



A Study and Critique of John Schellenberg's Divine Hiddenness Argument based on the Finiteness of Divine Active Attributes and Wisdom

Behroz Asadi* | EnshaAllah Rahmati** | Babak Abbasi***

Received: 2019/03/21 | Accepted: 2019/11/23

Abstract

God's limited and conditioned attributes of action are the manifestation and expression of His essential absolute attributes of action; however, their limitedness is due to their simultaneous working with each other and in relation to creation. Among the attributes of action, the attribute of wisdom – the manifestation of the essential attribute of knowledge – is dominant over other attributes and constraints them. John Schellenberg, in the Divine Hiddenness Argument, has been heedless of the distinction between these two categories of attributes; something that has resulted in firstly, that he assigns Divine love to an absolute form of human love by employing an analogous approach and secondly, by confusing the different forms of love, i.e. agape and eros, that he have an incorrect understanding of Divine love and the level of their absoluteness and thirdly, even with the validity of Schellenberg's emphasis on the distinction between the Hiddenness Argument and the Argument for Evil, his use of the former as a disaffirmation of Divine infinite love somehow takes a person's mind to the Argument of Evil and is an incorrect use of it. Based on the action attribute of wisdom, one can show that in contrast to Schellenberg's claim, Divine hiddenness does not only not disaffirm Divine love; rather, it is a manifestation of God's wise love for man and we will be indicating some of this wisdom in this paper.

Original Research



Keywords

John Schellenberg, Divine Hiddenness Argument, Divine love, Argument for Evil, Divine wisdom.

* PhD Student of Theology: Philosophy of Religion and New Theological Issues, department of philosophy, Faculty of law, Theology and Political Science, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. | b.asadi1982@gmail.com

** Professor, Department of Islamic Philosophy, Faculty of literature and Human sciences, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) | n.sophia1388@gmail.com

*** Assistant Professor, Department of Philosophy, Islamic Azad University, Science and Research Branch, Tehran, Iran. | babbaasi@gmail.com

□ Asadi, B., Rahmati, E., & Abbasi, B. (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(83), 5 -26. doi: 10.22091/jptr.2019.4185.2091



Introduction

Man's request for God's revelation, His visibility, a direct connection to Divine angels or at least, being shown with more experiential evidence by God has been one of man's historical demands from Divine prophets. Human beings' great inclination to make idols or choosing totems rises from this very demand for the tangibility and visualization of gods. John Schellenberg, an analytic philosopher, taking inspiration from this historical demand, for the first time in 1993 presented the Divine Hiddenness Argument as a reason for the inexistence of God.

According to him, one of the requisites of Divine absolute love is that God is not indifferent to His enlightened, sincere seekers and in case they are unable to find convincing evidence, He would deal responsibly regarding their fate by presenting them with more evidence and prevent their tending towards atheism; however, God failed in this regard and proof of that is the existence of logical unbelievers or agnostics. Therefore, through a deductive argument, one can consider Divine hiddenness as a contradiction to Divine absolute love and ultimately, as proof of the inexistence of God.

Summary

Schellenberg's supposition in his argument is the absoluteness of the attribute of God's love. If one is able to challenge this foundation of his argument in terms of the extent of absoluteness and that Divine absolute love is not absolute in the action aspect, his argument, in order to reach his sought conclusion, would fail. The goal of this study is to respond to the following questions: how is Schellenberg's approach in understanding the meaning and instance of Divine absolute love? Are Divine essential attributes absolute in the action aspect and in relation to creation? Has Schellenberg paid attention to the distinction between God's essential and action attributes in presenting his argument?

By adopting an analogous view in understanding the attribute of Divine love, Schellenberg has considered Divine love to be an absolute form of human love and he believes their difference to only be quantitative. Accordingly, he believes that since in human love, the perfection of the beloved is the manifestation of responsible behavior and is because of a commitment to the sincere expression of the love of his lover and he too must seek to establish a relationship with his lover; therefore, God must also deal responsibly in regards to His lovers and sincere seekers and by presenting more evidence, seek to establish a relationship with them. Since between the two forms of love – agape and

eros – the best state is love without expectations, i.e. agape; Schellenberg considers God's love to be agape. This is while the necessity of establishing a relationship is not one of the requisites of agape love. Therefore, the lack of establishing a relationship on God's part with His sincere seekers – even in case of the validity of Schellenberg's claim – is not a proof of a contradiction in Divine love. It seems Schellenberg has confused the two forms of love to adopt an analogous view.

One of the classifications of God's attributes is the division of His attributes into essential and action attributes. Essential attributes are the sources of the action attributes; God's action attributes derive from a position of action and in respect to being attached to material existents which form one side of the association, they are bound to temporal and locative conditions; even though in respect to being attached to God who is the other side of the association, they are free of such limits and conditions. It seems that Schellenberg has not paid heed to the receptive limits of existents. Another matter that has caused these attributes to be limited is the simultaneous application of these attributes in regards to existents, which has caused these attributes also to limit each other. However, among Divine action attributes, wisdom – the manifestation of the essential attribute of knowledge – is dominant over His other attributes and is the constrainer and guarantor of God's absolute perfection. Therefore, one can consider Divine hiddenness to be a manifestation of His wise love and present defenses based on man's free will - in the two areas of cognition and action – from in.



نقد و بررسی برهان اختفای الهی جان شلنبرگ، بر مبنای تناهی صفات فعلی و حکمت الهی

بهروز اسدی* | انشاء الله رحمتی** | بابک عباسی***

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۱/۰۱ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۹/۰۲

چکیده

صفات محدود و مقید فعلی خداوند، تجلی و بروز صفات مطلق ذاتی او در مقام فعل هستند، اما محدودیت آنها به جهت اعمال توأمان آنها در کنار یکدیگر و در ارتباط با مخلوقات است. در میان صفات فعلی، صفت «حکمت» - تجلی صفت ذاتی علم - حاکم بر دیگر صفات بوده و تقیدبخش آنهاست. جان شلنبرگ، در «برهان اختفای الهی» از تمایز میان این دو دسته صفات غفلت کرده و همین امر سبب شده تا اولاً با اتخاذ رویکردی تشبیهی، عشق الهی را صورت مطلق شده عشق انسانی قلمداد کند. ثانیاً، با خلط میان صور مختلف عشق، یعنی آگایه و اروس، درک نادرستی از عشق الهی و میزان اطلاق آنها داشته باشد و ثالثاً، به رغم صحت تأکید شلنبرگ بر تمایز میان برهان اختفا و برهان شر، استفاده او از اختفا - به عنوان مورد نقضی بر عشق نامتناهی الهی - به نوعی، بازگشت به برهان شر را به ذهن مخاطب متبادر می‌کند و برداشت و بهره‌گیری‌ای نادرست است. بر مبنای صفت فعلی حکمت، می‌توان نشان داد که اختفای الهی - بر خلاف مدعای شلنبرگ - نه تنها نقضی بر عشق الهی نیست، بلکه مظهري از عشق حکیمانه خداوند به انسان‌هاست که در این نوشتار به برخی از این حکمت‌ها اشاره خواهد شد.

کلیدواژه‌ها

جان شلنبرگ، برهان اختفای الهی، عشق الهی، برهان شر، حکمت الهی.

