



## پژوهشنامه فلسفه دین

سال نوزدهم، شماره دوم (پیاپی ۳۸)، پاییز و زمستان ۱۴۰۰، صص. ۲۰۱-۲۲۰.  
مقاله پژوهشی (DOI: 10.30497/pr.2022.241916.1712)

# معنای زندگی، عاشقانه‌ترین جهان ممکن و اختفای الهی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۷/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۰/۱۸

محمدجواد الهی اصل<sup>۱</sup>

عباس یزدانی<sup>۲</sup>

### چکیده

شلنبرگ برای اولین بار در سال ۱۹۹۳ استدلالی با عنوان «اختفای الهی» را علیه خدا باوری ارائه کرد. از آن زمان تا کنون استدلال او در کانون نقد و دفاع قرار داشته است. در این نوشتار، که با رویکرد تحلیلی-انتقادی انجام می‌پذیرد، ضمن تقریر استدلال شلنبرگ، افزون بر مهم‌ترین نقدهای مطرح شده بر استدلال او، دو نقد متفاوت دیگر بر این استدلال مطرح می‌شود. یکی از این نقدها از طریق معنای زندگی است. شلنبرگ در رابطه با مزیت ارتباط عاشقانه با خداوند معتقد است که چنین رابطه‌ای به بهزیستی انسان کمک می‌کند. او ارتباط شخصی با خداوند را دارای ارزش ذاتی و مهم‌ترین عامل در معنادار بودن زندگی انسان می‌داند. اما پرسش اصلی این است که آیا ارتباط شخصی با خداوند، یعنی ارتباط آگاهانه، تعاملی و معنادار مثبت با او، حقیقتاً مهم‌ترین عامل در معنادار بودن زندگی انسان است؟ نقد دوم از طریق عدم فعلیت عاشقانه‌ترین جهان ممکن است. در این نقد بیان می‌کنیم که هر جهانی را که در نظر بگیریم، می‌توانیم جهانی عاشقانه‌تر از آن را نیز تصور کنیم و آن جهان نیز امکان فعلیت دارد. بنابراین، اگر عشق کامل الهی مستلزم فعلیت یافتن عاشقانه‌ترین جهان ممکن نباشد، پس با تحقق ناباوری قاصرانه نیز سازگار است.

### کلیدواژه‌ها

شلنبرگ، اختفای الهی، عشق کامل الهی، معنای زندگی، عاشقانه‌ترین جهان ممکن

۱. دانشجوی دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (elahieasl@ut.ac.ir)

۲. دانشیار گروه فلسفه دین، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول) (a.yazdani@ut.ac.ir)



## **The Meaning of Life, A Possible World with Complete Divine Love, and the Divine Hiddenness**

Mohammad Javad Elahie Asl<sup>1</sup>

Reception Date: 2021/10/03

Abbas Yazdani<sup>2</sup>

Acceptance Date: 2022/01/08

### **Abstract**

For the first time in 1993, Schellenberg introduced "divine hiddenness" as an argument against theism. Since then, his argument has been at the center of criticism and defense. In addition to explaining Schellenberg's argument and the most important critiques, this article introduces two new critiques by having an analytical-critical approach. The first is through contemplating the meaning of life. Regarding the benefits of a loving relationship with God, Schellenberg believes that such a relationship contributes to human well-being. He considers the personal relationship with God valuable in itself, which is essential to the meaning of human life. However, the main question is whether a personal relationship with God (that is, a conscious, interactive, and meaningful positive relationship with Him) is essential to the meaning of human life. Another criticism is the nonexistence of a possible world with complete divine love. In this critique, we state that for every world we consider, we can imagine a world with more divine love than it, and that world can also be actual. Therefore, if perfect divine love does not require the actualization of a possible world with complete divine love, it is also compatible with inculpable nonbelief.

### **Keywords**

Schellenberg, Divine Hiddenness, Complete Divine Love, Meaning of Life, A Possible World with Complete Divine Love

---

1. Ph.D. Student of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran.

(elahieasl@ut.ac.ir)

2. Associate Professor, Department of Philosophy of Religion, University of Tehran, Tehran, Iran.

(Corresponding Author) (a.yazdani@ut.ac.ir)

## ۱. مقدمه

عنوان اختفای الهی<sup>۱</sup> یا اختفای خداوند<sup>۲</sup> در وهله اول چنین معنایی را به ذهن متبادر می‌سازد که یک ذات الهی وجود دارد که از ما مخفی است، بدین معنا که ما نمی‌توانیم خودش و حضورش را در زندگی احساس کنیم. در این زمینه، در مزامیر عهد عتیق آمده است: «ای خداوند، چرا جان مرا ترک کرده و روی خود را از من پنهان می‌کنی؟» (مزامیر ۸۸: ۱۴). همچنین در اشعیا می‌خوانیم: «براستی که تو خدایی هستی که خود را پنهان می‌کنی» (اشعیا، ۴۵: ۱۵). اما «اختفای الهی» در فلسفه دین معاصر در واقع عنوان استدلالی علیه خداباوری است. از این رو، چنین نیست که ناظر به ذات الهی موجود باشد که مخفی از ما است، بلکه وجود ذات الهی را با اوصاف مورد اعتقاد خداباوران نفی می‌کند.

هرچند عبارت «استدلال اختفای الهی علیه خداوند» در وهله اول تحقق تنها یک نوع استدلال را به ذهن متبادر می‌کند، اما در فلسفه دین معاصر شاهد خانواده‌ای از استدلال‌ها هستیم. بر اساس یک تقریر، ناباوری قاصرانه<sup>۳</sup> یا ناباوری بدون مقاومت<sup>۴</sup> در جهان کنونی فرضیه وجود خداوند را ابطال می‌کند. استدلالی نیز با عنوان «اختفای الهی» اولین بار بر اساس همین تقریر از جانب جی. ال شلنبرگ در کتاب *اختفای الهی و عقل انسانی* (Schellenberg 1993) به منصفه ظهور رسید. بر اساس تقریری دیگر، که با عنوان «استدلال از طریق پراکندگی جمعیت ناباوری»<sup>۵</sup> شناخته می‌شود، تبیین خداباوری از توزیع نامتوازن باور و ناباوری به خداوند نابسند است، اما تبیین دیدگاه رقیب (یعنی طبیعت‌گرایی) پذیرفتنی‌تر است، زیرا بر اساس طبیعت‌گرایی باور به خداوند به عنوان فرآورده فرهنگی و سیاسی تبیین می‌شود، نه به عنوان محصول عمل یک موجود فراطبیعی. از این رو، چگونگی توزیع باور و ناباوری بر اساس عوامل فرهنگی و سیاسی متفاوت نیز متغیر است. در نتیجه، طبیعت‌گرایی یک تبیین قابل پذیرش از توزیع نامتوازن است (Maitzen 2006, 183). این در حالی است که به‌کارگیری تبیین‌های خداباورانه از رخداد ناباوری برای تبیین توزیع نامتوازن ممکن نیست. زیرا بر اساس یک تبیین خداباورانه، ناباوری برخی از اشخاص بدین دلیل است که آنان آمادگی برقراری رابطه با خداوند را ندارند. اما با مقایسه دو گروه اهالی چک و تگزاس به نابسند بودن چنین تبیینی می‌توان پی برد. بر اساس چند نظرسنجی، بین ۵۴ تا ۶۱ درصد مردم چک فاقد باور به خدا بودند (Zuckerman 2006, 51). اما بر اساس یک نظرسنجی دیگر، تنها پنج

