

واکاوی برهان خفای الهی از چشم‌انداز فلسفه اسلامی

* سید عبدالرئوف افزلی
عزالدین رضانژاد

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۱۰/۱۲ تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۱۲/۰۲

چکیده

برهان یا شبهه «خفای الهی» از شبهات بسیار مهم در حوزه خدا باوری در عصر کنونی است. این شبهه که از سوی شلنبرگ، فیلسوف دین معاصر مطرح شده، بیش از دو دهه است که در غرب، در کانون توجه فیلسوفان دین قرار دارد. بر پایه این شبهه، با پذیرش خفای الهی، شواهد کافی دال بر وجود خداوند در اختیار نیست و از این رو خداوند وجود ندارد. غربی‌ها اهتمام فراوانی به این شبهه نشان داده‌اند؛ اما در جهان اسلام کمتر به آن توجه شده است. ما در این نوشتار می‌کوشیم با بهره‌گیری از روش پژوهشی توصیفی - تحلیلی، ضمن تبیین مسئله، بر اساس آخرین تقریر ارائه شده، آن را از منظر فلسفه اسلامی - کاری که تا کنون انجام نشده - نقادی کنیم. بررسی و تحلیل پیش رو نشان خواهد داد که برداشت کفر و شرک از خفای الهی درست نیست و تفاهات چندی بر آن وارد است.

واژگان کلیدی: خفای الهی، خدا باوری، عشق، ناباوری غیر جاحدانه، شلنبرگ

* استادیار گروه فلسفه و عرفان جامعه المصطفی العالمیه (نویسنده مسئول).

rauf_afzali@yahoo.com

** دانشیار گروه کلام و مذاهب جامعه المصطفی العالمیه. rezanejad39@yahoo.com

مقدمه

مسئله خداباوری - مانند هر مسئله مهم دیگر - همیشه با شبهه‌ها و چالش‌هایی روبه‌رو بوده است و دین‌مداران در هر برهه‌ای از زمان، به فراخور توان و بضاعت خود به آنها پاسخ داده‌اند. از شبهاتی که اخیراً مطرح شده، مسئله خفای الهی است؛ گفته می‌شود اگر خداوند وجود دارد، باید نشانه‌های آشکاری دال بر وجود او در اختیار همگان باشد و چون چیزی وجود ندارد، پس خداوند وجود ندارد. ما در این مختصر می‌کوشیم این شبهه را بر پایه آخرین تقریر آن تبیین و سپس نقدهایی را از منظر فلسفه اسلامی درباره آن مطرح کنیم. در غرب که خاستگاه این شبهه است، مطالب بسیاری بر ضد آن گفته شده است. ما سعی نمی‌کنیم در اینجا به نقادی‌های آنها بپردازیم. نقادهای آنها - چه خوب، چه بد - باید در جای دیگر بررسی شود. تلاش این نوشتار بر آن است که از چشم‌انداز فلسفه اسلامی به این مسئله نگریسته شود و اگر ایراد و اشکالی وجود دارد، از این منظر بررسی گردد. پیش از ورود به مسئله، لازم است چند مسئله مقدماتی، از جمله پیشینه مسئله، نام برهان خفا، کاربرد اصطلاح برهان، مفاد برهان خفا، تفاوت برهان خفا با مسئله شر و قلمرو برهان خفا بررسی شوند. طبیعی است فهم این مسائل در فهم اصل برهان خفا کمک شایانی خواهد کرد.

۱. پیشینه

به نظر می‌رسد اصل مسئله خفای الهی مسئله تازه‌ای نیست. در ادیان پیش از اسلام نمونه‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد خداوند همیشه - آن‌گونه که باید - در دسترس نبوده است. برای نمونه داورود در مزامیر خودش به تلخی از تنهایی و درماندگی و یاری‌نشدن از سوی خداوند شکوه می‌کند. او می‌گوید که من به خاطر

اعتقادات و باورهای دینی‌ام از سوی قومم اذیت و آزار شده‌ام، هرازگاهی دور من جمع می‌شوند و انواع توهین‌ها و هتاک‌ها را به من روا می‌دارند. هر آن، احتمال دارد که مرا به شکل ناگواری بکشند و دارایی‌هایم را مصادره و میان خود تقسیم کنند؛ اما هیچ کمکی از سوی حضرت حق صورت نمی‌گیرد (کتاب مقدس، ۲۲: ۱-۳ و ۱۲-۱۹، ۸۸: ۱۴-۱۵ و ۴۴: ۲۳-۲۵).

مادرترزا از دین‌باوران چیره‌دست مسیحی دوران اخیر است. وی در یادداشت‌هایی که پس از مرگش به دست آمد، نکاتی دارد که نشان می‌دهد با وجود آنکه از نظر ایمان و عقیده شهره آفاق بود، به خاطر احساس نکردن حضور خداوند در زندگی خود رنج می‌برد. این زن سال‌ها برای خداوند اشک ریخت، گریه کرد، از زندگی و لذت‌های آن صرف نظر کرد؛ اما سرانجام مانند بسیاری از افراد دیگر به چیزی نرسید. او در جایی در اظهار نظری تلخ می‌گوید: «پروردگارا، من کی‌ام که تو باید فراموشم کنی؟ من فرزند عشق توام، اما اکنون منفورترین فردم؛ فردی که تو او را به عنوان یک موجود ناخواسته و نامطلوب کنار گذاشته‌ای...» (Mother Teresa, 2007, pp.186-187). آنسلم قدیس نیز با وجود آنکه در درجه بالایی از معنویت قرار دارد، گاهی از خفای الهی و در دسترس نبودن او شکوه می‌کند. او انتظار دارد که خداوند را ببیند و از نزدیک با او روبه‌رو شود؛ اما این توقع او برآورده نمی‌شود و به همین سبب، گلایه می‌کند و از وضعیت زار خود به درگاه خداوند می‌نالند (Hopkins, etc. Trans, 2000, pp.5-6).

در میان عارفان مسلمان نیز نمونه‌هایی به چشم می‌خورد که به گونه‌ای از دوری خداوند و در دسترس نبودن او شکوه دارند. حافظ و مولانا از شاعران سترگ جهان اسلام هستند که از این بابت شکوه دارند.

هر ناله و فریاد که کردم نشنیدی پیداست نگارا که بلند است جنابت

(حافظ، ۱۳۸۱، ص ۷۷)

ای آفتاب حسن برون آدمی ز ابر کان چهره مشعشع تابانم آرزوست

(مولوی، ۱۳۸۹، ص ۲۴۷)

اما این بزرگان با مسئله خفای الهی کنار آمدند و هیچ‌گاه از این مسئله به عنوان

دلیلی بر رد وجود خداوند استفاده نکردند؛ ولی کسانی نیز به مرور پیدا شدند که این کار را انجام دادند. *نیچه*، فیلسوف آلمانی، از جمله این افراد است (Shellenberg, 2010, p.509). وی از خفای الهی و در دسترس نبودن او در هنگام نیاز، این نتیجه را می‌گیرد که خداوند اصلاً وجود ندارد (Holingdale, 1982, pp.89-90)؛ اما وی نخستین فیلسوفی نبود که این مطلب را در قالب یک ساختار منطقی بیان کند؛ *شلنبرگ* نخستین فیلسوفی بود که این کار را انجام داد. او در *خفای الهی و عقل بشری* که در سال ۱۹۹۳ میلادی منتشر شد، برای نخستین بار به مسئله خفای الهی ساختار منطقی داد و از آن بر ضد وجود خداوند استفاده کرد. وی اگرچه بعدها به روزآمدسازی استدلال خود بارها همت گماشت، لب و لباب دیدگاه وی که در این کتاب بیان شده، تغییری نکرد. دیدگاه *شلنبرگ* در دو دهه و اندی که از عمر خود را سپری کرده، به شدت در غرب در کانون توجه بوده است و تا کنون صدها کتاب و مقاله بر ضد آن نگاشته شده است. در فضای اسلامی به این دیدگاه چندان عنایت نشده است. در دوره‌های اخیر کارهایی به صورت جسته و گریخته انجام شده است؛ اما این کارها در عین حال که بسیار محدود است، نه به تقریرهای متفاوتی که از استدلال *شلنبرگ* شده، توجه کرده و نه به نقدهای متفاوتی که از آن به عمل آمده است. آشنایی با تقریر اولیه *برهان خفای الهی* لازم است؛ اما بسنده کردن به آن و توجه نکردن به سیر تکاملی این برهان، ممکن است رهن باشد. در بخش نقدها نیز نباید صرفاً به نقد غربی‌ها بسنده کرد؛ زیرا غربی‌ها اگر نقدی هم داشته باشند، با توجه به فضای دینی و مذهبی خود مطرح می‌کنند؛ بنابراین افزون بر پرداختن به نقدهای غربی‌ها که یک امر بایسته است، باید به نقدهایی از نگاه اسلامی نیز مبادرت ورزید؛ کاری که ما در این نوشتار در صدد انجام آن هستیم.

۱-۱. نام برهان خفا

برهان *شلنبرگ* امروزه به دو نام شناخته می‌شود: «برهان خفای الهی» (Argument from

Divine Hiddenness) و «برهان ناباوری» (Argument from m Nonbelief). خود شلنبرگ بیشتر از نام برهان خفای الهی استفاده کرده است. وی در خفای الهی و عقل بشری (Divine Hiddenness and Human Reason) خود که در سال ۱۹۹۳ میلادی منتشر شد و همچنین در آثار بعدی خود، از جمله برهان خفا (The Argument from Hiddenness) که در سال ۲۰۱۵ میلادی منتشر شد، از همین نام استفاده کرده است. علت استفاده وی از این اسم روشن است؛ حد وسط این برهان، همان «خفای الهی» یا وجودنداشتن شواهد کافی دال بر وجود خداست (Schellenberg, 2015, p.vii). اگر خداوند دارای صفات خاص وجود دارد - با توجه به همان صفات خودش - باید شواهد کافی دال بر وجودش در اختیار افراد یابنده صادق قرار دهد و از این راه، وجود خود را آشکار کند (Snyder and Moser, 2001, p.4).

نام دیگری که مد نظر شلنبرگ بود، «برهان ناباوری» بود (Schellenberg, 2015, p.15). این نام را اگرچه شلنبرگ مطرح کرد، بیشتر دیگران از آن برای اشاره به این برهان استفاده کرده‌اند (Synder and Paul Moser, 2001, p.6). علت این نام‌گذاری نیز روشن است. شلنبرگ مدعی است که اگر خدای عاشق مطلق وجود داشته باشد، ناباوری غیرجاحدانه نباید وجود داشته باشد. تکیه بر مفهوم «ناباوری» موجب شده که برخی به جای برهان خفا از برهان ناباوری استفاده کند.

