



Evaluation of the Presuppositions of the Problem of Divine Hiddenness from the Perspective of Islamic Thought

Hamidreza Ayatollahy¹ 

Submitted: 2025.11.21

Accepted: 2026.01.27

Abstract

Schellenberg has claimed that if there is a God, His love must be manifested to all humans. But many humans do not find a manifestation of this love. The existence of such non-resistant atheists shows that such a God does not exist. In this article, to evaluate Schellenberg's claim, it has been shown that the structure of his argument is based on four assumptions, the correctness of which in the context of Islamic thought is seriously questionable. The first assumption: God must be at the highest level in terms of love and to all humans. While in Islamic thought, God's love is only for those who love Him and not all humans. The second is that: God must reveal himself to seekers without motives or illness. The article shows that this revelation was made comprehensively through the sending of messengers. Third premise: There are people who sincerely seek to understand God and have a relationship with Him but have not achieved such knowledge. In this paper it will be shown that neither the sincerity of these people's efforts, nor the great effort of these people, nor the lack of evidence are acceptable, because the knowledge of the message of the prophets is widely accepted. Fourth premise: It is expected that there is sufficient evidence to know such a God. This premise shows that the atheist is looking for a specific type of evidence that can be a witness to the existence of God. The believer can claim, based on the Islamic vision, that there are sufficient and numerous evidences for the existence of God that the atheist can achieve if he changes his expectations. As a result, these assumptions cannot be a prelude to Schellenberg's arguments. Therefore, the structure of his argument based on Islamic views collapses.


Keywords

Schellenberg, Divine hiddenness, God of love, non-resistant non-believers, Islamic perspective





ارزیابی پیش فرض‌های مسئله اختفای الهی از منظر اندیشه اسلامی

حمیدرضا آیت‌اللهی^۱ 

پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۷

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۳۰

چکیده

شلنبرگ ادعا کرده است که اگر خدایی وجود داشته باشد، باید عشق او برای همه انسان‌ها متجلی شود. اما بسیاری از انسان‌ها جلوه‌ای از این عشق نمی‌بینند. وجود چنین خدانا‌باوران غیرمقاومی نشان می‌دهد چنین خدایی وجود ندارد. در این مقاله، برای ارزیابی ادعای شلنبرگ، نشان داده شده است که ساختار استدلال او بر چهار پیش فرض بنا شده است که در بستر تفکر اسلامی صحت این پیش فرض‌ها محل تردید جدی است. پیش فرض اول می‌گوید خداوند از لحاظ محبت و عشق باید در بالاترین درجه و محبت او نسبت به همه انسان‌ها باشد. این در حالی است که در تفکر اسلامی محبت خداوند صرفاً به کسانی تعلق می‌گیرد که به او عشق بورزند، نه به همه انسان‌ها. پیش فرض دوم این است که خداوند باید خود را به صورتی بر جستجوگران بی‌غرض آشکار سازد، ولی ظاهراً چنین نیست. در مقاله نشان داده شده است این آشکارسازی به صورت فراگیر از طریق ارسال رُسل انجام پذیرفته است. در پیش فرض سوم بیان می‌شود افرادی وجود دارند که صادقانه به دنبال درک خداوند و رابطه با او هستند، اما به چنین شناختی دست نیافته‌اند. در این مقاله نشان داده شده است که هم صادقانه بودن تلاش این افراد، و هم تلاش بسیار این اشخاص و هم نیافتن شواهد هر سه محل تردید است، چرا که اطلاع از پیام پیامبران به طور گسترده مسلم است. چهارمین پیش فرض گویای این است که انتظار می‌رود ادله و شواهد کافی برای شناخت چنین خدایی وجود داشته باشد. این پیش فرض نشان می‌دهد خدانا‌باور به دنبال نوع خاصی از دلیل می‌گردد که بتواند شاهدی بر وجود خداوند باشد. خدانا‌باور بر اساس بیش از همه این دلایل کافی و متعددی بر وجود خداوند هست که خدانا‌باور اگر توقعش را تغییر دهد می‌تواند به آنها دست یابد. در نتیجه، این پیش فرض‌ها نمی‌تواند مقدمه‌ای برای استدلال‌های شلنبرگ باشد و ساختار استدلال او بر اساس نگرش اسلامی فرومی‌ریزد.

کلیدواژه‌ها

شلنبرگ، اختفای الهی، عشق خداوند، خدانا‌باوران غیرمقاوم، نگرش اسلامی

۱. استاد بازنشسته گروه فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (hamidayat@gmail.com)

۱. مقدمه

از ابتدای قرن بیستم، جریان‌های الحادی رویکردی جدید اتخاذ کرده‌اند. تا اوایل قرن بیستم این جریان‌ها یا سعی می‌کردند دلایلی بیاورند تا انواع برهان‌هایی را که بر وجود خداوند ارائه می‌شد ناکارآمد نشان دهند یا واقعیت باورمندی خداپاوران را با توجیه‌های روان‌شناسانه یا جامعه‌شناسانه زیر سؤال ببرند (Ayatollahy 2025). اما این اقدامات نتیجه‌ای جز «ندانم‌گرایی» و «شک‌گرایی» نسبت به وجود خداوند نداشت. از اواسط قرن بیستم این جریان‌ها به جای رد دلایل وجود خداوند سعی کردند برهان‌هایی مطرح کنند که اثبات کنند خداوند نمی‌تواند وجود داشته باشد یا اصلاً از خداوند نمی‌توان معنای محصلی به دست آورد. مهم‌ترین تلاش آنها از طریق شر انجام شد (Mackie 1955). آنها می‌خواستند وجود شرور در عالم را دلیلی بر تناقض ذاتی در مفهوم خداوند در دیدگاه خداپاوری نشان دهند. برخی نیز تلاش کردند از تعارض ظاهری علم پیشین خداوند و اختیار انسان چنین نتیجه‌ای را بگیرند. اما برخی فیلسوفان همچون پلنتینگا نشان دادند وجود شر منطقاً نمی‌تواند هیچ گونه تناقضی را نسبت به صفات خداوند نشان دهد و حتی نشان دادند که وجود شرور می‌تواند لازمه خلقت انسانی مختار توسط خداوند باشد (Plantinga 1974). پس از آن، این اشکال منطقی جای خود را به اشکال قرینه‌ای شرور بی‌وجه داد که ویلیام رو آن را صورت‌بندی کرد (Rowe 1979). این اشکال نیز در معرض نقدهای متعدد خداپاوران گرفت.

با ظهور فلسفه‌های تحلیلی، اشکال دیگری از جانب مخالفان خداپاوری مطرح شد که معناداری گزاره‌های دینی را زیر سؤال می‌برد. قالب‌بندی این استدلال را آنتونی فلو در تمثیل معروفش یعنی دو جهانگرد و باغبان نامرئی انجام داد. دو جهانگرد در سفرشان با مجموعه‌ای از درختان مواجه می‌شوند که یکی از آنها ادعا می‌کند باغبانی دانا این مجموعه را تنظیم و مراقبت می‌کند (همان گونه که خداوند در عالم چنین می‌کند). جهانگرد دوم مشاهده نشدن چنین باغبانی را دلیل بر نبودن آن می‌گیرد. سپس نشان می‌دهد هیچ راه محصلی هم عملاً وجود ندارد که به آشکارسازی چنین باغبانی بینجامد. در نتیجه نه می‌توان دلیلی بر وجود چنین باغبانی آورد و نه بر نبود آن. لذا ادعای وجود باغبان معنادار نیست. بازیل میچل، ریچارد هیر، جان هیک و کرومبی نیز در مقابل سعی کردند معناداری وجود خداوند را به نحوی نشان دهند. این شبهه در دو قالب مطرح شده است (Flew et al. 1971). در تمثیل دو جهانگرد، فلو وجود خداوند را زیر سؤال می‌برد، اما در تمثیل دیگری صفات خداوند مورد نظر خداپاوران را بی‌معنا نشان می‌دهد. او فرزندى را مثال می‌زند که از سرطان حنجره در رنج است و در تب می‌سوزد، در حالی که پدر زمینی او شب تا به صبح به هر دری می‌زند تا فرزندش را نجات دهد. اما هیچ اثری از پدر آسمانی که خدای عشق به بندگان است دیده نمی‌شود و نهایتاً فرزند می‌میرد (Flew, in Hick 1990, 368). او با این تمثیل ادعای خداپاوران مبنی بر عشق خدای آسمانی به انسان‌ها را نه قابل اثبات و نه قابل ابطال نشان می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که این باور از اساس معنادار نیست. پس از فلو، این مثال کمتر مورد بحث قرار گرفته است (Ayatollahy 2025).

