ها.

ادعای هارتسهورن این است که خداوند خیر است و لزوماً این توجیه را برای اعتقاد به عشق بی‌چون و چرای خداوند به ما فراهم می‌کند؛ با این حال، واقعیت شر که در هر جایی وجود دارد، چنین باوری را متزلزل می‌کند. خدای کاملاً عادل و عشق که نیز علی‌الفرض در حد اعلای قدرتمند است، نمی‌خواهد درد و رنج رخ دهد؛ بنابراین چرا شر وجود دارد؟ هارتسهورن نمی‌خواهد خدا را سپر بلا معرفی کند. او تأکید می‌کند که شر به دلیل خلاقیت دیگران رخ می‌دهد. این خلاقیت که شرط هر فرصتی برای خیر است، همچنین مسئول شر در جهان است. شر در جهان وجود دارد؛ زیرا خلاقیت فراگیر وجود دارد. طبق دیدگاه او بی‌معناست پرسیم چرا خداوند جهان را طوری کنترل نمی‌کند که در آن شر رخ ندهد. چنین سؤالی در صورتی پیش می‌آید که خداوند را تصمیم‌گیرنده انحصاری بدانیم. او در واقع این‌گونه از عهده مسئله شر برمی‌آید که حاکمیت خدا بر جهان نمی‌تواند کاملاً تعیین‌بخش باشد. به وجود آوردن جهان فقط عمل خدا نیست، بلکه ائتلاف خداوند و افعال کم‌قدرت‌تر است. همه در ائتلافشان، خودتعیین، خلاق یا آزادند. جهان با همه جزئیاتش از خدا صادر نشده است، بلکه حاصل تصمیم‌های خدا به علاوه تصمیم‌های خلاقانه بی‌شماری است. قدرت انحصارگرایانه که می‌تواند هماهنگی جهان را تضمین کند، تصور نادرستی از قدرت خداوند است و الحاد را اثبات می‌کند؛ زیرا اگر همه چیز را خداوند تنظیم کرده است، چرا شر نه تنها در زندگی انسان، بلکه در کل زندگی وجود دارد؟ (Hartshorne, 1970: 6).

هارتسهورن در مقایسه با عالمان الهیات سنتی، قیومیت خداوند<sup>۱</sup> را بر طبیعت تعدیل می‌کند. خداوند در خودآفرینی دیگر موجودات شرکت می‌کند؛ اما آن‌ها از قدرت کارآمد نیز بهره‌مندند؛ درعین حال، خداوند برای همه نیازها کفایت می‌کند. خدا برای تأثیر نهادن بر جهان، به طوری که به بهترین شکل با اهداف الهی هماهنگ باشد، قدرت کافی دارد. خطرهای شر شاید با حذف اختیار (خلاقیت) کاهش می‌یافت؛ اما فرصت‌های مفید برای ارزش‌های اخلاقی از دست می‌رفت. خداوند خطرهایی را که گریزناپذیر به آن فرصت‌ها پیوند خورده‌اند، می‌پذیرد (Hartshorne, 1948:90). در اینجا او به قدرت ترغیبی خداوند، نه قدرت جبری و قهری او صحنه می‌نهد.

درواقع دیدگاه هارتسهورن درباره مسئله شر این است که شبهه مسئله‌ای ناشی از مفهوم جعلی قدرت مطلق یا قدرت خداوند است. شر از آزادی خلاقانه ناشی می‌شود و بدون چنین آزادی، جهان به هیچ وجه وجود ندارد. آزادی خلاقانه مستعد ایجاد شر است؛ دست‌کم به صورت رنج برای آفرینش فراگیر است و به انسان یا موجودات عقلانی یا حتی حیوانات محدود نمی‌شود (Ibid:101). از دیدگاه او، «چرا خداوند جهان را طوری کنترل نمی‌کند که در آن شر رخ ندهد؟» بی‌معنی است. چنین پرسشی وقتی پیش می‌آید که خداوند را همچون کسی بفهمیم که تصمیم‌گیرنده انحصاری است. (Armour, 1975:13)

هرگاه فعالیت‌های متناهی مخلوقات در همراهی با غایات الهی ناکام بمانند و مادامی که این همراهی نباشد، شر در جهان وجود دارد (Whitehead, 1926: 6)؛ در واقع معیار شر به همان اندازه‌ای است که موجودات با خدا مخالفت می‌کنند. در هر زمانی که کل جهان هستی را در نظر بگیرید، میزان شر جهان هستی مساوی است با میزان مخالفت‌های موجودات با خدا. قدرت خداوند بر هر موقعیت و برای جهت دادن به

---

1. God Sovereignty



آن ضرورتاً محدود است و واقعیت داشتن شر در عالم، ملاک اندازه‌ای است که با آن اراده خداوند خنثی می‌شود. خداوند مدام بهترین امکان را در اختیار هر موقعیت در زمانی قرار می‌دهد که آن را می‌آفریند؛ اما موقعیت‌های متوالی آزادند که با تدبیر الهی هماهنگی نشان ندهند (هیک، ۱۳۸۱: ۱۲۰)؛ در واقع، او بسیاری از اشخاص و موجودات را برمی‌انگیزاند که برای رفع شر فعالیت کنند؛ زیرا رفع شر به تلاش آن‌ها بستگی دارد و همین می‌تواند سبب اختلاف شود.