درصد از افراد اهل تگزاس ناباور بودند (Pew Research Center 2014). اما به نظر نمی‌آید که اهالی چک و تگزاس به لحاظ آمادگی برای برقراری ارتباط با خداوند چنین تفاوت فاحشی داشته باشند. همچنین دیگر تبیین‌های خداپاورانه همچون گناهکار بودن اشخاص ناباور و قضاوت نادرست آنان بر اثر گناه با اشکال مشابه دیگری نیز مواجه است که مردم چک گناهکارتر از تگزاسی‌ها (مخصوصاً با چنین تفاوت فاحشی) نیستند. بر اساس تقریر سوم از استدلال اختفای الهی، که با عنوان «استدلال از طریق ناباوری طبیعی»<sup>۶</sup> شناخته می‌شود، پیدایش و نمو تاریخی و تکاملی خداپاوری با باورهای خداپاورانه ناسازگار است. به عبارت بهتر،

انسان‌های نخستین، که دربرگیرنده بسیاری از انسان‌های مشابه انسان‌های امروزی به لحاظ آناتومی و رفتار بودند، اصلاً فاقد مفهوم خدا بودند و از نظر مذهبی محدود به مفاهیم فاعل و عامل‌های متناهی و البته گاهی نیز فراطبیعی بودند. در نتیجه، بسیاری از [چنین انسان‌هایی] نتوانستند به خدا یا چیزی مانند خدا باور داشته باشند. ناباوری محل بحث نیز هم به صورت طبیعی رخ داده و هم بدون مقاومت. (Marsh 2013, 359).

استدلال شلنبرگ از طریق ناباوری قاصرانه یا ناباوری بدون مقاومت در میان تقریرهای متفاوت استدلال اختفای الهی همچنان در کانون توجه و محل بحث و مناقشه است. او پس از انتشار کتاب *اختفای الهی و عقل انسانی* در آثار دیگری به ایضاح استدلال، پاسخ به اشکالات و انجام برخی اصلاحات پرداخته است. در نوشتار حاضر نیز ابتدا استدلال او را تقریر و سپس تحلیل عشق از دیدگاه او را بیان می‌کنیم. سپس برخی از اشکالات بر استدلال او را به همراه پاسخ‌های شلنبرگ خواهیم گفت، و در نهایت نیز دو اشکال، یکی از طریق معنای زندگی و دیگری از طریق عدم عاشقانه‌ترین همه جهان‌های ممکن، را مطرح خواهیم کرد.

## ۲. پیشینه بحث

مقالات فارسی در زمینه اختفای الهی استدلال شلنبرگ را از جهات گوناگون بررسی کرده‌اند. برخی اختفای الهی را مصداقی از شریبی‌وجه دانسته و بر اساس آزادی اختیار و فاصله معرفتی در صدد پاسخ برآمده‌اند (علی‌زمانی و زرکنده ۱۳۹۳). برخی دیگر نیز استدلال شلنبرگ را بر اساس دیدگاه‌های رابرت لئه و داگلاس هنری چنین مورد انتقاد قرار داده‌اند که برخی از منافع معلوم و یا نامعلوم برای انسان‌ها در اختفای الهی وجود دارد که بر اساس آنها اختفا برای خداوند موجه است و همچنین شاهد کافی از سوی شلنبرگ برای

تحقق ناباوری سرزنش‌ناپذیر ارائه نشده است (حسینی و کشفی ۱۳۹۳). برخی دیگر با تکیه بر دیدگاه پل موزر به استدلال شلنبرگ چنین پاسخ داده‌اند که استدلال شلنبرگ بر بت‌پرستی شناختی استوار است که انتظارات خودمان را بر خدا تحمیل می‌کنیم. این در حالی است که خداوند به اندازه کافی آشکار هست، فقط آشکار بودنش به شیوه‌ای است که با عشق فروتنانه ما سازگاری دارد (حسینی ۱۳۹۵). برخی دیگر به مقایسه دیدگاه شلنبرگ و پل موزر پرداخته و دیدگاه هر دو را مورد انتقاد قرار داده و چنین نتیجه گرفته‌اند که هرگز خداوند از انسان‌هایی که صادقانه و به شیوه درست در جستجوی وی هستند پنهان نخواهد بود (محمدپور و علیزمانی ۱۳۹۵). برخی دیگر نیز بر اساس دیدگاه فیلسوفان مسلمان، درباره عشق و خفای الهی، دیدگاه شلنبرگ را نقد کرده‌اند (افضلی و رضانژاد ۱۳۹۷). برخی دیگر به نقد استدلال شلنبرگ از جهت نگرش تشبیهی وی به صفات خداوند و غفلت او از حاکمیت برخی از صفات الهی همچون حکمت بر دیگر صفات پرداخته‌اند (اسدی و دیگران ۱۳۹۹). برخی دیگر به ارزیابی و بررسی استدلال شلنبرگ بر اساس دیدگاه مایکل موری پرداخته‌اند که دفاعیه پرورش روح را توجیه‌کننده اختفای الهی می‌داند (حاجی‌محمدحسین‌طهرانی و علیزمانی ۱۳۹۹). برخی دیگر نیز به ارزیابی استدلال شلنبرگ بر اساس پدیدارشناسی معنویت شیعی از منظر هانری کربن پرداخته‌اند که با تأکید بر قوه خیال در مقابل حس و عقل منکر هر گونه ناباوری سرزنش‌ناپذیر است (اسدی و دیگران ۱۴۰۰).

نوآوری نوشتار حاضر بدین جهت است که دو اشکال بر استدلال شلنبرگ، یکی از طریق معنای زندگی و دیگری از طریق عدم عاشقانه‌ترین همه جهان‌های ممکن، بیان می‌کند که در مقالات فارسی و نیز تا آنجا که تتبع شد در مقالات انگلیسی نیز بیان نشده است.

### ۳. استدلال شلنبرگ

تقریر اولیه شلنبرگ از استدلال را، که در کتاب *اختفای الهی و عقل انسان* ارائه شده، می‌توان بدین گونه خلاصه کرد:

۱. اشخاصی هستند که قابلیت ارتباط شخصی با خداوند را دارند، اما بدون تقصیری از ناحیه خودشان از باور به خداوند ناکام هستند.
۲. اگر خدای شخصی وجود داشته باشد که کامل بی‌نظیر<sup>۷</sup> است، نباید چنین اشخاصی وجود داشته باشند.