* دانشجوی دکتری رشته کلام، فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، گروه فلسفه دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. | b.asadi1982@gmail.com

** استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) | n.sophia1388@gmail.com

*** استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. | babbaasi@gmail.com



۱. مقدمه

یکی از مطالبات عمومی انسان‌ها از پیامبران الهی برای پذیرش دعوت آنها، خودآشکارگی خداوند و فراهم نمودن امکانات رؤیت او بوده است. پاسخ سلبی پیامبران و متون دینی به این مطالبه، عدم امکان رؤیت خداوند با چشم سر - به جهت ویژگی‌های وجودی خداوند - و وجه ایجابی پاسخ آنها بر نوعی رؤیت قلبی تأکید داشت که این مسئله مستلزم تزکیه و تهذیب نفس در چارچوب پذیرش دین و انجام اعمال و مناسک دینی بوده است. اساساً گرایش انسان‌ها به ساخت و پرستش بت‌ها برآمده از همین تمایل به ملموس و مشهودسازی خدایان بوده است، اما پاسخ جایگزین، ارائه معجزات متناسب با توانمندی‌های ویژه آن قوم بوده که به واسطه عجز انسان‌ها از انجام موارد مشابه موجبات باورمندی به خداوند را فراهم کرده است. به هر حال، نوع مواجهه با مسئله اختفای الهی، در طول تاریخ از دو حال خارج نبوده است؛ در تلقی دینی، خداوند وجود و حضور دارد، اما نقص دستگاه ادراکی بشر از یک سو و عواملی چون گناه، تأثیرپذیری از احساسات و عدم جست‌وجوی صادقانه عقلی از سوی دیگر، سبب شده تا درک حضور او ممکن نباشد. در این تلقی، تا حد زیادی، قصور متوجه انسان است. بنابراین، در اینجا غیبت به معنای «نبود خداوند» یا «از صحنه وجود بیرون بودن او» نیست، بلکه غیبت به معنای «فقدان تجربه حضور» است (نراقی، ۱۳۹۰، ص ۵۹). اما در تلقی جدید و متناسب با نوع نگاه انسان محورانه بشر به تمام پدیده‌های مبتلابه، قصور در ادراک و برقراری ارتباط با خداوند هرگز متوجه انسان‌ها نبوده و ناشی از محجوبیت خودخواسته خداوند از انسان‌هاست. مارتین بوبر در تبیین ویژگی این چرخش تاریخی، تفسیر سارتر از جمله «خدا مرده است» نیچه را نقل می‌کند: «خدا مرده است، او پیش از این با ما سخن گفته، اما اینک خاموش است و ما تنها جسد او را لمس می‌کنیم» (بوبر، ۱۳۹۲، ص ۸۵).

با توجه به تلقی جدید از رابطه انسان و خداوند، برهان اختفای الهی به مثابه برهانی علیه وجود خداوند - برای نخستین بار - در سال ۱۹۹۳ و از سوی جان شلنبرگ - فیلسوف دین کانادایی - ارائه شد. بی‌اعتنایی خداوند به تلاش کسانی که خالصانه در جست‌وجوی او هستند با مفهوم عشق و خیریت مطلق الهی - مطرح شده در ادیان توحیدی - در تناقض است و بنا به مفاد این برهان، انسان‌های صادق و غیر مغرض با توجه به شرایط پیش گفته، در پذیرش دیدگاه الحادی مُحَقِّق و مَوْجَّه هستند.

۲. پیشینه پژوهش

در بررسی اجمالی پیشینه این مسئله در پژوهش‌های داخلی شاهد بررسی وجوه شباهت برهان اختفا و برهان الحادی شرّبی وجه ویلیام رو (علیزمانی وزرکنده، ۱۳۹۳)، تحلیل مخدوش بودن برخی مقدمات

برهان خفاء و بررسی دیدگاه‌های انتقادی رابرت لئه و هنری داگلاس (احمدحسینی و کشفی، ۱۳۹۳) هستیم. همچنین به مقایسه دیدگاه اندیشمندانی نظیر پل موزر و تأکید او بر ویژگی مثبت و لازم اختفای الهی در الهیات مسیحی و دیدگاه شلنبرگ بر مبنای استدلال خفاء (علیزمانی و محمدپور، ۱۳۹۵)، واکاوی مفاهیمی نظیر خفاء و عشق در برهان خفای الهی از منظر فلسفه اسلامی (افضلی و رضائزاد، ۱۳۹۷) و نیز ارزیابی تقریر نوین شلنبرگ از مسئله منطقی شرّ بر مبنای سه باور دینی مؤمنان و بر این اساس، تضعیف دفاع اختیارگرایانه پلانتینگا از مسئله شر (نام‌آور، نبوی و سعیدی مهر، ۱۳۹۶)، توجه شده است، اما وجه مغفول مانده در این زمینه ارتباط میان صفات ذاتی خداوند؛ نظیر صفت عشق و خیرخواهی، علم و قدرت با صفات فعلی او همچون حکمت، عدالت، ظهور و بطون و... است که می‌تواند فهم جدیدی از مسئله خفاء را برای به ارمغان آورد. در مقاله حاضر، بر این وجه تأکید شده است.

۳. تقریر برهان اختفای الهی جان شلنبرگ

شلنبرگ بر این ادعا بود که برهان اختفای الهی اگر نتواند عدم وجود خدا را - به صورتی قطعی - اثبات کند، دست‌کم می‌تواند تا حدّ زیادی، احتمال آن را افزایش دهد. تقریر برهان او به شرح ذیل است:

۱. اگر خدا وجود داشته باشد، آنگاه او دارای کمال محبت خواهد بود.

۲. اگر خدایی با کمال محبت وجود داشته باشد، آنگاه خدا ناباوری منطقی^۲ هرگز اتفاق نخواهد افتاد.

۳. خدا ناباوری منطقی، اتفاق می‌افتد.

۴. خدایی با کمال محبت وجود ندارد.

۵. خدایی وجود ندارد (Schellenberg, 1993, p. 83).

گزاره (۴) نتیجه تقارن مقدمات (۲) و (۳) و گزاره (۵) نتیجه منطقی حاصل از تقارن (۱) و (۴) است. مقدمات (۲) و (۳) فرض‌های مسئله‌ساز برهان اختفاء هستند و شلنبرگ باید این دو مقدمه را اثبات کند. البته، شلنبرگ معتقد است که گزاره (۳) حقیقتاً صادق است، زیرا افراد بسیاری هستند که در سراسر عمر خود صادقانه در پی خداوند هستند، اما او را نمی‌یابند و به عبارتی، هیچ قصوری در جست‌وجوی خداوند ندارند، اما سرانجام تلاش‌هایشان با شکست مواجه شده و به همین خاطر در برابر خدا ناباوری مقاومت می‌کنند. جوهره استدلال شلنبرگ اینجا رخ می‌نماید؛ او معتقد است از آنجا که ادیان، خداوند را خیر مطلق معرفی می‌کنند، اقتضای خیریت و عشق مطلق الهی این است که خداوند به عنوان معشوق نسبت به عاشقان و جویندگان حقیقی و صادق بی‌تفاوت نباشد و نشانه‌های بیشتری از وجود و حضورش

1. perfectly loving

2. reasonable non-belief

متجلی کند تا با برقراری یک رابطه عاشقانه به خداباوری آنها کمک کند. از نظر شلنبرگ، خداوند این مهم را را انجام نداده و لاجرم در سوق یافتن آن افراد به خداانا باوری و الحاد سهیم است و از همین رو، به اعتقاد شلنبرگ، اختفای الهی می‌تواند توجیه مناسبی برای خداانا باوری آن افراد باشد. البته، او بر این باور است که موفقیت این برهان در گرو صحت مقدمه (۱) خواهد بود (Schellenberg, 2015, p. 89).

به تبع مقدمه (۱)، او در جای دیگری نقطه ثقل موفقیت برهان خود را صحت مقدمه (۲) تلقی می‌کند که خود او برای پیش‌بینی شکست این مقدمه، شرایطی را توصیف می‌کند:

مقدمه (۲) نادرست خواهد بود اگر و تنها اگر حالتی از امور در جهان واقعی وجود داشته باشد که در آن برای خداوند به شکل منطقی امکان‌پذیر نباشد که از وقوع حداقل یک مورد ناباوری منطقی جلوگیری به عمل بیاورد (Blackburn, 2015, p. 18).