به نظر وایتهد، آموزه سنتی خدا با تأکید بر قدرت و خیرخواهی مطلق او هنگامی که با واقعیت شر مواجه می‌شود، مسئله لاینحلی ایجاد می‌کند که آموزه او از آن دور است. این مسئله ناشی از مفهوم قدرت مطلق است. اشکال قدرت مطلق (نامحدود) این است که مسئول هر چیزی است که رخ می‌دهد. هیچ راهی برای اجتناب از این نتیجه وجود ندارد که خدا مسئول همه چیزهایی است که رخ می‌دهد؛ از جمله شر. راه حل وایتهد به آسانی برای مسئله منطقی شر است. خدا قادر مطلق نیست. اجزای متناهی سازنده جهان مقدار متنوعی از آزادی دارند؛ بنابراین انکار این قضیه که خدا قادر مطلق است، استدلال مسئله منطقی شر را منحل می‌کند (Woell and Howe, 2008: 980). این در حال است که کسانی مانند آلوین پلانتینگا معتقدند که بین خدای قادر مطلق و وجود شر هیچ گونه تناقضی نیست (تورانی و عامری، ۱۳۹۱: ۱۲۵-۱۳۰).

البته هارتسهورن معتقد است این اعتقاد که قدرت‌های واقعی زیادی وجود دارد، باعث تنزل مقام بی‌همتای خداوند نمی‌شود. خداوند قادر بر محافظت از جهان است. قدرت او برای حفظ جامعه جهانی کافی است (Hartshorne, 1948: 138)؛ زیرا قدرت او برتری ناپذیر است.

تأکید بر صفت خیرخواهی خداوند در بررسی مسئله شر

طبق نظر خداپاوران پویشی، خداوند کاملاً خیرخواه<sup>۱</sup> و مهربان است. خیرخواهی او در ترغیب مداوم برای فرصت جدیدی به سوی بهترین نتیجه ممکن برای خودش و آینده مناسب خودش نشان داده شده است. مهرباناً اگر چه خیرخواه بودن از آن استنتاج می‌شود، مستلزم ویژگی‌های بیشتری است؛ مستلزم علم و مواظبت بر آن فردی است که دوست دارد؛ برای مثال، اگر بچه من به عمل جراحی نیاز دارد، ممکن است خیرخواهی را با فراهم آوردن اتاق جراحی و مراقبت‌های حمایتی نشان دهم؛ اما موجود مهربان، علاوه بر این، باید مواظب احساس بچه نیز باشد؛ وگرنه تردیدآمیز است که من صادقانه بچه را دوست داشته باشم. در خداپاوری پویشی، علم خدا تضمین می‌کند که او کاملاً هرچیزی را بداند که مخلوقش احساس می‌کند؛ به اصطلاح، خداوند تجربه مخلوقش را تجربه می‌کند (Keller, 2001:162).

وایتهد خدا را رفیق اعلا و شریک رنج‌های انسان‌ها می‌داند (Whithead, 1978:351). به نظر می‌رسد چون خیرخواهی و مهربان بودن مستلزم انفعال‌پذیری است، آن‌ها خداوند را علاوه بر فعال بودن، منفعل نیز می‌دانند. او در غم جهان شریک است و با جهان رنج می‌برد (Mccartny, 2005:4). خداوند می‌تواند در تمام تجربه‌ها، شادی‌ها و اندوه‌های ما به صمیمانه‌ترین شکل مشارکت کند (پترسون، ۱۳۷۹:۱۱۰). هارتسهورن می‌نویسد خداوند هیچ‌گاه نباید خود را از هیچ اندوه یا لذتی پنهان کند، بلکه باید در راحتی و سختی عالم سهیم باشد (سل، ۱۳۸۷:۴۰۸). هارتسورن «خداوند عشق است» را به این معنا می‌گیرد که در شادی‌های ما شاد و در غم‌های ما غمگین می‌شود (Hartshorne, 1948:48).

آن‌ها همچنین معتقدند خدای شایسته پرستش، باید خیر کامل باشد و استدلال می‌کنند که فقط خدای پویشی می‌تواند چنین نیازی را برآورده کند. آن‌ها تصدیق

---

1. Omnibenevolent

می‌کنند که خدای مستقل و قادر در خدا باوری سنتی مسیحی را باید برآورنده آرزوها دانست؛ اما چنین موجودی نمی‌توان را به نحو موجهی دوست مهربان و شایسته عشق و محبت نگریست؛ افزون‌براین؛ آن‌ها می‌گویند با فرض میزان شر غیر ضروری در جهان، فقط خدایی که قادر به دفع آن نیست، از حیث اخلاقی شایسته پرستش است (Basinger, 1998: 6896). چون می‌خواهد و نیکخواه است و برای برآورده شدن نیازهای ما و رفع شرور می‌کوشد. به نظر گریفین خدا باید ارزش پرستش و سرسپردگی غایی داشته باشد. خدا نباید به شر به هر معنا یا به آنچه در جهان رخ می‌دهد، اخلاقاً بی‌اعتنا باشد. فقط خدای کاملاً خیر، ارزش پرستش دارد (Griffin, 1991: 11).