اما از آنجاکه خود شلنبرگ ترجیح داده از نام «برهان خفا» استفاده کند و نه از نام برهان ناباوری و از آن‌رو که واژه خفا در برهان یادشده به‌صراحت به کار نرفته است؛ اما براینده این برهان همان خفای الهی است؛ به‌ویژه آنکه شلنبرگ بر اصطلاح «گشودگی» تکیه دارد که نقطه مقابل درپرده‌بودن است (Schellenberg, 2015, pp.15-6). بنابراین ما در ادامه همان نام «برهان خفا» را به کار می‌بریم.

۲-۱. کاربرد اصطلاح برهان

نکته دیگر، کاربرد اصطلاح برهان برای مسئله خفای الهی است. آیا درست است که ما

از نام برهان استفاده کنیم؟ در اصطلاح غربی‌ها از برهان به (Proof) تعبیر می‌شود و از استدلال به (Argument). از آنجاکه استفاده از (Proof) منسوخ شده است و دست‌کم در کتاب‌های دم‌دستی از آن استفاده نمی‌شود، غربی‌ها اصطلاح (Argument) را هم برای استدلال و هم برای برهان به کار می‌برند. اینکه مراد از این اصطلاح چیست، باید آن را از کاربرد یا همان سیاق و بافت آن استفاده کرد؛ برای نمونه هرگاه در مسائل اجتماعی و سیاسی اصطلاح (Argument) را به کار می‌برند، طبعاً منظورشان همان استدلال است؛ اما وقتی در مسائل خداشناسی و مانند آن، این اصطلاح را به کار می‌برند، طبیعی است که منظور همان «برهان» است و از این‌رو «Argument from Design»، «Cosmological Argument» و «Ontological Argument»، را در فارسی به ترتیب به برهان نظم، برهان کیهان‌شناختی و برهان هستی‌شناختی ترجمه کرده‌اند. با توجه به توضیحات یادشده، درست است که ما برهان را در موارد خاص به کار می‌بریم، اما با عنایت به کاربرد غربی‌ها و اینکه در این پژوهش محور همان، کار غربی‌هاست، به جای به‌کاربردن «استدلال خفای الهی»، از عبارت «برهان خفای الهی» استفاده می‌شود.

۳-۱. مفاد برهان خفا

برهان خفای الهی در ظاهر اندکی غلط‌انداز است. اگر به ظاهر نام این برهان بسنده کنیم، باید بگوییم خداوند هست، اما مخفی است؛ زیرا از کاربرد واژه خفا و مخفی شدن همین معنا به دست می‌آید، نه چیز دیگر. هنگامی که گفته می‌شود فلانی پنهان شده یا به گفته شلنبرگ نسبت به فلان چیز ترس مخفی وجود دارد (Ibid, p.14)، منظور آن است که فلان شخص وجود دارد، اما مخفی است یا از فلان چیز ترس وجود دارد، ولی آشکار نیست. آیا اینجا منظور همین است؟ یعنی برهان به ما می‌گوید که خداوند وجود دارد، ولی از نظرها پنهان است یا منظور چیز دیگر است؟

از نگاه شلنبرگ منظور از برهان - با وجود تداعیات ناخواسته‌ای که ممکن است

داشته باشد - این است که خدایی اصلاً وجود ندارد، نه آنکه خدا هست، ولی وجود او آشکار نیست؛ از این رو ممکن است هضم مطلب برای متکلمان و فیلسوفان اندکی دشوار باشد و به گمان شلنبرگ دشواری مطلب برای آنها قابل درک است (Ibid). اما چرا شلنبرگ از این تعبیر صرف نظر نکرده است و از تعبیر دیگری بهره نبرده است؟ علت این امر ممکن است چیزهای گوناگون باشد؛ ولی یک نکته را نمی‌توان از نظر دور داشت که در خفا و مخفی شدن یک چیز، فرض بر این است که شیء وجود دارد، ولی از نظرها مخفی است. در برهان خفای الهی شلنبرگ نیز شاهد وضعی شبیه این وضع هستیم. او نخست وجود خدا را مفروض و مسلم می‌گیرد و تعاریف الهی‌دانان را از خدا ارزیابی می‌کند، سپس به اقتضائات و دلالت‌های آنها می‌پردازد و سرانجام به این نتیجه می‌رسد که اگر سخنان الهی‌دانان درباره تعریف خداوند درست باشد، باید بر اساس اصل انسجام در حوزه عمل، شاهد رویدادهای خاصی باشیم و چون این رخدادها را مشاهده نمی‌کنیم، نتیجه می‌گیریم که خداوند وجود ندارد (Ibid, pp.5-14).

۴-۱. تفاوت با مسئله شر

آیا مسئله خفا همان مسئله شر است یا با آن تفاوت دارد؟ در این باره دیدگاه‌ها متفاوت است؛ برخی بر این باورند که میان این دو موضوع تفکیک نکنند و مسئله خفا را به مسئله شر فرو بکاهند (Synder and Moser, 2002, p.5)؛ ولی شلنبرگ معتقد است این دیدگاه درست نیست و مسئله خفا غیر از مسئله شر است (Schellenberg, 2015, pp.1-30).

اصل مسئله خفا و مسئله شر اگرچه از این لحاظ که ساختار منطقی مشترکی دارند، مانند هم هستند تفاوت‌هایی میان آنها وجود دارد:

الف) مسئله خفا مقوله‌ای معرفت‌شناختی است، ولی مسئله شر موضوعی اخلاقی است. سیل و زلزله، سونامی و - در یک کلمه - ظلم از مصادیق شر هستند؛ اما ناباوری

از مصادیق خفاست. سیل و زلزله و مانند آن، از افعال جوارحی است؛ ولی باورمندی و ناباوری از افعال جوانحی می‌باشد. در مسئله شر می‌گوییم اگر خدای چنین و چنان وجود داشته باشد، نباید شاهد پدیده‌های ناگوار باشیم؛ ولی در مسئله خفا می‌گوییم اگر خداوند چنین و چنان وجود داشته باشد، باید نشانه‌های کافی او را ببینیم. در یکی بحث از نایستگی برخی از رفتارهاست؛ اما در دیگری بحث از بایستگی برخی معرفت‌هاست (Inwagen, 2001, pp.29-30). شانبرگ نیز وقتی می‌گوید در مسئله شر، نفی خدا با تکیه بر امور اخلاقی بد انجام می‌شود، اما در مسئله خفا کار لزوماً به این صورت نیست، چراکه خفا چیز بدی نیست، ظاهر همین معنا را مد نظر دارد؛ یعنی در مسئله شر، بعد اخلاقی قضیه مد نظر است و ما از منظر خوبی و بدی به آن نگاه می‌کنیم؛ ولی در مسئله خفا سخن از خوبی و بدی نیست؛ بلکه سخن از اسباب تقویت معرفت و کمال آن است (Schellenberg, 2015, p.viii).

ب) مسئله شر و مسئله خفا همیشه نسبت به یکدیگر هم‌پوشانی ندارند. مواردی هست که شر صدق می‌کند، اما خفا صادق نیست. همچنین مواردی وجود دارد که در آنها خفا صدق می‌کند، ولی شر صادق نیست؛ برای نمونه جامعه‌ای را در نظر بگیرید که از نظر مادی از هر جهت کامل است و می‌توان اسم آن را آرمان‌شهر سکولار گذاشت؛ ولی از لحاظ اعتقادی، برخی به خداوند باور ندارند. اگر این فرض درست باشد، باید گفت که موردی پیدا کردیم که در آن شر وجود ندارد، اما مسئله خفا را می‌توان در آن مطرح کرد. از سوی دیگر اگر جامعه باورمندی را فرض کنیم که بر اثر بلاهای آسمانی یا ستم ستمگران ناپدید می‌شوند، مسئله شر قابل طرح، اما مسئله خفا را نمی‌توان مطرح کرد. مسئله شر قابل طرح است؛ زیرا این جامعه با مرگ و نابودی روبه‌روست، اما مسئله خفا قابل طرح نیست؛ چراکه باور در این جامعه وجود دارد (See: Inwagen, 2001, pp.6-24).

۵-۱. قلمرو برهان

قلمرو برهان خفا تا کجاست؟ آیا برهان خفا هر نوع خدایی را رد می‌کند یا قلمرو آن محدود به خدای برخی از ادیان است؟ برخی با استناد به اینکه عشق نقطه تمرکز برهان خفای شلنبرگ است و در آیین مسیحیت به عشق بیشتر توجه شده، این مطلب را مطرح کرده‌اند که خدای مورد نظر شلنبرگ همان خدای مسیحی است، نه خدای ادیان دیگر (Ross, 2001, p.181)؛ اما شلنبرگ خود بر این باور است که برهان خفای او خدای کمال مطلق را هدف قرار می‌دهد. خدایی که از هر جهت کامل است و هیچ‌گونه نقص و عیبی در آن متصور نیست، مد نظر شلنبرگ است. آیا چنین خدایی می‌تواند وجود داشته باشد یا خیر؟ (Schellenberg, 2015, p.93). بنابراین خدای هر دینی که کمال مطلق باشد و عشق را به عنوان کمال دارد، می‌تواند موضوع بحث برهان خفا قرار گیرد (Ibid).

۲. تبیین برهان خفای شلنبرگ

برهان خفای شلنبرگ به گونه‌های مختلف تبیین و بیان شده است. ما برهان وی را بر اساس کتاب برهان خفا که جدیدترین و آخرین کتاب اوست، تقریر و نقادی می‌کنیم. برهان وی به قرار زیر است:

۱. اگر خدای عاشق مطلق وجود داشته باشد، همیشه آماده ارتباط با بشر خواهد بود.
۲. اگر خدایی وجود داشته باشد که همیشه آماده ارتباط با بشر باشد، آن‌گاه هیچ فردی از افراد بشر نسبت به این گزاره که خداوند وجود دارد، در وضعیت ناباوری غیرجاحدانه قرار نخواهد داشت.
۳. اگر خدای عاشق مطلق وجود داشته باشد، آن‌گاه هیچ فردی از افراد بشر نسبت به این گزاره که خداوند وجود دارد، در وضعیت ناباوری غیرجاحدانه قرار نخواهد داشت (نتیجه از ۱ و ۲).
۴. برخی افراد بشر به این گزاره که خداوند وجود دارد، در وضعیت ناباوری

غیرجاحدانه قرار داشته یا دارند.

۵. خدای عاشق مطلق وجود ندارد (نتیجه از ۳ و ۴).