نگاه الهیات سنتی به این برهان این است که حتی در صورت صحت هر یک از بخش‌های مقدمه (۲) از تقارن آنها نمی‌توان نتیجه گرفت که خداوند وجود ندارد. برای تأکید بر این مسئله که اختفای الهی استثنایی بر خیریت و عشق مطلق الهی است، باید ابتدا اثبات کرد که اختفای الهی، مصداقی از شرّ است، اما تأکید شلنبرگ بر تفاوت برهانش با برهان شرّ، ما را بر آن می‌دارد تا ابتدا به بررسی این موضوع بپردازیم که آیا چنین است یا خیر؟

۴. متفاوت بودن برهان اختفای الهی از برهان شرّ

شلنبرگ در پاسخ به انتقادات وارده بر برهانش، مدعی متمایز بودن برهان او با برهان شرّ شده است و آن را نسخه جدیدی از برهان شرّ نمی‌داند. البته، صورت‌بندی و ظاهر برهان او خلاف ادعایش را به ذهن متبادر می‌کند و او نیز بدان توجه داشته و به موارد نه‌گانه شباهت در این زمینه اشاره کرده است، اما در نهایت، اینطور نتیجه می‌گیرد که این شباهت‌ها واقعی نیستند و برهان اختفاء بر پاهای خود ایستاده است (Schellenberg, 2010, p. 60). شلنبرگ، آشکارگی و وضوح بیشتر خداوند را مظهري از عشق و مهربانی او به انسان‌ها تلقی می‌کند که نبود آن سبب بروز «ناباوری منطقی» یا به تعبیر دیگر «ناباوری غیرعنادآمیز» در خداانا باوران شده است. همان‌طور که می‌دانیم، در برهان شرّ نیز وجود شرور، مورد نقضی بر خیرخواهی و عشق خداوند به انسان‌ها تلقی می‌شد. به شکل مشابه، در هر دو برهان، از مصادیق عدم خیرخواهی خداوند - اختفای الهی یا وجود شرور - چنین نتیجه‌گیری می‌شود که خداوند وجود ندارد.

البته، آنچه گفته شد، از ظاهر مقدمات برهان اختفاء و برهان شر استنتاج می‌شود. پیتر ون اینوگن^۱ نیز با فرض وضعیتی از امور که آن را «مدینه فاضله غیردینی» نامیده است، تلاش دارد تا نشان دهد که اختفای الهی مصداقی از شر نیست و این دو برهان با وجود شباهت‌های فراوان از یکدیگر متمایز هستند. به گمان او، مسئله شر و مسئله اختفای الهی یک مسئله واحد نیستند، بلکه می‌توان تصور کرد که مسئله اختفای الهی در جهانی که هیچ شری در آن نیست نیز وجود داشته باشد. او تصور این جهان را معلول نوعی زیبایی نمی‌داند و از نظر او، این جهان می‌تواند خیلی شبیه به همین جهانی باشد که الان در آن قرار داریم. جهانی که در آن همه انسان‌ها خیرخواه و مهربان هستند و کمترین درد و رنج و یا مرگ زودرسی به واسطه تصادف، بیماری و جنگ وجود ندارد و ساکنان آن سراسر لذت می‌برند و صد سال عمر می‌کنند؛ در خواب می‌میرند و ترس از مرگ معنا ندارد، هیچ کس زشت یا بدریخت نیست، همگان از همه مواهب بهره‌مند هستند و هیچ گونه تعصبی وجود ندارد. انسان‌ها با وجود استفاده از طبیعت به آن صدمه نمی‌زنند؛ ساکنان انسانی و غیرانسانی جهان در نهایت هماهنگی و سازگاری در کنار یکدیگر زندگی می‌کنند. هرکس به هر کاری که دوست دارد، مشغول است؛ هیچ کس به چیزی که متعلق به دیگری است طمع نمی‌ورزد؛ هیچ دروغ، عهدشکنی و کلاهبرداری وجود ندارد، به طور کلی هیچ رنجی وجود ندارد؛ هیچ ضرورتی برای وجود دولت، پول و قانون وجود ندارد. در چنین جهانی می‌توان فرض کرد که بعضی انسان‌ها بر این باورند که خداوند، ضرورتاً موجود، دانای مطلق، همه‌جا حاضر و نگهدارنده جهان است و در عین حال، بعضی دیگر از انسان‌های این جهان، اعتقادی به چنین خدایی ندارند. حال، سؤال اینوگن این است که آیا این ملحدان با وجود عدم درک هیچ گونه شری، باز هم نمی‌توانند مسئله اختفای الهی را مطرح کنند؟! (van Inwagen, 2008, pp. 137-138)

به نظر می‌رسد داوری در باب این که این برهان نسخه‌ای از برهان شر است یا متمایز از آن، منوط است به فرض ما مبنی بر این که شر را صرفاً یک امر وجودی بدانیم یا با توسعه دایره مصادیق شر، ناباوری منطقی و لادری‌گری را - که از تبعات اختفای الهی است - نیز از زمره شرور بدانیم. از یک طرف، با اتخاذ حالت فرضی اول و آنچه پیتر ون اینوگن توصیف می‌کند، این دو برهان از یکدیگر متمایز هستند و از طرف دیگر، با اتخاذ حالت فرضی دوم، برهان خفای شلنبرگ نسخه جدیدی از برهان شر خواهد بود، زیرا در این حالت لادری‌گری یا همان ناباوری منطقی به عنوان مصداقی از شر معرفی در نظر گرفته می‌شود.

تا به این بخش از نوشتار تلاش بر این بود تا نشان داده شود که اختفاء، مصداقی از شر نبوده و در نتیجه، ناقض عشق الهی نیست. در ادامه، بر این مطلب تأکید خواهد شد که از قضا، اختفاء - بر مبنای صفت حکمت الهی - مصداقی از خیر است و در ادامه، به برخی از این حکمت‌ها اشاره خواهد شد.

1. Peter van inwagen

۵. طریق وصول به معنای عشق الهی، از نگاه شلنبرگ

سؤالی که برای هر انسان آگاه و اهل تأملی مطرح می‌شود، این است که آیا خداوند به لحاظ ذات و صفات به موجودات دیگر شبیه است و یا موجودی به کلی دیگر و متفاوت با آنهاست؟ سؤال اساسی این است که چه نسبت و تمایزی میان صفات اطلاق شده بر ساحت حق تعالی و صفات حوزه ممکنات، وجود دارد؟ آیا صفات این دو حوزه هستی، مابین همدیگرند یا نسبت و سنخیتی با یکدیگر دارند؟ به بیان دیگر، آیا صفاتی که به خداوند نسبت می‌دهیم، همان معنا و چارچوبی را دارند که ممکنات دارند یا مطلب به گونه دیگری است؟

شلنبرگ، در باب کیفیت و چگونگی وصول به صفات الهی، بر این اعتقاد است که در پژوهش‌های مربوط به خداوند و برای شناخت صفاتی نظیر علم، قدرت، خیر بودن و... راهی جز استفاده از مفاهیم و مثال‌های انسانی مشابه وجود ندارد. برای مثال، در بررسی مفهوم عشق الهی باید فهم خود را از عشق انسانی گسترش داد و بهترین حالت عشق انسانی را متصور شد (Schellenberg, 2002, pp. 45-46).

بر این اساس، او بر این باور است که تلاش برای برقراری رابطه شخصی یکی از ابعاد ضروری عالی‌ترین صورت عشق انسانی است که می‌توان به شکل مشابه آن را در رابطه خداوند با انسان‌ها نیز در نظر گرفت (Schellenberg, 2005, pp. 202-203). او در نخستین نوشته‌هایش در باب عشق، با عنوان برخی دلالت‌های معرفت‌شناسانه در باب عشق الهی، بر عبارتی از کتاب ویلیام هربرت وانشتون^۱ یعنی مجاهده عاشقانه و عشق فداکارانه^۲ تأکید می‌کند:

اگر من شما را دوست داشته باشم، باید این امکان را برای شما فراهم کنم تا به من دسترسی داشته و امکان برقراری ارتباط شخصی و صمیمانه را برای شما فراهم کنم.

بنابراین، اقتضای کمال عشق الهی، جست‌وجوی صریح و مثبت ارتباطی معنادار با همه مخلوقات است که توانایی ارتباط را دارند و یا کسانی که عمداً این ارتباط را قطع نکرده‌اند (Aijaz & Weidler, 2007, p. 6).