طبق این دیدگاه، نظر به اینکه خداوند از رنج‌های ما آگاه است، می‌توانیم صادقانه معتقد باشیم که او رنج‌ها و شرور ما را دارد. این عبارت با ذات خداوند در همدردی کردن با این شیوه مطابق است؛ اما شر به معنای بدخواهی و شرارت به هیچ وجه ویژگی خدا نیست؛ زیرا همه مخلوقات را دوست دارد؛ به طوری که ممکن است او را هم‌نشین آرمانی همه غم‌ها و خوشی‌ها تلقی کنند (Hartshorne, 1962: 254). بنابر نظر هارتسهورن، به نظر ناسازگار می‌آید که بگوییم خدایی شیطان صفت وجود دارد که هم مسئول همه موجودات است و هم در عین حال مخالف آن‌ها است:

«کسی که هم با آنچه ساخته است کاملاً متحد است و هم به طرز وحشیانه‌ای با آن‌ها معارض است، کسی که آن قدر دوستدار جهان است که آن را می‌آفریند و سپس آن را نگاه می‌دارد، صرفاً به این جهت که از آن نفرت دارد. خلاصه آن که دگرآزار کیهانی موجودی نیست که شایسته نام خدا باشد.» (گیسلر، ۱۳۹۱: ۴۴۱).

اگر خداوند عمداً علت رنج در ما بشود آزار طلب و آزارگر است؛ اما او این‌گونه نیست؛ زیرا هیچ شر واقعی از جانب خدا معین نشده است؛ اعم از اینکه مجازات یا پرورش روح یا هر هدف دیگری باشد. خداوند هیچ شیوه دیگری را برای مخلوقات یا جهان محقق نکرده است. خطرات آزادی از آزادی و ارزش فرصت‌های (برکات) آن لاینفک است (Hartshorne, 1962: 254). گریفین تأکید می‌کند خداوند مستقیماً درگیر (اقدام

جسورانه) آفرینش است؛ زیرا کیفیت تجربه الهی تاحدی بر چگونگی تجربه‌های مخلوقات مبتنی است. در شادی بشری ما شریک است؛ اما همچنین در درد و رنج مادون انسانی نیز شرکت دارد (هیگ، ۱۳۸۱: ۱۲۳). او خدای حکمت و شفقت است که در رنج جهان شریک است و تأثیری دگرگون‌ساز بر آن دارد، هرچند همه‌توان نیست (هیگ، ۱۳۷۴: ۴۷۶).

وایتهد می‌گوید: «اگر بگوییم خدا قادر مطلق است، به‌ناچار او را به‌جای مهربانی و نیکی برحسب قدرت مطلق، و به‌جای عشق، ترس را واکنش مناسب در برابر او در نظر می‌گیریم.» (Whthead, 1926: 75) همچنین می‌گوید خدایی که هم قادر مطلق است و هم خیرخواه، نمی‌تواند خالق جهان مشتمل بر شر باشد (Ibid). هارتسهورن می‌گوید خدای خودبسند و بدون تغییر خدا باوری سنتی نمی‌تواند ویژگی عشق را داشته باشد. اگر خدا عشق است باید موجودی اجتماعی باشد. او باید از متعلقات عشق خویش متأثر شود و با واکنش خویش به آن‌ها از حیث شخصیت رشد کند. او باید در اثر درد و رنج آن‌ها دردمند شود و با کامیابی و توفیق آن‌ها خرسند شود. اگر او برای تکامل وجود خود به مخلوقات بشری نیاز نداشت، هیچ دلیلی برای آفریدن آن‌ها نداشت (Hartshorne, 1971: 40)؛ در واقع آن‌ها قائل‌اند که نفی خیرخواهی خداوند منافی با پرستش خداست. برای مثال، اگر کودکی به بیماری صعب‌العلاج دچار شده باشد و پدرش هرچه پول داشته، خرج بیماری او کرده است، ولی پول کم آورده است؛ هیچ‌کسی این پدر را سرزنش نخواهد کرد؛ ولی اگر پدر پول داشته باشد (قدرت) ولی نخواهد (خیرخواه نبودن) آن را درمان کند، حکم به ظالم بودن این پدر می‌دهند. طبق دیدگاه آن‌ها، برای اینکه خدا را بپرستیم، به قدرت مطلق نیاز نداریم، بلکه قدرت او به اندازه‌ای باشد که بتواند نیازهای ما را رفع کند؛ اما خیرخواهی باید بی‌نهایت باشد؛ زیرا اگر بذره‌ای خیرخواه نباشد، بدخواهی در او خلجان کرده است.

## نقد

ابتدا به نقد نظرگاه الهیات پویشی درباره خدا و صفات او می‌پردازیم.

۱. نقطه محوری مخالفت طرفداران الهیات پویشی با خدا باوری سنتی از همین جا (پویش و در حال تکامل بودن خدا) ریشه می‌گیرد؛ زیرا از نظر خدا باوری سنتی، خدا «فعلیت محض» است و برخلاف جهان مخلوق که همواره در حال تحول است، هیچ تحول و تغییری در آن راه ندارد؛ از این رو، تکامل درباره خدا تصور ناپذیر است؛ اما در الهیات پویشی، پویش و صیورورت هم درباره جهان و هم درباره خدا عنصر اساسی است؛ بر این اساس، کمال مطلق، فعلیت محض و سایر صفات برآمده از کمال مطلق را از خدا سلب می‌کنند. البته آن‌ها با عقیده به دوگانه بودن ذات خدا این پویش و تعامل و تحول را در ذات تبعی خدا جاری می‌دانند تا از پیامد روبه‌زوال بودن خدا جلوگیری کنند.

