

بررسی و تحلیل نظریه عدل الهی پوشی گریفین

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۱۲/۱۱ تاریخ تأیید: ۱۳۹۵/۰۵/۱۵

رستم شامحمدی*

علی سنایی**

چکیده

در میان نظریات عدل الهی، به مثابه تلاشی برای ارائه دلایل موجه بر معقول بودن باور به خدا در عین اذعان به وجود شر، نظریه عدل الهی پوشی گریفین از جایگاه برجسته‌ای برخوردار است. در این نوشته در ابتدا به جهان‌بینی پوشی، اقسام شر و مبانی نظریه عدل الهی پوشی گریفین، به ویژه خلاقیت، قدرت ترغیبی خداوند، نفی خلق از عدم و قاعده همبستگی میان قدرت و ارزش اشاره می‌شود، سپس به تبیین و تحلیل نسبت خداوند و شرور در نظریه مذکور پرداخته می‌شود که به مهم‌ترین مشخصه‌های عدل الهی پوشی منجر می‌گردد از قبیل اذعان به شر حقیقی یا گزاف، ترغیبی دانستن قدرت خدا و اینکه خداوند نمی‌تواند به طور یک‌جانبه بر شرور غلبه کند. در پایان به نقد نظریه مذکور پرداخته شده و نتیجه گرفته می‌شود چنین رویکردی شاید بتواند پاسخی باشد به ملحدانی که شر را دستاویز انکار خدا قرار داده‌اند؛ اما این رویکرد دچار اشکال‌هایی جدی است مانند چاره‌ناپذیر دانستن وقوع شرور، مفروض گرفتن تلازم منطقی میان برخوردار بودن خداوند از قدرت قاهرانه و اعمال آن در جهان، گرفتار تحویل‌گرایی شدن و سرانجام برداشتی از خداوند ارائه کردن که پیروان ادیان توحیدی یا خدا باوران آن را شایسته پرستش نمی‌دانند.

واژگان کلیدی: شر، خدا، الهیات پوشی، گریفین، عدل الهی.

* استادیار گروه معارف دانشگاه سمنان. Email: rshamohammadi@profs.semnan.ac.ir

** استادیار گروه معارف دانشگاه سمنان. Email: sanaee@profs.semnan.ac.ir

بررسی و تحلیل نظریه عدل الهی پویشی گرینین*

مقدمه

میان براهین و شواهدی که ملحدان از گذشته‌های دور تا به امروز با توسل بدان تلاش کرده‌اند وجود خداوند را انکار کنند، مسئله شر از جایگاه بسیار مهمی برخوردار است. این مسئله که گاه در قالب استدلال [البته استدلالی شبه‌منطقی] و گاه به منزله قرینه‌ای علیه قدرت مطلق و خیرخواهی محض خداوند ظاهر شده، چالش‌هایی را فراروی خداپاوران قرار داده است. بدین ترتیب کسانی مانند جی. ال. مکی استدلال می‌کنند خداپاوران در اعتقاد به گزاره‌های ۱. خدا قادر مطلق است، ۲. خدا خیر محض است، و با این حال ۳. شر وجود دارد، دچار تناقض هستند؛ لذا باور به خدا امری غیرعقلانی است (پلتنینجا و دیگران، ۱۳۷۴، ص ۱۴۷-۱۴۶). ناکارآمدی شر به مثابه مسئله‌ای منطقی، موجب گشت عده‌ای با تمسک به صرف وجود شر در عالم یا وجود مقادیر وسیع و انواع شر در جهان، به‌ویژه شرور گزاف یا بیهوده، ادعا کنند شر شاهد و قرینه‌ای علیه خدای قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است (پترسون، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲). پاسخ‌های به این دو روایت از مسئله شر (شر به مثابه مسئله‌ای منطقی و شر به منزله قرینه‌ای علیه وجود خدا) را می‌توان به ترتیب دفاعیه و عدل الهی نامید. «هدف دفاعیه، نشان‌دادن عدم توفیق استدلال‌های ضدخداپاورانه مبتنی بر شر - خواه منطقی یا قرینه‌ای - بر اساس معیارهای خودشان است. در مقابل، هدف کلی نظریه عدل الهی، اقامه دلایل ایجابی و موجه بر وجود شر در جهانی خداپاورانه است. دفاعیه در مقام

* دیرید ری گرینین (متولد ۱۹۳۹ میلادی)، استاد بازنشسته الهیات و فلسفه، از برجسته‌ترین نمایندگان کنونی فلسفه و الهیات پویشی است که *آلفرد نورث وایتهد* بنیان نهاد و *چارلز هارتشورن* آن را بسط داد. او پس از آنکه در ۱۹۷۰ میلادی دکتری خویش را از دانشگاه کلرمونت اخذ کرد، عمده پژوهش‌های خویش را بر الهیات پویشی با تأکید بر عدل الهی، مسیح‌شناسی و الهیات در عصر پسامدرن متمرکز ساخت و نزدیک به بیست کتاب و ۱۸۸ مقاله در این حوزه تألیف نمود. شایان ذکر است او بعدها به مسائل سیاسی علاقه‌مند شد؛ به‌ویژه پس از حادثه یازده سپتامبر، آثار انتقادی در این زمینه به نگارش درآورد که مورد توجه قرار گرفتند. افزون بر این آثار تحقیقاتی، به همراه جان کاب، مرکز مطالعات پویشی را در دانشگاه کلرمونت تأسیس کرد و بنیانگذار کانون جهان پسامدرن در سانتا باربارای کالیفرنیا است.

راهبردی خداپاورانه با مباحث مربوط به صورت‌بندی شر به مثابه مسئله‌ای منطقی پیوند بسیار تنگ‌انگی داشته است؛ درحالی‌که نظریه عدل الهی با صورت‌بندی شر به مثابه قرینه پیوند دارد (همان، ص ۵۷). مشهورترین صورت‌بندی مربوط به دفاعیه از آن پلنتینجاست که تحت عنوان «دفاع مبتنی بر اختیار» شهرت دارد. همچنین صورت‌بندی‌های مختلفی از عدل الهی در غرب شکل گرفته است که مشهورترین آنها عبارت‌اند از: نظریه عدل الهی مبتنی بر اختیار آگوستین، نظریه عدل الهی بهترین جهان ممکن لایب‌نیتس، نظریه عدل الهی پرورش روحی هیک و نظریه عدل الهی پویشی. میان این نظریه‌ها، نظریه عدل الهی پویشی از جایگاه متفاوتی برخوردار است؛ زیرا سه نظریه دیگر ضمن اذعان به قدرت مطلقه و خیرخواهی محض خداوند، تحلیلی از شر ارائه می‌کنند که سرانجام یا شر به فقدان خیر برگردانده می‌شود- نظریه آگوستین- یا در شکل‌گیری بهترین جهان ممکن نقش‌آفرینی می‌کند- نظریه لایب‌نیتس- و یا به پرورش روحی و معنوی انسان مدد می‌رسانند- نظریه هیک؛ بنابراین گویی شرور موجود در عالم، ظاهری هستند نه حقیقی یا به تعبیری کزاف. اما در نظریه عدل الهی پویشی، هم شرور حقیقی پذیرفته می‌شوند و هم قدرت مطلقه خداوند مورد تجدید نظر قرار می‌گیرد. از همین رو برخی گفته‌اند میان پاسخ‌هایی که به مسئله شر داده شده، کمتر پاسخی به اندازه نظریه عدل الهی پویشی، نظرها را به خود جلب کرده است؛ بنابراین شایسته است این دیدگاه تحلیل و ارزیابی شود.

نوشتار پیش‌رو در گام اول به جهان‌بینی پویشی که چارچوب فلسفی نظریه عدل الهی‌گرینین است، سپس به شر و اقسام آن و طرح مسئله اشاره می‌کند. در گام دوم به مبانی نظریه عدل الهی‌گرینین می‌پردازد. در گام سوم، با نظر به مبانی مذکور، ریشه شرور، نسبت خداوند با شرور، خیرخواهی خداوند و شرور و مشخصه‌های این نظریه آورده می‌شود. در گام نهایی به مهم‌ترین انتقادات وارده اشاره می‌گردد.

جهان‌بینی پویشی

فلسفه و الهیات پویشی یکی از جریان‌های اثرگذار قرن بیستم است که پیامدهای مهمی

در حوزه‌های مختلف فکری، به‌ویژه فلسفه دین داشته است. این جریان ریشه در اندیشه‌های آلفرد نورث وایتهد (Alfred north whitehead) دارد و کسانی مانند چارلز هارتشورن (Charles hartshorne)، جان کاب (John cobb)، و دیوید ری گریفین (David ray griffin) تداوم‌بخش آن بوده‌اند. شایان ذکر است میان متفکران پویشی، دیوید ری گریفین بیش از دیگران تلاش نمود در چارچوب جهان‌بینی پویشی، نظریه عدل الهی پویشی را تدوین کرده و سامان بخشد؛ بنابراین نظریه عدل الهی پویشی با نام او عجین شده است.

بر اساس جهان‌بینی پویشی، جهان نه متشکل از جواهر و اعراض، بلکه مجموعه‌ای شامل هستی‌های بالفعل یا واقعی است که از یک سو به مثابه ذرات تجزیه‌ناپذیرند و از دیگر سو پویا، متحول، برخوردار از احساس و دریافت و اساساً رشحاتی از تجربه‌اند. از این‌رو جهان به مثابه شبکه واحدی است که در آن هر فردی مشارکت دارد و در کنش و واکنش دایم با دیگر اعضاست.