در اواخر قرن بیستم، شبهه معنادار نبودن وجود خداوند و بی‌معنایی صفات خداوند را شلنبرگ در ساختاری جدید تنظیم کرد تا استدلالی علیه وجود خداوند ارائه کند. او آموزه مسیحی خدای عشق را که مهم‌ترین صفتش عشق به بندگان است تحلیل کرد و لازمه چنین خدای عاشقی را ارتباط داشتن با بندگان دانست، به گونه‌ای که بندگان این رابطه عاشقانه را درک کنند. اما در شرایطی که (حداقل) برخی از انسان‌ها به شدت نیاز دارند که از ثمرات این عشق بهره‌مند شوند، اثر ملموسی از این عشق خداوند در زندگی ایشان دیده نمی‌شود. او از این مسئله به «اختفای

الهی» تعبیر می‌کند (Schellenberg 1993).

۲. پیشینه پژوهش‌ها درباره ادعای شلنبرگ

این ادعای شلنبرگ را اندیشمندان غربی بسیاری همچون سوئینبرن، جان هیک، موزر، مایکل موری و دیگران تحلیل کرده و اشکالاتی بر آن وارد کرده‌اند. این بحث در مجلات فارسی با تجزیه و تحلیل‌های متعددی مواجه شده است. برخی نقدهای اندیشمندان غربی به دیدگاه شلنبرگ را مطرح و آنها را ارزیابی کرده‌اند (محمدپور و علی‌زمانی ۱۳۹۵؛ ۱۳۹۷؛ حسینی ۱۳۹۵؛ حاجی محمد حسینی و علی‌زمانی ۱۳۹۹). برخی به بسط پاسخ‌های غربی به اشکال شلنبرگ پرداخته‌اند. ایشان همانند کسانی که در مسئله شر تئودیه‌پردازی می‌کنند، اغراضی را برای خداوند در نظر گرفته‌اند، که این اغراض باعث می‌شود خداوند خود را مستور از بندگانش کند. در یکی از مهم‌ترین این دیدگاه‌ها، اختفای الهی لازمه اختیار انسان برای ایمان نشان داده می‌شود (اسدی، رحمتی، و عباسی ۱۳۹۹؛ مهدوی آزادبنی و عشریه ۱۴۰۲). برخی نیز از منظر فلسفه اسلامی، مخصوصاً دیدگاه ملاصدرا درباره عشق و ناتوانی در درک کُنه ذات الهی، به بررسی موضوع پرداخته‌اند (افضلی و رضائزاد ۱۳۹۷). عمده این مقالات در فضای فکری مسیحی-غربی به ساختار و محتوای استدلال شلنبرگ پرداخته‌اند. بررسی مبادی تصدیقی استدلال شلنبرگ نیز تلاش ارزشمند دیگری است که در مقاله‌ای به آن پرداخته شده است (هاشمی و رجبی ۱۴۰۲). در آن مقاله به چهار گزاره بنیادینی اشاره شده که شلنبرگ برای تنظیم استدلال خود به کار گرفته است. در نظر نویسندگان آن مقاله، غیرارادی بودن فرآیند شکل‌گیری باور در انسان، دسترس‌ناپذیر دانستن خدا به عنوان امر غایی، نهایی‌گرایی و مختار بودن انسان چهار مبنای تصدیقی شلنبرگ قلمداد شده است، که کاملاً متفاوت از چهار پیش‌فرض مقاله حاضر است.

اما اگر استدلال‌های شلنبرگ بخواهد در بستر اندیشه اسلامی بررسی شود، مسئله متفاوت خواهد شد، چرا که برخی از مقدمات دیدگاه شلنبرگ در آموزه‌های اسلامی متمایز از دیدگاه مسیحی است. به همین جهت، در این مقاله رویکردی متمایز از مقالات پیشین در این باره اتخاذ شده است. بدیهی است اگر پیش‌فرض‌های دینی و مبانی دیدگاه شلنبرگ متناسب با تفکر اسلامی نباشد و نگاه دیگری به این پیش‌فرض‌ها وجود داشته باشد، استدلال او نمی‌تواند شکل بگیرد. در این مقاله چهار پیش‌فرض او ارزیابی شده است.

شلنبرگ معتقد است اگر خدایی که ادیان توحیدی می‌گویند وجود داشته باشد، خدایی که شخصی است و از همه جهات مطلق و با عظمت است، بنابراین از لحاظ محبت و عشق نیز باید در بالاترین درجه باشد. در وهله بعد، اگر چنین خدای واقعاً عاشق و بامحبتی وجود داشته باشد، باید برای هر انسان صاحب اراده و اختیاری که می‌تواند با او ارتباط شخصی برقرار کند، زمینه را مهیا سازد؛ مگر این که خود این شخص کوتاهی کند و با اختیار خود از قرار گرفتن در حالت ارتباط با خدا غافل شود. اما عملاً می‌بینیم بسیاری از انسان‌ها نتوانسته‌اند به چنین رابطه‌ای دست یابند. پس معلوم می‌شود چنین خدایی وجود ندارد.

او در این تقریر از برهان اختفای الهی با محوریت ناباوری معقول و بحث عشق الهی مدعای مد نظر خود را نتیجه می‌گیرد. این تقریر بدین شکل است:

۱. اگر خدا وجود داشته باشد، باید در نهایت عشق و محبت به بندگانش باشد.
۲. اگر چنین خدایی واقعاً وجود داشته باشد، نباید شاهد رخ دادن ناباوری معقول باشیم.
۳. در حالی که می‌بینیم در جهان این نوع ناباوری وجود دارد.

۴. بنابراین چنین خدایی که در نهایت عشق و مهربانی باشد وجود ندارد. (نتیجه حاصل از مقدمه ۲ و ۳) نتیجه نهایی: اساساً چنین خدایی وجود ندارد (Schellenberg 1993, 83-83; 2005, 204).

او سعی می‌کند با چند تمثیل این مسئله را روشن کند. یکی از تمثیل‌های او به شکل زیر است:

کودکی را فرض کنید که در دل یک جنگل با مادر خود مشغول بازی است. در قسمتی از بازی خود از مادرش می‌خواهد که در جایی پنهان شود و مادر او را بیابد. بنابراین او کنار درختان خود را مخفی می‌کند و منتظر مادر خویش است، اما زمان می‌گذرد و خبری از مادر نمی‌شود. کم‌کم روز به سمت پایان خود نزدیک می‌شود، ولی باز خبری از مادر نیست و این باعث می‌شود که کودک نگران و مضطرب شود. بنابراین او با حالت اضطراب و آشفتگی به دنبال مادر خویش می‌گردد و مدام نام او را فریاد می‌زند. اما پاسخی دریافت نمی‌کند و اثری از او نمی‌یابد. سؤالی که در این مثال به ذهن می‌رسد این است که آیا مادر این کودک در همان نزدیکی است؟ اگر هست و حالت پراضطراب فرزندش را می‌بیند و حقیقتاً عاشق اوست، آیا نباید به درخواست او پاسخ دهد؟ (Schellenberg 2004, 31)

شلنبرگ در مواجهه با برخی اشکالاتی که به استدلال او شد، قالب‌های جدیدی از استدلال ارائه داد. در اینجا به دنبال آن نیستیم که استدلال او را تحلیل کنیم و درستی یا نادرستی آن را نشان دهیم، بلکه صرفاً می‌خواهیم نشان دهیم که روند استدلال‌های او مبتنی بر چند پیش‌فرض است. سپس صحت این پیش‌فرض‌ها را با توجه به نگرش اسلامی ارزیابی خواهیم کرد.

۳. پیش‌فرض‌های نظریه شلنبرگ

۳-۱. پیش‌فرض اول

خداوند از لحاظ محبت و عشق در بالاترین درجه است. یکی از پیش‌فرض‌های او اسناد صفت عشق به خداوند است. او می‌گوید «اگر خدا از همه جهات مطلق و باعظمت باشد، پس باید از لحاظ محبت و عشق نیز در بالاترین درجه باشد» (Schellenberg 1993, 83-84). سؤال این است که آیا واقعاً صفت عشق لازمه ذاتی خداوند است؟ آیا اصلاً ضرورت دارد خداوند عاشق بندگانش باشد؟

شلنبرگ در ادامه و در قالبی جدیدتر می‌گوید اگر خدا خیر محض باشد، وقتی می‌داند جستجوگران صادق برای یافتن او و درک حضورش به چه رنج جانکاهی گرفتارند، باید خویشتن و محبتش را بی‌ابهام بر آنها آشکار سازد، خصوصاً وقتی می‌داند این مستوری زیان‌های جبران‌ناپذیری برای آن مشتاقان به بار می‌آورد (Schellenberg 2004, 37-38). (فراموش نکنیم که در اینجا چون خدا عالم مطلق است از این وضعیت آگاه است و چون قادر مطلق است می‌تواند خویشتن را بدون هیچ ابهامی آشکار کند). اما در جامعه می‌بینیم جستجوگران صادق و غیرلجبازی وجود دارند که خداوند بر آنها آشکار نیست. پس چنین خدایی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

۳-۲. پیش‌فرض دوم

خداوند باید خود را به صورتی بر جستجوگران بی‌غرض آشکار سازد. در مرحله بعد، او می‌گوید اگر چنین خدای واقعاً عاشق و بامحبتی وجود داشته باشد، باید برای هر انسان صاحب اراده و اختیاری که می‌تواند با او ارتباط شخصی برقرار کند زمینه را مهیا سازد؛ مگر این که خود این شخص کوتاهی کرده باشد و با اختیار خودش از قرار گرفتن در حالت ارتباط با خدا غافل شده باشد (Howard-Snyder 1996, 434-437).