شلنبرگ وقتی از عشق الهی و خیرخواهی - به عنوان وجه بارز آن - صحبت می‌کند، مفهوم مورد نظر او عشق آگاهانه است و از اقتضانات این عشق و خیرخواهی الهی، تلاش برای فراهم نمودن همه آن اموری است که برای خوشبختی بشر مهم است و یکی از آن امور برقراری رابطه شخصی با انسان‌هاست (Schellenberg, 1993, p. 17) و این در حالی است که وقتی از صورت‌های مختلف عشق از وجه نظر برقراری رابطه میان عاشق و معشوق صحبت می‌کنیم؛ بنا بر تلقی تاریخی و آنچه نایگرن^۳ در

1. Hubert Vanstone

2. Love's Endeavour & Love's Expense

3. Nygren

کتایش با عنوان آگاهیه و اروس^۱ دسته‌بندی کرده است، با دوگونه عشق مواجه‌ایم: اروس و آگاهیه. از نظر تاریخی، واژه «اروس» به عشقی از روی توجه، دو جانبه، متقابل و حتی مفرط و خودمحو رانه اشاره دارد. این اصطلاح از مفهوم یونان باستانی عشق اروتیک گرفته شده که در آن انسان مشتاق است آنچه برایش ارزشمند به نظر می‌رسد، کسب کند؛ چیزی که ندارد، اما تمایل دارد آن را داشته باشد. بدین ترتیب، اروس تمایلی برای وحدت یافتن با معشوق است، نوعی عشق خودمحو رانه که در نیازها و ضعف‌های عاشق ریشه دارد (Nygren, 1982, p. 167)، اما «آگاهیه» عشقی عمومی، خودبه خودی، بی دریغ، بدون چشمداشت و فارغ از هرگونه نیاز به تمامی آفریده‌ها و عشقی به همه مخلوقات فارغ از درستکاری یا شرارت آنهاست (Nygren, 1982, p. 120؛ آزادگان، ۱۳۹۸، ص ۳۳-۳۴). از آنچه گفته شد، نتایج زیر قابل دریافت است: ۱) تفسیر عشق الهی به عنوان اروس است که رابطه متقابل را لازم می‌آورد و لازمه اروس این است که شرایط خاصی از جانب آفریده‌هایی که متعلق اروس خداوندند، برآورده شود؛ ۲) شلنبرگ، ظرفیت فرد برای داشتن رابطه با خداوند را ظرفیتی ساده تلقی می‌کند، به این معنا که هر کسی که قادر است رابطه انسانی برقرار کند، واجد آن است. به نظر می‌رسد درک شلنبرگ از صورت‌های معمول عشق - اروس و آگاهیه - درک نادرستی است که این مسئله به جهت اتخاذ رویکردی تشبیهی و نه تنزیهی در فهم معنای صفت عشق الهی است. در رویکرد تشبیهی، همه صفات کمالی درجات و مراتبی دارند و مرتبه اعلا و اشرف این صفات درباره حق تعالی صادق است. بنابراین، صفات متزع از اشیاء - از آن جهت که موجودند بر وجود حق تعالی نیز صدق می‌کند، اما از آنجا که وجود او اتم مراتب هستی است، صفات او نیز اتم مراتب صفات خواهند بود. در نگاه شلنبرگ، از مظاهر عشق بی قید و شرط و مطلق (آگاهیه) خداوند، تلاش او برای برقراری ارتباط با انسان‌هاست و در صورت فقدان چنین تلاشی باید در اصل وجود چنین عشقی شک کرد، اما آیا چنین رویکردی در فهم و وصول به معنای صفات الهی، درست است؟ همچنان که پیش از این گفته شد، مسئله پراهمیتی که شلنبرگ بر آن تأکید دارد، صفت مهربانی و عشق خداوند به غیر خودش است. مفروض او در این برهان نیز اطلاق و استثنای پذیری این صفت خداست که او بر این مبنای تلاش کرده تا - با طرح یک استدلال قیاسی - اختفای الهی را ناقض صفت عشق و در نهایت، اثبات کننده عدم وجود خداوند بینگارد. در ادامه، به تفاوت صفات ذاتی و فعلی - از نظر میزان اطلاق آنها - خواهیم پرداخت. به نظر می‌رسد که توجه به این تفاوت برهان اختفای الهی را با چالشی جدی مواجه خواهد کرد.

۶. صفات ذاتی و فعلی خداوند، اطلاق یا عدم اطلاق آنها

صفات خداوند، در یک تقسیم، به صفات ذاتی و صفات فعلی تقسیم می‌شوند. صفات ذاتی - برخلاف

1. Agape and Eros

صفات فعلی - آن دسته از صفات‌اند که برای انتزاع آنها و اتصاف واجب تعالی به آنها، نفس ذات واجب کافی است و نیازی به در نظر گرفتن چیزی بیرون از ذات واجب و مقایسه آن با ذات او نیست؛ صفاتی مانند علم، قدرت و حیات از این قبیل هستند. صفات ذاتی، منشاء صفات فعلی هستند، اما صفات فعلی خداوند مأخوذ از مقام فعل بوده و به لحاظ تعلق به موجودات مادی که یک طرف اضافه را تشکیل می‌دهند، مقید به قیدهای زمانی و مکانی هستند؛ هرچند به لحاظ تعلق به خداوند متعال که طرف دیگر اضافه است، منزّه از چنین قیود و حدودی هستند (طباطبایی، بی تا، ص ۱۷۱).

تفاوت صفات ذاتی و فعلی در این است که صفات ذاتی - از آنجا که از ذات خداوند خبر می‌دهند - مطلق هستند، اما صفات فعلی - به این جهت که از رابطه ذات مطلق خداوند با موجودات ممکن و محدود و متناهی خبر می‌دهند - متناهی، محدود و استثنایند. همچنین از دیگر عوامل محدودیت صفات فعلی، اعمال توأمان آنها با یکدیگر در نسبت با موجودات مادی است و همین امر دلیل تأثیر و تأثرپذیری صفات فعلیه الهی از یکدیگر است و فعل خداوند به مقتضای جمیع صفات، الهی است همان‌گونه که صفت حکمت خداوند حاکم بر جمیع صفات اوست (علامه مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۳۱۱) و برای مثال، خداوند تا آنجا که حکمت و عدالت او اقتضاء کند، رحمتش نافذ خواهد بود.

۷. حاکمیت برخی از صفات بر صفات دیگر خداوند در مقام فعل حق تعالی

به اعتقاد علامه طباطبایی:

ربّ - در لغت - به معنای دارنده و سرور، آفریننده و اصلاح‌کننده است؛ ربوبیت خداوند نسبت به جهان به این معناست که او جهان را آفریده و هستی هر چیز منوط به هستی اوست. پس او ربّ ماسوای خود، یعنی مالک مدبر این عالم است (شمس، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۷۲۷).

بنا بر آنچه از بیان علامه طباطبایی می‌توان استنباط کرد، صفت ربوبیت در حوزه افعال الهی بر دیگر صفات او حاکمیت دارد و از جمله عوامل محدودکننده صفات ذاتی مطلق الهی در مقام فعل، صفت ربوبیت است، زیرا اقتضای تربیت و اصلاح‌گری، دوری از افراط و تفریط و اتقان و استحکام در اعمال مجموعه صفات است. با توجه به یکی از معانی حکمت، یعنی انجام یا آفرینش فعلی در نهایت اتقان و استحکام، می‌توان استنباط کرد که تعبیر دیگری از فعل ربوبی، فعل حکیمانه است (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۲، ص ۱۱۰).

همان‌گونه که دیدیم، صفات فعلی خداوند - که حاکی از رابطه او با انسان‌ها هستند - مقید، محدود و استثنایند. بر این اساس، صفت ذاتی و مطلق عشق و محبت الهی در مقام اعمال و اجرا و در نسبت با ممکنات، متناهی و مقید خواهد شد. در همه مقدمات (۱)، (۲) و (۴) برهان خفاء به اطلاق

صفت عشق خداوند در نسبت با انسان‌ها تأکید شده و از تمایز کمی این صفت در دو ساحت ذات و فعل غفلت شده است.