روشن است که دو ذات‌انگاری برای خدا مستلزم ترکیب در ذات خدا خواهد بود و باعث متناهی شدن خدا و در نتیجه نیازمندی اوست. پویش و تغییر مستلزم آن است که قوه‌ای تبدیل به فعلیت شود؛ یعنی برخی از حالاتی که قبلاً در او بالقوه بوده است، الان بالفعل می‌شود و بعضی از حالاتی که در او بالفعل بوده است، می‌خواهد از بالفعل بودن بیافتد. حرکت همیشه با نوعی نقص همراه است؛ چه در سیر صعودی که متحرک، کمالی را به دست می‌آورد و چه در سیر نزولی که متحرک کمالی را از دست می‌دهد؛ زیرا در هر دو خدا نیازمند است. ثانیاً هر حرکتی مستلزم حامل و وجود ماده است؛ در حالی که ذات خدا مجرد از ماده است. تغییر پذیری و انفعال پذیری خداوند از مخلوقات، موجب تغییر در ذات او از قوه به فعل رسیدن و حالت منتظره داشتن اوست؛ در حالی که خداوند واجب‌الوجود بالذات و طبعاً فعلیت بالذات است و هیچ جهت امکانی و فقدانی (قوه‌ای) در او وجود ندارد.

نادرست بودن پویش و تغییر پذیری خدا را می‌توان با استناد به کتاب مقدس نیز نشان داد؛ زیرا چنان که برخی گفته‌اند، به نظر می‌رسد تغییر ناپذیری خداوند با تعالیم کتاب مقدس ناسازگار است؛ زیرا مستلزم این است که خداوند بر چیزی متکی باشد (Sia, 2004: 17). او خدایی است تغییر ناپذیر و دچار تحول و دگرگونی نمی‌شود: «من

خدایی هستم که از ابتدا تغییر نکرده‌ام.» (ملاکی/۶،۳؛ اعداد/۹،۲۳)

۲. طبق دیدگاه الهیات سنتی، خداوند انفعال‌ناپذیر است. باید توجه کرد وقتی خدا تغییرناپذیر باشد؛ به طریق اولی انفعال‌ناپذیر نیز است؛ یعنی چون خدا نه از قبل عامل درونی و نه بیرونی تغییر قبول نمی‌کند، انفعال‌پذیر (تغییر از قبل عامل بیرونی) نیست. آکویناس استدلال کرد که خدا غیرمنفعل است و از جهان متأثر نمی‌شود. عشق ورزیدن خدا فقط یعنی کارهای خیر را برای انجام می‌دهد، بی‌آنکه دچار اشتیاق شود. وجود خداوند کاملاً خودکفا و مستقل از جهان است و هیچ چیز را از جهان دریافت نمی‌کند. از آنجا که خداوند همه رویدادها را از پیش می‌داند و تمام جزئیات را کنترل می‌کند، معرفت الهی نامتحول است و درباره او هیچ عنصری از واکنشگری وجود ندارد (Aquinas, 1981: 1.4.22 art).

دلیل دیگر بر انفعال‌ناپذیری خدا این است که شیء تا زمانمند نباشد، انفعال نمی‌پذیرد و چون خدا زمانمند نیست، انفعال‌پذیر هم نیست. شیء اگر بخواهد منفعل شود، باید زمانی باشد تا در لحظه‌ای حالی داشته باشد و در لحظه دیگر حال دیگری داشته باشد. ای ال ماسکال<sup>۱</sup> معتقد است خدا بی‌زمان است و به سرتاسر زمان یک‌جا بصیر است. او می‌گوید ما نمی‌توانیم چیزی را بر کمال ابدی خداوند بیافزاییم (باربور، ۱۳۹۲: ۶۷۶). خداوند به هیچ وجه منفعل نمی‌شود، اگرچه او به نیازهای جهان پاسخ می‌گوید؛ اما با چنین پاسخی در ذات خود متحول نمی‌شود (آون، ۱۳۸۰: ۱۹۶). ریچارد کریل<sup>۲</sup> استدلال می‌کند که خداوند در ذات، اراده، ادراک محسوسات و علم به چیزهای بالقوه، دستخوش تحول نمی‌شود. جهان برای وجود خداوند هیچ نقش و تأثیر ضروری ایفا نمی‌کند. بهجت و حیات باطنی خدا از جهان تأثیر نمی‌گیرد و او از انتخاب‌های ما غمگین نمی‌شود (باربور، ۱۳۹۲: ۶۷۶). همچنین به نظر می‌رسد بعضی از انفعالات معلول یکی از چهار علت زیر باشد و هیچ‌کدام از این‌ها در خداوند نیست؛

1. E.L.Mascall

2. Richard creel

یعنی هر وقت ما دستخوش انفعال و درد و رنج می شویم، یا معلول بیماری جسمانی هستیم و خدا جسم ندارد تا دچار بیماری و طبعاً دستخوش درد و رنج شود. دوم انفعالاتی که معروض گناه هستند. خیلی از انفعالات ما به این دلیل است که احساس می کنیم کاری را که نباید انجام می دادیم، انجام داده ایم و برعکس؛ ولی خدا گناه نمی کند. دسته ای از انفعالات ما ناشی از تنهایی است. انسان وقتی احساس تنهایی می کند، معروض انفعالات قرار می گیرد؛ ولی خدا احساس تنهایی نمی کند. همچنین انفعالاتی که معلول ترس ما انسان ها هستند؛ ولی خدا ترسان نیست.