از دیدگاه متفکران پویشی، چیستی و ماهیت یک موجود واقعی مساوی است با چگونگی صیورورت‌یافتن یا شدن‌های پیاپی آن موجود واقعی «به طوری که "بودن" (Being) یک موجود واقعی از طریق "شدن" (Becoming) آن حاصل می‌شود، این همان اصل پویش است» (Whitehead, 1957, p.28). هستی‌ها یا موقعیت‌های بالفعل در فرآیند صیورورت و شدن، نه‌تنها از حیث بیرونی، بلکه از حیث درونی در ارتباط تنگاتنگ با یکدیگر هستند؛ به طوری که هر چیزی تنها در ارتباط با دیگر امور قابل شناخت و شناسایی است نه به صورت مستقل و منفرد. حال هنگامی که یک موقعیت واقعی از حیث درونی با دیگری ارتباط برقرار می‌کند، موقعیت‌های گذشته در ویژگی‌های ذاتی موقعیت کنونی، سهمیم و شریک‌اند. به این ترتیب، هر موقعیت واقعی، چکیده و عصاره گذشته را در خودش دارد.

شر و اقسام آن

بی‌آنکه قصد ورود به مجادله پایان‌ناپذیر بر سر تعریف شر را داشته باشیم، می‌توان گفت شر به معنای عام کلمه، بر هر وضعیت اساساً نامطلوب اموری دلالت دارد که یا

مایه رنج و سختی بشر می‌گردد یا موجب آشفتگی و بی‌نظمی طبیعت می‌شود. آنچه در متون فلسفی به منزله مصادیق شر معرفی می‌شوند، مجموعه‌ای از بلاهای طبیعی، معلولیت‌های جسمانی، اختلالات روانی، جنگ، ازهم‌گسیختگی اجتماعی و غیره است. با نظر به چنین مواردی است که گاه شر به دو دسته اخلاقی و طبیعی تقسیم می‌شود: شر اخلاقی، شری است که ما آدمیان سرمنشأ آن هستیم مانند ظلم و ستم، بی‌عدالتی، بدکاری و اعمال و افکار منحرف. شر طبیعی، شری است که ریشه‌ای مستقل از افعال بشری دارد از قبیل بیماری سل، زمین‌لرزه، توفان، خشکسالی، گردباد و غیره. بر همین اساس است که کسانی مانند جان هیک می‌گویند: «شر به رنج و آلام جسمی، آلام روحی و شرارت اخلاقی اطلاق می‌گردد» (هیک، ۱۳۷۲، ص ۱۹). برخی دیگر شر را به دو دسته موجه (Justified) و ناموجه (Unjustified) تقسیم کرده‌اند: «شر موجه، هر شری که لازمه وقوع غایتی است که اخلاقاً قابل قبول می‌باشد. شر ناموجه، شری که یا لازمه غایت مورد انتظارمان نیست یا لزوماً به غایتی منجر می‌شود که اخلاقاً قابل قبول نیست» (Basinger, and Randall, 1998, p.25).

تمایز متعارف میان شر اخلاقی و طبیعی نیز در الهیات پویشی مطرح است؛ ولی با این تفاوت که از آن‌رو که کل هستی‌های بالفعل واجد مرتبه‌ای خلاقیت یا آزادی هستند، بنابراین تمایز مذکور جنبه نسبی دارد نه مطلق. بدین معنا که وجه ممیز شر اخلاقی، آزادی یا اختیار نیست؛ زیرا تمام هستی‌های بالفعل صاحب مرتبه‌ای از آزادی هستند. در واقع شر اخلاقی در مخلوقاتی رخ می‌دهد که از مرتبه بالای آزادی متناسب با آگاهی و عقلانیت برخوردارند، مانند آدمیان (Cobb and Griffin, 1976, pp.292-293).

گریبنین در آثار خویش علاوه بر اشاره به شرور اخلاقی و طبیعی، شرور را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. «شر در بادی امر» (prima facie evil)، ۲. «شر ظاهری» (Apparent evil)، ۳. «شر حقیقی» (Genuine evil). «شر در بادی امر» اشاره به رویدادی دارد که در نگاه اول آن را شر می‌پنداریم، آن‌هم از چشم‌اندازی بی‌طرفانه یا در چارچوب بستری محدود. حال اگر با نظر به چنین رویداد شرآلودی دریافتیم که به خیر منجر شد که شربودنش را جبران کرد، پس نمونه‌ای از «شر ظاهری» است نه شر حقیقی؛ زیرا به تحقق جهانی بهتر مدد می‌رساند. اما شر حقیقی، هر آن چیزی است که

- با نظر به جمیع امور - بدون وقوع آن، جهان می‌توانست بهتر باشد. به تعبیر خود گریفین «اعتقادداشتن به شر حقیقی، اعتقادداشتن به این است که چیزهایی رخ می‌دهند که با نظر به کلیه امور نباید رخ می‌داد. اگر بدیل احتمالی آن رخ داده بود جهان می‌توانست بهتر باشد» (Griffin, 1991, p.3).

باور به وجود شر حقیقی از جایگاه مهمی در نظریه عدل الهی گریفین برخوردار است، به گونه‌ای که او مدعی است پذیرش وجود شر در عین اعتقاد به وجود خدا (مطابق با خداباوری سنتی) مستلزم تناقض منطقی است؛ ولی چنانچه میان «شر در بادی امر» و «شر حقیقی» تمایز قایل شویم، تناقض مذکور رفع خواهد شد. از دیدگاه گریفین «شر حقیقی» از جمله مفاهیم بنیادی مبتنی بر فهم متعارفی (Commonsense notions hard. Core) مانند اختیار و واقعیت تأثیر علی است که در عمل آنها را مفروض می‌گیریم، حتی اگر لفظاً آنها را انکار کنیم. جالب است که در نظر او وجود شر حقیقی برهان‌بردار نیست؛ یعنی به برهان نیازمند نیست؛ زیرا این اندیشه که هیچ چیزی به آن میزان خیر نیست که می‌توانست [خیر] باشد، یکی از آن مفروضات اساسی است که بر حسب آنها گذران زندگی می‌کنیم (Ibid, p.80). او می‌گوید من با *وایتهد* [و دیگر فیلسوفانی که فهم متعارف را مبنای نظام فلسفی‌شان قرار داده‌اند] هم‌رأی هستم که این مفروضات باید به منزله معیار نهایی همه استدلال‌ات فلسفی و کلامی مان باشد.

گاهی در متون مربوط به شر می‌بینیم به جای شر حقیقی از تعبیر شر گزاف (Gratuitous evil) یاد شده است و آن را شری تصور کرده‌اند که موجود قادر مطلق و عالم مطلق می‌توانسته مانع از آن شود بی‌آنکه خیری عظیم‌تر از دست رود یا شری به همان میزان بد یا بدتر مجال تحقق یابد. بدین معنا شر گزاف، وضعی از امور است که برای حصول خیر عظیم یا پیشگیری از شری به همان میزان بد یا بدتر ضرورت منطقی یا علی ندارند. بر اساس چنین تفکری، تنها دلیل اخلاقاً کافی که خداوند می‌تواند برای پیشگیری از هر شری داشته باشد این است که ضرورتاً یا باید به حصول خیری عظیم منجر شود یا مانع از شری به همان میزان بد یا بدتر (پترسون، ۱۳۹۳، ص ۱۲۰).

اوصاف خدا از دیدگاه گریفین

در نظر گریفین، خداوند وجودی با اوصاف ذیل است:

وجودی شخصی، غایتمند است.

از حیث محبت، خیربودن و زیبایی کامل است.

۳. از حیث حکمت و معرفت کامل است.

۴. از حیث قدرت، متعالی و شاید حتی کامل است.

۵. خالق و حافظ جهان است.

۶. مقدس است.

۷. وجودی همه جا حاضر است.

۸. وجودی ضروری و پایدار است.

۹. مشیت او در طبیعت و تاریخ جاری است.

۱۰. آدمیان او را تجربه می‌کنند.

۱۱. سرمنشأ غایی معیارهای اخلاقی است.

۱۲. تضمین‌کننده غایی معنای زندگی است.

۱۳. اساس امید به پیروزی خیر بر شر (Griffin, 2001^a, p.5/ Atle Ottesen,

2011, p.48)

با توجه به چنین تفسیری از وجود خدا، مسئله این است که آیا واقعیت شر، با باور

به چنین خدایی سرناسازگاری ندارد؟ گریفین این مسئله را به دو شکل بیان می‌کند. در

یک جا استدلالی به شیوه ذیل می‌آورد:

۱. خدا بر حسب تعریف، قادر مطلق و خیر محض است.

۲. اگر خدا قادر مطلق است، [پس] خدا می‌تواند به نحو یک‌جانبه مانع از همه

شرور گردد.

۳. اگر خدا خیر محض است، [پس] خدا می‌خواهد مانع از همه شرور شود.

۴. شر رخ می‌دهد.