۶. اگر خدای عاشق مطلق وجود نداشته باشد، آن‌گاه خدا وجود نخواهد داشت.

۷. خدا وجود ندارد* (نتیجه از ۵ و ۶) (Ibid, p.103)**

اگر بخواهیم از نماد استفاده کنیم و این برهان را به زبان منطق جدید تقریر کنیم، به شکل زیر می‌توان آن را مطرح کرد:

- (1) If P then Q;
- (2) If Q then R;
- (3) If P then R (from 1 and 2);
- (4) Not-R;
- (5) Not-P (from 3 and 4);
- (6) If not-P then S;
- (7) S (from 5 and 6).

اکنون که با صورت‌بندی استدلال شلنبرگ آشنا شدیم، باید هر یک از مقدمات آن به گونه‌ای اثبات شود. تا زمانی که هر یک از این مقدمات اثبات نشده باشد، طبیعی

* شبیه این تقریر را اعجاز نیز مطرح کرده است (Aijaz and Weidler, 2007, p.5).
 ** این برهان به صورت‌های دیگر نیز بیان شده که ساده‌ترین آنها تقریری است که خود شلنبرگ در کتاب خفای الهی و عقل انسانی خود که در سال ۱۹۹۳ منتشر شد، مطرح کرده است (Schellenberg, 1993, p.83). این تقریر از آنجاکه بسیار ساده و گویاست و به همین جهت مورد توجه ناقدان نیز قرار گرفته، نوشته خوبی است (See for example Murray and Machael, 2008, p.181/ Meister & Copan, 2007, p.308). اما از آنجاکه شلنبرگ اشکال‌هایی در این تقریر دیده، با توجه به آن اشکال‌ها این تقریر را کنار نهاده و تقریر جایگزین مطرح کرده است. انصاف ایجاب می‌کند به آخرین تقریر وی توجه کرد و اگر نقدی وجود دارد، باید آن را ناظر به این تقریر قرار داد. از منظر شلنبرگ نکته اساسی نظریه او در این مسئله نهفته است که اثبات کند میان صفت عشق و اشتیاق به رابطه، ارتباط تنگاتنگی وجود دارد و اگر این مسئله فهم شود، فهم مسائل دیگر با مشکلی روبه‌رو نخواهد شد. اما تلازم بین عشق و اشتیاق به رابطه در این تقریر (تقریر اولیه از برهان خفا) مورد غفلت قرار گرفته است؛ بنابراین باید برهان خفا را بر اساس آخرین اصلاحاتی که شلنبرگ انجام داده، مطالعه و ارزیابی و قوت‌های و ضعف‌های آن را مشخص کرد.

است که سخنان شلنبرگ چیزی بیش از یک ادعا نخواهد بود؛ از این رو لازم است هر یک از این مقدمات یا به صورت مستقل اثبات گردد یا آنکه اثبات آن به اثبات مقدمات دیگر ارجاع شود.

اثبات مقدمه ۱

مقدمه نخست مهم‌ترین مقدمه در این برهان است (Schellenberg, 2015, p.38). بر پایه این مقدمه اگر خداوند عاشق مطلق وجود داشته باشد، همیشه آماده برقرار کردن ارتباط با هر فرد از افراد بشر خواهد بود. در این مقدمه سخن از اثبات عشق برای خداوند نیست؛ همچنین سخن در اثبات مطلق بودن عشق الهی نیست. در این مقدمه عشق مطلق الهی مفروض گرفته شده و بین آن و آمادگی برای ارتباط ملازمه برقرار شده است. چگونه می‌توان این ملازمه را تبیین و اثبات کرد؟ شلنبرگ بر این باور است که ملازمه میان مقدم و تالی در این استدلال روشن است و به اثبات نیاز ندارد؛ اما در عین حال تنبیهات زیر را ذکر می‌کند:

الف) استدلال از طریق مقایسه

شلنبرگ خدای عاشق را با مادر عاشق مقایسه می‌کند. از منظر وی همان‌گونه که مادر عاشق نمی‌تواند نسبت به فرزند خود بی‌تفاوت باشد و در هنگام شداید و سختی‌ها در کنار او قرار نگیرد، خدای عاشق نیز که حظ نامحدودی از عشق دارد، نمی‌تواند در شرایط مشابه، نسبت به اوضاع و احوال بندگان خود بی‌تفاوت باشد. شلنبرگ استدلال مقایسه‌ای خود را با تکیه بر سه مثال انجام می‌دهد. مثال نخست وی مادری است که در پیشه‌ای با فرزند خردسال خود بازی می‌کند. در فرایند بازی وقتی فرزند در جایی از پیشه پنهان می‌شود و به مادر علامت می‌دهد که جست‌وجو را آغاز کند، هیچ اثری را از مادر مشاهده نمی‌کند. وقتی بار دوم و سوم علامت می‌دهد و چیزی را مشاهده نمی‌کند، خود به دنبال مادر راه می‌افتد. فرصت به آخر می‌رسد، اما جست‌وجوی بی‌حاصل ادامه می‌یابد... پرسش اساسی این است که چرا مادر که در

همین نزدیکی هاست، به فریادهای فرزند خود پاسخ نمی‌دهد؟ (Schellenberg, 2003, p.31).

مثال دیگری که شلنبرگ مطرح می‌کند، کودکی است که در اثر ضربه‌ای که به سرش وارد شده، حافظه بلندمدت خود را از دست داده است. کودکان اطراف او همگی مادر دارند، اما او از این نعمت محروم است. پرس‌وجو می‌کند، ولی نتیجه نمی‌گیرد. روزها، هفته‌ها و ماه‌ها به همین صورت سپری می‌شود و جست‌وجو ادامه می‌یابد، اما کار برایش روشن نمی‌شود. پرسشی که باز هم مطرح است، اینکه چرا مادر که شاهد این اوضاع و احوال است، پاسخ نمی‌دهد؟ (Ibid).

مثال سومی که شلنبرگ مطرح می‌کند، باز هم مثال کودکی است که در وسط جنگلی گیر افتاده است، اما به دلیل فراموشی، نمی‌داند که چه بر سرش آمده است و او چگونه وارد آن جنگل ترسناک شده است که هر لحظه احتمال اینکه طعمه درندگان شود و او را تکه و پاره کنند، وجود دارد. در اوج درماندگی و مشکلات به یاد مادرش می‌افتد؛ مادری را که هرگز ندیده و از او هیچ خاطره‌ای به یاد نمی‌آورد. او مادرش را صدا می‌زند و از او درخواست کمک می‌کند، اما متأسفانه هیچ پاسخی دریافت نمی‌کند. او به استغاثه خود ادامه می‌دهد، ولی مادر که شاهد و ناظر اوضاع احوال است، کاری انجام نمی‌دهد (Ibid, pp.2-31).

بندگان خدا اوضاع و احوال متفاوتی دارند. هر یک از این مثال‌ها نشان‌دهنده حال و وضع مجموعه‌ای از افراد می‌باشد. مثال نخست نشان‌دهنده حال و وضع آنهایی است که از اول با خدا آشنا بوده و مدتی را به همین صورت سپری کرده‌اند، اما به مرور میان آنها و خدا شکاف به وجود آمده است و ارتباط انسان‌ها با خداوند قطع شده است. این افراد پس از آنکه ارتباطشان با خداوند قطع می‌شود، در صدد احیای این ارتباط بر می‌آیند، اما نتیجه درخور نمی‌گیرند. این دسته افراد سرانجام اعتقاد خود را به خدا از دست می‌دهند و برای همیشه دست از تلاش برای یافتن او بر می‌دارند. مثال بعدی بیان‌کننده وضع و حال آنهایی است که از روی حس کنجکاوی فیلسوفانه به دنبال حقایق و برای رسیدن به حقیقت می‌کوشند، اما به نتیجه دلخواه نمی‌رسند. مثال سوم

بازگوکننده حال و روز آنهایی است که افزون بر حس کنجکاوی - به دلیل گیرافتادن در یک شرایط بد این جهانی - به کمک و لطف الهی نیاز دارند و از این رو برای رسیدن به خدا و بهره‌مند شدن از امدادهای غیبی دست از پا نمی‌شناسند و شب و روز در پی یافتن منبع الهی کمک هستند (Ibid, pp.3-31).

ب) استدلال از طریق تحلیل مفهومی

استدلال دیگری که می‌توان برای اثبات این مقدمه ذکر کرد، تمرکز بر روی واژه «عشق» است. شلنبرگ مدعی است که مفهوم عشق ضرورتاً دربردارنده مفهوم ارتباط نیز هست و علت این مطلب در ظاهر این است که تحلیل و کاوش در مفهوم عشق و لوازم آن، ما را به این دقیقه رهنمون می‌شود. کمترین چیزی که باید در عشق باشد، ارتباط است. والدینی که با فرزندان خود ارتباط ندارند، هر چیزی می‌توانند باشند، ولی عاشق نیستند (Schellenberg, 2015, p.41). بنابراین نفس مفهوم عشق ما را به این گزینه راهنمایی می‌کند که خداوند باید با انسان‌ها در ارتباط باشد و نمی‌تواند از آنها دوری گزیند. افزون بر این با توجه به مفهوم عشق و اینکه عشق خداوند کامل است (Ibid, p.39)، خداوند خود باید به دنبال ایجاد رابطه با انسان‌ها باشد و آن را یک امر دارای ارزش ذاتی بداند، نه به عنوان یک ابزار برای رسیدن به اهداف دیگر (Idem, 2004, p.40).

آمادگی داشتن برای ارتباط می‌طلبد که انسان برای برقراری ارتباط بکوشد و هر کاری که از دستش بر می‌آید، انجام دهد تا ارتباط مورد نظر محقق شود؛ اما اگر طرفی که آماده ارتباط برقرار کردن است، حوصله چنین کارهایی را ندارد، دست‌کم چیزی که از او انتظار می‌رود، این است که مانع ارتباط طرف دیگر نشود و بگذارد طرف دیگر - در صورت تمایل - با او ارتباط برقرار کند. عاشق نباید کاری کند که ارتباط را برای طرف مقابل ناممکن کند. هر نوع اقدامی که موجب ناممکن شدن ارتباط از سوی طرف دیگر شود، با روح عشق سازگاری ندارد (Idem, 2016, p.21).

اثبات مقدمه ۲

بر پایه مقدمه دوم اگر خدای عاشق مطلقى که آماده ارتباط برقرار کردن با انسان‌هاست، وجود داشته باشد، نباید شاهد ناباوری غیر جاحدانه باشیم. ناباوری جاحدانه یا ناباوری که از روی لجاجت و تعصب صورت می‌گیرد، طبعاً از محل بحث خارج است. به گمان شلنبرگ اگر چنین خدایی وجود داشته باشد، نباید شاهد وجود ناباوری از این جنس باشیم؛ زیرا خداوند شواهد کافی دال بر وجود خود را در اختیار همگان قرار می‌دهد و با توجه به اینکه افراد مورد نظر جحود و لجوج نیستند، جایی برای ناباوری باقی نمی‌ماند.