۳. سانتیاگو سیا<sup>۱</sup> یکی از شارحان دیدگاه هارتسهورن، می گوید گفتن «خداوند می تواند بر خودش برتری یابد و تغییر کند» مرادف با گفتن این است که خداوند می تواند در کمال رشد کند. اگر این گونه باشد، پس خداوند نمی تواند کامل باشد (Sia, 1985:37).

۴. درباره علم خداوند، آن ها به محدودیت آن هم در زمان حال و هم آینده معتقد بودند. اینجا مهم ترین اشکال این است که علم محدود (مانند قدرت محدود) مستلزم پذیرش این پیامد ناگوار است که خدا نیازمند است. اگر خدا متناهی باشد، محدود و در نتیجه نیازمند خواهد بود. این نیازمندی او را به موجودی کنار سایر موجودات تبدیل می کند و باعث می شود خدا از واجب الوجود بودن به ممکن الوجود بودن تبدیل شود؛ در نتیجه، از شایستگی پرستش خارج شود.

اگر خداوند هم اکنون پایه پای موجودات در علم و فهم در حال رشد است، حوادث آینده برای او نامعین و مبهم اند و از ازل به آن ها علم ندارد، مستلزم وجود حالات بالقوه در خداوند و زمانمند بودن علم او مانند انسان است؛ به عبارت دیگر، دیدگاه آن ها این آموزه کلامی و فلسفی را نفی می کند که خداوند از ازل تا ابد به موجودات علم پیشینی و ماورای زمانی دارد؛ در واقع الهی دانان پویشی علم خداوند را به جهان همانند علم

1. santiago sia

انسان‌ها می‌دانند، بدون در نظر گرفتن اینکه خداوند از منظر متعالی خودش به جهان علم دارد و علم او زمانمند نیست؛ برای مثال، قلمرو نگاه انسانی که در جای خاصی (محدودی) نشسته است و شهر بزرگی را نظاره می‌کند، با کسی که از بالا و از چشم‌انداز بزرگتری جهان را می‌بیند، تفاوت دارد.

۵. درباره دیدگاه آن‌ها درباره قدرت خداوند، استفان ت. دیویس<sup>۱</sup> می‌گوید خدا باوران پویشی بر این باورند که خداوند نمی‌تواند قدرت انحصاری داشته باشد و هر جهان بالفعلی و مخلوقات آن قدرتی علیه خداوند دارند؛ اما بعضی از مسیحیان در واقع به آموزه‌هایی اعتقاد دارند مبنی بر اینکه خداوند علت کافی (مؤثر) هر چیزی است که رخ می‌دهد (Davis, 1979: 21). خدای فلسفه پویشی فاقد مشخصه قدرت و تعالی کتاب مقدس است و چنین خدای ضعیفی حس ترحم را در ما می‌انگیزد، نه حس پرستش (Barboure, 1990: 314). به نظر بازینجر<sup>۲</sup> برخی تفکر پویشی را از آن‌ها رد می‌کنند که معتقدند این نظام الهیاتی با آموزه‌های سنتی مسیحیت ناسازگار است؛ برای مثال پینونک<sup>۳</sup> استدلال می‌کند که خدا باوری پویشی را باید از آن‌ها رد کرد که خدا باوران آن‌ها تعالی کامل خداوند و ریشه‌های ماوراء طبیعی کتاب مقدس را نمی‌پذیرند. خدایی که آن‌ها به محدودیت‌هایش اذعان می‌کنند، ضعیف‌تر از آن است که شایسته پرستش باشد (Basinger, 1998: 6898)؛ در حالی که الهی دانان قدرت خداوند را انحصاری و مستلزم حاکمیت مطلق بر تعیین همه وقایع می‌دانند (Meister, 2009: 143). در نظر فلاسفه پویشی، خداوند سلطه قیومانه کتاب مقدس را ندارد و در مقایسه با خدای کتاب مقدس، قدرت عملش محدود است. او همواره عاملی در میان عوامل بسیار است (باربور، ۱۳۷۴: ۴۷۵-۴۷۶). همچنین شاید خداوند قدرت کامل را برای کنترل کردن همه



- 
1. stephen t Davis
  2. David Basinger
  3. Pinnock



حوادث و اشیا داشته باشد؛ اما آن را به کار نبرد (Davis, 2001: 136). همان‌طور که در راه‌حل‌های دیگر مسئله شر بیان می‌گویند خداوند به دلایل مصلحت‌اندیشانه قدرت خود را اعمال نمی‌کند.