۳-۳. پیش فرض سوم

افرادی وجود دارند که صادقانه تمام سعی خود را برای درک خداوند و رابطه با او کرده‌اند، اما به شاهی برای شناخت او دست نیافته‌اند، یعنی ضروری است خداوند با بندگانش ارتباط داشته باشد، و در نتیجه نباید عملاً «ناباوری معقول» رخ دهد (درحالی که چنین نیست). در این تقریر بار اصلی استدلال بر وجود «ناباوری معقول» در میان انسان‌هاست. او در ادامه به جای ناباوری معقول از «ناباوری غیرمقاوم» سخن می‌گوید. شلنبرگ در نوشته‌های خود در سال ۱۹۹۳ از ناباوری معقول سخن می‌گوید، در حالی که در نوشته‌های متأخرتر، مخصوصاً در نوشته‌های ۲۰۰۷، از خدا ناباوری غیرمقاوم صحبت می‌کند (Schellenberg 2007, 205)، یعنی کسانی وجود دارند که صادقانه به دنبال کشف حقیقت هستند و اگر دلایلی (مخصوصاً شواهدی از ارتباط عاشقانه خداوند) بیابند هیچ مقاومتی در برابر پذیرش آن نمی‌کنند، اما عملاً نتوانسته‌اند به چنین باوری دست یابند. به عبارت دیگر، هیچ‌گاه رابطه‌ای از جانب خداوند برای آنها آشکار نشده و اگر هم رابطه‌ای باشد کاملاً برای آنها پنهان است. پس خدای ادیان توحیدی چنان بیگانه با زندگی پرفرازونشیب انسان‌هاست که اصلاً نمی‌توان چنین خدایی را موجود دانست.

۱. اگر خدایی که در نهایت محبت و عشق است وجود داشته باشد، همواره طریق ارتباط شخصی با خود را برای هر فرد ناقص و محدودی گشوده می‌گذارد.

۲. اگر واقعاً خدایی وجود داشته باشد که همواره راه ارتباط شخصی با خود را برای هر فرد ناقص و محدودی گشوده بگذارد، پس باید همیشه شاهد چنین رابطه‌هایی برای همه افراد باشیم.

۳. اگر واقعاً خدایی که در نهایت محبت و عشق است وجود داشته باشد، پس نباید افرادی را بیابیم که نسبت به پذیرش وجود خدا در موقعیت «ناباوری غیرمقاوم»^۱ قرار گرفته باشند (نتیجه حاصل از مقدمات ۱ و ۲).

۴. در حالی که برخی از افراد وجود داشته یا دارند که نسبت به پذیرش وجود خدا در وضعیت ناباوری غیرمقاوم قرار داشته یا دارند.

۵. بنابراین خدایی که در نهایت محبت و عشق است وجود نخواهد داشت (نتیجه ۳ و ۴).

۶. اگر خدایی که باید عشق کاملی داشته باشد وجود نداشته باشد، پس خدا وجود ندارد.

۷. نتیجه نهایی: خدایی نیست (نتیجه حاصل از مقدمات ۵ و ۶) (Schellenberg 2015, 103).

اشنايدر این استدلال را چنین صورت‌بندی می‌کند:

۱. اگر واقعاً خدایی که بی‌نهایت عاشق و بامحبت است وجود داشته باشد، آنگاه ضرورت دارد هر فردی که توانایی و شایستگی لازم را برای ارتباط با او دارد، هر زمان که بخواهد، بتواند به چنین رابطه‌ای دست یابد. در نتیجه منطقاً باید به وجود چنین خدایی هم ایمان پیدا کند، مگر این که خود او شرایط برقراری رابطه با خدا را ایجاد نکرده باشد یا خدا بر اساس مصالح ضروری‌ای جواز برقراری ارتباط به او را ندهد.

۲. انسان‌هایی را می‌بینیم که در ارتباط گرفتن با خدا توفیق پیدا نکرده‌اند، البته بدون این که در این زمینه از ناحیه خودشان کوتاهی رخ داده باشد.

۳. هیچ مصلحت مهمی وجود ندارد که خدا بر اساس آن به بعضی از انسان‌ها امکان دهد که به وجودش اعتقاد نداشته باشند، در حالی که کوتاهی‌ای هم در این زمینه نکرده‌اند.

نتیجه نهایی: بنابراین اساساً خدایی که بی‌نهایت عاشق و بامحبت باشد وجود ندارد (Howard-Snyder)

۳-۴. پیش فرض چهارم

با در نظر گرفتن صفات الهی و اثرات و لوازم آن، انتظار می‌رود وضعیت معرفت‌شناختی خاصی بین انسان و خدا حاکم باشد. در این حالت باید ادله و شواهد کافی برای شناخت چنین خدایی وجود داشته باشد و خدا حضور کاملی در زندگی انسان داشته و همواره آماده برقراری ارتباط با انسان‌ها باشد. خیریت خود ارتباط دلیل تمایل خداوند به برقراری آن است، پس در هر زمانی که فرد قابلیت و استعداد برقراری ارتباط با خداوند را داشته باشد، خداوند باید بخواهد که با او ارتباط برقرار کند، و نباید هیچ زمانی وجود داشته باشد که شخص مستعد برقراری ارتباط با خداوند در ارتباط با خداوند با شکست مواجه شود. در این پیش فرض، بر لزوم ادله و شواهد کافی تأکید و ادعا می‌شود چنین دلایلی وجود ندارد. این پیش فرض بر این مبنا بنا شده است که برهان‌های اثبات خداوند و انواع شواهد وجود خداوند ناکافی هستند و نمی‌توانند بسیاری از انسان‌ها را به وجود چنین خدایی قانع کنند. پس پیش فرض چهارم مبتنی بر آن است که شواهد کافی برای وجود خداوند در دسترس نیست.

موزر در این رابطه می‌گوید: «اگر خداوند وجود دارد، چرا دلیل کافی برای وجود خودش را در اختیار ما قرار نمی‌دهد؟» (Moser 2004, 42). وی بیان می‌کند که اگر خدایی که ادیان توحیدی می‌گویند وجود داشته باشد، خدایی که شخصی است و از همه جهت مطلق و باعظمت است، از لحاظ محبت و عشق نیز باید در بالاترین درجه باشد. در وهله بعد، اگر چنین خدای واقعاً عاشق و بامحبتی وجود داشته باشد، باید برای هر انسان صاحب اراده و اختیاری که می‌تواند با او ارتباط شخصی برقرار کند، «شواهد آشکاری» را برای او نسبت به وجود خود مهیا سازد؛ مگر این که خود این شخص کوتاهی کرده باشد و با اختیار خود از قرار گرفتن در حالت ارتباط با خدا غافل شود.

۴. بررسی پیش فرض‌های نظریه شلنبرگ

۴-۱. ارزیابی پیش فرض اول (نسبت دادن عشق به خداوند)

یکی از شاخصه‌های مهم مسیحیت نسبت دادن صفت عشق به خداوند است: «کسی که عشق نمی‌ورزد خدا را نمی‌شناسد، چون خداوند عشق است» (یوحنا ۴: ۸)؛ «و ما عشقی را که خدا به ما دارد شناخته و باور کرده‌ایم. خدا عشق است و کسی که در عشق ساکن است در خدا ساکن است و خدا در اوست» (یوحنا ۴: ۱۶). از آنجا که بنا بر دیدگاه مسیحی، خداوند به همه بندگان عشق می‌ورزد، شلنبرگ در شبهه اختفای الهی بر اساس این آموزه اظهار می‌دارد که بسیاری از مردم اثری از این عشق الهی به خودشان را نمی‌بینند. آنتونی فلو نیز در بحث معناداری زبان دین همین ایراد را مطرح کرد. جان هیک کتاب معروفی دارد که عنوانش را *شروع و خدای عشق* نامیده است. او به دنبال این است که نشان دهد وجود شروع در عالم با آموزه مسیحی عشق خداوند منافاتی ندارد. شلنبرگ در داستان مادر مهربانی که بچه او را نمی‌بیند ولی به او گفته می‌شود که او بسیار مهربان است بر عشق خداوند تأکید می‌کند؛ فردی که ناامیدانه می‌خواهد نشانی از عشق خداوند بیابد تا او نیز به خداوند عشق بورزد، ولی نشانی نمی‌یابد.