همچنین، از دیدگاه ملاصدرا، عشق الهی از مظاهر حکمت او در نظام آفرینش است؛ زیرا خداوند متعال برای هر موجودی از موجودات عالم عقلی، نفسی، حسی و طبیعی کمالی را مقرر فرموده و در ذات او عشق و شوق رسیدن به آن کمال را قرار داده و این شوق و عشق - به حسب استعداد - در آنها وجود دارد و تفاوت در درجات کمال آنها بستگی به حد استعداد و قابلیت آنها دارد (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۳۷). ملاصدرا، در بیان سریان معنای عشق در تمامی اشیاء نیز - همانند فیلسوفانی چون ارسطو - معتقد است که وجود جمیع هویتات و موجودات ناشی از علل فیاضه آنهاست و از همین رو، کمالات آنها هم معلول آن علل است و اگر آن علل طالبی برای تحصیل کمالات نبینند، التفاتی به سافل نخواهند کرد و بر این اساس، حکمت الهی اقتضا می‌کند که برای حفظ نظام عالم و تدبیر حصول کمال، عشق در همه موجودات باشد تا کمالات لائقه را حفظ کنند و یا اگر ندارند در تحصیل آن بکوشند (ملاصدرا، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۴۵). بنابراین، عشق - از نظر ملاصدرا - حقیقتی جاری در کل موجودات و به حسب استعداد آنهاست و هر موجود اسفل، طالب اعلی است. در یک سیر صعودی ذات باری تعالی غایت عشق جمیع موجودات است ذات باری تعالی غایت عشق جمیع موجودات است؛ اگر عشق نبود، حدوث عالم ممکن نمی‌شد و هیچ موجودی به کمال در خور خود نمی‌رسید. در نتیجه، می‌توان از طرفی بنا بر نظر ملاصدرا، فعل حکیمانه را فعلی عاشقانه دانست و از طرفی دیگر، اختفای الهی را ذیل صفت حکمت و از مظاهر آن تبیین کرد.

۸. رابطه اختفای الهی و حکمت خداوند

به نظر می‌رسد در باب مسئله اختفای الهی نیز حکمت‌هایی وجود دارد که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۸.۱. اختفای الهی تضمین‌کننده آزادی و کسب فضایل اخلاقی انسان‌ها

بر اساس نظر سوئین‌برن، خداوند، خود را مخفی می‌کند تا ما انسان‌ها آزادانه امور خیر را انتخاب کنیم. او معتقد است که اگر خداوند خود را مخفی نمی‌کرد، تمایل ما مبنی بر تحسین شدن توسط خداوند و دیگر انسان‌ها در کنار علم ما به این که خداوند - در آخرت - پاداشی برای گناهکاران قرار نمی‌دهد، می‌توانست آزادی اخلاقی ما را به این سمت سوق دهد که همیشه انجام کارهای خوب را انتخاب کنیم و

از این طریق، آزادی اخلاقی ما با چالش مواجه می‌شد. سوئین‌برن این وضعیت را به حال کودکی تشبیه می‌کند که می‌داند مادرش همیشه از کنار درب مهد کودک به او نگاه می‌کند و در این حالت، هر گونه وسوسه برای انجام کار بد - به رغم تمایل کودک برای جلب تحسین مادر - با شکست مواجه می‌شود (Blackburn, 2015, pp. 18-19). شاید شلنبرگ، این اشکال را بر این راه حل مطرح کند که می‌توان فرض کرد که انسان‌های عادی نیز دارای نوعی ارتباط شبیه ارتباط انبیاء با خداوند باشند و از طریق نوعی تجربه دینی شبیه به تجربه انبیاء، به یقین بیشتری در خصوص وجود خداوند دست یافته و در این حالت، اختیار انسان‌ها در انتخاب اعمال خوب یا بد، همچنان وجود داشته باشد (Dumsday, 2012, p. 188). البته، در چنین شرایطی - که شلنبرگ مفروض گرفته است - انسان‌ها همچنان دارای اختیار هستند، اما باید دانست که بی‌شک، از میزان اختیار آنها کاسته شده و شرایط پیش گفته، فرد را به انجام فعل نیک سوق داده و امکان انتخاب فعل بد دشوار می‌گردد. موری^۱ نیز معتقد است تجربه مستمر حضور خداوند، می‌تواند مانع آزادی اخلاقی ما شود و از آنجا که خودمختاری اخلاقی ما برای رشد واقعی فضایل اخلاقی لازم است و - برخلاف نظر شلنبرگ - خداوند دلیل خوبی برای آشکار نکردن خود از دیدگان ما دارد (Dumsday, 2012, p. 185).

همچنین بلز پاسکال نیز در گفتاری مشابه معتقد است که خداوند ترجیح می‌دهد که اراده و نه عقل را متمایل سازد. وضوح کامل خداوند به حال عقل مفید است، ولی به زیان اراده تمام خواهد شد. بنابراین، برای آن‌که اراده زیان نبیند خداوند باید خویش را نهان سازد (رحمتی، ۱۳۹۲، ص ۹۴). سیمون وی نیز با تبیینی متفاوت، اختفای الهی را محصول خلقت عالم به دست خداوند معرفی می‌کند و بر این باور است که خداوند هنگامی که عالم و مخلوقات را خلق می‌کند از جایگاه یگانه واقعیت یا یگانه قدرت خارج می‌شود. خداوند برای این که این واقعیت‌ها خودشان باشند، باید اصطلاحاً خود را کنار بکشد و تا حدی به آنها آزادی و استقلال در عمل بدهد (الن، ۱۳۸۹، ص ۱۱۷). جان هیک نیز بر این اعتقاد است که خداوند باید خودش را در پس صحنه خلقت پنهان نگه دارد و اختیار تصدیق یا عدم تصدیق به روابط انسان‌ها با خودش را در وجود ما به ودیعه بگذارد؛ زیرا خداوند خواهان تصدیق غیراجباری ما به وجود خویش و وفاداری اختیار ما به غایت خویش است (رحمتی، ۱۳۸۴، ص ۱۲۴). سورن کرکگور نیز معتقد است اگر خداوند با تمام قدرت و جلال خود در جهان متجلی شود، پاسخ شایسته را که همان عشق آزادانه مخلوقات به اوست، دریافت نخواهد کرد (اکبری، ۱۳۸۶، ص ۳۷).

همچنین این انتظار که خداوند باید تجربه خودش را به نحوی واضح ارائه کند تا خدامحوری عقلانی غیر قابل تردیدی برای کسانی که می‌توانند و یا اراده می‌کنند که ایمان بیاورند، حاصل شود،

می‌تواند با فرض زیر سؤال رفتن اختیار انسان‌ها منطقی باشد، اما آیا می‌توان گفت خداوند همینک چنین شرایطی را فراهم نیاورده است؟ ممکن است شلنبرگ بگوید اقتضای عشق و مهربانی خداوند این است که تجربه حضور او نسبت به آنچه الان هست، باید عمومی‌تر باشد، اما تراویس دومسدی^۱ بر این اعتقاد است که به لحاظ تجربی، این مسئله دارای عمومیت بوده و دست‌کم یک سوم افراد، حداقل یک‌بار این تجربه را داشته‌اند. البته، این آمار در میان افراد معنوی بیشتر و در میان افرادی که خود را ناباور معرفی می‌کنند، کمتر است. این آمار شاید به آن اندازه‌ای که دوست داریم یا انتظار داریم، زیاد نباشد ولی به اندازه‌ای هست که ملحدان را ساکت کند.

از طرفی اگر بتوان معجزه را نشانه بسیار تأثیرگذاری بر اثبات وجود و حضور خداوند قلمداد کنیم، تجربه تاریخی نوع بشر و داستان‌های کتاب مقدس نشان داده که انسان‌ها حتی با وجود مشاهده معجزات و اظهار عجز علنی از انجام چنان افعالی و متعاقب آن اذعان به وجود خداوند، بعد از مدتی به واسطه قدرت اختیار و انتخاب خود راه ادیان و انبیا را نپسندیده و مسیر دیگری را برگزیده‌اند. تعابیر انجیل نشان‌دهنده سقوط معنوی انسان‌ها حتی با وجود درک تجربه حضور خداوند از طریق رؤیت معجزات بسیار تأثیرگذار است (Dumsday, 2012, p.186) به عبارت دیگر وضوح بیشتر خداوند که در طول تاریخ بواسطه معجزات اتفاق افتاده نتوانسته است به پذیرش وجود خداوند توسط انسان‌ها کمک شایانی نماید.