مایکل پترسون<sup>۱</sup> می‌گوید خدا باوران پویشی معتقدند قدرت مطلق، آزادی مخلوقات (آن‌ها برای همه مخلوقات، خلاقیت و قدرت قائل‌اند) را سلب می‌کند. ما موافقیم که اگر خدا آزادی مخلوقات را سلب کند، اخلاقاً نفرت‌انگیز است؛ ولی شرایطی وجود دارد که در آن مقدار معینی از قدرت اجباری اخلاقاً لازم است. ما نمی‌توانیم با خدا باور پویشی موافق باشیم، وقتی می‌گویید تنها قدرت موجود در خداوند، قدرت ترغیبی است. مادری به دلیل عادت‌های شرورانه بچه‌اش، با صرف ترغیب تبرئه نمی‌شود، بلکه اجبار او برای بازداشتن بچه‌اش از این کارها اخلاقاً لازم است؛ از طرف دیگر، مسلماً مادری هم که دائماً جبر اعمال می‌کند، شخصیت بچه را تخریب می‌کند؛ تخریب به معنایی که قدرتش بر او اعمال می‌کند. البته او به دلیل اعمال مداوم اجبار عاقل نیست؛ در عوض، آمیزه‌ای از اجبار و ترغیب برای شرایط خاص معقول است؛ در نتیجه، کافی نیست که نشان دهیم این یا آن شر خاص در جهان با قدرت ترغیبی خداوند برای ایجاد خیر سازگار است. اگر شرایطی وجود نداشته باشد که در آن فقط قدرت ترغیبی مناسب باشد، باید از خدا پرسیم چرا مقداری جبر را به کار نمی‌برد (Peterson, 1992: 269).

به نظر پترسون ممکن است الگوی پویشی قدرت، بر برداشت نادرستی از مفهوم «صاحب قدرت بودن» مبتنی باشد. مالکیت اموال یا اشیا می‌تواند انحصاری باشد؛ اما مالکیت قدرت یا عمل انحصاری نیست؛ بنابراین کسی ممکن است قدرت بلند کردن مداد را از روی میز داشته باشد؛ اما دیگران و خداوند نیز آن قدرت را داشته باشند.

1. Micheal L. Peterson

بسیاری از دین‌داران سنتی، دیدی انحصارطلبانه به قدرت خداوند نداشته‌اند، بلکه برای مخلوقات متناهی خداوند نیز حظی از قدرت قائل بوده‌اند (پترسون، ۱۳۷۹: ۲۱۰).

۶. با توجه به دیدگاه الهی‌دانان پویشی دربارهٔ صفات خداوند، به‌ویژه قدرت، مسئلهٔ شر نیز حل نمی‌شود. آن‌ها معتقدند خداوند با ترغیب موجودات در تلاش برای ریشه‌کن کردن شر و ایجاد جهان بهتر است؛ اما به‌نظر می‌رسد خدای آن‌ها برای ریشه‌کن کردن شرور در جهان ناتوان است؛ به‌طوری‌که خداوند قدرت ندارد به این مسئله توجه کند؛ علاوه بر این، بسیاری از شرور و درد و رنج‌ها را در جهان می‌بینیم که وخیم‌تر و بدتر می‌شوند، نه بهتر؛ درحالی‌که خداوند طبق دیدگاه پویشی، همیشه بهترین را انجام می‌دهد. به‌نظر نمی‌رسد او علیه کثرت شرور کاری کرده باشد و توانایی‌های او باعث به وجود آمدن یک جهان بهتر نمی‌شود (Meister, 2009: 144). اگر خداوند حوادث واقعی را کامل کنترل نمی‌کند، مشکل است بفهمیم چگونه ضمانت واقعی برای غلبهٔ نهایی خیر است (Peterson, 1992: 248). همچنین چگونه قدرت کافی برای بقا و تدبیر جهان دارد که هارتسهورن به آن است.

استفان دیویس در نقد دیدگاه آن‌ها که معتقدند هدف، خواست و عمل خداوند غلبه بر شر است، می‌گوید باید بپرسیم آیا خداوند قدرت و توانایی برای موفقیت اهدافش دارد. اگر دارد، ما حق داریم تعجب کنیم چرا او قبلاً بر شر غلبه نکرده است. اگر ندارد، به‌نظر می‌رسد خداوند ارزش پرستش ندارد. او موجود خیرخواهی است که سعی می‌کند بهترین باشد. مسلماً ما می‌توانیم با او همدردی و شاید حتی با او ترحم و دلسوزی کنیم. او موجودات را برای جنگ در کنار خودش علیه شر انتخاب می‌کند و همهٔ ما می‌توانیم امیدوار باشیم که او سرانجام پیروز شود؛ اما دلیلی برای پرستش او وجود ندارد (Davis, 1979: 22).

۷. به‌نظر می‌رسد معیاری که باید در موجودی برای معبود واقع شدن وجود داشته باشد، شامل قدرت نیز می‌شود. خیر و قدرت دو معیار اصلی هستند که باید وجود داشته باشند. فرض کنید شیطان بدخواه وجود داشته باشد که بر مبنای خداآوری سنتی

قادر مطلق باشد. آیا ما تمایل به پرستش این موجود داریم؟ البته نه. ممکن است از او بترسیم؛ اما او را پرستش نمی‌کنیم. اکنون فرض کنید قدیسی کاملاً اخلاقی وجود داشته باشد که قدرت زیادی ندارد، آیا ما تمایل به پرستش او داریم؟ البته نه. ممکن است به او احترام بگذاریم و حتی او را دوست داشته باشیم؛ اما او را نمی‌پرستیم؛ بنابراین خیر و قدرت، معیار شایستگی پرستش‌اند.