۵. بنابراین خدا وجود ندارد (Ibid). در جایی دیگر می‌آید صورت‌بندی مشهور از مسئله شر - که عمدتاً جی. ال. مکی آن را عرضه کرده است - را این گونه بیان می‌کند تا به تعبیر خودش معلوم گردد نظریه‌های عدل الهی کدام مقدمه را نفی کرده‌اند:
۱. لازمه خداوندی، قادر مطلق بودن است (قادر مطلق بودن در تعریف، یعنی یک موجود قدرتی داشته باشد که بر اساس اراده ذاتاً نامحدودش، هر آنچه اراده می‌کند، به وجود آید مگر محالات منطقی).
 ۲. یک هستی قادر مطلق می‌تواند به نحوی یک‌جانبه، جهانی تهی و خالی از شر حقیقی و راستین را پدید آورد (شر حقیقی و راستین، یعنی هر آنچه می‌تواند جهان را بدتر از آنچه می‌توانسته باشد، بنماید).
 ۳. لازمه خداوندی، از لحاظ اخلاقی درکمال بودن است.
 ۴. موجود کامل اخلاقی بر آن است تا جهانی تهی و خالی از شر حقیقی و راستین را پدید آورد.
 ۵. اگر خدایی وجود داشته باشد، نمی‌تواند شر حقیقی وجود داشته باشد.
 ۶. ولی شر حقیقی در جهان وجود دارد.
 ۷. بنابراین خدایی وجود ندارد (Griffin, 2001^a, p.8).
- اکنون باید دید چگونه گریفین با چنین صورت‌بندی از مسئله شر، تلاش می‌کند مطابق نظریه عدل الهی خویش، طرحی را ارائه کند که در وجه ایجابی‌اش، هم به وجود خدایی خیر محض اذعان نماید و هم وجود شر حقیقی را بپذیرد و از وجه سلبی‌اش، حکم به نفی خلق از عدم و نفی آموزه قدرت مطلقه کند.

مبانی عدل الهی پویشی گریفین

مبنای اول: اصل خلاقیت

خلاقیت در مقام اصل و مبدأ نوآفرینی موجب می‌شود رویدادهای گذشته به طور

بی‌وقفه به پیدایش رویدادهای نو و یگانه‌ای منجر شوند که خود آنها داده‌هایی برای رویدادهای آینده‌اند. «بدین سان خلاقیت، نوآفرینی را وارد محتوای کثراتی می‌نماید که گویی جهانی منفصل و گسسته را پدید آورده و سپس این کثرات منفصل و گسسته را به یک موقعیت واقعی تبدیل می‌کند که جهانی پیوسته و یکپارچه است» (Whitehead, 1957, pp.26-25). با چنین اوصافی هرچه در عالم هست از خداوند گرفته تا ذره ذره موجودات، همگی تجلی خلاقیت به شمار می‌آیند؛ بنابراین خداوند نه سرمنشأ خلاقیت است نه مساوی با آن، بلکه او نیز تابع خلاقیت است.

گریفین به پیروی از وایتهد معتقد است خلاقیت، ذاتی جهان است نه حاصل افزای الهی. خلاقیت، قدرت دوگانه رویدادهای فردی است که به واسطه آن از یکسو خودشان را تا حدی تعین می‌بخشند و دست به نوآفرینی می‌زنند و از دیگر سو بر رویدادهای بعدی تأثیر می‌گذارند. این خلاقیت یا قدرت در همه موجودات یا رویدادها به یکسان نیست، بلکه مراتبی دارد؛ به طوری که رویدادهای در سطح الکترون‌ها که پیچیدگی‌شان کمتر از رویدادهایی در سطح آدمیان است، قدرت یا خلاقیت کمتری دارند (گریفین، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴-۱۰۳).

مبنای دوم: قدرت خداوند ترغیبی است نه قاهرانه

از دیدگاه گریفین قدرت خداوند ترغیبی (Persuasive) و برانگیزاننده است. به این معنا که خداوند نه از راه اجبار، بلکه از راه برانگیختن و ترغیب است که موجودات را سمت و سو می‌بخشد:

خداوند در ارتباط با همه موجودات از ترغیب استفاده می‌کند، از کوارک‌ها [اگر چنین چیزهایی وجود داشته باشند] گرفته تا فرشتگان [اگر که وجود داشته باشند]. زیرا همه موجودات از قدرت خودمحدودگری برخوردارند... از آنجاکه خلاقیت جهان ذاتی آن است، بهره‌جویی خداوند از ترغیب بر خودمحدودگری اختیاری استوار نیست. خداوند نمی‌توانسته گاه‌وبی‌گاه و از روی اجبار اینجا و آنجا در جهان مداخله‌گری کند (گریفین، ۱۳۸۱، ص ۲۸۱)؛ زیرا:

نخست اینکه لازمه اینکه یک فاعل، قدرتی قاهرانه را در مورد دیگران به اجرا بگذارد این است که بتواند به طور یک‌جانبه و از پیش، نتیجه را تعیین کند. حال آنکه از منظر فلسفه پویایی، هر موجودی از چنان توانایی خودتعیین‌بخشی برخوردار است که در شکل‌گیری هویت و ظهور و بروز ابعاد وجودی‌اش می‌تواند مؤثر باشد. به این ترتیب، خداوند به مثابه یگانه علت‌العلل نیست که در رأس عالم قرار گیرد و طبیعت را عرصه تاخت‌وتاز خویش قرار دهد. خداوند فاعل و مؤثری در میان دیگر عوامل تأثیرگذار است.

دوم اینکه قدرت خداوند از نوع قدرت کنترل‌کننده نیست؛ زیرا قدرت کنترل‌کننده که در پی سیطره همه‌جانبه بر امور عالم بوده با جهانی که گویی شبکه‌ای از مرکز تجربه خلاق است، هم‌نوایی و سازگاری ندارد. در اندیشه پویایی «قدرت سه‌جانبه است: اولاً قدرت توانایی دریافت خلاقیت‌های عرضه‌شده دیگران است که قدرتی پذیرا است. ثانیاً توانایی تعالی‌جستن از قدرت دیگران و واکنش مایل به خودتعیین‌بخشی [مثلاً عفو] است که همان قدرت خودآفرینی است. ثالثاً توانایی تأثیر خلاق داشتن بر دیگران است، به گونه‌ای که خلاقیت آنها را به بیشترین حد برساند... این نوع سوم از قدرت، نحوه قدرت خداوند است» (همان، ص ۱۲۰-۱۱۹).

سوم اینکه با توجه به اینکه نگرش ارگانیکستی و به‌هم‌پیوستگی درونی هستی‌های بالفعل ایجاب می‌کند تمام هستی‌ها درهم‌تنیده و مرتبط باشند، بنابراین نمی‌توانیم شاهد حضور موجودی یکسره مستقل در عالم باشیم که به نحو یک‌جانبه قادر بر تأثیرگذاری باشد و از هر گونه تأثیرپذیری مصون. با چنین نگرشی، هر موجودی واجد مرتبه‌ای از قدرت است و قدرت از انحصار خداوند خارج می‌گردد. بدین معنا درست آن است که بگوییم «خداوند واجد جمیع قدرتهایی است که یک موجود می‌تواند داشته باشد نه جمیع قدرتهایی که بالفعل وجود دارند. مخلوقات نیز قدرتهایی از آن خود دارند که به آنها اجازه می‌دهد در زندگی خویش، امکان‌های خیر یا شر را برگزینند» (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۲۸۰).

به این ترتیب، قدرت خداوند از جنس قدرت عشق و محبت است و قدرت عشق هم به بیان باربور «توانایی‌اش در برانگیختن یک واکنش، در عین محترم‌شمردن وحدت

دیگران» است (باربور، ۱۳۶۲، ص ۴۷۱). خداوند در افاضه عشق و محبتش، نه تنها هیچ محدودیت خاصی را لحاظ نمی‌کند، بلکه برعکس او سلسله امکان‌ها را بدون هیچ قید و شرط اخلاقی یا دینی عرضه می‌نماید؛ به گونه‌ای که هر موجودی اعم از جاندار و بی‌جان می‌تواند از آن بهره جوید.

قدرت خداوند را یکسره ترغیبی دانستن به این نتیجه می‌انجامد که در تفکر پویشی، قدرت مطلقه دست‌کم به معنای سنتی جایگاهی نداشته باشد. از دیدگاه گریفین باور به قدرت مطلقه ریشه در این اعتقاد دارد که خداوند جهان را از عدم یا نیستی محض خلق کرده است. اگر خداوند جهان را از عدم خلق کرده باشد پس تمام هستی‌های این جهانی به طور مطلق و یکسره وابسته به او هستند. هر گونه قدرتی که آنها داشته باشند چیزی جز عطیه و هدیه الهی نیست و لذا خداوند می‌تواند هرگاه که اراده کند این قدرت را محدود سازد (شامحمدی، ۱۳۹۰، ص ۱۲۴)؛ پس این جهان چگونه پدید آمده است و خداوند چه نقشی داشته است؟ پاسخ به این پرسش ما را به مبنای سوم نظریه عدل الهی گریفین سوق می‌دهد.