۳. در نتیجه، چنین خداوندی وجود ندارد.

شلنبرگ در مقدمه (۱) در واقع دو ادعا را مطرح می‌کند: ادعای اول این است که اشخاصی وجود دارند که قابلیت ارتباط شخصی با خداوند را دارند و ادعای دوم این است که ناباوری اینان به سبب تقصیر از ناحیه خودشان نیست. شلنبرگ درباره ادعای اول بیان می‌کند که داشتن قابلیت برای ارتباط شخصی با خداوند به معنای داشتن ابزارهای شناختی و عاطفی لازم برای اعتقاد داشتن به باورهای دینی و نیز بروز حالاتی مانند توکل، شکرگزاری و عبادت است. به باور شلنبرگ، بسیاری از انسان‌ها تا حدی به این ابزارهای شناختی و عاطفی مجهز هستند. تنها تعداد اندکی از آنها فاقد چنین ابزارهایی هستند (Schellenberg 1993, 24). در خصوص ادعای دوم، شلنبرگ به تحقق شک قاصرانه (نوع خاصی از ناباوری) نسبت به خداوند استناد می‌کند (Schellenberg 1993, 59). او شک قاصرانه را چنین تعریف می‌کند:

شخص S در شک نسبت به صدق گزاره G [یعنی گزاره خداوند وجود دارد] قاصر است، اگر (۱) باور داشته باشد که توازن معرفتی میان G و نقیض G برقرار است؛ (۲) چنین نباشد که S عامدانه (خودفریبانه یا غیرخودفریبانه) اهمال بورزد که این باور را در معرض تحقیق کافی قرار دهد. (Schellenberg 1993, 64)

به باور شلنبرگ، نمونه‌هایی از شک نسبت به وجود خداوند تحقق داشته یا دارند که اولاً شخص شک به توازن معرفتی میان G و نقیض G باور داشته است، و «لاادری‌گرایی» در واقع عنوانی جاافتاده و شایع برای باور به توازن معرفتی میان G و نقیض G است؛ ثانیاً، شخص شک حقیقتاً به دنبال باور تماماً موجه نسبت به G یا نقیض G بوده و لذا تحقیق و پژوهش او از خودفریبی مبرا و نیز کامل بوده است. افزون بر این، G و نقیض G از باورهای مناقشه‌برانگیز در طول تاریخ بوده و استدلال‌های بسیاری در طول تاریخ به نفع G یا نقیض G ارائه شده است. لذا شک شخص شک بر اساس تحقیق و پژوهش کامل امری نیست که خلاف انتظار ما باشد، بلکه کاملاً پیش‌بینی‌پذیر است. از این رو، نمی‌توان به سادگی شک شخص شک را به خودفریبی یا عدم تحقیق و پژوهش کافی متهم کرد (Schellenberg 1993, 67-9).

مقدمه (۲) استدلال فوق‌چندان واضح به نظر نمی‌آید و استدلال شلنبرگ بر صدق

مقدمه دوم را چنین می‌توان تقریر کرد:

۲-الف. اگر خدای شخصی وجود داشته باشد که کامل بی‌نظیر است، پس خدایی شخصی وجود دارد که عاشق بی‌نظیر است.

۲-ب. اگر خدای شخصی وجود دارد که عاشق بی‌نظیر است، پس خدا همواره نسبت به رابطه شخصی (رابطه آگاهانه، تعاملی و معنادار مثبت) با هر شخص محدودی نیز گشوده است.

۲-ج. اگر خدا همواره نسبت به رابطه شخصی با هر شخص محدودی گشوده است، پس برای هر انسانی (H) و در هر زمانی (t)، اگر H قابلیت برقرار ساختن ارتباط شخصی با خداوند را داشته باشد (یعنی دارای ابرازهای شناختی و عاطفی لازم برای چنین ارتباطی باشد)، خداوند کاری انجام می‌دهد که H در t بتواند چنین کند، مگر آن که موقعیت H در t به سبب تقصیر خودش در تضاد باشد نسبت به ارتباط شخصی با خداوند.

۲-د. ارتباط شخصی H با خداوند در t مستلزم آن است که H در t باور به وجود خداوند داشته باشد.

۲-ه. خداوند کاری انجام می‌دهد که H در t بتواند ارتباط شخصی با وی برقرار سازد، تنها اگر خداوند کاری انجام دهد که H در t باور داشته باشد که خداوند وجود دارد.

۲-و. خداوند، قادر مطلق است.

۲-ز. منطقاً ممکن است که خداوند کاری انجام دهد که H در t باور به وجود وی داشته باشد.

۲-ح. بنابراین، اگر خدای شخصی وجود داشته باشد که کامل بی‌نظیر است، پس برای هر انسانی (H) و هر زمانی (t)، اگر H در t قابلیت ارتباط شخصی با خداوند را داشته باشد، H در t باور دارد که خداوند وجود دارد، مگر آن که موقعیت H در t به سبب تقصیر خودش در تضاد باشد نسبت به ارتباط شخصی با خداوند.

#### ۴. عشق الهی از منظر شلنبرگ

چنان که آشکار است، مفهوم عشق الهی نقش برجسته‌ای در استدلال شلنبرگ ایفا می‌کند. او در آثار متعددش از جنبه‌های گوناگون به توضیح عشق الهی پرداخته است.

از یک جنبه، خیرخواهی مقوم و بخش اساسی مفهوم عشق است، و از آنجا که خداوند یک عاشق کامل و بی‌نظیر است (از دیدگاه خداپاوران)، پس یک موجود خیرخواه کامل نیز هست. خیرخواهی خداوند نیز سبب می‌گردد که خداوند راه ارتباط شخصی انسان‌های غیرمقصّر با وی را مفتوح بگذارد. زیرا ارتباط عاشقانه با خداوند تأثیر عمیقی بر سعادت انسان‌ها دارد، به این دلیل که عشق خداوند به انسان‌ها از سنخ عشق خودخواهانه نیست، بلکه عشق «از خود گذشتن»<sup>۸</sup> است، عشقی است که در پی اکتساب

منافع از معشوق نیست، بلکه در پی بخشیدن منافع به معشوق است.<sup>۹</sup> از این رو، قرار گرفتن در چنین ارتباط عاشقانه‌ای و رشد در آن، فهم عمیق‌تری از سعادت و زندگی سعادت‌مندانه‌تری برای انسان‌ها به ارمغان خواهد آورد. انسان‌هایی که در این ارتباط عاشقانه قرار می‌گیرند نیز می‌آموزند که سرلوحه آنان در زندگی تنها ارضای خواهش‌های نفسانی خویش و اکتساب منافع خویش نیست. افزون بر این، او رابطه با خداوند را دارای منافع تجربی می‌داند، همچون آرامش درونی، احساس امنیت، احساس لذت ناشی از ارتباط با حقیقت نهایی، تجربه تکامل نفسانی و تجربه حضور عاشقانه خداوند. شلنبرگ همچنین بیان می‌کند که داشتن ارتباط شخصی با خداوند از ارزش ذاتی برخوردار است و زندگانی انسان در پرتو آن نیز ارزشمند می‌گردد.