در مقدمه پیشین از لزوم آمادگی برای ارتباط سخن گفتیم؛ اما در این مقدمه از لزوم ایمان سخن می‌گوییم. اگر قرار است ارتباط در کار باشد، باید ایمان نیز وجود داشته باشد. بدون ایمان به وجود عاشق نمی‌توان با او ارتباط برقرار کرد. باور به وجود خداوند عاشق، پیش فرض هر گونه ارتباط احتمالی با اوست (Idem, 2015, pp.39-40). شلنبرگ شبیه همین تعبیرات را در اثر دیگر خود نیز دارد. وی تصریح می‌کند که بدون علم به وجود یک شیء، ارتباط با او ناممکن است. هر گونه تلاش برای ارتباط با موجودی که هیچ گونه شناختی از او نداریم، محکوم به شکست خواهد بود (Idem, 2016, p.23).

باور یک امر غیر اختیاری است. این گونه نیست که اگر خواستیم به باور برسیم و اگر خواستیم نرسیم. باور تابع اختیار نیست، بلکه تابع شواهد و قراین است. اگر شواهد و قراین به اندازه کافی وجود داشته باشد، باور به وجود می‌آید؛ در غیر این صورت باور، خواب و خیالی بیش نخواهد بود؛ بنابراین اگر قرار است خداوند بندگان غیر جاحد*

* شلنبرگ در کتاب خفای الهی و عقل بشری از تعبیر سرزنش‌ناپذیر (Inculpable) استفاده کرده است؛ اما در آثار متأخر خود ترجیح داده که به جای استفاده از این تعبیر، از تعبیر غیر جاحدانه (Nonresistent) استفاده کند. وی در یکی از آثار متأخر خود تصریح می‌کند که استفاده از تعبیر ناباوری سرزنش‌پذیر که در آثار اولیه او آمده است، یک اشتباه بوده است (Schellenberg, 2015, p.55) و لازم است این تعبیر با تعبیر ناباوری غیر جاحدانه عوض شود. در ظاهر علت این تجدید نظر نیز این است که تعبیر سرزنش‌پذیر بسیار فراگیر است و لزوماً معنای مورد نظر را افاده نمی‌کند؛ اما در

خود را به باور برسانند، باید شواهد کافی دال بر وجود خود را در اختیار آنها قرار دهد تا آنها از این راه به وجود خداوند باور پیدا کنند و یا باورشان تقویت شود. شواهدی که شلنبرگ از آن سخن می‌گوید، چیزی از قبیل صاعقه آسمانی، معجزه یا برهان قاطع کلامی نیست. اگر این چیزهایی هم باشد، چه بهتر! اما در نبود آنها یک تجربه دینی تنها نیز بسنده است. بدین ترتیب باید گفت که اگر خداوند - آن‌گونه که بزرگان ادیان مدعی‌اند - واقعاً عاشق مطلق است و با توجه به خصیصه عشق، خواهان ارتباط با بندگان خود می‌باشد، باید شواهد کافی در اختیار بندگان غیرجاحد خود قرار دهد تا آنها - با توجه به آن شواهد - راه ایمان‌آوری را پیشه نمایند و در این صورت دیگر ما شاهد خداناباوری غیرجاحدانه نخواهیم بود و افرادی که صادقانه به دنبال کشف حقیقت هستند، به‌طور قطع به حقیقت خواهند رسید و ناباوری ریشه‌کن خواهد شد (Idem, 2015, pp.4-53). وی شبیه همین تعابیر را در جای دیگر نیز به کار برده است که نشان می‌دهد روح واحدی بر کلمات او حاکم است (Schellenberg, 2016, p.23).

همان‌گونه که برخی از شارحان شلنبرگ نیز به‌درستی یادآور شده‌اند ('Divine' (Hiddenness' in Stanford Encyclopedia of Philosophy (Internet)، اگرچه ارتباط به‌خودی‌خود در عشق مقصود است و باید ارتباط را به خاطر ارتباط مطالبه کرد، اما این ارتباط مستلزم باور است و باور فواید زیادی - از جمله آینده‌نگری، خدامحوری و کمال‌گرایی - را برای باورمند به ارمغان می‌آورد و خدایی که عاشق مطلق است، نباید بندگان مخلص خود را از این همه فواید محروم کند (Ibid, pp.61-70).

اثبات مقدمه ۳

مقدمه سوم نتیجه مقدمه اول و دوم است. در مقدمه نخست گفته شد که «اگر خدای عاشق مطلق وجود داشته باشد، باید همیشه آماده ارتباط برقرارکردن با هر فرد از افراد

تعبیر جدید این نقیصه برطرف شده و تأکید بر نوع خاصی از ناباوری است؛ ناباوری که از روی جحد، انکار و لجاجت نباشد.

بشر باشد». این قضیه - همان گونه که مشاهده می شود - قضیه شرطیه است که از مقدم و تالی تشکیل شده است. مقدم و تالی هر کدام خود یک قضیه حملیه است. در مقدمه دوم، تالی مقدمه اول، مقدم و قضیه حملیه دیگری را تالی برای آن قرار داده است. می گوییم: «اگر خدایی وجود داشته باشد که همیشه آماده ارتباط برقرار کردن با افراد بشر باشد، آن گاه هیچ یک از افراد بشر نسبت به این گزاره که خداوند وجود دارد، در وضعیت ناباوری غیرجاحدانه قرار نخواهد داشت». با حذف مقدم این شرطیه که تالی شرطیه پیشین بود و در واقع حکم حد وسط را داشت و گرفتن مقدم از مقدمه اول و تالی از مقدمه دوم به این نتیجه می رسیم که «اگر خدای عاشق مطلق وجود داشته باشد، آن گاه هیچ فردی از افراد بشر نسبت به این گزاره که خداوند وجود دارد، در وضعیت ناوری غیرجاحدانه قرار نخواهد داشت». این نتیجه همان مقدمه سوم استدلال است. اگر صدق دو مقدمه پیشین مورد تأیید باشد، در صدق مقدمه سوم تردید نیست و چون - بنا بر فرض - دو مقدمه اول و دوم مورد تأیید است و در صدق آن نمی توان خدشه ایجاد کرد، در نتیجه، صدق مقدمه سوم نیز تأیید می شود.

اثبات مقدمه ۴

شلنبرگ برای اثبات مقدمه چهارم به تجربه و مشاهده روی می آورد. در مقدمه چهارم آمده است که «برخی افراد بشر نسبت به این گزاره که خداوند وجود دارد، در وضعیت ناباوری غیرجاحدانه قرار داشته یا دارند». چگونه می توان این گزاره را که برخی در وضعیت ناباوری قرار دارند، اثبات کرد؟ شلنبرگ در آثار متفاوت خود به چند مسئله اشاره می کند. مراجعه به تاریخ گذشته و معاصر نشان می دهد که: ۱. برخی افراد با وجود تلاش صادقانه به باور نرسیدند و در نتیجه کار آنها به لاادری گری (ندانم کاری) یا حتی الحاد ختم شد. ۲. برخی ملت ها - مانند چین - از بدو ظهور با مفهوم خدای ابراهیمی آشنا نبودند و طبعاً به او باوری نیز نداشتند. ۳. همه جهان در مقطعی از تاریخ خود با مفهوم خدای ابراهیمی بیگانه بوده اند. پیشینه ادیان ابراهیمی به سختی به چند هزار سال پیش می رسد؛ اما پیشینه انسان به میلیون ها سال پیش می رسد. شواهد تاریخی

نشان می‌دهد که بشر باستان (قبل از ظهور ادیان ابراهیمی) برداشت خاصی از خدا نداشتند، چه رسد به اینکه خدای آنها همان خدای ادیان ابراهیمی باشد. ۴. افراد بسیاری در عصر کنونی نیز با مفهوم خدا - آن‌هم از نوع ابراهیمی آن - آشنا نیستند. به‌رغم پیشرفت‌هایی که امروزه به دست آمده، ناباوری غیرجاحدانه موج می‌زند. افراد در مجاورت اماکن مذهبی قرار دارند؛ اما به دلیل استیلاي فرهنگ سکولار و مرجعیت نهادهای غیردینی افراد با مفهوم خدا، بیگانه بار آمده‌اند و هیچ نوع موضعی نسبت به آن ندارند (Schellenberg, 2015, p.76). از چنین مردمی چگونه می‌توان انتظار داشت که با مفهوم خدا - آن‌هم از نوع ابراهیمی آن - آشنا باشند؟ (Ibid, pp.83-84).

اثبات مقدمه ۵

در مقدمه سوم گفتیم که «اگر خدای عاشق مطلق وجود داشته باشد، آن‌گاه هیچ بشری نسبت به این گزاره که خداوند وجود دارد، در وضعیت ناباوری غیرجاحدانه قرار نخواهد داشت». در مقدمه چهارم گفته شد که «برخی از افراد بشر نسبت به این گزاره که خداوند وجود دارد، در وضعیت ناباوری غیرجاحدانه قرار داشته یا دارند». نتیجه‌ای که از کنار هم قرارگرفتن این دو مقدمه به دست می‌آید، آن است که خدای عاشق مطلق وجود ندارد. در منطق آمده است که از رفع تالی می‌توان رفع مقدم را نتیجه گرفت.

اثبات مقدمه ۶

در مقدمه ششم گفته شد: «اگر خدای عاشق مطلق وجود نداشته باشد، آن‌گاه خدا وجود نخواهد داشت». شلنبرگ مقدمه اول از مقدمات استدلال خود را دارای اهمیت می‌داند؛ اما همان‌گونه که خود وی تصریح می‌کند، اهمیت مقدمه ششم به هیچ روی کمتر از مقدمه نخست نیست و تأخیر ذکر دلیل بر بی‌اهمیت بودن آن نیست؛ بلکه برعکس، نشان‌دهنده آن است که این مطلب فوق‌العاده مهم است و مقدمات پیشین زمینه‌ساز فهم این مقدمه بوده است (Ibid, 2015, p.89).