مبنای سوم: نفی خلق از عدم

در تفکر پویشی، مفهوم خلق از عدم آن هم به معنای خلق از نیستی محض، نفی و طرد می‌گردد؛ زیرا مفهوم خلق از عدم، بخشی از آموزه خداوند به عنوان یگانه قادر و حاکم مطلق به شمار می‌آید که با مبانی جهان‌شناسی پویشی ناسازگار است. (Griffin, 2001^a, p.5) بدین ترتیب، متفکران پویشی از یک‌سو با توجه به تحقیقات زیست‌شناختی (تکاملی) و زمین‌شناسی و از دیگر سو با نظر به تحقیقات در زمینه چگونگی شکل‌گیری کتاب مقدس، نظریه خلق از توده بی‌نظم اولیه (Chaos) یا آشوب را جایگزین خلق از عدم ساختند. به نظر گریفین محققان از حیث تاریخی نشان داده‌اند آموزه خلق از عدم به پس از کتاب مقدس برمی‌گردد. چنین چیزی نه تنها در تورات یهودی موجود نیست، بلکه در نوشته‌های دوره زمانی میان عهد عتیق و عهد جدید [از جمله مکابیان (Maccabees)] نیز موجود نیست (Griffin, 2001^b, p.138).

در نظر گریفین خداوند تنها به این معنا خالق جهان است که جهان را در حالی که در وضعیتی آشوبناک قرار داشت، به سمت وضعیتی منظم ترغیب نمود. به بیان دیگر در ابتدا توده بی‌نظم اولیه‌ای وجود داشت که عبارت بود از موقعیت‌های بالفعل خیلی سطح پایینی که تصادفی رخ داده‌اند؛ یعنی هنوز فاقد آن نظم و سامانی بودند تا به افرادی پایدار* تبدیل گردند؛ سپس از این توده بی‌نظم اولیه، افراد پایداری مانند الکترون‌ها و پروتون‌ها پدید آمدند. خلاقیت ذاتی نهفته در این افراد پایدار، موجب می‌گردد این افراد در سطح الکترون‌ها و پروتون‌ها تحول یابند و زمینه برای پیدایش اتم‌ها فراهم می‌کنند. اتم‌ها نیز در جای خودشان شرایط لازم تحقق مولکول‌ها را فراهم می‌نمایند. این مولکول‌ها نیز در جای خودشان، مؤلفه‌های ضروری پیدایش سلول‌های زنده هستند. این جریان ادامه پیدا می‌کند تا سرانجام به پیدایش حیوان و انسان منجر می‌شود. نکته‌ای که گریفین در باب فرایند خلقت بر آن تأکید می‌وزرد این است که جهان طی فرایندی تکاملی به وجود آمده است؛ به طوری که چنان نظم و ترتیبی بر جهان حاکم است که امکان ندارد چیزی به طور مستقیم از یک مرحله به مرحله بالاتر پرش کند؛ برای نمونه سلول‌ها نمی‌توانند بی‌هیچ واسطه‌ای از الکترون‌ها و پروتون‌ها ناشی شوند (Cobb and Griffin, 1976, p.68).

مبنای چهارم: همبستگی میان قدرت و ارزش

از دیدگاه گریفین فرایند تکاملی جهان و نظام سلسله‌مراتبی حاکم بر آن، ما را به اصلی مابعدالطبیعی سوق می‌دهد که مطابق آن، جهان طبیعت شامل مجموعه‌ای از متغیرهای قدرت و ارزش است که کاملاً به هم وابسته‌اند، به نحوی که اگر هر یک از آنها افزایش یابد دیگران هم باید به همین نسبت افزایش یابند. این متغیرها عبارت‌اند از:

* یک فرد پایدار (Enduring Individual) مجموعه‌ای از موقعیت‌هاست که برای مثال می‌توان به الکترون‌ها و پروتون‌ها اشاره کرد. با انتقال ویژگی‌های مشابه از یک موقعیت به موقعیتی دیگر، آنها هویت فردی‌شان را در طول دوره‌های زمانی حفظ می‌کنند.

۱. استعداد (ظرفیت) برخورداری از خیر (ارزش) ذاتی؛
۲. استعداد (ظرفیت) رنج‌بردن از شر (ضد ارزش) ذاتی؛
۳. قدرت خودتعیین‌بخشی؛

۴. قدرت تأثیر بر دیگران، چه خوب و چه بد (Griffin, 2007, p.6).

در نظر‌گریزین ارزش ذاتی، ارزشی است که چیزی به طور فی نفسه دارد، غیر از دیگر ارزش‌هایی که ممکن است برای دیگران داشته باشد. تنها افرادی می‌توانند از ارزش ذاتی برخوردار باشند که واجد تجربه باشند، هرچند این تجربه لزوماً خودآگاهانه نیست. در اینجا او بلافاصله متذکر می‌شود چنین نیست که هر چیزی صاحب تجربه باشد؛ اموری مانند کوه‌ها، صندلی‌ها، سیارات، ماشین‌ها و احتمالاً گیاهان، توده‌هایی هستند که به معنای دقیق تجربه‌ای ندارند. تنها تجربه‌ای که در آنها نهفته است، به افرادی برمی‌گردد که سازنده آنهاست. نمونه‌هایی از افراد حقیقی عبارت‌اند از: الکترون‌ها، مولکول‌ها، سلول‌ها، نفوس حیوانی و انسانی.

بر این اساس، با توجه به برخورداری از تجربه، سلسله‌مراتبی از افراد کمتر پیچیده تا افراد پیچیده‌تر وجود دارد، به گونه‌ای که هرچه افراد پیچیده‌تر شوند، واجد خیر یا ارزش ذاتی بالاتری می‌شوند و در مقابل، استعداد یا ظرفیت رنج‌بردن هم افزایش پیدا می‌کند. از یک طرف وجود تجربه حداقلی در افرادی مانند الکترون‌ها، اتم‌ها و مولکول‌ها موجب می‌شود خیر یا ارزش ذاتی‌شان حداقلی باشد؛ لذا رنج‌شان هم حداقلی خواهد بود تا به آنجا که گریزین صحبت از ظرفیت یا استعداد رنج‌بردن در سطح زیر سلول‌ها را بی‌معنا می‌داند (Ibid). از طرف دیگر در مورد نفوس حیوانی [که صاحب سیستم عصبی‌اند] و از آن بالاتر درباره نفوس انسانی، باید گفت وجود تجربه، شدت بالاتری پیدا می‌کند و به همین میزان ارزش یا خیر بالاتری هم وجود دارد. چنین قاعده‌ای درباره افزایش قابلیت رنج‌بردن انسان و حیوان هم صدق می‌کند. گریزین این تلازم میان ظرفیت برخورداری از خوشی و ظرفیت ناخوشی یا رنج‌بردن را ضرورتی مابعدالطبیعی تلقی می‌کند که در ماهیت اشیا نهفته است.

از دیدگاه گریزین دیگر متغیرها متناسب با دو متغیر اول ظاهر می‌شوند. افرادی که

واجد ظرفیت بالاتری در برخورداری از ارزش‌ها باشند، ضرورتاً واجد خودتعیین‌بخشی بالاتری هم هستند؛ یعنی واجد آزادی یا اختیار بیشتر. حال همین قدرت خودتعیین‌بخشی است که به موجوداتی مانند انسان توانایی سرباززدن از خواست و اراده الهی را می‌دهد. نیز تلازم میان متغیر دوم (استعداد یا ظرفیت رنج‌بردن از شر یا ضد ارزش ذاتی) و متغیر سوم (قدرت خودتعیین‌بخشی) موجب می‌شود تا حدود و عمق رنج‌بشری را بهتر دریابیم. بدینسان گریه‌ن می‌گوید ترکیب وجود بالاترین ظرفیت رنج‌بردن در انسان و وجود بالاترین قدرت سرپیچی از خواست و اراده الهی موجب می‌شود انسان خودش مایه بدبختی خودش باشد نه خداوند.

در باب متغیر چهارم باید گفت افراد واجد ارزش ذاتی [برای خودشان] نیز واجد ارزش ابزاری بالاتری [در کمک به دیگران] هستند. به این معنا که واجد قدرت بیشتری در تأثیرگذاری بر دیگران هستند خواه در جهت خیر یا شر. به همان میزان که موجودی مانند انسان ظرفیت خیربخشی و تأسیس را دارد، به همان میزان می‌تواند موجب شر و تخریب شود.

ریشه شرور

اصل خلاقیت ایجاب می‌کند همه هستی‌های بالفعل (همه افرادی که وجود دارند)، ذاتاً از خلاقیت یا قدرت خلاقانه خودتعیین‌بخشی برخوردار باشند که به واسطه آن خودشان [آن‌هم بدون دخالت خداوند] تصمیم می‌گیرند چه مسیر یا هدفی - اعم از خیر یا شر - را در پیش گیرند. البته خیرخواهی ذاتی خداوند موجب می‌شود او اهداف اولیه‌ای را که ماهیتاً خیراند فرا روی موجودات قرار دهد؛ اما موجودات یا به تعبیری هستی‌های بالفعل بر اساس خلاقیت ذاتی‌شان تصمیم می‌گیرند این اهداف را محقق سازند یا خیر. تحقق این اهداف، آنها را به سمت خیر سوق می‌دهد و برعکس انحراف از این اهداف مایه وقوع شر می‌گردد.