خدای کلام پویشی نه تنها قدرت مطلق ندارد، بلکه قدرت تأثیرگذاری بر کارهای انسانی را هم ندارد؛ زیرا مطابق الهیات پویشی، وجود شرور به این دلیل است که خدا قدرت برطرف کردن آن‌ها را ندارد؛ درحالی‌که یکی از نیازهای ما ریشه‌کن کردن شرور است؛ ولی خدا قدرت رفع نیازهای ما را هم ندارد. او هم مانند انسان توانایی برطرف کردن بیماری کودک را ندارد. طبق نظر نحله پویشی، خداوند خیرخواه علی‌الاطلاق است و با وجود شر ناسازگاری ندارد؛ اما خیرخواه مطلق تلاشی برای برطرف کردن شر نمی‌کند (به نظر می‌آید تلاشی برای ازاله شرور نمی‌کند)؛ چون اگر تلاش کند، واقعاً قدرتش در حد ماست. ما هرچه برای رفع سرطان تلاش می‌کنیم، نمی‌توانیم. این خدا به لیل خیرخواهی مطلقش دائماً برای رفع آن تلاش می‌کند؛ ولی قدرت و تلاشش نتیجه‌ای ندارد. بعد از اتمام این مباحث، خیرخواهی مطلق برای خداوند باقی می‌ماند؛ ولی قدرت این خدا مثل خود ما انسان‌هاست. آیا ما حاضریم انسان خیرخواه مطلق را به جای خدا بپرستیم؟

به نظر می‌رسد دیدگاه آن‌ها با وحدانیت خداوند ناسازگار است. هاسپرز معتقد است مشکل این نظریه آن است که اگر جز یک خدا وجود ندارد، پس چه کسی یا چه چیزی مانند رقیب می‌تواند قدرت او را محدود کند؟ (هاسپرز، بی تا: ۱۳۰).

ایان باربور<sup>۱</sup> معتقد است که دین قائل به قیومیت الهی بر طبیعت به‌اکیدترین وجه

---

1. Ian Barbour

است. خداوند بلاشرط و بلامنازع بر همهٔ حوادث حکمفرمایی می‌کند. طبیعت در خدمت او و وسیلهٔ برآوردن اهداف اوست. قوانین طبیعی سدی و حدی در برابر قدرت مطلق او نیست. هرگونه تعین بخشیدن در عالم آفرینش، کامل در ید قدرت او است. مخلوق به راه خود می‌رود؛ ولی در واقع همیشه راه خود را در راه خداوند می‌یابد (باربور، ۱۳۷۴: ۴۵۲). در کتاب مقدس آمده است: «می‌دانم بر همه چیز توانا هستی و نمی‌توان مانع قصد تو شد.» (ایوب/۲، ۴۲).

گذشته از اشکالات بالا، به نظر می‌رسد نظرگاه آن‌ها نشان از علم‌زدگی‌شان است؛ زیرا آن‌ها بر اساس قوانین علمی حکم کرده‌اند که جهان طبیعت در تغییر و پویاست؛ ولی این حکم را برای خدای تغییرناپذیر هم جاری کرده‌اند. موضوع علم فقط جهان طبیعت و قوانینش است. همچنین دیدگاهشان مبنی بر کاستن از تعالی خداوند و در دسترس بودن او نیز ناشی از همان علم‌زدگی‌شان است؛ زیرا علم با موجودات زمینی و در دسترس سروکار دارد.

### نتیجه‌گیری

خداوند و صفات او در الهیات پویایی تفاوتی بنیادین با خدا و صفات او از دیدگاه سنتی و متفکران حامی این تفکر دارد. آن‌ها جنبهٔ تعالی خداوند را کاهش می‌دهند و صفات او را مقید و متغیر می‌دانند. آن‌ها در بررسی مسئلهٔ شر، با انکار قدرت مطلق الهی، شیوهٔ نوینی برای حل شبههٔ دیرپای شر مطرح کرده‌اند. دلیل آن‌ها این بود که خداوند یک‌جانبه نمی‌تواند شر را ریشه‌کن کند؛ زیرا خداوند قدرت انحصاری ندارد و مخلوقات قدرت خلاق و آفرینشگر دارند و برای جلوگیری از ایجاد شرور، تنها عامل مؤثر خدا نیست، بلکه موجودات نیز عامل‌اند و هماهنگی آن‌هاست که باعث تحقق این هدف و غلبه بر شر می‌شود. البته آن‌ها بر صفت خیرخواهی خداوند تأکید می‌کنند. مطلوب خداوند این است که موجودات متحمل درد و رنج نشوند و از شرایط نامطلوب انسانی و موجودات آگاه است و در درد و رنج‌های آن‌ها سهیم است. البته دیدگاه آن‌ها ناکارآمد است؛ زیرا خداوند فعلیت محض است و در همهٔ صفات



از جمله علم، قدرت و خیرخواهی، مطلق و نامحدود است. علم او فرازمانی است و قدرت او به همه موجودات ممکن تعلق می‌گیرد و همه وقایع را او تعیین می‌بخشد. اگر موجودات بهره‌ای از قدرت دارند، این قدرت در طول قدرت مطلق الهی است و اوست که قدرت را به آنها اعطا می‌کند. الهی‌دانان پوششی برای حل مسئله شر، از طرفی قدرت خداوند را محدود می‌کنند و از طرف دیگر، معتقدند خداوند قدرت کافی برای تدبیر جهان و از بین بردن شرور دارد؛ در حالی که هنوز شاهد شرور در جهانیم و تأثیری از او نمی‌بینیم.