اما در تفکر اسلامی، که قرآن بر آن تأکید می‌کند، هیچ گاه عشق الهی به تمامی انسان‌ها منتسب نمی‌شود، بلکه خداوند صرفاً به کسانی که از او اطاعت کنند، و در حالی که خداوند را نمی‌بینند به او عشق می‌ورزند، محبت و عشق دارد: «بگو اگر خداوند را دوست دارید از من تبعیت کنید تا خداوند شما را دوست بدارد» (آل عمران ۳۱).

آزادگان (Azadegan 2014) عشق الهی مورد ادعای شلنبرگ را این گونه تحلیل می‌کند: کاربرد مفهوم عشق الهی در استدلال شلنبرگ مغشوش و گیج‌کننده است. نخست آن که او بدون توجه کافی به ابعاد و جنبه‌های مختلف این مفهوم از آن استفاده می‌کند. دوم آن که این نکته را نادیده می‌گیرد که این تفسیر اروس‌گونه از عشق الهی است که رابط‌های دوسویه را طلب می‌کند، و اروس مستلزم دارا بودن شرایطی خاص از سوی مخلوقات است که موضوع این عشق قرار می‌گیرند. سوم و از همه مهم‌تر، او توانایی برقراری رابطه با خدا را توانایی بسیار ساده‌ای می‌پندارد که هر کس که قادر به برقراری روابط عادی انسانی باشد، واجد آن است. او به مسیر پیچیده، طولانی و دشوار سیروسلوک عرفانی به سوی کمال توجهی ندارد، مسیری که در طول تاریخ بشریت، تنها عده معدودی از مردان و زنان -البته با عنایت، یاری و راهنمایی خدا- به درستی آن را پیموده‌اند.

من نتیجه می‌گیرم که استدلال الحادی شلنبرگ در هر دو خوانش از عشق الهی -چه به عنوان آگاپه (یعنی بخشنده و غیرپاسخ‌محور) و چه به عنوان اروس (یعنی پاسخ‌محور)- با شکست مواجه می‌شود. اگر او گزینه اول را انتخاب کند، نمی‌تواند وجود یک رابطه دوسویه را نتیجه بگیرد؛ و اگر گزینه دوم را برگزیند، در صورت صحت استدلال من، صرف عدم مقاومت از سوی انسان‌ها برای برقراری چنین رابطه‌ای با خدا کافی نیست. (Azadegan 2014)

ویلیام چیتیک در کتاب عشق: یک بررسی تاریخی، که مجموعه مقالات است، در بحث از «عشق در تفکر اسلامی» می‌گوید:

در قرن سوم، ... مسلمانان در بسیاری از زمینه‌های علمی به تولید آثار مکتوب می‌پرداختند. علمایی که خود را با فقه مشغول کرده بودند، صرفاً به تدوین شریعت، مجموعه قوانین وضع شده توسط قرآن و پیامبر، پرداختند؛ آنها دلیلی برای صحبت از عشق نداشتند، بلکه به تدوین قوانینی برای اجرای عملی آن اهمیت می‌دادند. (Chittick 2024, 95-7)

او سپس متذکر می‌شود که پس از این چند قرن رفته‌رفته فیلسوفانی مثل ابن‌سینا و عارفانی مثل ابن‌عربی لغت عشق را به ادبیات اسلامی آوردند. ولی این عشق صرفاً موجب خلقت عالم توسط خداوند می‌گردید. ابن‌عربی آن را معادل وجود و به وجود آوردن می‌دانست. هیچ کدام از فلاسفه و عرفا از عشق خداوند به تمامی بندگان سخن نگفتند (Chittick 2024, 95-7)، چرا که در ادبیات قرآنی خداوند برای کفار و مشرکان از غضب خود سخن می‌گوید که نشان می‌دهد نه تنها عشق الهی برای بسیاری از مردم معنا ندارد، بلکه خداوند از آنها متنفر است.

با این تفصیل، ادعای شلنبرگ در اختفای الهی مبنی بر عدم دستیابی به عشق خداوند، در تفکر اسلامی چندان معنا ندارد. او می‌گوید «خدایی که شخصی بوده و از همه جهات مطلق و باعظمت است، از لحاظ محبت و عشق نیز باید در بالاترین درجه باشد». در تفکر اسلامی لازمه عظمت الهی و مطلق بودن او داشتن عشق نیست، چه رسد که در بالاترین درجه باشد. به نظر می‌رسد تأکید مداوم کلیسای مسیحی مخصوصاً در موعظه‌های دینی‌شان (نه در تبیین مبانی فکری‌شان) بر این که خداوند عشق است، و غیر آن نیست، این پیش‌فرض را برای او جدی کرده است.

در تفکر اسلامی، به جای عشق از دو نوع رحمت الهی سخن گفته شده است: رحمان و رحیم. رحمان صفت رحمت عام الهی است که خداوند به همه موجودات دارد و این رحمت فراگیر نه تنها اعطای وجود به هر چیز است، بلکه هدایت تکوینی آنها و برقراری قوانین علمی حاکم بر آنها نیز هست. این نوع رحمت بسیار متفاوت از پیش‌فرض شلنبرگ مبنی بر عشق خداوند به بندگان است. اما رحیم صفت رحمتی است که خداوند صرفاً به بندگان با تقوایش مرحمت می‌کند، یعنی این رحمت خاص عنایتی است که بنده با ایجاد زمینه لازم مستعد دریافت آن می‌شود. «و

رحمت من همه چیز را فرامی‌گیرد (ولی) آن را (نهایتاً) برای کسانی که تقوا داشته باشند و... مقرر خواهم کرد» (اعراف ۱۵۶). پس مردمی که ایمان به خداوند ندارند نباید توقع عشق الهی را داشته باشند و نیافتن آن را بهانه‌ای برای پنهان بودن خداوند بدانند.

اما ایراد شلنبرگ می‌تواند در قالب دیگری با تعبیری که از رحیمیت خداوند شد مطرح شود. حتی اگر، بر خلاف مسیحیت، این عشق الهی متوجه تمامی مردم نباشد و صرفاً مومنان را، به صورت رحمت، در بر بگیرد و یا به صورت حبّ یا عشق خدا نسبت به بنده صالح مطرح شود، در آن صورت چگونه آشکارسازی این رحمت یا عشق یا مهربانی برای بندگان مؤمن رخ می‌دهد؟ مؤمن چگونه می‌تواند این رحمت را دریابد؟

مشکل دیگری که در درک معنای عشق توسط شلنبرگ وجود دارد تشبیه آن به محبت مادر نسبت به فرزند است. آیا می‌توان چنین محبتی از خداوند انتظار داشت؟ همان گونه که آنتونی فلو در ماجرای دو جهانگرد و باغبان نامرئی توقع داشت که خداوند را همانند باغبان بدانیم، شلنبرگ نیز چنین انتظاری دارد. در حالی که گفته شد نسبت خداوند به جهان مثل نسبت باغبان به درختان نیست. درختان از قبل بوده‌اند و بدون دخالت باغبان طبق قوانین فیزیکی، شیمیایی و زیستی رشد می‌کنند و باغبان نقشی در هیچ کدام از آنها ندارد. در حالی که خداوند موجب وجود درختان در هر لحظه است و وجود مداوم آنها مرهون خداوند است. همچنین خداوند کلیه قوانینی را که باعث تحولات درختان می‌شود در هر لحظه در عالم جاری و ساری می‌کند. اگر عنایت مداوم او نبود، هیچ یک از درختان نیز هیچ رشدی نداشتند.

نسبت خداوند به عالم مثل علتی در کنار علت‌های دیگر نیست، بلکه این نسبت مثل نسبت ما و صورت‌های خیالی است که می‌سازیم. وجود این صورت‌ها هر لحظه وابسته به توجه مداوم ماست و هر گونه رابطه بین آنها نیز وابسته به جاری ساختن مداوم این قوانین بین اجزای این صورت‌ها توسط ماست. با این تعبیر، حال اگر فرضاً عالمی مثل عالم واقعی در خیال خود تصور کنیم که انسان‌هایی خیالی در آن باشند که همواره توسط ما وجود می‌یابند و تحول پیدا می‌کنند در آن صورت آیا باید توقع داشته باشیم محبت و رحمت ما نسبت به آن انسان‌ها از جنس محبت آنها به یکدیگر باشد، به گونه‌ای که این انسان‌ها «من» را که خالق آنها هستم همواره بیابند تا محبت من را نسبت به خودشان بفهمند؟ آنها از طریق تشبیه روابط خود راهی نمی‌توانند داشته باشند که بر من احاطه پیدا کنند و من را مشاهده کنند. اما من نه تنها از روی لطف به تمامی آنها وجود داده‌ام و این لطف فراگیر برای تمامی آنهاست، بلکه می‌توانم محبت‌های خاص نسبت به کسانی که در آن دنیای خیالی صالح باشند داشته باشم (آیت الهی ۱۳۸۴). آنها چگونه می‌توانند این محبت را درک کنند؟ بهترین راه آن است که کسانی از آنها را انتخاب و به آنها الهام کنم که در کدام شرایط، مشمول محبت خاص من خواهند شد. این همان است که خداوند از طریق آموزه‌های وحیانی به ما خبر می‌دهد. و آثارش را در روح و جان ما می‌نهد، به گونه‌ای که از آثارش (که خود خداوند مطرح کرده است) آنها را می‌یابیم.