از جنبه دیگر، شلنبرگ بیان می‌کند که تقسیم‌ثنائی عشق به خویش‌کامی<sup>۱۰</sup> و دگردوستی<sup>۱۱</sup>، یعنی ارزش‌گذاری شخص عاشق نسبت به ارتباط عاشقانه بر اساس منافع خودش یا منافع معشوق، تقسیم‌جامعی نیست. زیرا می‌توان نوع خاصی از عشق را در نظر گرفت که شخص عاشق به دنبال ارتباط شخصی و عاشقانه نه برای منافع خودش است و نه برای منافع معشوق، بلکه شخص عاشق از چنان ویژگی محبت‌آمیزی برخوردار است که این ارتباط شخصی را تنها به لحاظ خود ارتباط (نه منفعی که در بردارد) می‌خواهد. عشق خداوند نسبت به انسان‌ها، که در کتاب مقدس از آن سخن به میان آمده، به تعبیر شلنبرگ، از این سنخ عشق است. بنابراین، اگر خداوند به دنبال ارتباط عاشقانه به لحاظ خود ارتباط باشد، باید راه ارتباط شخصی انسان‌های قاصر با خودش را نیز مفتوح بگذارد تا ارتباط عاشقانه دو سویه‌ای شکل بگیرد (Schellenberg 1993, 21-3).

همچنین شلنبرگ عشق الهی را شبیه به عشق مادر نسبت به فرزندش دانسته است. او پنج ویژگی برای مادر عاشق بیان می‌کند که از این قرارند: (۱) مادر عاشق درخواست‌های ضروری فرزندش را مهم می‌داند و سریعاً به آنها واکنش نشان می‌دهد، به جای این که خود را از کودکش که به دنبال وی است پنهان کند؛ (۲) مادر عاشق در پی مصونیت و پرورش سلامت جسمی و عاطفی کودک خود است؛ (۳) مادر عاشق از کاری که سبب ایجاد تصورات نادرست برای کودک درباره او و رابطه میان آن دو شود اجتناب می‌کند؛ (۴) مادر عاشق به دنبال تعامل شخصی با فرزندش در هر زمان ممکن است و این تعامل را می‌خواهد یا برای لذتی که در پی دارد و یا برای خود تعامل؛ (۵) مادر عاشق اگر از فرزندش جدا شود دلتنگش می‌شود. به باور شلنبرگ، اگر خداوند عاشق کامل است، پس (۱) درخواست‌های ضروری انسان‌ها را مهم می‌داند و سریعاً به آنها واکنش نشان



می‌دهد؛ (۲') می‌خواهد که انسان‌ها از آسیب‌دیدگی مصون بمانند و مایل به تقویت جسمی و عاطفی آنها است؛ (۳') به دنبال این نیست که افکار نادرست درباره خداوند یا در مورد رابطه الهی-انسانی برای انسان‌ها ایجاد کند؛ (۴') تعامل شخصی با انسان‌ها را در هر زمان ممکن یا برای لذت آن و یا برای خود تعامل می‌خواهد؛ (۵') در صورت غایب بودن، دل‌تنگ چنین تعامل شخصی‌ای می‌گردد (Schellenberg 2019, 66-8).

از جنبه دیگر، شلنبرگ اصل گشودگی<sup>۱۲</sup> را در رابطه با عشق مطرح می‌کند. بر اساس این اصل، شخص عاشق نسبت به رابطه با معشوقش گشودگی را حفظ می‌کند، در هر زمانی که منابعی در اختیار داشته باشد که بتواند پیامدهای چنین گشودگی‌ای را بپذیرد؛ یعنی اگر بتواند میان پیامدهای چنین گشودگی‌ای و شکوفایی معشوقش و نیز هر رابطه‌ای که میان او و معشوقش برقرار می‌گردد هماهنگی برقرار سازد. از این رو، خداوند همواره نسبت به ارتباط با اشخاص محدود گشوده است و چنین رابطه‌ای همواره محافظت‌شده خواهد بود؛ زیرا خداوند کامل‌ترین موجود است و در نتیجه بی‌نهایت منابع در اختیار دارد که می‌تواند پیامدهای گشودگی خویش را بپذیرد (Schellenberg 2017, 6).

## ۵. نقد و بررسی استدلال

استدلال اختفای الهی شلنبرگ از جنبه‌های گوناگون مورد انتقاد قرار گرفته است. اما به باور خودش، استدلالش طی سه دهه‌ای که از اولین ارائه آن گذشته اغلب مورد سوءبرداشت قرار گرفته است (Schellenberg 2015, 105). به همین جهت، و نیز بر مبنای دفاع عقلانی‌اش از مقدمات استدلال، آن را مصون از اشکال می‌داند (Schellenberg 2015, 107). به هر روی، برخی از مهم‌ترین انتقادات از استدلال شلنبرگ را می‌توان در چند دسته گنجانند. برخی از انتقادات ناظر به مقدمه (۱) استدلال هستند و بیان می‌کنند ناباور قاصر یا بدون مقاومت در جهان وجود ندارد (Lehe 2004). برخی دیگر از انتقادات ناظر به مقدمه (۲-ب) هستند، که خود به دو نوع سامان یافته‌اند. بر اساس یک نوع، عشق الهی مستلزم گشودگی نسبت به ارتباط شخصی با دیگران نیست (Aijaz & Weidler 2007)؛ بر اساس نوع دیگر، هرچند عشق الهی مستلزم گشودگی نسبت به ارتباط شخصی با دیگران است، اما تنها در صورتی است که با مزیت و خیرهای بیشتر مرتب بر اختفای الهی تعارض نداشته باشد. البته، دو رویکرد متفاوت در نوع اخیر از یکدیگر قابل تفکیک هستند. در یک رویکرد، بر مزایای متعین و مشخصی برای اختفای الهی نسبت به برخی از اشخاص تأکید می‌گردد، و این مزایا را می‌توان در سه دسته پرورش فکری یا روحانی یا

عقلانی جای داد (Schellenberg 2010, 515)؛ اما بر اساس رویکرد دیگر، که اصطلاحاً شکاکانه است، بیان می‌شود که شاید اختفای الهی نسبت به برخی از اشخاص دارای خوبی یا خوبی‌های بیشتری نسبت به گشودگی الهی است، هرچند که فهم انسانی قاصر از تعیین آنها باشد (McBrayer & Swenson 2012). البته برخی دیگر از انتقادات ناظر به مقدمه (۲-ج) هستند که بیان می‌کنند ناباوری به خداوند مانع از ارتباط شخصی با خداوند نیست، بلکه با نوعی پذیرش یا ایمان بدون باور به خداوند می‌توان ارتباط شخصی با خداوند را برقرار کرد (Aijaz & Weidler, 2007).