شلنبرگ برای اثبات مقدمه ششم از نظریه‌ای که او نهایی‌گرایی (Ultimism) می‌نامد،

استفاده می‌کند. بر اساس این نظریه، واقعیتی وجود دارد که از سه جهت، نهایی و کامل است: متافیزیکی، ارزشی و نجات‌شناختی. منظور وی از واقعیتی که از نگاه متافیزیکی نهایی است، واقعیتی است که وجود آن نسبت به وجودات دیگر نهایی است و وجود اساسی‌تر از آن متصور نیست. با تکیه بر چنین وجودی است که وجودات دیگر تبیین و تحلیل می‌شود. منظور از نهایی‌بودن به لحاظ ارزشی آن است که واقعیت مورد نظر متضمن عمیق‌ترین و ژرف‌ترین ارزش‌های ممکن است. نهایی‌گرایی نجات‌شناختی طبعاً واقعیتی است که با تکیه بر او سعادت نهایی انسان به دست می‌آید. از نگاه وی خدای ادیان ابراهیمی همان واقعیت نهایی است که از همان سه منظر یادشده نهایی باشد. آنچه در اینجا مرتبط است، درظاهر همان بحث نهایی‌گرایی نجات‌شناختی است. بر پایه این نوع نهایی‌گرایی، خداوند اگر از جهت‌های دیگر هم کامل نباشد، از منظر عشق نمی‌تواند نقصی داشته باشد. نهایی‌گرایی ایجاب می‌کند که خداوند عاشق مطلق باشد (Ibid, p.93). خدایی که همه چیز را دارد، اما از عشق بهره‌ای ندارد، باید گفت که کامل مطلق نیست و دچار منقصت می‌باشد (Schellenberg, 2015, pp.19-21). اگر خدا عاشق مطلق نباشد، محدود است و خدایی که محدود و مقید باشد، طبعاً ارزش پرستیدن ندارد (Ibid, p.91). شلنبرگ همچنین خاطر نشان می‌کند که ما از صفت عشق در دیگران خوشمان می‌آید و اگر کسی این صفت را داشته باشد، او را تحسین و تمجید می‌کنیم؛ بنابراین این صفت، صفت خوب و کمالی است و بدین سان خدایی که کمال مطلق است و همه کمال‌ها را دارد، باید این کمال را نیز دارا باشد (Ibid, p.97).

اگر بپذیریم که تلاش شلنبرگ در این بخش که عشق جزو صفات ذاتی حضرت حق است و این صفت در ردیف صفاتی مانند علم و قدرت قرار می‌گیرد، قرین توفیق بوده است، در این صورت باید پذیرفت که نفی خدای عاشق مطلق به نفی اصل خدا ختم خواهد شد و این مسئله - با توجه به تعریف خدا - یک امر روشن است. هنگامی که می‌گوییم خداوند طبق تعریف متضمن چند صفت اصلی - از جمله عشق مطلق - (Omni-love) است و بدون آن نمی‌توان خداوند را تصور کرد، نتیجه می‌شود که اگر خدای عاشق مطلق نداشته باشیم، هرگز خدایی نخواهیم داشت.

اثبات مقدمه ۷

مقدمه هفتم نتیجه مقدمه پنجم و ششم است. در مقدمه پنجم گفته شد که «خدای عاشق مطلق وجود ندارد». در مقدمه ششم ذکر شد که «اگر خدای عاشق مطلق وجود نداشته باشد، آن‌گاه خدا وجود نخواهد داشت». با رفع مقدم، رفع تالی می‌کنیم و می‌گوییم که چون خدای عاشق مطلق وجود ندارد، پس خدایی وجود ندارد. اگر مقدمات پیشین درست باشد و کسی نتواند در صحت و سلامت آنها شبهه افکند، این نتیجه نیز یقینی خواهد بود و کسی نمی‌تواند در صحت و سلامت آن خدشه نماید.

۳. نقادی برهان خفا

از آنجاکه خاستگاه این برهان شبهه جهان غرب است T تقریباً قاطباً نقدهایی که از این برهان شده، صبغه غربی دارند. ما در این مختصر به نقدهای غربی‌ها نمی‌پردازیم؛ هدف ما نقد این برهان از منظر فلسفه اسلامی است. در برهان خفا سه مطلب محوری وجود دارد؛ ۱. خداوند عاشق مطلق است؛ ۲. خداوند در خفاست؛ ۳. ناباوری غیرجاحدانه داریم. اگرچه برخی از این مطالب بر برخی دیگر مترتب است و حکم روبنا را برای آنها دارند، ما هر یک از این مطالب را جداگانه از منظر فلسفه اسلامی نقد و ارزیابی می‌کنیم.

۳-۱. بحث عشق

عشق چیست و مقومات آن کدام است؟ آیا صفت عشق از صفات کمالی الهی است، به‌گونه‌ای که اگر آن را نداشته باشیم، وجود خداوند با چالش روبه‌رو خواهد شد یا این طور نیست؟ به فرض که عشق از صفات کمالی خداوند باشد، آیا کاربرد آن درباره خداوند و انسان به یک معناست یا تفاوت دارد؟ اینها برخی از مباحثی است که اگر روشن شود، موضع فیلسوفان مسلمان را در قبال برهان خفا مشخص خواهد کرد. از منظر ابن‌سینا عشق عبارت است از ابتهاج و شادابی‌ای که از تصور چیزی برای

چیزی به دست می‌آید. هرگاه عاشق صورت معشوق خود را در آینه خیال می‌بیند، از مشاهده او لذت می‌برد. «والعشق الحقیقی هو الابتهاج بتصور حضرة ذات ما» (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۴۱). البته کلام *ابن‌سینا* در خصوص اینکه تصور شده چه چیزی باشد، در ظاهر عام است؛ هم خود تصورکننده را در بر می‌گیرد و هم چیزهای دیگر را؛ زیرا شیء می‌تواند با تصور ذات خود یا ذات دیگری به شادمانی برسد؛ اما آن‌گونه که از ادامه سخن وی و فحوای کلام دیگر فیلسوفان استفاده می‌شود، عشق حقیقی ابتهاجی است که یک شیء صرفاً با تصور ذات خود یا کمالات ذات خود به آن دست می‌یازد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۶)؛ بنابراین عشق حقیقی از تصور غیر به دست نمی‌آید.

از منظر *ابن‌سینا* حضرت حق نیز می‌تواند عاشق باشد، اما او عاشق ذات خود است؛ چنان‌که معشوق ذات خود نیز می‌باشد؛ اعم از اینکه چیزهای دیگر نیز عاشق او باشند یا نباشند؛ بنابراین خداوند از منظر *ابن‌سینا* هم عاشق است و هم معشوق؛ از آنجاکه به ذات خود عشق می‌ورزد، عاشق است و از آنجاکه موضوع عشق نیز خود اوست، معشوق قرار می‌گیرد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۴۲).

به نظر می‌رسد *ابن‌سینا* نخستین فیلسوف در میان فیلسوفان مسلمان است که عشق را درباره خداوند به کار می‌برد و از این رو برخی شارحان وی اذعان کرده‌اند که جمهور، این قبیل صفات را بر خداوند اطلاق نمی‌کنند؛ اما *ابن‌سینا* با توجه به مبانی فلسفی و حکمی که دارد، این مسئله را که قابل دفاع نیز می‌باشد، مطرح کرده است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۳۶۰). *ابن‌سینا* نه تنها خداوند را عاشق می‌داند، بلکه او را عاشق‌ترین موجودات می‌داند. دلیل اینکه عشق در خداوند در بالاترین حد خود وجود دارد، این است که عشق همان شادمانی و سرزندگی است که از سوی درک معشوق (ذات یا کمالات ذات) به دست می‌آید؛ به دلیل اینکه خداوند بالاترین کمالات را دارد؛ زیرا کمالات او هیچ‌گونه شائبه امکان و عدم را ندارد و از آنجاکه خداوند بالاترین درک را نسبت به این کمالات دارد، بالاترین ابتهاج از آن خداوند است و چون گفتیم که عشق همان ابتهاج است، پس بالاترین عشق از آن خداوند تبارک و تعالی است (همان،

ص ۳۶۰).

به گمان شیخ/شراق خداوند نیز می‌تواند متصف به صفت عشق باشد. از منظر وی - همانند سلف وی، ابن‌سینا - خداوند هم می‌تواند عاشق باشد و هم معشوق؛ ولی عاشق بودن خداوند صرفاً به خودش متصور است. عشق خداوند به غیر خداوند معنای محصلی ندارد. اما معشوق بودن خداوند را به هر شکلی می‌توان پذیرفت؛ زیرا خداوند هم می‌تواند معشوق خودش باشد و هم می‌تواند معشوق غیر باشد: «والأول عاشق لذاته فحسب و معشوق لذاته و غیره» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۳۸). شیخ/شراق - همانند ابن‌سینا - به توصیف خداوند به عشق بسنده نمی‌کند؛ از نظر وی نیز خداوند نه تنها عاشق است، بلکه با توجه به اینکه او بالاترین و برترین کمالات را دارد و هیچ‌گاه از آنها غافل نیست، بالاترین عشق و ابتهاج را نیز دارد. «والحق الأول أشدّ مبهجاً بذاته لأنه أشدّ الأشياء كمالاً و أشدّها إدراكاً لکماله» (همان، ص ۸۴). شیخ/شراق همین مطلب را با ادبیات دیگری نیز بیان کرده است. به باور وی نورالانوار به دلیل برتری که نسبت به غیر دارد، نمی‌تواند عاشق غیر باشد؛ او صرفاً عاشق خودش است (همان، ج ۲، ص ۱۳۵-۱۳۶).

اما ملاصدرا نوع دیگری از عشق را که «عشق تبعی» می‌نامد، اثبات می‌کند و آن را به فیلسوفان پیش از خود نیز نسبت می‌دهد. به گمان وی فیلسوفان پیشین برای هر چیزی به دو نوع عشق قائل بودند: عشق شیء به خودش و کمالاتش و عشق شیء به لوازم کمالاتش. از نگاه ملاصدرا عشق شیء به خود و کمالاتش عشق اصلی است؛ چراکه ذات شیء و کمالات شیء می‌تواند موضوع عشق قرار گیرد؛ اما عشق شیء به لوازم کمالاتش عشق اصلی نیست؛ بلکه عشق تبعی است. عاشق لوازم یادشده را به خودی خود اراده نمی‌کند؛ بلکه از آن جهت اراده می‌کند که آنها لازمه کمالات اوست. «إنما أثبتوا لكل شیء عشقاً و شوقاً إلى ما هو ذاته أو کمال ذاته، لا إلى ما هو أدون منه وأنقص. إلا على سبيل التبعیة أو بالعرض لا بالذات» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۶).