بدین ترتیب، بنا به اصل خلاقیت، اولاً خداوند هیچ رویدادی را در جهان به طور کامل و به نحو یک‌جانبه رقم نمی‌زند (Griffin, 2007, p.7) یا آن را مجبور به انجام فعلی [اعم از خیر یا شر] نمی‌کند، ثانیاً وقتی همه هستی‌ها از قدرت خودتعیین‌بخشی و

نیز قدرت تأثیر بر دیگران برخوردار هستند، حال این تأثیرگذاری هم می‌تواند سمت‌وسوی خیر داشته باشد و هم سمت‌وسوی شر، بنابراین آشکار می‌گردد خود موجودات عالم هستند که به واسطه خلاقیت ذاتی‌شان به سمت شر گرایش پیدا می‌کنند نه اینکه خداوند ایجادکننده شرور باشد. نکته شایان ذکر این است که این امر هم درباره شرور اخلاقی و هم شرور طبیعی صادق است.

خداوند و وقوع شرور

یکی از جدی‌ترین پرسش‌هایی که هر نظریه عدل الهی باید پاسخی درخور و قانع‌کننده برای آن داشته باشد، این است که چرا خداوند مانع از وقوع پاره‌ای شرور، به‌ویژه شرور هولناک نمی‌گردد؟ برای نمونه چرا خداوند اجازه می‌دهد افرادی مانند چنگیز مغول، هیتلر، استالین، صدام و به تازگی گروه تکفیری داعش به راحتی در جهان حمام خون راه بیندازند و اصول اخلاقی و انسانیت را زیر پا بگذارند؟

نظریه عدل الهی پویایی‌گرایین در پاسخ به پرسش مذکور، به تحلیلی هستی‌شناسانه از نحوه تأثیر خداوند بر هستی‌ها متوسل می‌شود (Ibid, p.8). بدین ترتیب که استدلال می‌گردد سه دسته موجود از حیث پایداری و قدرت خودتعیین‌بخشی وجود دارد: یکی افراد پایدار سطح پایین مانند الکترون‌ها، اتم‌ها و مولکول‌ها؛ دوم افراد پایدار سطح بالا مانند انسان‌ها؛ سوم توده‌های افراد مانند کوه، سنگ، ماشین و آب. اینها بر اساس میزان قدرت خودتعیین‌بخشی‌شان از یکدیگر متمایز می‌شوند؛ به طوری که گروه اول واجد قدرت خودتعیین‌بخشی بسیار اندکی است و دسته دوم برعکس، واجد قدرت خودتعیین‌بخشی بسیار بیشتری است و سومین گروه تقریباً هیچ قدرت خودتعیین‌بخشی ندارد. حال از آنجاکه شیوه اثرگذاری خداوند در عمل بدین نحو است که افراد را ترغیب می‌کند تا بهترین امکان‌های فرا روی خویش را- البته بر اساس میزان قدرت خودسامان‌دهی‌شان- تحقق بخشند، از این‌رو این افراد سطح پایین به علت قدرت اندک خودسامان‌دهی، نمی‌توانند رفتارشان را به سرعت تغییر دهند و رفتارهای متفاوتی از خودشان به

نمایش بگذارند. در واقع، رفتار افراد در این سطح عمدتاً حاصل وراثت و محیط پیرامونی است و الگوی رفتاری یکسانی را تکرار می‌کنند.

در سطوح پایین‌تر، به‌ویژه در جهان غیرجانداران، فعل خداوند در کل غالباً محدود به حفظ نظم می‌شود که قواعدش آشکارا در حوزه مطالعات دانشمندان است. غایت خداوند در مورد موجودات سطح پایین این است که از نظم برخوردار باشند. موهبت الهی به آنها، به صورت سروسامان دادن به امکان‌هایی تحقق می‌یابد که آنها مصادیق‌شان هستند. در سطوح پایین‌تر، یعنی در جایی که قوانین از پیش تعیین شده حاکم بر خلاقیت و علل فاعلی، اهمیتی بیش از علل غایی دارند، فعل ابداعی خداوند فراتر از کشف است. به علاوه، حتی هنگامی که نوآوری در سطوح بالاتر وجود دارد، باز خداوند به موازات سایر علل عمل می‌کند؛ یعنی عملکردشان را نه نسخ، بلکه اصلاح می‌کند. به نظر می‌آید چنین امری قدرت خداوند را در مقایسه با اندیشه‌های سنتی در باب قدرت مطلقه، به مراتب محدود می‌کند؛ اما چنین امری با برداشت‌مان از تکامل، به مثابه پویش طولانی، آهسته و تدریجی در طول بیلیون‌ها سال، سازگار و هماهنگ است (Barbour, 1990, p.125).

به بیانی دیگر از دیدگاه گرینین باید گفت شأن هستی‌شناختی این افراد ایجاب می‌کند اولاً خودشان چندان خلاقیتی در تغییر رفتارهای‌شان، آن‌هم به‌ویژه در کوتاه‌مدت نداشته باشند، ثانیاً تأثیرگذاری خداوند بر آنها دوره زمانی طولانی را بطلبد. گرینین در اینجا اشاره می‌کند اگر رفتارهای یک یا چند تن از این افراد به تخریب یا بی‌نظمی در محیط‌شان منجر گردند، خداوند نمی‌تواند [به دلایل فوق] به سرعت رفتار آنها را تغییر دهد؛ برای مثال اگر فردی در معرض مواد رادیواکتیو قرار گیرد، خداوند نمی‌تواند مسیر این مواد را تغییر دهد پیش از آنکه به سلول‌های سرطانی در آن فرد تبدیل شوند.

گرینین در باب افراد پایدار سطح بالا - یعنی انسان‌ها که هم واجد قدرت عظیم خودسامان‌دهی هستند و هم امکان‌های واقعی فراوانی به روی آنها گشوده شده است - می‌گوید نحوه تأثیر خداوند بر آنها به این ترتیب است که خداوند همواره امکان‌های جدیدی را بر آنها عرضه می‌کند و در صدد است آنها را ترغیب کند تا رفتارشان را به

سرعت تغییر دهند؛ اما این افراد به علت برخورداری از توانایی بالای خودسامان‌دهی می‌توانند از اهداف الهی سرباز زنند و طریقی دیگر را درپیش گیرند، اینجاست که انحراف از اهداف الهی چیزی نیست مگر وقوع شر.

خیرخواهی خداوند و شر

پرسشی که در اینجا نظریه عدل الهی‌گرایین با آن روبه‌روست، این است که آیا وقوع شرور در عالم با خیرخواهی خداوند ناسازگار نیست؟ بر اساس نظریه عدل الهی‌گرایین خیرخواهی خداوند به این معناست که خداوند حداکثر تلاش خویش را به کار می‌گیرد تا کل موجودات را بر اساس ظرفیت وجودی‌شان به سمت خیر ترغیب کند. بدین منظور خداوند فراروی همه موجودات، اهداف اولیه‌ای را قرار می‌دهد که این موجودات می‌توانند با توجه به خلاقیت ذاتی‌شان و قدرت خودتعیین‌بخشی‌شان، واکنش مثبت یا منفی به آنها نشان دهند. تحقق این اهد

اف اولیه موجب می‌شود جریان امور عالم به سمت نظم و خیر سوق یابد و برعکس، انحراف از این اهداف اولیه، راهی است به سوی شر؛ لذا به نظر می‌رسد خیرخواهی خداوند همان قدرت ترغیبی او باشد که صفت بنیادی خدا به شمار می‌آید؛ صفتی که موجب شده است خداوند شایسته پرستش باشد؛ به بیان دیگر از منظر متأله‌هان پویشی، خدای شایسته پرستش باید خیر کامل باشد؛ اما استدلال می‌کنند فقط خدای پویشی است که می‌تواند چنین نیازی را برآورده کند. آنها تصدیق می‌کنند خدای مستقل و قادر مطرح در خداشناسی سنتی مسیحی را باید برآورنده آرزوها تلقی کرد؛ اما چنین موجودی نمی‌تواند به نحو موجهی به مثابه یک دوست مهربان و شایسته عشق و محبت نگریسته شود. افزون بر این، آنها تا بدانجا پیش می‌روند که می‌گویند، با فرض میزانی شر غیرضروری در جهان‌مان، فقط خدایی که قادر به دفع آن نیست، از حیث اخلاقی شایسته ستایش است (Basinger, 1988, p.523).