بر مبنای نظام اخلاقی کانت و با توجه به آنچه او در انتهای نقد دوم در کتاب نقد عقل محض عنوان می‌دارد، می‌توان راه حلی متقاعدکننده برای مشکل اختفای الهی استنباط کرد. او بر این اعتقاد است که آشکارگی و وضوح بیشتر خداوند، می‌تواند متوقف‌کننده هر گونه تلاش برای کسب فضایل اخلاقی باشد؛ زیرا رشد فضایل اخلاقی از نظر کانت مستلزم وجود نوعی تعارض میان علایق شخصی و قانون عام اخلاقی است که این مهم، زمانی محقق می‌شود که خداوند در خفاء باشد. استدلال توجیهی در باب اختفای الهی مبتنی بر نظام اخلاقی کانت، به شرح ذیل قابل صورت‌بندی است:

۱. رشد فضایل اخلاقی مستلزم تعارض میان تمایلات شخصی ما و قانون عام اخلاقی است.
۲. آشکارگی خداوند می‌تواند متوقف‌کننده تمامی تعارضات مابین تمایلات شخصی ما و قانون عام اخلاقی باشد.
۳. آشکارگی خداوند مانع کسب فضایل توسط انسان‌هاست.
۴. بدون امکان کسب فضیلت، حیات انسان‌ها بی‌معنا خواهد بود.
۵. پس، آشکارگی خداوند حیات انسان‌ها را بی‌معنا خواهد کرد.
۶. یک خدای کاملاً عاقل (حکیم) انتخابی را نخواهد کرد که به واسطه آن، زندگی انسان‌ها بی‌معنا شود.

۷. پس، اختفای الهی امری کاملاً معقول است (Paytas, 2017, p. 136).

مقدمه (۳) از دو مقدمه (۱) و (۲) و مقدمه (۵) از دو مقدمه (۳) و (۴) و مقدمه (۶) از سه مقدمه (۳) و (۴) و (۵) استنتاج می‌شود و نتیجه نهایی، گزاره (۷) خواهد بود. تجربه تعارض میان علایق شخصی و قانون عام اخلاقی برای فهم معنای آزادی ما امری ضروری است. همچنین این ضرورت به تبیین این که چرا خالق حکیم، مبهم و مخفی بودن خود را ترجیح می‌دهد، کمک می‌کند (Paytas, 2017, p. 140). از نظر کانت اگر خدا و ابدیت با تمام شکوه و عظمتش در برابر دیدگان ما قرار می‌گرفتند، تعارض از میان می‌رفت و همه ما انسان‌ها فرمان خداوند و به تبع آن فرمان اخلاق را گردن می‌نهادیم. البته، چیزی که در این میان از دست می‌رفت ارزشمندی تبعیت و اطاعت ما از فرمان اخلاق بود؛ زیرا همه انگیزه‌های ما برای این اطاعت، بیرونی می‌بود (رحمتی، ۱۳۹۲، ص ۹۵).

موری نیز در دفاع از مبحث اختفای الهی خود که مبتنی بر استکمال روح است، بر همین راه حل تأکید می‌کند. از نظر او، آگاهی شدید ما از وجود خداوند می‌تواند بر آزادی اخلاقی ما تأثیر بگذارد و بسیاری از انسان‌ها را وادار می‌کند تا طبق دستورات خداوند عمل کنند. این آگاهی می‌تواند بسادگی از طریق حضور خداوند حاصل شود و انگیزه و اراده ما را از طریق انتخاب اجباری خوبی‌ها شکست دهد. ترس ما از تنبیه‌ها و یا ترس ما برای از دست دادن خیرات بیشتر می‌تواند از یک طرف ما را وادار به پذیرش باور به وجود خداوند و از طرف دیگر، مجبور به عمل نمودن بر اساس خواست او کند و این مسئله، مسئولیت و پاسخ‌گویی ما را در قبال افعال مان کاهش می‌دهد (Lovering, 2004, p. 90).

به اعتقاد مسیحیان، ایمان به خداوند از جمله فضایل است و ایمان صرفاً به ساحت عقلانی و معرفتی بشر مربوط نیست، بلکه با ساحت وجودی و اخلاقی او نیز ارتباط پیدا می‌کند. پولس رسول در نامه اول به قرنتیان سه فضیلت امید، نیکخواهی و ایمان را مؤکداً به مسیحیان توصیه می‌کند؛ «وقتی ایمان را به کسی توصیه می‌کنیم، بدین معناست که ایمان امری اختیاری است و از آنجا که به حکم منطق عقل عملی، «باید» مستلزم «توانستن» است، باید حضور خداوند در عالم کاملاً آشکار نباشد. اگر حضور خداوند در عالم صریح‌تر از آنچه هست، می‌بود دیگر ایمان آوردن به او فضیلت نبود (رحمتی، ۱۳۹۲، ص ۹۴).

۸. ۲. اختفای الهی، راهکاری برای تضمین تلاش و آزادی انسان‌ها برای شناخت خداوند

به اعتقاد سوئین‌برن، باور حاصل از درک یقینی وجود خداوند نه تنها توانایی ما را در انتخاب خیر و شر از بین می‌برد، بلکه توانایی ما را در جست‌وجوی آزادانه پرسش از وجود خداوند نیز از میان می‌برد؛ زیرا

۱. نامه اول به قرنتیان، باب سیزدهم.

چنین پرسش‌هایی در صورتی که وجود خداوند ورای هر گونه شکی باشد، موضوعیت نخواهند داشت. برای هریک از ما توانایی انجام آزادانه افعال مان، به عنوان نوعی خیر تلقی شده و همچنین آزادی عمل ما در تلاش برای کشف حقیقت وجود خداوند، نوعی خیر بزرگ‌تر قلمداد می‌شود. از نظر سوئین‌برن، در موقعیت جهل، نه تنها امکان جست‌وجو و دست‌یابی به دانش نظری صرف، بلکه حتی دوستی عمیق با خداوند نیز می‌تواند یک امر مطلوب تلقی شود. بنابراین، اختفای الهی امکان تلاش ما برای کشف حقیقت خداوند و از این طریق زمینه حصول نوعی رابطه عمیق با او را فراهم می‌کند. سوئین‌برن در کتاب وجود خداوند^۱ و در نقد برهان شلنبرگ، از برهانی که او آن را برهان مسئولیت^۲ می‌خواند، سخن می‌گوید؛ در این برهان او معتقد است از خیرات ناباوری غیر عنادآمیز این است که مؤمنان آزادانه مسئولیت خود را در همکاری نمودن با خداوند می‌پذیرند. سوئین‌برن به دو دلیل، ناباوری غیر عنادآمیز را خوب می‌داند: اولاً، فرد باورمند به خدا این مزیت را دارد که می‌تواند از پژوهش‌های فرد ناباور کمک بگیرد و به سوی تأیید باورهای دینی از طریق تجربه دینی خود هدایت شود. ثانیاً، پژوهشگر نسبت به یافته خود مبنی بر این که خداوند وجود دارد. البته، در صورتی که به چنین یافته‌ای برسد - نسبت به آن زمانی که خداوند به شکل آشکارتری خود را بر او عرضه نماید - تعهد بیشتری خواهد داشت. به اعتقاد سوئین‌برن، این مزایا در جهانی که در آن خداوند خود را بر همگان آشکار می‌کند، قابل حصول نیستند (Blackburn, 2015, pp.19). سوئین‌برن بر این باور است که قرارگیری در موقعیت جهل، نه تنها امکان جست‌وجو و نیل به دانش نظری در باب خداوند را فراهم می‌آورد، بلکه همچنین می‌تواند زمینه‌ساز برقراری یک دوستی عمیق با خداوند باشد. از طرف دیگر، نفس همکاری میان انسان‌ها در جست‌وجوی یک خیر می‌تواند بر خیرات این موقعیت بیفزاید (Swinburn, 1998, p. 210).