به گمان ملاصدرا خدایی که عاشق ذات خودش است، نمی‌تواند عاشق افعال

خودش نباشد. به سخن دیگر عشق خداوند به ذات خودش، محل وفاق است و همگان به آن تصریح کرده‌اند. او از همین اصل پذیرفته‌شده، اصل دیگری را استنتاج می‌کند. اصل دیگر این است که خداوند که عاشق ذات خود است، عاشق موجودات که افعال وی است نیز می‌باشد؛ زیرا «هر کسی چیزی را دوست داشته باشد، لوازم و آثار آن را نیز دوست دارد». خداوند ذات خود را دوست دارد. موجودات از آثار ذات الهی است؛ بنابراین خداوند موجودات را نیز دوست دارد (همان، ج ۶، ص ۴۱۵). ملاصدرا در توجیه عشق تبعی خاطر نشان می‌کند که عشق تبعی ادامه عشق اصلی است؛ چراکه ممکنات به عنوان افعال واجب، رقیقه واجب است و واجب که خود را دوست دارد، طبعاً رقیقه‌اش را نیز دوست دارد (همان، ۱۳۶۳، ص ۲۶۹). با توجه به همین فلسفه است که ملاصدرا توجه نفس به بدن (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۳۶-۱۳۷) و توجه صورت به ماده (همو، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۶-۱۵۷) را تبیین می‌کند. از منظر وی عشق در این موارد از قبیل تبعی و عرضی است، نه اولی و ذاتی.

بنابراین از منظر فلسفه اسلامی عشق به معنای احساس خوشایند برخاسته از تصور ذات یا کمالات ذات است. عشق به این معنا، به دو صورت بالذات و بالتبع به کار می‌رود. عشق بالذات از ناحیه عالی - از جمله خداوند - نسبت به دانی امکان‌پذیر نیست؛ چون از لازمه آن نقص است. این نوع عشق تنها از سوی سافل نسبت به عالی امکان‌پذیر است. اما عشق بالتبع که در آن معشوق مقصود بالذات نیست، امکان‌پذیر است. عالی - از جمله خداوند - می‌تواند به صورت تبعی عاشق سافل نیز باشد.

تقسیم‌بندی دیگری که در فلسفه اسلامی رواج پیدا کرده، تقسیم عشق به حقیقی و مجازی است. عشق حقیقی، همان عشق شیء به خودش یا کمالات خودش است که مصداق اتم آن عشق واجب به ذات و کمالات خودش است. عشق سافل به عالی نیز از مصادیق عشق حقیقی است؛ چون عالی کمال سافل است و سافل با رسیدن به عالی به مرتبه بالاتری از کمال دست می‌یابد. به سخن دیگر عشق حقیقی، عشق خدا (عشق به ذات و کمالات ذات) و عشق به خداست، نه چیز دیگری. این نوع عشق همان عشق بالاصاله و بالذات است. اما عشق مجازی عشق به کمال پنداری است.

عشق مرد به زن، عشق والدین به اولاد، عشق معلم به شاگرد و مانند آن، از این دست است. در این قبیل موارد، عاشق با رسیدن به معشوق به یک کمال واقعی و وجودی دست نمی‌یازد؛ اگرچه گاهی می‌شود اینها را نیز وسیلهٔ عشق واقعی قرار داد و از طریق آنها تقرب به خدا را مد نظر قرار داد که در این صورت عشق به این قبیل موارد بالعرض خواهد شد و در مسیر عشق حقیقی قرار خواهد گرفت: «العشق الحقیقی الذی للعلّة الأولى و الجواهر العقلية و النفسية و ما عداها من أنواع العشق فمجازی» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۶۴۷).

ملاصدرا - ضمن پذیرش این تقسیم‌بندی و منحصرکردن عشق حقیقی به عشق به واجب و کمالات واجب - عشق مجازی را به دو قسم نفسانی و حیوانی تقسیم می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۸۴).

عشق نفسانی به دلیل آنکه برخاسته از خوبی‌ها و شایستگی‌های اخلاقی معشوق است و شایستگی‌های اخلاقی نیز به نوبهٔ خود به نفس ختم می‌شوند، نفسانی خوانده می‌شود. این نوع عشق به دلیل آنکه انسان را از مادی بودن دور می‌سازد و زمینهٔ پذیرش ارزش‌های متعالی را در او به وجود می‌آورد، پسندیده است؛ اما عشق حیوانی که بر پایهٔ محسنات جسمی (نه روحی) معشوق شکل می‌گیرد و گاهی به گناه نیز منتهی می‌شود، مورد انکار و نکوهش است (همان، ص ۱۷۴-۱۷۵).

حال باید دید که عشق مورد ادعای شلنبرگ چه نوع عشقی است و موضع فلسفهٔ اسلامی نسبت به آن چیست؟ در پاسخ به این پرسش باید دید که منظور شلنبرگ از واژه «عشق» چیست؟ منظور او از عشق، عشق بالذات است یا بالعرض؟ حقیقی است یا مجازی؟

اگر منظور از عشق، عشق بالذات باشد، یعنی خداوند اولاً و بالذات عاشق آفریده‌های خود است و به آنها عشق می‌ورزد، این مطلب را نه فلسفهٔ اسلامی می‌پذیرد و نه از کلام وی چنین چیزی را می‌توان استنباط کرد. اینکه فیلسوفان مسلمان چنین عشقی را نمی‌پذیرند، به این دلیل است که چنین عشقی مستلزم نقص است و نقص بر واجب جایز نیست: «إنما أثبتوا لكل شیء عشقا وشوقا إلی ما هو ذاته أو کمال ذاته؛ لا

إلی ما هو أدون منه وأنقص...» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۱۵۶). اما اینکه شلنبرگ چنین عشقی را مطرح نمی‌کند، به این دلیل است که کسانی مانند او در فضای عشق بالذات نیستند. آنچه آنها مطرح می‌کنند، اغلب در قالب عشق مجازی قابل طرح است و چنین عشقی ربطی به عشق بالذات ندارد؛ برای نمونه وی در بسیاری از موارد برای تبیین مفهوم عشق از مثال عشق مادر به فرزند استفاده می‌کند؛ اما می‌دانیم که این قبیل عشق‌ها ارتباطی با عشق بالذات که یک مفهوم هستی‌شناختی است، ندارد.

اگر منظور از عشق، عشق تبعی و عرضی باشد، این مطلب از منظر فلسفه اسلامی پذیرفتنی است؛ اما از کلام وی قابل استفاده نیست. در فلسفه اسلامی - همان‌گونه که در سطرهای پیشین گفته شد - عشق بالعرض دست‌کم در کلام ملاصدرا نمود پیدا کرده و به شدت از آن دفاع کرده است: «من عشق ذاتاً فقد عشق جمیع آثارها و أفعالها عشقا تابعا لعشق تلک الذات» (همان، ۱۳۶۳، ص ۲۶۹). ملاصدرا به دلیل اینکه عشق فعل را امتداد عشق ذات می‌داند، در واقع عشق به فعل را ادامه همان عشق به ذات می‌داند؛ بنابراین فلسفه اسلامی - به‌ویژه حکمت متعالیه - در انتساب عشق بالعرض به خداوند اشکالی نمی‌بیند و از این رو آن را مجاز می‌دانند؛ ولی شلنبرگ با وجود آنکه مدعی فلسفه است، ظاهراً در فضای فلسفی تنفس نمی‌کند و به همین دلیل عشق مد نظر وی، بیش از آنکه رنگ و بوی فلسفی و هستی‌شناختی داشته باشد، تحت تأثیر عرف است. درست است که در عرف، والدین خوب را والدینی می‌دانند که عاشق فرزند یا فرزندان خود باشد، این عشق نه از نوع عشق ذاتی و اولی فلسفی است و نه از نوع عشق ثانوی و عرضی فلسفی. این عشق در بهترین حالت - همان‌گونه که پیش از این نیز اشاره شد - از نوع عشق مجازی است که شخص به هوای کمالی، عاشق کسی شده که در واقع آن کمال، کمال نبوده است. عشق به این معنا - همان‌گونه که متعاقباً مطرح خواهد شد - درباره خداوند به کار نمی‌رود؛ ولی استلزامات عشق تبعی که مورد اذعان فلسفه اسلامی است و درباره خداوند به کار می‌رود، بحث مستقل و جداگانه‌ای است که باید در جای خود بررسی شود. آنچه در اینجا مهم است، این است که شلنبرگ چنین معنایی را از عشق مراد نکرده است.

اگر منظور وی عشق مجازی باشد، با مبانی وی سازگاری دارد؛ اما از منظر فلسفه اسلامی نمی‌توان آن را اثبات کرد. همان‌گونه که گفته شد، اگر در کاربردهای عشق در کلام شلنبرگ دقت کنیم، در می‌یابیم که مراد او از عشق، عشق مجازی است. وقتی وی مثال عشق والدین به فرزند یا عشق همسر به همسر را مطرح می‌کند، طبیعی است که منظور وی چیزی غیر از عشق مجازی نیست. در این قبیل موارد، نه عشق بالذات فلسفی را می‌توان تصور کرد و نه عشق بالتبع فلسفی؛ ولی عشق بالذات فلسفی قابل تصور نیست؛ زیرا این‌گونه عشق دربارهٔ عشق شیء به ذات و کمالات خودش متصور است، نه در موارد دیگر، برای نمونه واجب‌الوجود عاشق خود و کمالات خود است و از تصور آنها مبهج می‌شود. چنین عشقی از موارد عشق بالذات است؛ اما اینکه عشق بالتبع فلسفی نیز متصور نیست، به این دلیل است که عشق بالتبع در میان یک شیء و آثار واقعی‌اش متصور است؛ مانند عشق واجب به ممکنات از آن حیث که ممکنات افعال ذات و مجالی اسما و صفات اوست؛ اما می‌دانیم که عشق والدین به فرزند یا عشق مرد به همسر از این قبیل نیستند. فرزند درحقیقت فعل حضرت حق است، نه والدین و همچنین زن فعل حضرت اله است، نه مرد؛ از این رو باید اعتراف کرد که عشق مورد نظر شلنبرگ چیزی جز عشق مجازی نیست. در بیشتر موارد، چه بسا بتوان آن را به گفتهٔ ملاصدرا «عشق حیوانی» نام گذاشت؛ اگرچه در پاره‌ای موارد، شاید مصداق «عشق نفسانی» نیز قرار گیرد.

بنابراین عشق مورد ادعای شلنبرگ با عشق مورد بحث در فلسفه اسلامی نه تنها همخوانی ندارد، بلکه فلسفه اسلامی به شدت آن را رد می‌کند. در فلسفه اسلامی حداکثر عشق قابل اثبات، عشق بالعرض است که نه تنها مورد ادعای شلنبرگ نیست؛ بلکه انتظارات او را نیز برآورده نمی‌کند. مسئلهٔ عشق در برهان شلنبرگ مسئلهٔ محوری است. وقتی مسئلهٔ عشق را - آن‌گونه که شلنبرگ مطرح می‌کند - از نظر فلسفی نمی‌توان طرح کرد، طبعاً استدلال شلنبرگ دیگر آن نیروی لازم را نخواهد داشت.