## ۶. اختفای الهی و معنای زندگی

یکی از جنبه‌های مورد غفلت در نقد استدلال اختفای الهی، تا جایی که تتبع شد، مسئله معنای زندگی در تقریر استدلال اختفای الهی است. شلنبرگ در رابطه با مزیت ارتباط عاشقانه با خداوند در کتاب *اختفای الهی و عقل انسانی* چنین بیان می‌کند:

با این حال، بر اساس دو جهت دیگر (متقارب) می‌توان گفت که چنین رابطه‌ای به بهزیستی انسان کمک می‌کند. اول، رابطه شخصی با خداوند ذاتاً و بنفسه به ارزش زندگانی انسان می‌افزاید. ارتباط شخصی داشتن با خوبی بی‌نظیر خیر عالی فی‌نفسه است. دوم، شخصی که خودش را به خداوند سپرده و در حال رشد در ارتباط شخصی با خداوند است، این مطلب را با وضوح بیشتر می‌یابد (یعنی خواهد یافت که این رابطه ذاتاً و بنفسه به ارزش زندگانی می‌افزاید). و از این‌رو آرزو می‌کند تا به شکل عمیق‌تری وارد پیوند با خداوند شود. خداوند نیز با جواز این کار آرزوی شخص را برآورده می‌سازد و شخص نیز شادمان می‌گردد. (Schellenberg 1993, 21)

وی در مقاله اخیرش نیز در مقام پاسخ به این انتقاد که شاید خوبی‌هایی در اختفای الهی باشد که برای ما ناشناخته باشد، سه پاسخ می‌دهد که آخرین پاسخ وی چنین است:

سوم، چنین ارتباطی با یک واقعیت شخصی، غنی‌نامتناهی و کامل، عالی‌ترین خیری خواهد بود که انسان می‌تواند تجربه کند، اگر خدا وجود داشته باشد؛ یقیناً این ادعای تمام سنت‌های خداپاورانه است. (Schellenberg 2019, 171)

بنابراین، شلنبرگ افزون بر مزایای اخلاقی و تجربی ارتباط با خداوند، که پیش‌تر به آنها اشاره شد، ارتباط شخصی با خداوند را دارای ارزش ذاتی و مهم‌ترین عامل در معنادار بودن زندگی انسان می‌داند. اما پرسش اصلی این است که آیا ارتباط شخصی با خداوند

(یعنی ارتباط آگاهانه، تعاملی و معنادار مثبت با او) مهم‌ترین عامل در ارزشمندی زندگی انسان است؟ این پرسش ما را به مسئله «معنای زندگی» رهنمون می‌سازد.

رابرت نوزیک هشت معنا یا انواع «معنا» را از یکدیگر تمییز داده است: (۱) معنا به مثابه ارتباط علی خارجی، مانند این که «دود به معنای آتش است»؛ (۲) معنا به مثابه ارتباط معناشناسانه یا ارجاعی خارجی، مانند این که «برادر» به معنای همشیر مذکر است؛ (۳) معنا به مثابه قصد یا هدف، مانند این جمله در زبان انگلیسی که «he meant well» (او قصد خوبی داشت)؛ (۴) معنا به مثابه درس، مانند این جمله که «دوران نازی این معنا (درس) را برای ما دارد که حتی متمدن‌ترین ملت‌ها نیز می‌توانند مرتکب بی‌رحمانه‌ترین جنایات شوند»؛ (۵) معنا به مثابه منزلت، اهمیت، ارزش و ارج شخصی مانند این جمله که «you meant a lot to me» (شما خیلی برایم مهم هستید)؛ (۶) معنا به مثابه معنادار بودن عینی، یعنی برخورداری از اهمیت و منزلت عینی؛ (۷) معنا به مثابه معنادار بودن ذاتی، یعنی همان معنادار بودن عینی اما با این قید که هیچ ارتباطی با دیگری نداشته باشد؛ (۸) معنا به مثابه مجموع امور بیان‌شده در موارد ۱ تا ۷ (Nozick 1981, 574-5).

نوزیک پس از تمییز هشت معنا یا انواع معنا به بررسی این واژه در عبارت «معنای زندگی» می‌پردازد. سپس پرسش از معنای زندگی به مثابه پرسش از اهمیت و منزلت عینی را پرسشی جدی معرفی می‌کند که نمی‌توان آن را نادیده گرفت: «می‌توانیم به زندگی فرد (همراه با درس آن) نگاه کنیم، بیرون از آن بایستیم، آن را به عنوان یک چیز خاص ببینیم که محقق بوده، به محدودیت‌های آن توجه کنیم و جويا شویم که آیا واقعاً معنایی دارد یا نه» (Nozick 1981, 575). نوزیک در واقع از ما می‌خواهد که به زندگی به عنوان یک امر عینی نظر کنیم و سپس به این پرسش پاسخ دهیم که آیا زندگی ارزشمند است یا نه؟

در پاسخ به مسئله معنا و ارزشمندی زندگی، دو رویکرد را می‌توان از یکدیگر تمییز داد: فراطبیعت‌گرایی<sup>۱۳</sup> و طبیعت‌گرایی<sup>۱۴</sup>. بر اساس فراطبیعت‌گرایی، معنای زندگی انسان فقط یا روی هم رفته به ارتباط با قلمرو روحانی وابسته است؛ مقصود از قلمرو روحانی اشخاصی هستند که فرازمانی و فرامکانی باشند و متشکل از هویات بنیادین فیزیکی نیز نباشند. همچنین این اشخاص غالباً خداوند و ارواح هستند. بنابراین، فراطبیعت‌گرایی بیان می‌کند که اگر خداوند و ارواح وجود نداشته باشند یا زندگی شخص در راستای امور روحانی نباشد، زندگی او بی‌معنا خواهد بود. در مقابل، طبیعت‌گرایی بیان می‌کند که حتی با فرض نبود قلمرو روحانی باز هم معناداری زندگی روی هم رفته ممکن است.

نکته حائز اهمیت در دو رویکرد فراطبیعت‌گرایی و طبیعت‌گرایی خنثی بودن این دو رویکرد نسبت به خدا‌باوری و خدا‌ناباوری است. از این رو، امکان دارد که یک شخص فراطبیعت‌گرا باشد و در عین حال خدا‌ناباور نیز باشد، بدین معنا که در نظر وی، اگر زندگانی ما معنادار باشد بایستی خداوند وجود داشته باشد؛ اما خداوند وجود ندارد. و در نتیجه، زندگی ما معنادار نیست. پذیرش فراطبیعت‌گرایی و در عین حال خدا‌ناباوری را به آلبر کامو در کتاب *افسانه سیزیف* نسبت داده‌اند. همچنین، امکان دارد که یک شخص طبیعت‌گرا باشد و در عین حال نیز خدا‌باور باشد. از این رو، امکان دارد که شخص بر اساس شواهد باور به وجود خداوند داشته باشد، اما در عین حال نیز اعتقاد داشته باشد که خداوند نقش ضروری و جایگزین‌ناپذیری در معناداری زندگانی ما ایفا نمی‌کند (Metz 2021). بنابراین، هرچند اکثر اشخاص خدا‌باور عملاً فراطبیعت‌گرا هستند، اما پذیرش خدا‌باوری به لحاظ منطقی با پذیرش طبیعت‌گرایی ناسازگار نیست. اما شلنبرگ، بدون ارائه استدلالی بر فراطبیعت‌گرایی، ظاهراً تلازم میان فراطبیعت‌گرایی و خدا‌باوری را مسلم پنداشته است.