اگر ما بدون مشاهده خداوند غیرقابل دیدن، با تفکر عقلانی یا گرایش‌های فطری یا با تهذیب نفسانی یا با نشانه‌های مشهود در عالم یا با شهادت وحیانی پیامبرانش به وجود او یقین کنیم و ایمان بیاوریم و عظمت و لطف او را بیابیم و در نتیجه به او عشق بورزیم، خداوند نیز از طریق وحی ما را از محبت شدید خودش نسبت به ما آگاه می‌کند. او این محبت را با برآوردن حاجت‌هایمان، دادن برکت به مال و جانمان، نجات ما از شرایط هولناک دنیوی،

داشتن آرامش روحی و غیره هم نشان می‌دهد. اینها همان‌هایی هستند که مؤمنان در شرایط مختلف آنها را حس کرده‌اند و در زندگی‌شان به‌وفور دیده‌اند و به‌خوبی دریافته‌اند که از جانب خداوند به آنها رسیده است. نمی‌توان گفت که این دریافت حضور و عنایت خداوند در زندگی فردی مؤمنان را نمی‌توان قبول کرد چون غیرمؤمنان آن را نمی‌یابند. اما سؤال دیگر این است: پس چرا بسیاری از مؤمنان شرایط مادی بدتری نسبت به برخی کافران دارند. به نظر می‌رسد غیرمؤمنان برخوردار از بیشتری نسبت به آنها دارند. پس عنایت خاص خداوند در مجموع کجاست؟ این نگاه ناشی از آن است که ملاک‌های برخی مردم از توجه خاص خداوند با ملاک‌های خداوند بسیار متفاوت است. خداوندی که انسان‌هایی آفریده و مقرر کرده است آنها از امکانات مادی که بنا بر رحمت عامش در اختیار آنها قرار داده است در جهت تعالی‌شان و برکشیده شدن معنوی‌شان استفاده کنند، نمی‌خواهد که ابزارهایی برای اضمحلال آنها در اختیارشان قرار دهد. در نظر او، برخورداری‌های مادی وقتی ارزشمند است که این هدف را دنبال کند. یعنی اگر هم بخواهد به بندگان مؤمنش لطفی کند، باید در جهت رشد و تعالی آنها باشد. لذا اگر عشقی را به آنها ابراز می‌دارد، باید در این زمینه‌ها باشد. به همین جهت، خداوند یکی از مهم‌ترین رحمت‌های خاصش به مؤمنان را آموزش گناهان آنها و از میان برداشتن عواملی که هویت آنها را خدشه‌دار کرده دانسته است. گناهان همان زنجیرهای سنگینی هستند که مؤمنان با ارتکاب آنها به پای خویش می‌بندند و مانع پروازشان می‌شود. خداوند در قرآن معمولاً هر جا سخن از «رحیم» بودنش می‌آورد آن را کنار «غفور» بودنش می‌آورد. در مثال‌های شلنبرگ، او توقع دارد عشق مادر ناپیدا آن گونه نسبت به فرزندش بروز پیدا کند که ناظر به رفاه او و یا برطرف کردن عواملی باشد که به رفاه او خدشه وارد می‌کند. این در حالی است که ارزش رفاه انسان‌ها برای خداوند در جهت خوش‌گذرانی او نیست، بلکه در جهت رشد معنوی و تعالی اوست (Ayatollahy 2024, 143).

تمثیل مادر مهربان و ناپیدا و فرزند جستجوگر تمثیل مناسبی از رابطه خداوند و انسان‌ها نیست. شاید بتوان تمثیل مناسب‌تری از رابطه خدا و انسان‌ها را به این صورت بیان کرد: فرض کنید مربی دلسوزی که امکانات مادی بسیاری دارد، باغ و ساختمانی را در اختیار دانش‌آموزی قرار دهد تا در آن تحصیل کند و به مراتب بالای علمی برسد. او خود نیز تمام برنامه‌های او را تنظیم می‌کند و راه‌های موفقیت او را نه تنها به او نشان می‌دهد بلکه همواره بر آنها نظارت دارد. اما این دانش‌آموز این مربی حکیم و بخشنده و دلسوز را نمی‌بیند. آیا می‌تواند نتیجه بگیرد چنین مربی‌ای وجود ندارد. او می‌داند تمامی امکانات و برنامه‌هایش از الطاف خاص مربی است و انواع شواهد را می‌یابد که چنین شخصی همواره وجود دارد، حال می‌تواند بگوید چون من او را نمی‌بینم پس وجود چنین شخص و الطاف او را در رشد علمی خود باید منکر شوم؟ چرا که توقع دارد هر وقت لذتی را طلب می‌کند این مربی باید برای او آماده سازد و هر گاه با رنجی مواجه می‌شود مربی باید مانع آن سختی برای او شود؟ مربی می‌گوید غرض من از امکاناتی که در اختیار تو قرار داده‌ام خوش‌گذرانی تو نیست، بلکه مهم رشد علمی توست و تو صرفاً می‌توانی انتظار لطف و محبت من در جهت رشد علمی خودت را داشته باشی. اگر مربی امکاناتی رفاهی فراهم کند صرفاً آنهایی برای او ارزشمند است که در جهت رشد علمی باشد. حتی امکان دارد سختی‌هایی را که به رشد علمی او منجر می‌شود برای این دانش‌آموز مجاز بداند.

۴-۲. ارزیابی پیش‌فرض دوم (خداوند باید خود را به صورتی بر جستجوگران بی‌غرض آشکار سازد)
تمایز درستی که شلنبرگ در این عبارت بیان کرده این است که اگر انسان‌هایی از روی عناد یا لجبازی حضور عاشقانه

خداوند را درک نکنند و هر گونه علامتی برای این حضور را خودخواسته توجیه کنند و بگویند ما عشق خداوند را به خود نمی‌یابیم، موجب نمی‌شود این ادعای آنها را برای اختفای الهی چندان مورد توجه قرار دهیم. چرا که مشکل از ناحیه قابل است، نه از ناحیه فاعل. این ادعای شلنبرگ از جهتی منطقی است. اما اگر افرادی عناد و تقصیر نداشته باشند دیگر نمی‌توان مشکل را ناشی از خودشان دانست. پس اگر خداوند انسان‌ها را برای تعالی آنها خلق کرده باشد، نمی‌تواند راهی برای جستجوگران خود نگذاشته باشد، راهی که آنها را از حضور خداوند در عالم و رحمتش بر بندگان مطمئن سازد. کسانی که فطرتی پاک دارند و واقعاً در جستجوی خداوند هستند باید در جهت این مبنای خلقتشان پاسخی مناسب بیابند. خداوند باید این آشکارسازی را بر خود مقرر کرده باشد. اما سؤال اینجاست که چرا این حضور الهی در عالم و عنایت رحمتش (یا عشق در ادبیات شلنبرگ) باید به گونه‌ای باشد که شلنبرگ انتظار دارد؟ آیا درک رحمت الهی فقط باید از طریق تغییرهای غیرمعمول در جهت بروز نعمتی یا ممانعت از ضرری باشد، به گونه‌ای که فرد بفهمد این تغییرها از جانب خداوند است؟