از دیدگاه‌گرایین خداوند به یک معنا مسئول همه اموری [از جمله شرور] است

که در عالم رخ می‌دهد؛ زیرا اگر خداوند جهان را از وضعیت آشوب اولیه (Chaos) به سمت نظم ترغیب نکرده بود که سلول‌های زنده‌ای پدید آیند تا در مرحله‌ای بالاتر به حیات حیوانی و سرانجام به پیدایش انسان منجر شود، آنگاه دیگر رنج و شری در عالم نبود. اگر خداوند خلقت را تا سطح مخلوقاتی با ظرفیت تفکر عقلانی ادامه نمی‌داد، هیچ شر اخلاقی یا گناه هم وجود نداشت. اما با این همه خداوند نه مسئول پیدایش شرور است و نه مستوجب سرزنش. گریه‌ین در اینجا سه دلیل ارائه می‌کند: دلیل اول عمدتاً جنبه هستی‌شناسانه دارد، بدینسان که از یک طرف در هر موقعیت، وجود خیر و شر نهفته است و از طرف دیگر خداوند در صدد است مخلوقات را ترغیب کند تا بالاترین خیر نهفته در آن موقعیت را تحقق بخشند. حال هنگامی که مخلوقات امکان پایین‌تری را تحقق بخشند، این ناتوانی به اعمال قدرت‌شان برمی‌گردد نه به اراده خدا. دلیل دوم جنبه اخلاقی دارد، آن‌هم بدین گونه که هدف یک موجود خیرخواه اخلاقی جنبه ایجابی دارد نه سلبی؛ یعنی هدفش در درجه اول ایجاد خیر است نه پرهیز از رنج؛ زیرا اگر هدف اخلاقی پرهیز از رنج‌بردن باش، پس افراد بالغ نباید صاحب فرزند شوند؛ زیرا به این ترتیب تضمین می‌گردد هرگز صاحب بچه‌هایی نخواهند شد که رنج ببرند یا علت رنج‌بردن باشند. به همین سان اگر هدف اخلاقی خداوند [در مقام یک موجود خیرخواه] معطوف به پرهیز از رنج‌بردن باشد، باید از پیدایش موجوداتی که واجد ظرفیت رنج‌بردن هستند پرهیز می‌کرد. دلیل سوم که جنبه کلامی دارد عبارت است از اینکه به نظر گریه‌ین، خداوند در رنج‌های مان سهیم است؛ یعنی «می‌توانیم خدا را به مثابه "رهبر و هادی جامعه جهانی" تصور کنیم». جهان نه سلطنتی است و نه دموکراسی؛ زیرا هر عضوی منزلتی ممتاز دارد بی‌آنکه قادر مطلق باشد. خداوند مانند معلمی حکیم مایل است دانش‌آموزان یاد بگیرند برای خودشان تصمیم‌گیری کنند و تعامل دوستانه‌ای داشته باشند، یا شبیه ولیّ مهربانی است که تلاش نمی‌کند هر کاری را برای اعضای خانواده انجام دهد. نقش خداوند مشارکت و ترغیب خلاقانه در برانگیختن جامعه موجودات به سمت امکان‌های جدید یک حیات غنی‌تر جمعی است (Barboure, 1988, p.255).

در هر حال وقتی خیرخواهی خداوند عبارت باشد از ترغیب موجودات به سوی تحقق اهداف اولیه‌ای که همان کمال شایسته‌شان باشد و موجودات هم واجد گونه‌ای اختیار برای تحقق و عدم تحقق این اهداف- یعنی شرور- باشند، پس این خود موجودات هستند که مسئول شرور هستند نه خداوند.

مشخصه‌های عدل الهی پویشی‌گرفین

۱. اذعان به وقوع شرور حقیقی یا گزاف. یکی از عمده مشخصه‌های نظریه عدل الهی‌گرفین، اذعان به وجود شر حقیقی یا به تعبیری دیگر شر گزاف است. منظور از شرور حقیقی، شروری است که با نظر به جمیع امور، هیچ خیری به دنبال ندارد و عدم وقوع آنها می‌توانست به تحقق جهان بهتری بینجامد. قدرت خداوند را منحصر به قدرت ترغیبی دانستن و نیز تمام موجودات عالم را کانون‌ها یا هسته‌هایی واجد قدرت و خلاقیت ذاتی تلقی کردن، موجب می‌شود گرفین پای شرور حقیقی را در نظریه عدل الهی خویش باز کند (Griffin, 1991, p.80). اصلاً او یکی از دلایل توفیق نیافتن نظریه‌های عدل الهی پیشین- از آگوستین گرفته تا هیک- را همین عدم تصدیق شر حقیقی یا گزاف می‌داند. از همین رو «به دشواری می‌توان سنت دیگری را [مشابه خداگرایی پویشی] در نظریه عدل الهی تصور کرد که تلاش می‌کند به صراحت با آنچه به ظاهر شر گزاف باشد دست به گریبان شود» (پترسون، ۱۳۹۳، ص ۱۶۴).

۲. قدرت خدا را منحصراً ترغیبی تلقی کردن. از دیگر مشخصه‌های نظریه عدل الهی‌گرفین تجدید نظر اساسی در مفهوم قدرت مطلقه خداست که آن را در پیوند تنگ‌انگی با مفهوم خلق از عدم می‌داند. در چارچوب جهان‌بینی پویشی، قدرت مطلقه به معنای سنتی مسیحی، سر از قدرت قاهرانه خدا درمی‌آورد که نه تنها از حیث هستی‌شناسانه امری محال است- زیرا با خلاقیت و قدرت ذاتی موجودات و نیز به هم‌پیوستگی درونی آنها تعارض دارد- بلکه از حیث اخلاقی هم امری پسندیده نیست [به دلیل عواقبی که به دنبال دارد]؛ از این رو گرفین مدعی است خداوند به این معنا می‌تواند واجد قدرت

مطلقه باشد که او صاحب تمام قدرت‌هایی است که یک موجود می‌تواند دارا باشد، نه جمیع قدرت‌هایی که بالفعل وجود دارند (گریفین، ۱۳۸۱، ص ۲۸۱/ پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۲۸۰). در نظریه عدل الهی گریفین قدرت خداوند صرفاً ترغیبی است که شرح آن در مطالب بالا آمد.

۳. خداوند نمی‌تواند به طور یک‌جانبه مانع از وقوع شرور گردد. نگرش اندام‌وار یا ارگانستی به عالم [که مطابق آن تمام هستی‌ها درهم‌تنیده و به هم مرتبط‌اند] و قدرت و خلاقیت را اساساً امری متکثر در عالم دیدن [که گویی در متن و بطن موجودات نهفته باشد نه اینکه حاصل افاضه الهی باشند]، ایجاب می‌کند بنا به نظریه گریفین، خداوند به طور یک‌جانبه در عالم دخالت نکند و مانع از وقوع شرور نشود.

انتقادات

۱. هسته مرکزی یک نظریه عدل الهی قابل قبول [به‌ویژه برای مؤمنان] این است که در چارچوب خداباوری، تبیینی از وجود شر در جهان ارائه کند که نه خدشه‌ای بر قادر مطلق بودن خدا وارد شود و نه خیرخواهی خدا محل اشکال واقع شود؛ زیرا در غیر این صورت پرستش چنین خدایی با تردید جدی روبه‌روست. حال باید دید اولاً به لحاظ عقلی و منطقی در باب مواجهه خداوند با شرور چه فرض‌هایی قابل تصور است؟ کدام فرض با نظریه عدل الهی گریفین همخوانی دارد؟ ثانیاً در کدام یک از این فرض‌ها، هسته مرکزی یک نظریه عدل الهی قابل قبول حفظ می‌شود و آیا چنین فرضی با نظریه عدل الهی گریفین سازگار است؟

الف) خداوند می‌خواهد مانع از وقوع شرور شود و قادر به چنین فعلی هم می‌باشد و همواره هم از تحقق شرور جلوگیری می‌کند.

ب) خداوند نمی‌خواهد مانع از وقوع شرور شود و قادر به چنین فعلی هم نمی‌باشد و همواره هم از تحقق شرور جلوگیری نمی‌کند.

ج) خداوند می‌خواهد مانع از وقوع شرور شود، اما قادر به چنین فعلی نیست.

د) خداوند می‌خواهد مانع از وقوع شرور شود و نیز قادر به چنین فعلی هم می‌باشد، اما در پاره‌ای موارد به دلایلی موجه مانع از وقوع شرور نمی‌شود.

در باب فرض اول باید گفت درست است خداوند هم می‌خواهد مانع از وقوع شرور شود و هم قادر به چنین فعلی می‌باشد، اما ساختار این عالم متحول و متغیر، به‌ویژه وجود اختیار در برخی موجودات ایجاب می‌کند در مواقعی رویدادهایی در عالم رخ دهند که از آنها به شرور طبیعی و اخلاقی تعبیر می‌کنیم. چنین امری مقتضای نظام خاص خلقت است که خود خداوند در بطن و متن هر موجودی قرار داده است؛ لذا هر اقدامی از جانب خدا در جهت خلاف این نظام خاص خلقت، با حکمت و خیرخواهی او تعارض دارد؛ بنابراین، این فرض با وضع موجود عالم سازگاری ندارد.

فرض دوم نیز اولاً با چارچوب خداباوری ناسازگار است، ثانیاً با وضع موجود عالم همخوانی ندارد، ثالثاً دلایل عقلی و منطقی فراوانی بر رد آن آورده شده است که از حوصله بحث پیش‌رو خارج است؛ زیرا در این بحث، در پی آن هستیم کدام فرض در چارچوب خداباوری قابل قبول است.