افزون بر این شلنبرگ تقریر خاصی نیز از فراطبیعت‌گرایی ارائه می‌دهد: ارتباط شخصی (ارتباط آگاهانه، تعاملی و معنادار مثبت با خدا). این در حالی است که شاهد تقریرهای گوناگونی از فراطبیعت‌گرایی هستیم. دیدگاه‌های فراطبیعت‌گرایانه را می‌توان به دو دسته دیدگاه‌های خدامحور و روح‌محور<sup>۱۰</sup> تقسیم کرد. بر اساس دیدگاه‌های خدامحور، نوعی ارتباط با خداوند مقوم معنای زندگی انسان است، هرچند شخص فاقد روح باشد. اما بر اساس دیدگاه‌های روح‌محور، داشتن روح و برخی حالات خاص آن مقوم معنای زندگی انسان است، هرچند خدا وجود نداشته باشد. واضح است که دیدگاه‌های خدامحور در معنای زندگی منظور شلنبرگ است. اما اشکال اصلی این است که دیدگاه‌های خدامحور -همچنان که از واژه جمع «دیدگاه‌ها» هویدا است- یک دیدگاه نیستند، بلکه دیدگاه‌های گوناگونی ارائه شده است. ولی شلنبرگ پذیرش تقریر خاصی از فراطبیعت‌گرایی خدامحورانه را بر اساس خدا‌باوری مسلم انگاشته است.

رایج‌ترین تقریر از خدامحوری تقریر غایت الهی است. بر اساس این تقریر، اگر خداوند وجود نداشت یا اگر وجود داشت اما هدفی برای انسان نداشت، زندگی انسان فاقد معنای کافی بود. اما در این مسئله که هدف خداوند برای انسان چیست، فیلسوفان اختلاف نظر دارند. بر اساس یک دیدگاه، داخل شدن در ارتباط با خداوند غایت الهی است؛ بر اساس دیدگاه دیگر، انجام دادن کارهای نیک نسبت به انسان‌ها یا حیوانات غایت الهی

است؛ و بر اساس دیدگاهی دیگر، خداوند برای هر یک از اشخاص غایت خاصی را مد نظر دارد (Metz 2019, 514). واضح است که دیدگاه شلنبرگ مطابق دیدگاه اول است. اما بر اساس دیدگاه دوم یا سوم معنادار بودن زندگی انسان تلازمی با گشودگی و عدم اختفای الهی ندارد. مثلاً اگر دیدگاه سوم را بپذیریم، می‌توانیم بگوییم که اشخاص ناباور غیرمقاوم دارای زندگانی معنادار هستند، اگر غایت الهی را برآورده سازند. و برآورده شدن غایت خاص الهی برای هر یک از این اشخاص، به گونه‌ای است که بدون عدم گشودگی و اختفای الهی محقق نمی‌گردد. یا می‌توان گفت که غایت خاص الهی برای هر یک از این اشخاص به گونه‌ای است که بدون اختفای الهی در این جهان و گشودگی الهی در جهان پس از مرگ محقق نمی‌گردد.

بر اساس آنچه گذشت، اشکال از طریق معنای زندگی در واقع مقدمه (۲-ب) استدلال شلنبرگ را مورد تردید قرار می‌دهد، مقدمه‌ای که بیان می‌کند: «اگر خدای شخصی وجود دارد که عاشق بی‌نظیر است، پس خدا همواره نسبت به رابطه شخصی (رابطه آگاهانه، تعاملی و معنادار مثبت) با هر شخص محدودی نیز گشوده است.» اشکال از طریق معنای زندگی به دو جهت مقدمه (۲-ب) را مورد تردید قرار می‌دهد. جهت اول این است که شلنبرگ می‌گوید ارتباط شخصی با خدا، افزون بر مزایای تجربی و معنوی، بنفسه ارزشمند است و عالی‌ترین خیری است که انسان می‌تواند در زندگی بدان نائل شود. و از آنجا که خیرخواهی مقوم مفهوم عشق است، پس خدای عاشق مطلق ضرورتاً نسبت به ارتباط شخصی با دیگران گشوده است. جهت دوم این است که شلنبرگ در برابر اشکالاتی که مقدمه (۲-ب) را چنین نیازمند به اصلاح می‌دانند که «اگر خدای شخصی وجود دارد که عاشق بی‌نظیر است، پس خدا همواره نسبت به رابطه شخصی (رابطه آگاهانه، تعاملی و معنادار مثبت) با هر شخص محدودی نیز گشوده است، مگر آن که خیر بیشتری (معلوم یا نامعلوم برای ما) در اختفای الهی باشد»، چنین پاسخ می‌دهد که ارتباط شخصی با خدا عالی‌ترین خیر و ارزشمندترین امری است که انسان می‌تواند در زندگی بدان نائل گردد. اما شلنبرگ استدلالی ارائه نمی‌کند که ارتباط شخصی با خدا ارزشمندترین امر در زندگی انسان است.

## ۷. عدم عاشقانه‌ترین همه جهان‌های ممکن

چنان که بیان شد، مفهوم عشق الهی نقش برجسته‌ای در استدلال شلنبرگ ایفا می‌کند. شلنبرگ نیز از جنبه‌های گوناگون به ایضاح این مفهوم پرداخته است. اما یکی از جنبه‌های

مغفول درباره عشق کامل الهی این است که ملازمه‌ای میان عشق کامل الهی و تحقق عاشقانه‌ترین جهان ممکن وجود ندارد. به همین دلیل، عدم عاشقانه‌ترین همه جهان‌های ممکن انتقادی است که می‌توان علیه استدلال شلنبرگ مطرح ساخت.