۲-۳. بحث خفا

با نقادی‌هایی که از بحث عشق انجام شد و با پذیرش آنها جایی برای طرح بحث خفا نیست؛ اما اگر برخی در این باره تردید داشته باشند، می‌توان به نقادی بحث خفا که مبتنی بر بحث عشق است، پرداخت. خفا در فلسفه اسلامی به معانی فراوانی به کار رفته است. باید دید آیا می‌توان خفای مورد نظر شلنبرگ را از منظر فلسفه اثبات کرد یا خیر؟

۱-۲-۳. خفا به معنای مخفی بودن از حواس

در فلسفه اسلامی برخی از انواع خفا پذیرفته شده است. یکی از اقسام خفای پذیرفته شده خفا به معنای مخفی بودن از حواس است. مجردات به طور عام و حضرت حق به طور خاص از قوای ادراک حسی ما غایب‌اند. قوای حسی اموری مانند رنگ‌ها، مزه‌ها و صداها را ادراک می‌کند. اموری مانند عقول و فرشتگان که جزو محسوسات نیستند، طبعاً از محل بحث خارج‌اند و از سوی حس ادراک نمی‌شوند. شهرزوری مثال نور را مطرح می‌کند. از منظر وی نور اگر حسی باشد، از راه حواس قابل ادراک است؛ اما اگر نور مورد نظر، مجرد باشد که با مقیاس ماده نمی‌توان آن را سنجید، قوه باصره آن نور را ادراک نخواهد کرد؛ چراکه ضعیف نمی‌تواند بر قوی اشراف داشته باشد (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۴۲). به باور وی میان نیروهای ادراکی ما و مجردات سنخیت وجود ندارد و راز عدم ادراک مجردات از سوی حواس، همین سنخیت‌نداشتن است (همان، ص ۵۶۹).

از منظر ملاصدرا عوالم گوناگونی وجود دارد که عالم شهاده یا همان جهان ماده و عالم امر یا همان جهان غیب برخی از آنهاست. از منظر وی تا زمانی که انسان از عالم ملک بیرون نرفته باشد و تا زمانی که از محدودیت‌های طبیعت آزاد نشده باشد، نمی‌تواند عالم غیب را - کما هو حقه - ادراک کند؛ به سخن دیگر این عالم از ما پوشیده است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۳۳۸). اموری وجود دارد که هیچ‌گاه دست حواس به آنها نمی‌رسد و این امور «غیب مطلق» نام دارد (مطهری،

۱۳۶۸، ج ۳، ص ۱۳۹-۱۴۱).

۲-۲-۳. خفا به معنای عدم ادراک کنه ذات حق

معنای دیگر خفا عدم امکان ادراک کنه ذات الهی است. حس و عقل نمی‌توانند کنه ذات الهی را ادراک کنند. کنه ذات الهی از ما مخفی است. ما با ابزار عقل تنها می‌توانیم ماهیت‌ها و حقایق اشیا راه بیابیم، اما اگر چیزی داشته باشیم که ماهیت نداشته باشد، طبیعی است که عقل از درک حقیقت آن ناتوان خواهد بود. ذات باری تعالی ماهیت ندارد و چون ماهیت ندارد، از دسترس عقل بشر به دور است (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۶۵۹).

ملاصدرا نیز بر این باور است که ادراک کنه ذات حق تعالی محال است و از این رو نمی‌توان آن را درک کرد. به گمان ملاصدرا اگر بتوان حقیقت واجب را درک کرد، در این صورت واجب، دیگر واجب نخواهد بود؛ زیرا لازمه واجب آن است که به شرطلای از موضوع باشد و در واقع نباید در هیچ موضوعی وجود داشته باشد. اگر بتوان واجب را تصور کرد، در این صورت لازم می‌آید که واجب در موضوع، یعنی در ذهن وجود داشته باشد. از آنجاکه انقلاب غیرممکن است، نمی‌توان پذیرفت که حقیقت واجب قابل ادراک است. «... أن الواجب تعالی لو تعقل بالکنه، لکان الموجود الخارجی من حیث إنه موجود خارجی، موجودا ذهنیا، و هو باطل و بطلانه یوجب بطلان المقدم و هو المطلوب» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۳۴).

به گمان ملاصدرا علم یک شیء نسبت به شیء دیگر از راه حصول آن شیء برای شیء دیگر فراهم است. معلوم یا بالذات نزد عالم حاضر است یا به واسطه صورت خودش. چنین چیزی - به گمان ملاصدرا - تنها برای خود یک شیء و علت هستی‌بخش آن امکان‌پذیر است. معلول هیچ‌گاه به این مرتبه نخواهد رسید (همان). ملاصدرا همچنین به استدلال دیگری در این باره نیز اشاره دارد. از منظر وی ما متناهی هستیم و حضرت حق نامتناهی. از آنجاکه احاطه متناهی بر نامتناهی شدنی نیست، ما نمی‌توانیم نسبت به حضرت حق سیطره پیدا کنیم و حقیقت او را در یابیم (همان،

ص ۳۹).

ابن سینا نیز مخفی بودن کنه الهی را از ما تأیید می‌کند؛ اما علت این خفا را ضعف وجود امکانی مطرح می‌کند. به گمان وی خداوند آشکار است، اگر آشکار نمی‌بود، هیچ درکی از او امکان نداشت و اگر ما نمی‌توانیم به درک کاملی از او برسیم، این مشکل به ما و دستگاه‌های ادراکی ما بر می‌گردد، نه به خداوند که از هر نظر کامل است (ابن سینا، ۱۴۰۰، ص ۳۹۳-۳۹۴). با توجه به همین مطالب است که ملاصدرا تصریح می‌کند که موجودات امکانی حتی صادر اول نیز به دلیل وجود امکانی داشتن نمی‌توانند حقیقت حق تعالی را درک کنند و حقیقت واجب از او نیز محجوب است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۰).

۳-۲-۳. خفا به معنای نفی هر گونه علم

گاهی ممکن است خفای الهی را به معنای نفی هر گونه علمی نسبت به خداوند به شمار آورد. اگر خفای الهی را به این معنا بگیرند، این مطلب از سوی فلسفه اسلامی پذیرفته نخواهد شد. فلسفه اسلامی هر گونه علمی را نسبت به خداوند رد نمی‌کند. از منظر این فلسفه، علم به کنه ذات حق امکان ندارد، اما علم به وجود خداوند و برخی از ویژگی‌های او چیزی نیست که بتوان آن را انکار کرد: «فنحن نعرف الحق الأوّل ونشاهده لکن لا نحیط به علما...» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۷۲).

به گمان ملاصدرا اگر خفای الهی را به معنای نفی هر گونه علمی نسبت به خداوند بگیریم، درست نیست؛ زیرا هر ممکنی می‌تواند به اندازه سعه وجودی خود، ذات حق را که از هر گونه قید و محدودیت عاری است، با علم حضوری درک کند و به اندازه ضعف و نقایص خود از ادراک او محروم باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱، ص ۱۱۴). وجود هر یک از این موجودات همان هویت تعلقی آن به واجب است. الف) یعنی وجود وابسته به واجب. ب و ج) نیز همان وجودهای وابسته و مرتبط به واجب می‌باشند؛ بنابراین اگر کسی این وجودات را ادراک کند، به صورت ضمنی واجب را نیز ادراک کرده است؛ زیرا این وجودات مرتبط به واجب است و نمی‌توان آنها را بدون

واجب تصور کرد (همان، ص ۱۱۷-۱۱۸).

شناخت کنه ذات خداوند امکان‌پذیر نیست؛ اما شناخت اصل وجود خدا امکان‌پذیر است و می‌توان آن را از راه برهان و شهود ثابت کرد. اما می‌توان تفصیل را از راه مطالعه در صفات الهی (همو، ۱۳۶۰، ص ۲۳) و افعال الهی (همان، ص ۲۴) به دست آورد.

۴-۲-۳. خفا به معنای عدم شواهد کافی

ممکن است برخی خفای الهی را به معنای نداشتن شواهد کافی دال بر وجود خداوند بگیرند. خفا به معنای عدم شواهد کافی تا حدودی ابهام دارد. اگر منظور از شواهد کافی، شواهد یقین‌آور باشد که نتیجه آن، ایمان قطعی برای تک‌تک افراد باشد، باید گفت که چنین چیزی بدون دخالت اراده تکوینی الهی شدنی نیست. شواهد به‌تنهایی علت معد است. باید خداوند افزون بر اراده تشریحی، اراده تکوینی نیز بکند تا یقین به دست آید و - در پی آن - ایمان حاصل شود: «... و لم یؤثر شیء من ذلک فی استجابتهم للإیمان إلا أن یشاء الله إیمانهم» (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۳۲۰). اما دخالت اراده تکوینی را به‌راحتی نمی‌توان پذیرفت. اگر اراده تکوینی دخالت کند، به‌طور قطع ایمان واقع می‌شود؛ اما ایمان مزبور دیگر اختیاری نخواهد بود. ایمان اختیاری باید تحت شرایط و علل و اسباب طبیعی به دست آید و اراده تکوینی نباید در پدیدآمدن آن نقش داشته باشد. اگر اراده تکوینی این‌گونه در وقوع پدیده‌ها دخالت کند، دیگر جایی برای قانون علیت، اختیار و مانند آن نخواهد ماند (همان، ص ۳۱۳).

اگر منظور از شواهد کافی، شواهدی باشد که موجب اطمینان خاطر و صرفاً در راستای اراده تشریحی خداوند باشد، طبعاً چنین شواهدی وجود دارد. فلسفه اسلامی تنها خفای به معنای مخفی‌بودن واجب از حواس، عدم امکان ادراک کنه واجب و عدم شواهد یقین‌آور را می‌پذیرد؛ اما خفا به معنای عدم شواهد کافی، دال بر وجود خدا را نمی‌پذیرد. از منظر فلسفه شواهد مکفی دال بر وجود خداوند وجود دارد که اگر با حدس درست و ریاضت همراه باشد، ممکن است یقین‌آور نیز باشد: «وهذه الشواهد المذكورة إذا عضدها العاقل بالحدس الصحيح والذكاء المفراط مع الرياضة الجيدة وصفاء

الذهن وجلاء النفس عن الكدورات، أدت إلى اليقين» (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۴۴۴).
 برخی از این شواهد برهان‌هایی هستند که برای اثبات وجود خداوند اقامه شده‌اند.
 برهان‌هایی که برای اثبات واجب تعالی اقامه شده، فراوان‌اند که می‌توان آنها را ذیل سه
 عنوان بیان کرد:

الف) براهین وجودشناختی که در آنها از تعریف خداوند یا با استفاده از خود
 واجب، واجب را ثابت می‌کنند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰، ص ۲۶-۲۷).