فرض سوم به این می‌انجامد که خداوند هرچند خیرخواه می‌باشد و خواستار عدم وقوع شرور، اما قادر به چنین فعلی نیست. این فرض با دیدگاه گریبنین همخوانی دارد؛ زیرا او با تکیه بر تفسیری پویشی از ساختار جهان و محوریت بخشیدن به خلاقیت ذاتی یا خودتعیین‌بخشی موجودات، به طوری که هیچ عاملی نمی‌تواند مانع از تحقق خواسته آنها شود، و نیز قدرت خدا را یکسره ترغیبی دانستن [به طوری که فاقد هر گونه قدرت قاهرانه است]، نتیجه می‌گیرد خداوند نمی‌تواند مانع از وقوع شرور در عالم شود. به سخن دیگر وقتی خداوند یگانه، خالق عالم و آدم نباشد و او هم مانند دیگر موجودات مشمول نظام متافیزیکی ضروری حاکم بر عالم باشد و از این گذشته نه مبدأ خلاقیت باشد و نه حتی مساوی با آن، در این صورت با خدایی روبه‌رو هستیم که ذاتاً قادر بر غلبه بر شرور نیست، و این مساوی است با خدایی بدون قدرت مطلق. چنین برداشتی از خدا نه تنها با متون دینی ناهماهنگ است و در چارچوب خداباوری متعارف [که بر قادر مطلق بودن و خیرخواهی محض خدا تأکید می‌ورزد] نمی‌گنجد، بلکه پرستش او را

به طور جدی در بوته تردید قرار می‌دهد؛ خدایی که در مواجهه با شرور عمدتاً ناظر است و نه فاعلی مؤثر. حال آنکه بر اساس رأی گریفین، موجودی مانند انسان هم واجد قدرت ترغیبی است و هم واجد قدرت قهری؛ حال چگونگی یک فرد مؤمن در چارچوب خداآوری می‌تواند حکم کند به اینکه خداوند فقط واجد قدرت ترغیبی باشد؟ هرچند انصاف باید به خرج داد این نظریه در چارچوب جهان‌بینی پویشی می‌تواند خداوند را مبرا از مسئولیت شرور نشان دهد؛ ولی چنین خدایی با خدای ادیان توحیدی فاصله دارد.

فرض چهارم به این می‌انجامد که خداوند هم خیرخواه محض است و هم اینکه در مقام خالق عالم و افاضه‌کننده همه کمالات، واجد قدرت غلبه بر شرور [اعم از طبیعی یا اخلاقی] می‌باشد؛ اما در پاره‌ای مواقع از چنین اقدامی جلوگیری می‌کند. به سخن دیگر، خداوند در قلمرو حیات آدمی، موجوداتی صاحب اختیار و اراده آفریده است که هم قادر بر افعال خیر باشند و هم قادر بر افعال شر، حال اگر این موجودات دست به افعال شر زنند و همان موقع خداوند مانع از تحقق اراده و خواست آنها شود، پس نه تنها خداوند خلاف مشیت و نظام خلقت خویش عمل خواهد کرد، بلکه اختیار به معنای واقعی به مخاطره می‌افتد. به نظر می‌رسد این فرض که می‌تواند به شیوه‌های گوناگونی مورد تفسیر قرار گیرد، هم با چارچوب خداآوری متعارف [که خداوند قادر مطلق و خیرخواه محض است] سازگاری دارد و هم با وضع موجود حاکم بر عالم، به‌ویژه درباره انسان. چنین فرضی که هسته مرکزی نظریه عدل الهی مورد نظر عموم پیروان ادیان توحیدی در آن حفظ می‌شود با نظریه عدل الهی پویشی گریفین همخوانی ندارد.

در اینجا شاید بی‌مناسبت نباشد اشاره‌ای هرچند اجمالی به پاسخ مسئله شر در چهارچوب حکمت متعالیه داشته باشیم که به‌ویژه در آثار متفکرانی مانند استاد مرتضی مطهری می‌توان یافت. این پاسخ از آن رو مهم می‌نماید که در عین اعتقاد به خدایی قادر مطلق و خیرخواه محض که خالق عالم است، وجود شرور را به نحوی تبیین می‌کند که اولاً نه بر قدرت مطلقه خدا و نه بر خیرخواهی او خدشه‌ای وارد می‌شود، ثانیاً وجود شرور به خداوند نسبت داده نمی‌شود تا تعارضی پدید آید.

الف) بر یک مبنای هستی‌شناسانه می‌توان صفات اشیا را به دو دسته تقسیم کرد: نخست صفات ذاتی یا حقیقی که شیء از حیث وجود فی‌نفسه‌اش متصف به آن است مانند حیات. دوم، صفات اضافی یا اعتباری که واقعیتی مستقل از آن شیء ندارند مانند کوچکی و بزرگی؛ یعنی همواره در مقایسه با امری خارج از شیء است که متصف به آن می‌شود. حال نظر به اینکه امور اعتباری، فاقد وجودی مستقل هستند؛ لذا نوعی عدم به شمار می‌آیند.

ب) وجود مساوق خیر است؛ لذا هر آنچه در قلمرو وجود قرار گیرد، مشمول خیر واقع می‌شود. اینجاست که شرور به عدم برمی‌گردند.

با تکیه بر دو مبنای فوق است که در درجه اول تمام شرور از سنخ عدم تلقی می‌شوند؛ ولی بلافاصله باید افزود البته تمام مصادیق شرور در یک دسته نمی‌گنجند و نوع عدمی بودن آنها با یکدیگر متفاوت است. بدینسان است که شرور به دو دسته تقسیم می‌گردد: یکی شروری که خود از سنخ عدم‌اند مانند جهل، فقر، عجز و نابینایی. عدمی بودن شر در این امور از نوع ملکه و عدم ملکه است که منظور از عدم ملکه این است که چیزی استعداد و قابلیت دریافت کمال وجودی خاصی را دارد، اما بنا به عللی فاقد آن است. به تعبیر استاد مرتضی مطهری «مثلاً کوری در انسان؛ کور یک واقعیت مستقلی نیست تا گفته شود که آدم کور از یک مبدأ آفریده شده است و کوری او را یک مبدأ دیگر؛ کوری نیستی و هر شری، نیستی است» (مطهری، ۱۳۸۱، ص ۱۵۷). دسته دوم شر، اموری وجودی‌اند که از آن رو متصف به شر شده‌اند که موجب تخریب یا از میان رفتن نظم در عالم می‌شوند و حیات آدمی را به خطر می‌اندازند مانند سیل، زلزله، آتش‌سوزی، میکروب‌ها و غیره.

اکنون با توجه به این تقسیم‌بندی است که نخست، شر بالذات یا حقیقی «از نوع عدم است و امر عدمی، مجعول واقع نمی‌شود تا نیاز به آفریننده داشته باشد و یا با صفات خالق هستی ناسازگاری پیدا کند» (طالبی، ۱۳۸۱، ص ۹۱). بدین ترتیب این نوع شر را نمی‌توان به خدا نسبت داد. دوم اینکه شر اضافی یا نسبی که به شر بالعرض هم تعبیر می‌شود، به گونه‌ای است که وجود فی‌نفسه‌اش که از طرف خداوند افاضه شده چیزی جز خیر نیست مانند سیل که وجود فی‌نفسه‌اش آب است و

سرمنشأ حیات و رشد، اما از آن رو که موجب تخریب طبیعت یا محل سکونت آدمی می‌شود متصف به شر می‌گردد. در این دسته شر هم، خداوند وجود فی‌نفسه‌اش را آفریده که سرمنشأ خیر و برکت است. سوم اینکه با توجه به اینکه هر دو دسته شر مذکور مقتضای مرتبه موجوداتی است که واجد قابلیت و استعداد دریافت کمال یا فقدان دریافت کمال هستند و این قابلیت هم به ماده تعلق دارد؛ بنابراین خاستگاه شرور را می‌توان به ماده برگرداند؛ یعنی اقتضای عالم مادی این است که این گونه شرور در آن ظاهر شوند. چهارم اینکه از آنجاکه عالم مادی، عالم تضاد و درگیری و رقابت است، تا زمانی که چنین وضعی بر جهان طبیعت حاکم باشد، چه بسا موجودی در مسیر کمال خودش با موانعی برخورد کند و نتواند به کمال نهایی‌اش برسد، اینجاست که علت وقوع شرور در طبیعت را باید به همین تضاد در طبیعت نسبت داد و نه خداوند. پنجم اینکه در پاسخ به این شبهه که چگونه می‌توان در عین باور به خدایی قادر مطلق و خیرخواه محض که یگانه خالق هستی است، قائل شد که شروری در عالم رخ می‌دهند؟ باید گفت «خدا، قادر مطلق و خیرخواه محض است، ولی قدرت به امر محال تعلق نمی‌گیرد. عدم تعلق قدرت به امر محال، موجب محدود کردن قدرت مطلق، نخواهد بود؛ چون شرور لازمه وجودی جهان مادی هستند. خلقت جهان مادی، مقصود بالذات بوده و شرور لازمه آن، مقصود بالعرض هستند. با این تحلیل، نفی همه شرور، به معنای آفریده‌نشدن جهان مادی است که خود مستلزم شر کثیر است» (همان، ص ۲۸۳).