این انتقاد تا جایی که تتبع شد در مسئله اختفای الهی تاکنون مطرح نشده است. اما انتقاد مشابه آن را می‌توان در مسئله شر یافت. یکی از پاسخ‌های مطرح شده در مسئله شر عدم بهترین همه جهان‌های ممکن است. پاسخ به مسئله شر از طریق عدم بهترین همه جهان‌های ممکن ابتدا از سوی پیتر فورست مطرح شده که می‌گوید:

پذیرفتنی است که در ازای هر جهان ممکن، جهان ممکن بهتری خواهد بود، زیرا تنها خداست که «کامل‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد». اگر این طور باشد، خداوند نمی‌تواند بهترین جهان ممکن را بیافریند، همان گونه که نمی‌تواند بزرگ‌ترین عدد صحیح را نام‌گذاری کند. (Forrest 1981, 52)

پس از فورست، جورج شلنزینگر<sup>۱۶</sup> نیز پاسخی مشابه برای مسئله شر ارائه کرده است. او از ما می‌خواهد که کودکی عقب‌مانده را تصور کنیم که تنها قادر به انجام دادن کارهای بسیار ساده است و با برآورده شدن نیازهای حداقلی فیزیکی شادمان می‌شود و از زندگی لذت می‌برد. در عین حال، تشخیص پزشکان متخصص این است که با یک عمل جراحی ساده اختلال او برطرف می‌شود و او را قادر به فعالیت‌های خلاقانه و نیز درک دانش‌های مختلف می‌سازد. اما در این صورت زندگی او در برخی اوقات همراه با تجربه ناملایمت‌هایی خواهد بود که زندگی انسان‌های عادی نیز دستخوش آنهاست. با وجود این، ممانعت والدین کودک از عمل جراحی به لحاظ اخلاقی نکوهیده است. شلنزینگر از اینجا نتیجه می‌گیرد که میزان مطلوبیت یک وضعیت (DDS)<sup>۱۷</sup> تنها از مؤلفه میزان برآورده شدن خواسته‌های شخص تبعیت نمی‌کند، بلکه وابسته به نوعی است که شخص بدان تعلق دارد. از این رو، یک کودک باهوش اما با شادمانی کمتر بدین لحاظ که انسان است در مجموع بهتر از یک کودک انسانی کودن است (Schlesinger 1977, 59-60). شلنزینگر از اینجا نتیجه می‌گیرد که «این قانون از جمله قوانین کلی اخلاقی نیست که در صورت برابری سایر امور حالت خرسندی A را افزایش بده، بلکه، در صورت برابری سایر امور، میزان مطلوبیت حالت A را افزایش بده تا جایی که امکان دارد (Schlesinger 1977, 62). او سپس بیان می‌کند:

نمی‌توان یک DDS به موجودی اعطا کرد که بالاتر از آن تصورپذیر نباشد. بنابراین منطقیاً برای خدا غیرممکن است که آنچه را لازمه اصل کلی اخلاقی است به انجام برساند. بدین

جهت، موظف به انجام دادن آن نیست. با توجه به این که خداوند اصل اخلاقی را که موجودات فانی موظف بدان هستند انجام نداده و مخلوقاتش را در حالات متفاوتی از مطلوبیت پایین قرار داده، جایی برای گلایه از خدا وجود ندارد. پس مسئله شر ناپدید می‌گردد. (Schlesinger 1977, 62-3)

البته پاسخ به مسئله شر از طریق عدم بهترین همه جهان‌های ممکن بدون انتقاد نبوده است. شلزینگر نیز در صدد پاسخ به انتقادات برآمده است (Schlesinger 1977, 64-79). اما بررسی انتقادات و پاسخ‌های شلزینگر از حوزه این نوشتار خارج است.

پاسخ از طریق عدم عاشقانه‌ترین همه جهان‌های ممکن به مسئله اختفای الهی نیز بیان می‌کند که هر جهانی را که در نظر بگیریم می‌توانیم جهانی عاشقانه‌تر از آن را نیز تصور کنیم و آن جهان نیز امکان فعلیت دارد. مثلاً اگر جهان کنونی را در نظر بگیریم، می‌توانیم جهان ممکن دیگری در نظر بگیریم که اولاً ناباوری قاصرانه در آن تحقق نداشته باشد، ثانیاً همه اشخاص قابلیت ارتباط شخصی داشته باشند (یعنی دارای ابزار شناختی و عاطفی لازم باشند)، ثالثاً آن جهان مشتمل بر تعداد بیشتری اشخاص نسبت به جهان کنونی باشد. اما نسبت به همین جهان ممکن نیز می‌توان باز جهان ممکن عاشقانه‌تری در نظر گرفت که در قیاس با آن مشتمل بر اشخاص بیشتر با ابزارهای شناختی و عاطفی قوی‌تر باشد. از آنجا که خداوند قادر مطلق است می‌تواند هر یک از این جهان‌های ممکن را به فعلیت برساند. بدین لحاظ که هر جهان ممکن را خداوند به فعلیت برساند می‌توان جهان ممکن عاشقانه‌تری را در نظر گرفت، پس نتیجه می‌شود:

(۴) عشق کامل الهی مستلزم فعلیت یافتن عاشقانه‌ترین جهان‌های ممکن نیست.

(۵) اگر عشق کامل الهی مستلزم فعلیت یافتن عاشقانه‌ترین جهان‌های ممکن نیست، پس چنین نیست که عشق کامل الهی مستلزم فعلیت یافتن جهان ممکن باشد که مشتمل بر بیشترین گشودگی الهی نسبت به روابط شخصی است.

(۶) اگر چنین نباشد که عشق کامل الهی مستلزم فعلیت یافتن جهان ممکن باشد که مشتمل بر بیشترین گشودگی الهی نسبت به روابط شخصی باشد، پس عشق کامل الهی با تحقق ناباوری قاصرانه نیز سازگار است.

امکان دارد به استدلال فوق پاسخ داده شود که سطر (۶) نادرست است، زیرا هرچند عاشقانه‌ترین جهان‌های ممکن وجود ندارد، اما این مطلب با تحقق ناباوری قاصرانه در جهان کنونی نامرتبط است.

در پاسخ باید گفته شود که جهان ممکن همچون  $W_1$  را در نظر بگیرید که مثلاً مشتمل بر ۱۰۰ میلیارد شخص است که قابلیت ارتباط شخصی با خداوند دارند و خداوند نیز نسبت به ارتباط شخصی با همه آنان گشوده است. جهان ممکن دیگری همچون  $W_2$  را در نظر بگیرید که مشتمل بر ۱۰۱ میلیارد شخص است و خداوند نیز نسبت به ارتباط شخصی با همه آنان گشوده است. همچنین جهان ممکن دیگری همچون  $W_3$  را در نظر بگیرید که مشتمل بر ۱۰۱ میلیارد شخص است و خداوند تنها نسبت به ۱۰۰ میلیارد از جمعیت گشوده است. شهوداً واضح است که همچنان که عشق کامل الهی مستلزم عدم فعلیت جهان  $W_1$  و فعلیت  $W_2$  نیست، عشق کامل الهی مستلزم عدم فعلیت  $W_3$  نیز نیست. به عبارت دیگر، همچنان که عشق کامل الهی با عدم گشودگی الهی در  $W_1$  نسبت به اشخاص بیش از ۱۰۰ میلیارد نفر سازگار است (همچنان که مستشکل می‌پذیرد)، پس عشق کامل الهی نیز با عدم گشودگی الهی در  $W_3$  نسبت به اشخاص بیش از ۱۰۰ میلیارد نفر سازگار است. همچنان که در حیطه قدرت خداوند است که  $W_1$  را به فعلیت نرساند و  $W_2$  را به فعلیت برساند، در حیطه قدرت خداوند نیز هست که  $W_3$  را به فعلیت نرساند و  $W_2$  را به فعلیت برساند. بنابراین، اگر به فعلیت رساندن  $W_1$  و به فعلیت نرساندن  $W_2$  با عشق کامل الهی منافات ندارد، پس به فعلیت رساندن  $W_3$  (جهان مشتمل بر ناباوران قاصر) با عشق کامل الهی منافات ندارد. از این رو، عشق کامل الهی با فعلیت یافتن جهان کنونی که همچون  $W_3$  مشتمل بر تحقق ناباوری قاصرانه است، سازگار خواهد بود.