ب) براهین روان‌شناختی (انفسی) که در آنها با استفاده از نفس یا قوای نفس، وجود
 خداوند ثابت می‌شود (شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۲۴۹).

ج) براهین کیهان‌شناختی که در آنها از آیات و نشانه‌های الهی وجود خداوند ثابت
 می‌شود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۶۶).

افزون بر این ممکن است رویدادهایی در زندگی انسان رخ دهد که با نگاه مادی
 نمی‌توان سراغ آنها رفت. این رویدادها که برخی به‌درستی آنها را «امدادهای غیبی»
 نامیده‌اند، می‌تواند موجب دلگرمی انسان به عالم غیب شود (مطهری، ۱۳۸۶، ص ۷۱).

۵-۲-۳. خفا به معنای «ناپیدایی ناشی از پیدایی»

از آنجاکه از منظر فلسفه اسلامی نه تنها شواهد بسیار زیادی که بر وجود خداوند دلالت
 دارند، در اختیار است، بلکه با عنایت به این معنا که معلول عین‌الربط به علت است،
 تصور معلول که صرفاً هویت تعلقی دارد، می‌تواند خود به‌گونه‌ای تصور علت باشد و
 در نتیجه توجه به معلول، خود به معنای توجه به علت باشد. در این نگاه که به‌گونه‌ای
 به «وحدت وجود» می‌رسیم، آنچه در حقیقت وجود دارد و هست، واجب است و چون
 ظهور واجب بسیار واضح و نمایان است، از دیدگاه‌ها پنهان می‌ماند: «... الذی هو
 اختفی لفرط نوره...» (صدرالدین شیرازی، ۱۴۰۲، ص ۱).

۳-۳. ناباوری غیرجاحدانه

آیا ناباوری غیرجاحدانه داریم؟ شلنبرگ مدعی است چنین چیزی وجود دارد و از این رو

می‌توان گفت خدای عاشق وجود ندارد. آیا واقعیت نیز چنین است؟ دقت در کلمات فیلسوفان مسلمان نشان می‌دهد که ناباوری غیرجاحدانه را به چند صورت می‌توان ارزیابی کرد:

الف) با توجه به وجود شواهد کافی که در مبحث پیشین مطرح شد، جایی برای ناباوری غیرجاحدانه نمی‌ماند. چگونه ممکن است انسان آگاه و واجد شرایط با این همه برهان مبنی بر اثبات وجود خدا روبه‌رو باشد و آنها را ملاحظه کند، اما از کنار آنها با خونسردی رد شود؟

ب) به فرض که اگر ناباور غیرجاحد داشته باشیم، باید گفت که در این صورت دو گونه وضعیت قابل تصور است: ۱. ناباور غیرجاحد برای دستیابی به علم تلاش کرده است. ۲. ناباور غیرجاحد برای دستیابی به چنین علمی هیچ کوششی نکرده است. در صورت نخست که ناباور غیرجاحد تلاش کرده، ولی به نتیجه نرسیده است، باید گفت فضل الهی ایجاب می‌کند که چنین فردی دچار عذاب نشود و حتی مأجور نیز واقع شود؛ زیرا او خالصانه تلاش خود را انجام داده است، اما نتیجه مطلوب که خارج از اختیار او بوده، به دست نیامده است؛ بنابراین وجود این نوع باور با خداپاوری در تعارض نیست. در صورت دوم که ناباور غیرجاحد کوششی نکرده و منتظر نشسته که حق خودبه‌خود برای او آشکار شود و توان تحقیق را نیز داشته است، باید گفت که چنین فردی درست است که غیرجاحد است و اگر حقیقت بر او عرضه شود، در برابر آن مقاومت نمی‌کند، اما به دلیل آنکه تلاش نکرده است و به دنبال حق نبوده، مقصر است و به دلیل همین تقصیری که داشته، مجازات خواهد شد؛ ولی اگر هیچ‌گونه تقصیری برای آنها متصور نباشد، به‌طور قطع حضرت حق با فضل و عدلی که دارد، با آنها برخورد خواهد کرد.

۴. جمع‌بندی

شنیرگ مدعی بود خداوند عاشق مطلق است و بدین‌سان او خود را در دسترس افراد

قرار می‌دهد یا دست‌کم قراین و شواهدی در اختیار قرار می‌دهد که افراد با مراجعه به آنها نسبت به خداوند اطمینان یابند؛ به سخن دیگر بر پایه عشق الهی، شلنبرگ مدعی بود خداوند نباید مخفی باشد و خفای الهی توجیه قابل قبولی ندارد. به گمان وی، هرگاه خفایی در کار نباشد، طبعاً ناباوری نیز در کار نخواهد بود و درعوض، همگان نسبت به خداوند مؤمن و باورمند خواهند بود، اما ناباوری هست؛ در نتیجه خفا وجود دارد و وقتی خفا وجود داشته باشد، خدای عاشق وجود ندارد و وقتی خدای عاشق وجود نداشته باشد، اصلاً خدایی وجود نخواهد داشت. ما در این نوشتار نشان دادیم که هر سه ادعای شلنبرگ مشکل دارند. ادعای وی درباره عشق الهی از منظر فلسفه اسلامی را نمی‌توان توجیه کرد؛ زیرا معنایی که او از این واژه قصد کرده، غیر از آن چیزی است که مراد فیلسوفان مسلمان است. درباره خفای الهی نیز فیلسوفان مسلمان با شلنبرگ هم‌نظر نیستند؛ چراکه فیلسوفان مسلمان اگرچه برخی اقسام خفا را می‌پذیرند، اما خفا به معنای مد نظر شلنبرگ را نمی‌پذیرند. در خصوص مسئله سوم، یعنی ناباوری غیرجاحدانه باید گفت که با توجه به عدم خفای الهی - به معنای مورد نظر شلنبرگ - دیگر جایی برای ناباوری غیرجاحدانه باقی نخواهد ماند. اگر چنین ناباوری هم وجود داشته باشد، باید گفت که خداوند با عدل خود با آنها برخورد خواهد کرد. اگر آنها مقصر نباشند، به طور قطع عقوبت نخواهند شد.

منابع و مأخذ

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ رسائل ابن سینا؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق.
۲. _____؛ الاشارات والتنبیها؛ قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۳. حافظ، شمس‌الدین؛ دیوان حافظ؛ تهران: روزگار، ۱۳۸۱.
۴. سهروردی، شهاب‌الدین؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراق؛ ج ۲، ۳ و ۴، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۵. الشهرزوری، شمس‌الدین؛ رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية؛ تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۳.
۶. طباطبایی، سید محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ ج ۲۰، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰.
۷. طوسی، خواجه نصیرالدین؛ شرح الاشارات والتنبیها للمحقق الطوسی؛ قم: نشر البلاغة، ۱۳۷۵.
۸. کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)؛ ترجمه فاضل خان همدانی، ویلیام گلن و هنری مرتن؛ تهران: اساطیر، ۱۳۸۰.
۹. مطهری، مرتضی؛ مجموعه آثار شهید مطهری؛ ج ۳، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
۱۰. _____؛ امدادهای غیبی در زندگی بشر؛ تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۶.
۱۱. ملاصدرا؛ اسرار الآیات؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، ۱۳۶۰ / ۱۴۰۲ق.
۱۲. _____؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، (اسفار)؛ ج ۹، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۳. _____؛ المبدأ و المعاد (مبدأ و معاد)؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه، [بی تا].

۱۴. _____؛ **مفاتیح الغیب (مفاتیح)**؛ تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۱۵. مولوی، جلال‌الدین محمد؛ دیوان کبیر؛ تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۹.
16. Aijaz, I and M Weidler; “Some Critical Reflections on the Hiddenness Argument”; **International Journal for Philosophy of Religion**, 61(1), 2007.
17. Meister, Chad & Paul Copan; **The Routledge Companion to Philosophy of Religion**; London and New York: 2007.
18. Synder, Daniel Howard and Paul Moser; “Introduction: The Hiddenness of God” in **Divine Hiddenness, New Essays**, Ed. Daniel Howard-Synder and Paul Moser, Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
19. Divine Hiddenness in Stanford Encyclopedia of Philosophy (internet).
20. Holingdale, R.J; **Daybreak; trans**; Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
21. <http://www.askdin.com/showthread.php?t=9277>
22. <http://www.kalameh.com/Pages/ArticleDetails.aspx?ArticleId,p.246>
23. <http://www.nytimes.com/2003/10/20/world/her-legacy-acceptance-and-doubts-of-a-miracle.html>
<http://www.radz.ir/1392/04/%D9%85%D8%A7%D8%AF%D8%B1-%D8%AA%D8%B1%D8%B2%D8%A7-%DA%A9%D9%87-%D8%A8%D9%88%D8%AF/>
24. Hopkins, Jasper; etc. Tran; **Complete Philosophical And**

- Theological Treatises of Anselm of Canterbury**; Minneapolis: The Arthur J. Banning Press, 2000.
25. Murray, Machael J. and Machael, C. Rea: **An Introduction to Philosophy of Religion**; Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
26. Peterson, Michael L. and Raymond J. Vanarrogan eds; **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**; Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2004.
27. Mother Teresa; **Come Be My Light: The Private Writings of the Saint of Calcutta**; edited with commentary by Brian Kolodiejchuk, New York: Doubleday, 2007.
28. Inwagen, Peter Van; “What Is the Problem of the Hiddenness of God?” in **Daniel Howard-Synder and Paul Moser**, 2001.
29. Schellenberg, J. L; **Divine Hiddenness and Human Reason**; Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.
30. ____; **Divine Hiddenness Justifies Atheism: in Contemporary Debates in Philosophy of Religion**; Eds. Peterson and Raymond J. Vanarrogan, 2003.
31. ____; “Divine Hiddenness and Human Philosophy”, in **Green and Stump**, 2016.
32. ____; **The Hiddenness Argument, Philosophy's New Challenge to Belief in God**; Oxford: Oxford University Press, 2015.
33. ____; “Divine Hiddenness”; in **A Companion to Philosophy of Religion**, eds. Charles Taliaferro, Paul Drapper etc. Oxford, Blackwell Publishing Ltd, 2010.