اتفاقاً خداوند خود نیز بر خود مقرر کرده است که این حضور خود را و برکاتش بر بندگان را به آنها نشان دهد و بشر غیرلجباز را به چنین معرفت‌هایی آگاه کند. اصلاً ارسال رُسل در جهت این آگاهی‌بخشی به انسان‌هاست. پیامبران آمده‌اند که انسان‌ها را از وجود خداوند به عنوان امری برتر از آنها و دنیایشان آگاه کنند و صفات او را بر آنها بگویند و نحوه فعلش را در جهان تبیین کنند. آگاهی از صفات فعلیه خداوند به بهترین وجهی در کلام خود خداوند که از طریق پیامبران به بشر گفته است آمده است. اگر جستجوگری این گونه پیام‌ها را نادیده بگیرد، دیگر نمی‌تواند بگوید من نسبت به حقیقت گشوده هستم، ولی این گونه گواهی‌های الهی را نمی‌پذیرم. او تنها می‌تواند در صحت این ادعاهای انبوه پیامبران تردید کند، ولی نمی‌تواند بگوید چنین معرفتی را نشنیده است و نفهمیده است. اگر او صادقانه به دنبال شناخت خداوند و رابطه با اوست نمی‌تواند از کنار هزاران هزار خبری که در این باره به او رسیده است بی‌تفاوت بگذرد. اگر ادعا کند که نمی‌تواند به این نوع معرفت از این طریق اطمینان کاملی داشته باشد می‌توان به او متذکر شد که همان گونه که توانسته است به انواع گزاره‌های تاریخی و جغرافیایی معرفت داشته باشد و آنها را بپذیرد، این معرفت نیز نمی‌تواند مورد تردید قرار گیرد. بله، اگر هیچ یک از معرفت‌های تاریخی را به علت امکان تردید در سلسله ناقلین آنها نپذیرد (که هیچ فرد سلیم‌النفسی چنین نمی‌کند)، در آن صورت باید تردید او را نسبت به پیام پیامبران به گونه‌ای دیگر پاسخ داد. پس واقعاً خداوند خود را بر تمامی کسانی که هیچ عنادی ندارند از طریق پیامبران آشکار ساخته است و ضرورتی ندارد که این آشکارسازی از راه‌هایی که شلنبرگ توقع دارد صورت پذیرد.

۳-۴. ارزیابی پیش فرض سوم (افراد وجود دارند که صادقانه به دنبال درک خداوند و رابطه با او هستند اما به چنین شناختی دست نیافته‌اند)

این پیش فرض، اولاً صادقانه بودن تلاش این افراد، ثانیاً تلاش بسیار این اشخاص و ثالثاً نیافتن شواهد را مفروغ عنه می‌گیرد. هر سه ادعا محل تردید است.

اگر کسی از یک بیماری رنج می‌برد و به دنبال دارویی برای برطرف کردن آن است، با افراد بسیار راستگویی مواجه شود که تمام آنها دارویی خاص را راه علاج بیماری او نشان دهند، ولی او نپذیرد چون سازوکار عمل دارو را نمی‌داند، آیا می‌توانیم بگوییم او صادقانه به دنبال یافتن دارو بوده است؟ او می‌تواند صداقت یک یا چند نفر از این پیام‌رسانان را مورد تردید قرار دهد، ولی منطق پذیرش سخن پیشنهادکنندگان دارو بسته به ملاک‌های دیگری است،

مثل سابقه صداقت افراد، تعدد خیردهندگان، اثربخشی دارو در دیگران و غیره. این ملاک‌ها اگر برآورده شوند، دیگر نمی‌توان باور کرد که تلاش بیمار صادقانه بوده است. پس بی‌اعتنایی خداناباوران به آگاهی‌بخشی‌های پیامبران و پیروان آنها صادقانه بودن ادعایشان را زیر سؤال می‌برد.

ادعای تلاش بسیار نیز محل تردید است. در واقع عملاً هیچ دلیلی وجود ندارد که آنها تلاش بسیار کرده‌اند. همچنین عوامل بسیاری می‌تواند وجود داشته باشد (مثل لذت‌طلبی) که بی‌رغبتی در تلاش را موجب شده باشد و جستجوگر خیال کند تلاش بسیار کرده است. از این گذشته، می‌توان به گونه‌ای دیگر این تلاش را محل اشکال دانست. اگر کسی برای یافتن یک دانشمند فیزیک به جای تلاش در یافتن این فرد در دانشگاه‌ها، در عشرتکده‌ها جستجو کند یا در جنگلی دورافتاده جستجو کند، گفته می‌شود درست است تلاش بسیاری انجام داده ولی تمامی آنها بی‌ثمر خواهد بود. کسانی که در جستجوی خداوند و رحمت او هستند و تلاششان را به دیدن او و یا نوع خاصی از آثار او منحصر می‌کنند و از پرس‌وجو از دیگران ابا دارند، تلاشی کم‌نتیجه کرده‌اند. یقیناً کمترین تلاش در جهت پرسیدن از دیگران و گوش سپردن به آگاهی‌بخشی‌های دیگران پاسخی برای او به همراه خواهد داشت و معرفت درست را نصیب او خواهد کرد. راه رسیدن به یک مکان، پرسیدن نشانی از راه‌بلد است، اگرچه محاسبات ریاضی و قطب‌نما هم بتواند کمک کند. بی‌توجهی به انواع راهنمایی‌های آسان راهنماهای دانایی که بارها راهی را رفته‌اند و به زوایای آن آشنا هستند، و در عوض تلاش بسیار در محاسبات ریاضی کاری عاقلانه به نظر نمی‌رسد. اگر با تلاش بسیار از طریق محاسبات ریاضی نتوان مقصدی را یافت و بر بی‌توجهی به راهنمایان خبره اصرار شود، آنگاه سردرگمی در یافتن مقصد به رغم تلاش بسیار قابل توجیه نخواهد بود.

ادعای وجود خداناباوری معقول و، بعدتر، وجود خداناباوران غیرمقاوم نیز از چند جهت نمی‌تواند ادعای اختفای خداوند و عدم وجود او را به جایی برساند. اول آن که غیرمقاوم بودن قریب به اتفاق خداناباوران محل تردید است. چرا که بعید است خداناباوری وجود داشته باشد که از اخبار فراگیر پیامبران از وجود خداوند و رحمت او در عالم آگاهی نداشته باشد. برخی از این خداناباوران از اساس این خبر را به استهزاء می‌گیرند، در حالی که بقیه اخبار تاریخی و جغرافیایی را می‌پذیرند؛ و برخی نمی‌خواهند این خبر را به عنوان یک واقعیت بپذیرند و انتظار دارند گونه‌های دیگری از شواهد ناظر به وجود خداوند به دست بیاورند و یا توقع دارند نحوه‌هایی دیگر از عشق خداوند نسبت به بندگان را دریابند. این نوع دوم دقیقاً نوعی مقاومت در برابر شواهد است. صرفاً کسانی را می‌توان غیرمقاوم نامید که به هیچ صورتی امکان دریافت اعلام واقعیت نهایی عالم توسط پیامبران را به دست نیاورده باشند. شاید وجود این گونه افراد در زمان‌های دور محتمل باشد، ولی احتمال وجود چنین افرادی در جهان معاصر که رسانه‌های فراگیر وجود دارد بسیار غیرمحتمل است (آیت‌اللهی ۱۴۰۰).

ثانیاً، این گونه خداناباوران حتماً با خداناباوران بسیاری مواجه می‌شوند که نه تنها معتقدند به درک معقولی از خداواری دست یافته‌اند، بلکه ابراز می‌دارند در زندگی‌شان عنایت خاص خداوند را به خودشان کاملاً درک کرده‌اند. اگرچه شاید وجود چنین خداناباورانی دلیلی بر آن که آنها هم خداواری را بپذیرند نیست، ولی عقلانیت حکم می‌کند که آنها وجود چنین خدایی را یکی از احتمالات مهم بدانند. در نتیجه پذیرش خداناباوری معقول بودن خود را از دست می‌دهد، بلکه آنها باید موضع ندانم‌گرایی را بپذیرند. پس خداناباوری معقول جایی برای عرضه اندام نمی‌یابد. همچنین قبول وجود انبوه خداناباوران باعث تردید آنها در پذیرش خداناباوری می‌شود، و مقاومت در برابر این واقعیت

خداناباوری آنها را مقاوم می‌کند.

اگر خداباوران معتقد باشند که خداوند بر آنهایی که به او اعتقاد داشته باشند و مدت‌ها دستورات او را اجرا کرده باشند آشکار خواهد شد و رحمت خود را بر آنها متجلی خواهد کرد، در آن صورت خداناباوران نمی‌توانند بگویند خدای خداباوری مخفی و غیرقابل دسترس است، بلکه باید بگویند اگر چنین خدایی هم وجود داشته باشد برای ما پنهان است.

شلنبرگ در جایی می‌گوید «پس در نهایت باید نتیجه گرفت که اساساً چنین خدایی با چنین صفاتی وجود ندارد» (Schellenberg 2004, 37-38). شاید واقعاً برداشتی که شلنبرگ از خدا دارد وجود نداشته باشد. اما خداناباوران می‌توانند عاقلانه احتمال دهند شاید برداشتی که آنها از خدا دارند که خدای عشق به تمامی بندگان است و همواره تمامی آنها را مورد لطف قرار می‌دهد (همان گونه که برخی مسیحیان معتقدند) می‌تواند مورد قبول نباشد. اگر خود خداوند بگوید که من لطف ملموس نسبت به تمامی بندگان ندارم، دیگر توقع عشق فراگیر از خداوند معنا نخواهد داشت. اگر تبیین دیگری از خداوند و صفات او باشد، دیگر خداناباوری معقول نخواهد بود. پس آنها باید به تصحیح برداشتشان از خدا بپردازند. احتمال چنین وضعیتی باید آنها را وادارد که به جستجوگری خود ادامه دهند و اگر چنین تلاشی را نکنند خود نوعی مقاومت برای رسیدن به حق خواهد بود و خداناباوری آنها غیرمقاوم نخواهد بود.