۲. از مهم‌ترین وظایف هر نظریه عدل الهی این است که توجیهی از رنج‌ها و شرور در عالم ارائه کند که زندگی در چنین جهانی برای انسان نه تنها قابل تحمل باشد، بلکه امید به آینده را در او قوت بخشد. به عبارت دیگر، مقوله رنج‌بردن در جهان با مقوله معنای زندگی رابطه‌ای تنگاتنگ دارد که نظریه عدل الهی در این میان می‌تواند نقش قابل توجهی ایفا کند. حال هنگامی که از این منظر به عدل الهی پویشی‌گریزیم می‌نگریم، درمی‌یابیم در چارچوب جهان‌بینی پویشی، وضعیت کلی حاکم بر عالم تابع یک ضرورت متافیزیکی است نه تابع اراده و خواست خداوند. هیچ موجودی در برابر آن چاره‌ای جز تسلیم ندارد؛ لذا وقوع شرور در جهان، چاره‌ناپذیر

است و جزو لاینفک حیات عالم و آدم. در پرتو چنین نگرشی، نه خداوند آن مبدأ واجد قدرت مطلق یا خالق مطلق است که آدمی با تکیه بر او امید به غلبه بر شرور را داشته باشد و نه اینکه گفته می‌شود در نهایت جریان کلی عالم به گونه‌ای رقم خواهد خورد که خیر بر شر غلبه کند؛ از این رو وقوع شرور و رنج‌های عالم، زندگی را برای انسان با مشقت و سختی همراه می‌سازد و تا حدی معنای زندگی را با ابهام روبه‌رو می‌کند؛ در حالی که چنانچه در چارچوب بینش توحیدی و خدامحورانه بپذیریم خداوند علاوه بر قدرت رحمانی و ترغیبی، واجد قدرت قاهرانه‌ای است که عدالت و حکمت او ایجاب می‌کند که سرانجام خیر بر شر پیروز خواهد شد، آنگاه امید به آینده و شوق به زیستن، با وجود رنج‌ها و شرور، در دل انسان زنده می‌ماند و زندگی معنادار می‌شود.

۳. **گرفینین** به منظور توجیه دیدگاه خویش در جهت تعدیل قدرت مطلقه خداوند، فرض را بر این گذاشته که در الهیات سنتی پیش از او تفسیری از قدرت خداوند حاکم بوده است که بنا به آن قدرت مطلقه خداوند تمام جهان را عرصه تاخت‌وتاز خویش ساخته است و جایی برای اختیار آدمی و تأثیرگذاری فاعل‌های طبیعی باقی نمی‌گذارد. گویی **گرفینین** در اینجا دست به تعمیم نابجا زده است. در این زمینه باید گفت چنین تفسیری اگر هم وجود داشته است، عمدتاً ناظر بر الهیات کالوینیستی است که نه یگانه دیدگاه در این زمینه است و نه به تعبیری پارادایم حاکم بر الهیات سنتی. در باب قدرت خداوند می‌توان به نگرش کسانی مانند **توماس آکویناس** و **پلتنینگ** اشاره کرد که با جبرانگاری فاصله‌ای جدی دارند.

۴. **گرفینین** مدعی است اگر خداوند واجد قدرت قاهرانه باشد، باید چنین قدرتی را برای دیگر موجودات اعمال کند و این امر، هم به لحاظ اخلاقی ناپسند و به دور از شأن خداست و هم با چارچوب جهان‌بینی پویشی ناسازگار است. در نقد چنین برداشتی باید گفت، گویی **گرفینین** پیش‌فرض گرفته است که اگر خداوند واجد قدرت قاهرانه باشد، پس او لزوماً از آن در هر موقعیتی که اراده کند بهره می‌گیرد. در حالی که باید گفت اولاً برخورداری از قدرت قاهرانه، مساوی با اعمال آن نیست. بر خلاف تصور **گرفینین**، هم به لحاظ منطقی و هم در عالم واقع، خداوند می‌تواند

واجد قدرت قاهرانه باشد؛ اما آن را برای دیگر موجودات اعمال نکند. ثانیاً به لحاظ اخلاقی هیچ منعی ندارد که خداوند در مواقعی از قدرت قاهرانه خویش بهره گیرد که قابل توجیه اخلاقی باشد و چنین امری با تصورمان از خدای عادل سازگاری دارد؛ همان‌گونه که ما می‌پذیریم پلیس از قدرت قهریه خویش در چارچوب قانون استفاده کند.

۵. **گرفتن قدرت خداوند را هم منحصر به قدرت ترغیبی می‌کند و هم اینکه** وقتی از اوصاف خدا یاد می‌کند همه اوصاف (خیرخواهی، زیبایی، حکمت و معرفت) را در نهایت کمال برمی‌شمرد مگر قدرت. او لفظ شاید و احتمال را برای کامل بودن خدا ذکر می‌کند. چنین برداشتی به تحویل‌گرایی منجر می‌شود؛ زیرا اولاً **گرفتن تمام قدرت‌هایی [مانند قدرت فاعلی، قدرت مبقیه، قدرت قاهرانه و قدرت ترغیبی] را که خداوند واجد آنهاست، منحصر به قدرت ترغیبی ساخته است.** ثانیاً برای تمام اوصاف خداوند از تعبیر کمال و مطلق بودن بهره می‌گیرد مگر قدرت (سیاری و قراملکی، ۱۳۸۸، ص ۹۷).

نتیجه‌گیری

در پایان با نظر به هدف کلی نظریه عدل الهی که تلاشی برای اقامه دلایل ایجابی و موجه بر وجود شر در جهانی خداپاورانه است، دو پرسش قابل طرح است: یکی اینکه نظریه عدل الهی پویشی‌گرفتن در این عرصه چه اقدام تازه‌ای به عمل آورد؟ دوم اینکه آیا این اقدام و تلاش، موفقیت‌آمیز بوده یا خیر؟ این نظریه عدل الهی در مقایسه با دیگر نظریه‌ها بر آن است تا نشان دهد در چارچوب جهان‌بینی پویشی‌نه‌تنها با وجود شرور ظاهری، بلکه حتی با وجود شرور حقیقی یا گزاف [که دستاویز عمده ملحدان برای انکار خداست]، باور به وجود خدایی قادر [البته قدرتی یکسره ترغیبی و برانگیزاننده] و خیرخواه، امری موجه و معقول است؛ زیرا همه موجودات عالم بر اساس ساختار وجودی‌شان واجد خلاقیت یا قدرت خودتعیین‌بخشی هستند که به واسطه آن می‌توانند در جهت خواست الهی (خیر) یا شر گام بردارند؛ بنابراین، با وجود شرور، خداوند نه مستوجب سرزنش است و نه حقیقتاً مسئول آنها.

چنین تبیینی از وجود شر در عالم و عدم تعارض آن با وجود خداوند، می‌تواند تا حد بسیاری پاسخی در خور به ملحدین باشد؛ اما نکته این است که نظریه مذکور در تفسیر قدرت خداوند گرفتار تحویل‌گرایی می‌شود. به این معنا که قدرت قاهرانه خداوند را که مورد اعتقاد عموم پیروان ادیان توحیدی است، انکار می‌کند. اینجاست که چنین دیدگاهی فاقد مقبولیت عمومی خواهد بود.



منابع و مأخذ

۱. پلنتینجا، الوین و دیگران؛ **کلام فلسفی**: مجموعه مقالات؛ ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی؛ تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۴.
۲. باربور، ایان؛ **علم و دین**؛ ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی؛ چ ۱، تهران: نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۳. پترسون، مایکل؛ **خداوند و شر**؛ ترجمه رستم شامحمدی؛ سمنان: انتشارات دانشگاه سمنان، ۱۳۹۳.
۴. پترسون، مایکل و دیگران؛ **عقل و اعتقاد دینی**؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۵. سیاری، سعیده و احد فرامرز قراملکی؛ «خطای تحویلی نگری در دیدگاه الهیات پویشی گریفین»؛ **ادیان و عرفان**، ش ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۹۳-۱۱۶.
۶. شامحمدی، رستم؛ **خداوند در اندیشه پویشی و ایتهد**؛ تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۹۰.
۷. طالبی، محمدجواد؛ **مبانی شر از دیدگاه حکمت متعالیه**؛ قم: انتشارات دانشگاه قم، ۱۳۸۹.
۸. گریفین، دیوید ری؛ **خدا و دین در جهان پسامدرن**؛ ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی؛ تهران: آفتاب توسعه، ۱۳۷۶.
۹. مطهری، مرتضی؛ **عدل الهی**؛ چ ۹، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۷۸.
۱۰. هیک، جان، **فلسفه دین**؛ ترجمه بهرام راد؛ چ ۱، تهران: انتشارات الهدی، ۱۳۷۲.
11. Atle Ottesen Søvik; **The problem of Evil and the Power of God**; Leiden-Boston: Brill, 2011.
12. Barbour Ian; **Religion in Age of Science**; John Wiley and sons, incorporated: Harper Sanfrancisco, 1990.
13. Basinger, David; "Process Theism" in **Routledge Encyclopedia of Philosophy**; London: Routledge, 1988.
14. Basinger, David and Randall Basinger; "**The Logic of Theodicy: A Comparative Analysis**"; *Journal for Christian Theological Research*, 3/3, 1998.
15. Cobb, John and Griffin, David Ray; **Process Theology: An Introductory Exposition**; Philadelphia: Westminster Press, 1976.
16. Griffin, David Ray; **Evil Revisited, Responses and Reconsiderations**; Albany: State University of New York Press, 1991.
17. _____; "Creation out of Nothing, Creation out of Chaos, and the Problem of Evil"; **Encountering Evil**; edited by Stephen T. Davis, 2nd edn Philadelphia: Westminster/John Knox, 2001a.
18. Griffin, David Ray; "Process philosophy of religion"; in **Issues in contemporary philosophy of religion**; Ed. By Eugent Thomas Long .Kulwer Academic Publishers; 2001b.

19. Griffin, David ray; “**Process Theodicy, Christology, and the Imitatio Dei**”; available in:
20. www.anthoniflood.com/griffintheodicychristology03.htm,(2007).
21. Whitehead, A. N.; **Process and Reality**; New York: Macmillan, 1957.