## منابع

۱. کتاب مقدس.
۲. آون، اچ. پی (۱۳۸۰)، دیدگاهها درباره خدا، ترجمه حمید بخشنده، انتشارات اشراق (دانشگاه قم).
۳. سل، آلن. پی. اف (۱۳۸۷)، تاریخ فلسفه دین، ترجمه حمید رضا آیت اللهی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۴. باربور، ایان (۱۳۷۴)، علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۵. باربور، ایان (۱۳۹۲)، دین و علم، ترجمه پیروز فطوریچی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۶. هاسپرز، جان (بی تا)، فلسفه دین، (نقدی بر براهین اثبات وجود خدا به روش تحلیل فلسفی)، گروه ترجمه و ویراستاری مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۷. هیک، جان (۱۳۸۱)، فلسفه دین، ترجمه بهزاد سالکی، انتشارات بین المللی الهدی، تهران.
۸. گریفین، دیوید (۱۳۸۱)، خدا و دین در جهان پسامدرن، ترجمه حمیدرضا آیت اللهی، انتشارات آفتاب توسعه، تهران.
۹. پترسون، مایکل (۱۳۹۴)، خدا و شر، ترجمه یداله رستمی و علیرضا فرجی، نشر ریسمان، ایلام.
۱۰. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹)، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو، تهران.
۱۱. گیسلر، نورمن (۱۳۹۱)، فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت اللهی، انتشارات حکمت، تهران.
۱۲. تورانی، اعلی و عامری، معصومه (۱۳۹۱)، «مسأله منطقی شراز دیدگاه آلون پلانینگا» حکمت اِسرا، سال دوم، پیاپی ۱۴، ص ۱۱۷-۱۴۸.

13. Whithead, Alfred North (1978), *process and Reality: An Essay in cosmology*. corrected ed. Ed. David Ray Griffin and Donald E. Sherburne. New York: free press.
14. Withhead, Alfred North (1926), *Religion in the Making* (the Macmillan company).
15. Hartshornes, Charles (1971), *Reality as social process*. New York: hafner.
16. Hartshornes, Charles (1948), *Divine Relativity: a social conception of God*. New Haven: Yale university press.
17. Hartshornes, Charles (1941), *Mans vision of God and the Logic of theism*. willett, clark and company. reprint Hamden: Archon.
18. Hartshornes, Charles (1962), *The Logic if perfection and other Essays in Neoclassical Metaphysics*. Lasalle. open court publishing company.
19. Hartshornes, Charles (1970), *Creative synthesis and philosophic Method*. s.c.M. Press.
20. Meister, Chad (2009), *introducing philosophy of Religion*. first published Routledge.
21. Hume, David (1980), *Dialogues concerning Natural Religion*. ed Richard pop kin Indianapolis.
22. Basinger, David (1998), *Process theism*. Edward craig Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge.
23. Griffin, David Ray (1976), *God. Power and Evil* (Philadelphia Westminster).
24. Griffin, David Ray (1991) *Evil Revisited: Responses and Reconsideration*. State university of New York press Albany Ny.
25. Barbour, Ian (1990), *Religion in Age of Science* published by Harper san Francisco.
26. Barbour, Ian (2002), *Nature, Human Nature*. published in Great Britaian by society for promoting Christian knowledge Holy trinity charch.
27. Harris J.F (1992) *Logic, God, Metaphysics*. kluwer Academic publishers.
28. A Keller, James (2001), *problem of Evil and the power of God*. Printed and bound in Great Britain by MPGBOOK SLd Bodmin Gornwall.
29. Woell, Johnw. and Have, J. Thomas (2008) *Process Theology and The problem of Evil*. Religion compass, November, volume 2 issue 6. pp:976-992.
30. Surin, Kenneth (1982), *The self Existence of God: Hartshorne And classical Theism*. october, volume, 21, pp:17-36
31. Armour, Leslie (1975), *The Nature of philosophy*. philosophy in context: An experiment in teaching vol.4. Cleveland: Cleveland state university.
32. Peterson, Michael L (1992), *The problem of evil: selected Readings*. university of Notre dame Press. Notre dame, Indiana.
33. James J, McCartney (2005), *God and the problem of Evil in the process theology of w. Norman pittenger and the pastoral theology of Rabbi Harold s. Kushner*. science and Religion: Global prespectives, june, 4-8. Department of philosophy. Villanova University.
34. Rev. fr. salvador p. Barcelona (2007), *The changing Image of God in process Philosophy*. Kritike volume one Number one. 96-113.
35. Sia Sntiago (1985), *God in process thought* A study in Charles Hartshorne's concept of God with postscript by Charles Hartshorne.

36. Sia Santiago, (2004). *Religion, Reason and God*. Essays in the philosophies of Charles Hartshorne and A.N, Whitehead. Printed in Germany, Frankfurt.
37. Davis, T. Stephen (1979) *God the mad scientist: process theology on God and evil*. *Themelios*, 5/1, 18-23.
38. Davis, T. Stephen (2001) *Encountering Evil, Live option in theodicy*. ed westminster john knox press.
39. Aquinas, Thomas (1981) *Summa Theologica*, Newyork: Christian classics.