۴-۴. ارزیابی پیش فرض چهارم (باید ادله و شواهد کافی برای شناخت چنین خدایی وجود داشته باشد)

این پیش فرض بر این پایه بنا شده است که برهان‌های اثبات خداوند و انواع شواهد وجود خداوند ناکافی هستند و نمی‌توانند بسیاری از انسان‌ها را به وجود چنین خدایی قانع کنند. پس پیش فرض چهارم مبتنی بر آن است که شواهد کافی برای وجود خداوند در دسترس نیست. این پیش فرض نشان می‌دهد خداناباور به دنبال نوع خاصی از دلیل می‌گردد که بتواند شاهدهی بر وجود خداوند باشد. همچنین به دنبال برداشت خاصی از خداوند است که شاید با خدای مورد ادعای بسیاری از خداباوران متفاوت باشد.

برداشت اغلب مردم از دلیل بر وجود یک فرد یا یک عامل این است که اگر پدیده‌ای رخ می‌دهد باید قبل از رخ دادن آن پدیده عاملی انسانی یا غیرانسانی باشد که بتوان تغییرات قابل مشاهده در جریان ثابت یک وضعیت را به آن عامل نسبت داد. آزمایش‌های تجربی هم با تکرار اثر عامل و پدیدار شدن تغییرات (و ثابت نگه داشتن سایر شرایط) احتمال علت بودن آن عامل را تقویت می‌کند. پس باید مشاهده شود آن علت یا عامل تغییر کرده و پس از مدتی -چه کوتاه چه طولانی- پدیده متغیر رخ داده است. همچنین همان گونه که هیوم می‌گوید یک معیت مکانی هم باید باشد، چرا که یک پدیده را نمی‌توان به یک عامل بسیار دور نسبت داد.

حال اگر بخواهیم تحولات عالم را به خداوند نسبت دهیم، آیا می‌توانیم درک کنیم که تغییری در خداوند رخ داده است که بر اثر آن پدیده‌ای رخ داده است؟ پس این توقع اولیه از علت برخاسته از تجربیات ملموس ما در مورد خداوند رخ نمی‌دهد. ثانیاً وقتی چیزی هیچ تغییری نمی‌کند و ظاهراً ثابت است، آیا می‌توانیم بگوییم علتی نداشته است؟ پیشینه توقعات ما از علت و عامل بودن شخص یا چیزی مبتنی بر تغییر در معلول است. به طریق اولی نمی‌توان در این گونه وضعیت‌های ثابت، تکرار عمل عامل و مشاهده تغییر در یک چیز را که به پدیده‌ای جدید منجر می‌شود راستی‌آزمایی کرد. پس هیچ راه تجربی بر اساس توقعات ما از علل تجربی برای درک عاملیت الهی وجود

ندارد. به بیان دیگر،

نظریه اختفا از لحاظ معرفت‌شناسی مبتنی بر اصالت حس است. بدیهی است هر نقدی که بر این مبنا وارد است، در مورد خود استدلال نیز جاری می‌گردد. از آنجایی که شناخت حسی با جزئیات روبه‌رو است و تنها داده را نشان می‌دهد. (محمدرضایی و مرتضوی شاهرودی ۱۳۹۷)

اگر خدانا باور چنین توقعی را از دلیل یا شواهد داشته باشد نمی‌تواند شواهدی بیابد. ادعای خدانا باور این است که وجود عالم در هر لحظه توسط خداوند افاضه می‌شود. دلایل تجربی فقط می‌توانند علل تغییر را نشان دهند، ولی نمی‌توانند علل وجود را تبیین کنند.

خدانا باور همچنین مدعی است که اشیاء عالم چه در حال تغییر باشند چه مدت‌ها ثابت باشند علتی وجودی دارند که خداوند است. خدانا باور انتظار دارد خداوند را در پس برخی تغییرات عالم ببیند. او همچنین توقع دارد حضور خداوند را با دخالت‌های ناگهانی خداوند در عالم - مثل معجزات - بیابد، به گونه‌ای که نتوان آن را به عامل دیگری منتسب کرد. اگرچه خدانا باور به موارد خاصی از عاملیت خداوند در مواردی مثل معجزات باور دارد، ولی اصل اعتقاد او مبتنی بر این گونه عاملیت خداوند نیست. خداوند نه تنها علت وجود تمامی اشیاء بلکه عامل تمامی تغییرات معمول در عالم هم هست. ثبات قوانین عالم نمی‌تواند توقع خدانا باور را برآورده کند. در حالی که از نظر خدانا باور تمامی روابط بین اشیاء در عالم که در قوانین علمی نهفته است توسط خداوند ایجاد شده است و او همواره بر تحقق هر لحظه این روابط اراده می‌کند. پس نیافتن شواهدی بر وجود خداوند یا ناشی از برداشت نادرست از خداوند است یا ناشی از نوع خاص دلایلی است که خدانا باور توقع دارد از آن طریق او را بیابد.

لذا خدانا باور می‌تواند ادعا کند که دلایل کافی و متعددی (چه عمیق فلسفی و چه بسیار در دسترس) بر وجود خداوند هست که خدانا باور اگر توقعش را تغییر دهد می‌تواند به آنها به راحتی دست یابد. خدانا باور می‌تواند از مشاهده هماهنگی‌های فراوان بین اجزاء عالم پی برد که نمی‌توان آن را به روابط مادی عالم نسبت داد، پس باید حکیمی و رای عالم باشد که قوانین را به گونه‌ای تنظیم کرده باشد که این هماهنگی‌ها رخ دهد. درست است این نوع شواهد نمی‌تواند وجود هر لحظه عالم و وجود هر لحظه قوانین عالم را به خداوند نسبت دهد، ولی معلول بودن عالم را از این جهت نشان می‌دهد. اینها شواهدی است که خدانا باور می‌یابد، ولی انتظاراتی باعث می‌شود که خدانا باور چشم بر آنها بیند. همچنین وجود خدا با تعریفی که انجام شد از طریق اثبات‌های فلسفی برای آنها که بتوانند آنها را درک کنند امکان پذیر است.

در حقیقت هر ناباوری‌ای که رخ دهد ناشی از قصور در بررسی مدرک یا خودفریبی است. وگرنه خداوند مدرک کافی برای وجود خودش فراهم کرده است. گرچه این قصورها در بعضی از موارد ممکن است به دلیل غفلت و بی‌توجهی شخص یا ایجاد موانع توسط افراد دیگر باشد، اما اگر چنین مواردی رخ دهد و این غفلت‌ها از وجود مدرک و وجود موانع مغرضانه نبوده باشد، باز هم دلیل بر توجیه الحاد نیست (محمدرضایی و علی زمانی ۱۳۹۵).

اما خدانا باور مهم‌ترین شاهد و دلیل بر وجود خداوند که اخبار پیامبران و روایان خبر آنهاست نادیده می‌گیرد. قبلاً گفته شد اگر خداوند را علت وجود همه چیز در عالم و علت روابط آنها که تغییرات را ایجاد می‌کند بدانیم، دیگر نمی‌توانیم نسبت خداوند به عالم را مثل عوامل تجربی بدانیم، بلکه این نسبت مثل نسبت ما و صورت‌های خیالی ما خواهد بود. گفته شد اگر ما در خیال خود عالمی مثل جهان فعلی را تخیل کنیم، وجود خیالی آن هر لحظه وابسته به

ما خواهد بود. حال اگر افرادی در این عالم خیالی بخواهند بفهمند که شخصی مثل «من» آن عالم را به وجود آورده و هر لحظه روابط آنها را افاضه می‌کند، از روابطی که در آن عالم بین خودشان هست نمی‌توانند به این سادگی به وجود من پی ببرند. اگر من این عالم را بر اساس هدفی ساخته باشم که تمامی انسان‌های موجود در آن عالم خیالی باید به رشدی در ارتباط با من برسند، بر من لازم است به گونه‌ای به آنها نشان دهم که شخصی مثل من همواره در هستی‌بخشی به آنها و ایجاد زمینه‌های رشد آنها وجود دارد. بهترین راه نیز انتخاب برخی از انسان‌های آن عالم است تا وجود خود را به آنها متذکر شوم و از آنها بخواهم به سایر انسان‌ها نیز وجود من را متذکر شوند. این همان راهی است که خداوند خود را از طریق انبیاء به ما شناسانده است (آیت‌اللهی ۱۴۰۰). تنها خداناباورانی می‌توانند بگویند که ما شواهدی بر وجود خداوند نیافته‌ایم که به هیچ وجه و از هیچ طریقی پیام پیامبران به آنها نرسیده باشد. لذا این ادعای خداناباوران مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی نادرست است. برخی از آنها نخواستند این شواهد را بپذیرند و یا فقط راه‌های محدود خاصی را به عنوان شواهد پیش‌فرض گرفته‌اند.