۸.۳. اختفای الهی، راهکاری برای کاهش عذاب‌های الهی در صورت تخطی انسان‌ها از فرامین الهی

بنابر آموزه‌های اسلامی، پیامبران الهی معصوم هستند و مخالفت با دستورات الهی گناه به حساب می‌آید، اما آنچه آدم (ع) مرتکب شد، ترک اولی و به عبارت دیگر، «گناه نسبی» بود نه گناه مطلق. «گناه مطلق» به گناهایی نظیر کفر و شرک اطلاق می‌شود که هر کسی مرتکب آن شود، در خور مجازات است و گناه نسبی آن است که گاه بعضی اعمال مباح، مستحب و یا حتی مکروه در شأن و مقام افراد بزرگ نیست، آنها باید از این اعمال چشم‌پوشند و به کار مهم‌تر پردازند؛ در غیر این صورت مرتکب ترک اولی - اولویت - شده‌اند (مکارم شیرازی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۸). هرچند اگر این عمل از یک انسان

1. The existence of God
2. responsibility argument

عادی سر می‌زد هرگز گناه به حساب نمی‌آمد، البته، در تفکر یهودی-مسیحی، هر گونه تخطی انبیاء گناه تلقی شده است. فارغ از این که این افعال را برای انبیاء، ترک اولی یا گناه تلقی کنیم؛ رُخداد این وضعیت برای انسان‌های معمولی هرگز سزاوار هیچ‌گونه تنبیهی نیست. این تفاوت در نوع مجازات انبیاء و انسان‌های دیگر از آنجا سرچشمه می‌گیرد که پیامبران به جهت ویژگی‌های مقام نبوت - مثل بهره‌مندی از وحی و معجزات - باید دارای یقین بیشتری باشند و مرتکب گناه یا حتی ترک اولی نیز نشوند. با این مقدمه، می‌توان گفت خداوند برای پیامبران از طریق برقراری یک رابطه شخصی در قالب وحی، دارای وضوح بیشتری بوده و البته، اقتضای این مسئله، مسئولیت‌های بیشتر و در صورت تخطی از آنها، اقتضای تنبیهات شدیدتر در قیاس با انسان‌های دیگر بوده است. برای مثال، در کتاب مقدس آمده که گناه موسی می‌تواند فاحش‌تر از آن چیزی که به نظر می‌رسد، در نظر گرفته شود؛ زیرا او به جهت دریافت وحی و بهره‌مندی از شأن نبوت، به یقین رسیده است و حال آن که این مسئله برای او یک مزیت به حساب می‌آید، اما در صورت انجام هر عمل غیر اخلاقی بیشتر از دیگران مقصر است و در پیشگاه خداوند برای او یک گناه بزرگ تلقی می‌شود و احتمالاً تنبیهات شدیدتری - در قیاس با انسان‌های دیگر - در پی خواهد داشت (Dumsday, 2012, p. 188).

نکته مهم در این راه حل اینست که کمبود وضوح خداوند برای انسان‌های معمولی در نسبت با آنچه برای انبیای الهی اتفاق افتاده مظهري از عشق او نسبت به انسان‌هاست؛ زیرا این مسئله سبب شده تا تنبیهات مقرر شده برای عموم انسان‌ها در صورت تخطی از دستورات الهی، در قیاس با انبیا ضعیف‌تر باشد. بر این اساس، می‌توان گفت خداوند به واسطه عشق مطلق خود به نوع بشر، شرایط ایجاد باور عقلانی غیر قابل تردید را فراهم نموده است تا از یک طرف، شرایط امتحان الهی فراهم شود و انسان‌ها مجبور به پذیرش باور به وجود خداوند نباشند و از طرف دیگر، انسان‌ها - در صورت تخطی از فرامین الهی - با تنبیهات و عواقب به مراتب شدیدتر اعمال خود مواجه نشوند. همه این موارد را می‌توان از مظاهر عشق خداوند به انسان‌ها تلقی کرد. در نتیجه، حتی اگر - بنا به فرض شلنبرگ - حضور آشکار خداوند متعال سبب نفی آزادی و اختیار انسان‌ها نشود، باز هم دلایل حکیمانه دیگری بر اختفای الهی وجود دارد.

۹. نتیجه‌گیری

بر مبنای یافته‌های این تحقیق می‌توان به نکات زیر اشاره کرد:

۱. برهان اختفاء و برهان شر با وجود شباهت‌های فراوان از یکدیگر متمایز هستند. بر مبنای استدلال اختفاء/ خفاء، کمبود شواهد علت ناباوری منطقی یا لادری‌گری است، اما از آنجا که لادری‌گرا هیچ درکی از خیریت باورمندی به خدا ندارد؛ وضعیت ناباوری منطقی برای او رنج‌آور و مصداقی از شر

به حساب نمی‌آید.

۲. لادری‌گرا - از نظر شلنبرگ - جویندهٔ صادق خداوندست که خواهان ارتباط با اوست. آیا نمی‌توان وضعیت او را محصول قصورهای معرفتی و ناتوانی او در یافتن شواهد دانست؟ شلنبرگ، در این زمینه معیاری برای سنجش میزان صداقت ارائه نکرده است.

۳. فهم شلنبرگ از معنای صفات الهی، مبتنی بر شناخت صفات انسانی است و اتخاذ چنین رویکردی، به معنای گرفتار شدن در ورطهٔ تشبیه و تجسیم، و غفلت از تنزیه صفات الهی از هر گونه صفات نقص مخلوقات است. از منظر او، صفات الهی، همان صفات انسانی هستند که البته، دارای بیشترین شدت، قوت و اطلاق هستند.

۴. صفات فعلی خداوند بر خلاف صفات ذاتی او مطلق نیستند و این مسئله دلایلی دارد، از جمله اعمال همزمان این صفات در ارتباط با مخلوقات و نقص و ضعف مخلوقات در قابلیت‌های وجودی برای دریافت فیوضات ناشی از صفات الهی است. به جهت شرایط پیش گفته، برخی از صفات فعلیه الهی (نظیر حکمت یا ربوبیت) بر دیگر صفات او حاکم هستند تا اتقان و استحکام در اعمال صفات به وجود آید و صفات او یکدیگر را نقض نکنند. شلنبرگ به اشتباه همهٔ صفات خدا را ذاتی و مطلق تصور کرده و درکی از صفات فعلی و محدودیت آنها ندارد و همین اشتباه مبنا و منشأ طرح و صورت‌بندی استدلال اختفاء الهی از سوی او شده است.

۵. حکمت الهی، اقتضای عشق او به موجودات است؛ این صفت فعلی نه نافی صفات ذاتی، بلکه حاکم و تقیدبخش آنهاست. اختفای الهی از مظاهر عشق حکیمانهٔ خداوند به موجودات است. از جمله حکمت‌ها یا دلایل حکیمانه و خیرخواهانهٔ اختفاء می‌توان به احترام خداوند به آزادی و اختیار انسان‌ها در جست‌وجو و پذیرش او، کسب اختیاری فضایل اخلاقی و کاهش عذاب‌های الهی در صورت تخطی انسان‌ها از فرامین الهی اشاره کرد.