اگر این پیش‌فرض‌ها را در موضوع اختفای الهی مردود بدانیم، دیگر جایی برای دلایل تثبیت الحاد باقی نمی‌ماند. نه عشق را به آن صورت به خداوند نسبت می‌دهیم، نه می‌توان گفت خداوند خود را بر انسان‌ها آشکار نساخته است، نه غیرمقاوم بودن خداناباوران مورد ادعای شلنبرگ قابل قبول است، و نه نهایتاً ادعای خداناباوران که به رغم جستجو، شواهدی روشن بر وجود خداوند نیافته‌اند چندان جایی خواهد داشت.

کتاب‌نامه

- آیت‌اللهی، حمیدرضا. ۱۳۸۴. «نگرش فلسفی-اسلامی به مسئله معناداری زبان دین». *مجله زبان و زبان‌شناسی* ۲: ۵۷-۷۲.
- آیت‌اللهی، حمیدرضا. ۱۴۰۰. «موجه بودن باور متداول به خداوند بر اساس معرفت‌شناسی مبتنی بر شنیده‌های اطمینان‌یافته». *پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)* ۱۹، شماره ۱: ۲۷-۲۴۶.
- اسدی، بهروز، انشالله رحمتی، و بابک عباسی. ۱۳۹۹. «نقد و بررسی برهان اختفای الهی جان شلنبرگ بر مبنای تئاهی صفات فعلی و حکمت الهی». *پژوهش‌های فلسفی‌کلامی* ۲۲، شماره ۱: ۵-۲۶.
- افضلی، عبدالرئوف، و عزالدین رضانژاد. ۱۳۹۷. «واکاوی برهان خفای الهی از چشم‌انداز فلسفه اسلامی». *قبسات* ۲۳، شماره ۸۷: ۲۳-۵۷.
- حاجی محمد حسینی، حمیده، و امیرعباس علی‌زمانی. ۱۳۹۹. «تحلیل انتقادی استدلال اختفای الهی شلنبرگ از دیدگاه مایکل موری». *جستارهای فلسفه دین* ۹، شماره ۱: ۲۲۱-۲۴۴.
- حسینی، نصیراحمد. ۱۳۹۵. «نقد استدلال خفای الهی با تکیه بر آرای موزر». *پژوهش‌های فلسفی‌کلامی* ۱۷، شماره ۴: ۲۷-۵۰.
- محمدپور، سکینه، و امیرعباس علی‌زمانی. ۱۳۹۵. «مسئله خفای الهی از دیدگاه جان شلنبرگ و پل موزر». *جستارهای فلسفه دین* ۵، شماره ۲: ۶۷-۸۵.
- محمدپور، سکینه، و امیرعباس علی‌زمانی. ۱۳۹۷. «شلنبرگ، هیک و سوئین‌برن در مواجهه با مسئله خفای الهی». *فلسفه دین* ۱۵، شماره ۲: ۳۴۱-۳۶۴.
- محمدرضایی، محمد، و نرگس مرتضوی شاهرودی. ۱۳۹۷. «بررسی و نقد برهان اختفای الهی». *عقل و دین* ۱۰، شماره ۱۹: ۵۱-۶۹.
- مهدوی آزادبنی، رمضان، و روح‌الله عشریه. ۱۴۰۲. «الحاد در فلسفه غرب معاصر: نقد استدلال مبتنی بر اختفای الهی شلنبرگ».

Bibliography

- Afzali, Sayyid Abdurrauf, and Izzualdin Rezanejad. 2018. "An Investigation on the 'Divine Concealment' Proof from the Perspective of Islamic Philosophy." *Qabasat* 23, no. 87: 23-57. [In Persian]
- Asadi, Behroz, EnshaAllah Rahmati, and Babak Abbasi. 2020. "A Study and Critique of John Schellenberg's Divine Hiddenness Argument Based on the Finiteness of Divine Active Attributes and Wisdom." *Journal of Philosophical Theological Research* 22, no. 1: 5-26. [In Persian]
- Ayatollahy, Hamidreza. 2005. "A Philosophical-Islamic Perspective on the Problem of Meaningfulness of Religious Language." *Journal of Language and Linguistics* 2: 57-72. [In Persian]
- Ayatollahy, Hamidreza. 2021. "Justifiability of Ordinary Belief in God through Epistemology Based on Trusted Hearings." *Philosophy of Religion Research* 19, no. 1: 227-46. [In Persian]
- Ayatollahy, Hamidreza. 2024. *Philosophy of Religion: A Different Islamic View*. New York: Nova Science Publishers.
- Ayatollahy, Hamidreza. 2025. "The Trend of Western Atheistic Approaches since the Beginning of the Modern Era." *The Quarterly Journal of Western Philosophy* 4, no. 1: 13-28.
- Azadegan, Ebrahim. 2014. "Divine Love and The Argument from Divine Hiddenness." *European Journal for Philosophy of Religion* 6, no. 2: 101-16.
- Chittick, William. 2024. "Love in Islamic Philosophy." In *Love: A History*, edited by Ryan Patrick Hanley. Oxford: Oxford University Press.
- Flew, Anthony, Richard Hare, and Basil Mitchell. 1971. "Theology and Falsification." In *The Philosophy of Religion*, edited by Basil Mitchell, 1-13. Oxford: Oxford University Press.
- Haji Mohammad Hosseini, Hamideh, and Amirabbas Alizamani. 2020. "A Critical Analysis of Schellenberg's Divine Hiddenness Argument from Michael Murray's Perspective." *Jostarha-ye Falsafeh-ye Din* 9, no. 1: 221-44. [In Persian]
- Hashemi, Yaser, and Abuzar Rajabi. 2023. "Evaluating the Assent Principles of the 'Divine Hiddenness Argument' in Schellenberg's Thought." *Wisdom and Philosophy* 19, no. 76: 243-72. [In Persian]
- Hick, John. 1990. *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion*. 3rd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Hossaini, Sayyed Nasir Ahmad. 2016. "Moser's Criticism of Divine Hiddenness Argument." *Journal of Philosophical Theological Research* 17, no. 4: 27-50. [In Persian]
- Howard-Snyder, Daniel. 1996. "The Argument from Divine Hiddenness." *Canadian Journal of Philosophy* 26, no. 3: 433-53.
- Mackie, J. L. 1955. "Evil and Omnipotence." *Mind* 64, no. 254: 200-212.
- Mahdavi Azadboni, Ramezan, and Rouhollah Oshrieh. 2023. "Atheism in Contemporary Western Philosophy: A Critique of Schellenberg's Divine Hiddenness Argument." *Western Philosophy* 2, no. 3: 77-90. [In Persian]
- Mohammadpour, Sakineh, and Amirabbas Alizamani. 2016. "The Problem of Divine Hiddenness from the Perspectives of John Schellenberg and Paul Moser." *Jostarha-ye Falsafeh-ye Din* 5,

no. 2: 67–85. [In Persian]

Mohammadpour, Sakineh, and Amirabbas Alizamani. 2018. "The Views of Schellenberg, Hick, and Swinburne on the Concept of Divine Hiddenness." *Philosophy of Religion* 15, no. 2: 341–64. [In Persian]

Mohammadrezaei, Mohammad, and Nargessadat Mortazavi Shahroodi. 2018. "Reviewing and Criticizing the Argument from Divine Hiddenness." *Reason and Religion* 10, no. 19: 51–69. [In Persian]

Moser, Paul K. 2004. "Does Divine Hiddenness Justify Atheism?" In *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, edited by Michael Peterson. Malden, MA: Blackwell.

Plantinga, Alvin. 1974. *God, Freedom, and Evil*. New York: Harper and Row.

Rowe, William. 1979. "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism." *American Philosophical Quarterly* 16, no. 4: 335–41.

Schellenberg, J. L. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Schellenberg, J. L. 2004. "Divine Hiddenness Justifies Atheism." In *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, edited by Michael L. Peterson and Raymond J. van Arragon, 30–41. Malden, MA: Blackwell.

Schellenberg, J. L. 2005. "The Hiddenness Argument Revisited (I)." *Religious Studies* 41, no. 2: 201–15.

Schellenberg, J. L. 2007. *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Schellenberg, J. L. 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press.

یادداشت‌ها

¹ nonresistant nonbelief