فهرست منابع

- احمد حسینی، سید نصیر؛ کشفی، عبدالرسول. (۱۳۹۳). تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الهی. پژوهش‌نامه فلسفه دین، ۱۲ (۱)، ۱۵۷-۱۳۳.
- افضلی، عبدالرئوف؛ رضائزاد، عزالدین. (۱۳۹۷). واکاوی برهان خفای الهی از چشم‌انداز فلسفه اسلامی. قیسات، ۲۳ (۱)، ۵۷-۲۳.
- اکبری، رضا. (۱۳۸۶). ایمان گروی: نظریات کرکگور، ویتگنشتاین و پلاتینگا. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- آزادگان، ابراهیم. (۱۳۹۸). انسان و خدای محبوب. تهران: موسسه انتشارات دانشگاه صنعتی شریف.
- بوبر، مارتین. (۱۳۹۲). کسوف خداوند: مطالعاتی در باب رابطه دین و فلسفه. تهران: فرزانه روز.
- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۸۷). توحید در قرآن. (چاپ چهارم). قم: نشر اسراء.
- رحمتی، انشاءالله. (۱۳۹۲). کیمیای خرد: جستارهایی در زمینه دین و اخلاق. تهران: سوفیا.
- شمس، مرادعلی. (۱۳۸۴). با علامه در میزان از منظر پرسش و پاسخ. (ج ۱). قم: نشر اسوه.
- شیرازی، محمدبن ابراهیم (ملاصدرا). (۱۳۹۰). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. قم: طلیعه النور.
- طباطبایی، سید محمدحسین (علامه طباطبایی). (بی تا). بدایه الحکمة. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- علی‌زمانی، امیر عباس؛ زرکنده، بتول. (۱۳۹۳). اختفای الهی به مثابه مصداقی از شری‌وجه. جستارهای فلسفه دین، ۳ (۲)، ۷۲-۵۳.
- علی‌زمانی، امیر عباس؛ محمدپور، سکیته. (۱۳۹۵). مسئله خفای الهی از دیدگاه جان شلنبرگ و پل موزر. جستارهای فلسفه دین، ۵ (۲)، ۸۵-۶۷.
- مجلسی، محمدباقر (علامه مجلسی). (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. (الطبعة الثانية). بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۰). تفسیر نمونه. (ج ۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- الن، دایا جینیس. (۱۳۸۹). سه آستانه نشین: بلز پاسکال، سورن کرکگور و سیمون وی. (ترجمه: رضا رضایی). تهران: نشر نی.
- نام‌آور، فاطمه؛ نبوی، لطف‌الله؛ سعیدی مهر، محمد. (۱۳۹۶). تقریر نوین مسئله منطقی شر و دفاع اختیارگرایانه. پژوهشنامه فلسفه دین، ۱۵ (۱)، ۱۹۱-۱۲.
- نراقی، آرش. (۱۳۹۰). حدیث حاضر و غایب: مقالاتی در باب الهیات غیب. تهران: نگاه معاصر.

References

- Afzali, A. R., & Rezanejad, I. D. (1397 AP). An Investigation on the 'Divine Concealment' Proof from the Perspective of Islamic Philosophy. *Qabasat*, 23(1), 23-57. [In Persian]
- Afzali, A. R., & Rezanejad, I. D. (1397 AP). An Investigation on the 'Divine Concealment'

- Proof from the Perspective of Islamic Philosophy. *Qabasat*, 23(1), 23-57. [In Persian]
- Ahmad Hosseini, N., & Kashfi, A. R. (2015). Critical Analysis of J.L. Schellenberg's Views on the Problem of Divine Hiddenness. *Philosophy of Religion Research* (Namah-i Hikmat), 12(2), 133-158. [In Persian]
- Aijaz, I., & Weidler, M. (2007). Some critical reflections on the hiddenness argument. *International Journal for Philosophy of Religion*, 61(1), 1–23. doi: [10.1007/s11153-006-9103-8](https://doi.org/10.1007/s11153-006-9103-8)
- Alizamani, A. A., & Mohammadpour, S. (2016). John Schellenberg and Paul Moser on Divine Hiddenness. *Justar-hai Falsafe-i Din*, 5 (2), 67-85. [In Persian]
- Alizamani, A. A., & Zarkandeh, B. (2015). Divine Hiddenness as the Problem of Gratuitous Evil. *Justar-hai Falsafe-i Din*, 3(2), 53-72. [In Persian]
- Allen, D. (1389 AP). *Se Astane Nashin: Blaise Pascal, Soren Kierkegaard, Simone Weil* [Three Outsiders: Pascal, Kierkegaard, Simone Weil]. , (R. Rezaei, Trans). Tehran: New Publications. [In Persian]
- Azadegan, I. (1398 AP). *Insan va Khoda-i Mahjub* (man and the hidden God). Tehran: Sharif University of Technology Press.
- Blackburn, A.T. (2015). *Challenging The 'Hidden Assumption in J. L. Schellenberg's Hiddenness Arguments: An Exploration into The Nature of Divine Love*. Toronto: Ryerson University.
- Buber, M. (1392 AP). *Kusuf-i Khodavand: Motaleati dar bab-i Rabite beyne Din va Falsafe* [Eclipse of God: Studies in the Relation between Religion and Philosophy]. as: -i, (K. Abbasi, & S. Abutorabi, Trans.). Tehran: Farzan Rooz Publications. [In Persian].
- Dumsday, T. (2012). Divine Hiddenness as Divine Mercy. *Religious Studies*, 48(2), 183–198. doi: [10.1017/S0034412511000199](https://doi.org/10.1017/S0034412511000199)
- Inwagen. P.V. (2008). *The Problem of Evil*. Oxford: oxford university press.
- Javadi Amoli, A. (1397 AP). *Tawheed dar Quran* (Unity of God in the Quran) (4th ed.). Qom: Isra Publications. [In Persian]
- Lovering, R. P. (2004). Divine Hiddenness and Inculpable Ignorance. *International Journal for Philosophy of Religion*, 56(2/3), 89–107. doi: [10.1007/s11153-005-1276-z](https://doi.org/10.1007/s11153-005-1276-z)
- Majlisi, M. B. (1403 AH). *Bihar al-Anwar* (2nd ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Makarem Shirazi, N. (1380 AP). *Tafsir Namuneh*, vol. 1. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Arabic]
- Namavar, F., Nabavi, L., & Saeedimehr, M. (2017). The New Logical Problem of Evil and Free Will Defense. *Philosophy of Religion Research* (Namah-i Hikmat), 15 (1), 191-212. [In Persian]
- Naraqi, A. (1390 AP). *Hadith-i Hazir va Ghaib: Maqalat-i dar Bab-i Ilahiyyat-i Ghaybat* (a discussion on the present and unseen: articles regarding Hiddenness Theology). Tehran: Negah-i Moaser. [In Persian]

- Nygren, A. (1982). *Agape and Eros*. (P. S. Watson, Trans.). London: Society for promoting Christian knowledge.
- Paytas, T. (2017). God's Awful Majesty Before Our Eyes: Kant's Moral Justification for Divine Hiddenness. *Kantian Review*, 22(1), 133–157. doi: [10.1017/S1369415416000406](https://doi.org/10.1017/S1369415416000406)
- Rahmati, I. (1392 AP). *Kimiya-i Khirad: Justarha-i dar Zamine-i Din va Akhlaq* (the elixir of intellect: studies regarding religion and ethics). Tehran: Sophia. [In Persian]
- Schellenberg, J. L. (1993). *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Schellenberg, J. L. (2004). Does divine hiddenness justify atheism? In M. L. Peterson & R. J. VanArragon. (Eds.), *Contemporary debates in the philosophy of religion* (pp. 30–41). Blackwell.
- Schellenberg, J. L. (2005). The Hiddenness Argument Revisited. *Religious Studies*, 41(2), 201–215. doi: [10.1017/s0034412505007614](https://doi.org/10.1017/s0034412505007614)
- Schellenberg, J. L. (2010). The Hiddenness Problem and the Problem of Evil. *Faith and Philosophy*, 27(1), 45–60. doi: [10.5840/faithphil20102713](https://doi.org/10.5840/faithphil20102713)
- Schellenberg, J. L. (2015). *The hiddenness argument*, Oxford: oxford university press.
- Shams, M. A. (1384 AP). *Ba Allameh dar al-Mizan az Manzar-i Porsesh va Pasukh* (with Allamah Tabatabai in al-Mizan with a question-answer approach), vol. 1. Qom: Usweh Publications. [In Persian]
- Shirazi, S. M. (Mulla Sadra). (1390 AP). *Al-Hikmat Al Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyat al-Arba'a* (the Transcendent theosophy in the Four Journeys of the Intellect). Qom: Talie-i Nur. [In Arabic]
- Swinburne, R. (1998). *Providence and the problem of evil*. Oxford: Oxford University Press.
- Tabatabai, M. H. (Allamah Tabatabai). (n.d.). *Bidayat al-Hikmah*. Qom: Daftar-i Tablighat-i Islami-i Howze-i Ilmiyya-i Qom. [In Arabic]
- Tucker, C. (2008). Divine Hiddenness and the Value of Divine-Creature Relationships. *Religious Studies*, 44(3), 269–287.