پاسخ از طریق عدم عاشقانه‌ترین همه جهان‌های ممکن (همچون پاسخ سابق)، در واقع مقدمه (۲-ب) استدلال شلنبرگ را مورد اشکال قرار می‌دهد. زیرا این پاسخ بیان می‌کند که عشق کامل الهی مستلزم تحقق عاشقانه‌ترین جهان ممکن نیست. چون عاشقانه‌ترین جهان ممکن توسط خداوند که قادر مطلق است (و توانایی به فعلیت رساندن هر جهان ممکن عاشقانه‌ای را دارد)، نمی‌تواند به فعلیت برسد، همچنان که بزرگ‌ترین عدد صحیح توسط خداوند که قادر مطلق است نمی‌تواند نام‌گذاری شود. بنابراین، اگر عشق کامل الهی مستلزم تحقق عاشقانه‌ترین همه جهان‌های ممکن نیست، پس جهان کنونی که از جنبه عشق الهی و گشودگی الهی نسبت به رابطه شخصی کامل به نظر نمی‌آید (به دلیل تحقق ناباوری قاصرانه) نمی‌تواند شاهدی بر عدم تحقق خدا باشد، همچنان که شلنبرگ در صدد اثبات چنین امری است. البته اگر خداوند نسبت به هیچ رابطه شخصی در جهان کنونی گشوده نباشد، می‌توان نتیجه گرفت که خدا وجود ندارد. این



در حالی است که اشخاص بسیاری در جهان کنونی هستند که خدا باورند و رابطه شخصی با خدا دارند.

### ۸. نتیجه‌گیری

در این مقاله نشان دادیم که افزون بر انتقادات مطرح شده بر استدلال شلنبرگ از طریق اختفای الهی، به نظر می‌آید که دو پیشفرض در استدلال او وجود دارد که مورد توجه قرار نگرفته و در اینجا مورد انتقاد ما قرار واقع شدند. پیشفرض اول این است که خدا باوری مستلزم این است که معنای زندگی یا معنادارترین زندگی در ارتباط شخصی با خداوند به دست آید. پیشفرض دوم این است که عشق کامل الهی مستلزم فعلیت یافتن جهان ممکن است که مشتمل بر بیشترین گشودگی الهی نسبت به روابط شخصی باشد. اما بیان شد که شلنبرگ برای پیشفرض اول هیچ استدلالی ارائه نکرده است. افزون بر این، خدا باوران دیدگاه‌های دیگری نیز برای معنای زندگی (همچون تحقق بخشیدن به غایت الهی) ارائه کرده‌اند که برخی از آنها با تحقق ناباوری قاصرانه سازگار است. سپس، پیشفرض دوم را مورد نقد قرار دادیم و بیان شد که اگر پیشفرض دوم ناصواب باشد، پس تحقق ناباوری قاصرانه با عشق کامل الهی منافاتی ندارد.

### کتاب‌نامه

- اسدی، بهروز، انشاءالله رحمتی، و بابک عباسی. ۱۴۰۰. «نقدی بر برهان خفای الهی مبتنی بر پدیدارشناسی معنویت شیعی از منظر هانری گُربن». فلسفه دین ۴۶: ۴۵-۷۰.
- اسدی، بهروز، انشاءالله رحمتی، و بابک عباسی. ۱۳۹۹. «نقد و بررسی برهان اختفای الهی جان شلنبرگ، بر مبنای تناهی صفات فعلی و حکمت الهی». پژوهش‌های فلسفی کلامی ۸۳: ۲۶-۵.
- افضلی، سید عبدالرئوف، و عزالدین رضانژاد. ۱۳۹۷. «واکاوی برهان خفای الهی از چشم‌انداز فلسفه اسلامی». قیاسات ۸۷: ۲۳-۵۷.
- حاجی محمدحسین طهرانی، حمیده، و امیرعباس علیزمانی. ۱۳۹۹. «تحلیل انتقادی استدلال اختفاء الهی شلنبرگ از دیدگاه مایکل موری». جستارهای فلسفه دین ۱۹: ۲۲۱-۲۴۴.
- حسینی، سید نصیراحمد. ۱۳۹۵. «نقد موزر بر استدلال خفای الهی». پژوهش‌های فلسفی کلامی ۲۷: ۶۸-۵۰.
- حسینی، سید نصیراحمد، و عبدالرسول کشفی. ۱۳۹۳. «تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الهی». پژوهشنامه فلسفه دین ۲۴: ۱۳۳-۱۵۸.

- علی‌زمانی، امیرعباس، و بتول زرکنده. ۱۳۹۳. «اختفای الهی به مثابه مصداقی از شر بی‌وجه». جستارهای فلسفه دین ۸: ۵۳-۷۲.
- محمدپور، سکینه، و امیرعباس علی‌زمانی. ۱۳۹۵. «مسئله خفای الهی از دیدگاه جان شلنبرگ و پل موزر». جستارهای فلسفه دین ۱۲: ۶۷-۸۵.
- Aijaz, Imran, and Markus Weidler. 2007. "Some Critical Reflections on the Hiddenness Argument." *International Journal for Philosophy of Religion* 61(1): 1-23.
- Camus, Albert. 1955. *The Myth of Sisyphus and Other Essays*. Translated by Justin O'Brien. Vintage International.
- Forrest, Peter. 1981. "The Problem of Evil: Two Neglected Defences." *Sophia* 20(1): 49-54.
- Lehe, Robert T. 2004. "A Response to the Argument from the Reasonableness of Nonbelief." *Faith and Philosophy* 21(2): 159-174.
- Maitzen, Stephen. 2006. "Divine Hiddenness and the Demographics of Theism." *Religious Studies* 42(2): 177-191.
- Marsh, Jason. 2013. "Darwin and the Problem of Natural Nonbelief." *The Monist* 96(3): 349-376.
- McBayer, Justin P., and Philip Swenson. 2012. "Scepticism about the Argument from Divine Hiddenness." *Religious Studies* 48(2): 129-150.
- Metz, Thaddeus. 2019. "Meaning (Atheism)." Pp. 507-521, in *Theism and Atheism: Opposing Arguments in Philosophy*, edited by Joseph W. Koterski and Graham Robert Oppy. Gale.
- Metz, Thaddeus. 2021. "The Meaning of Life." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by E. N. Zalta. Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Nozick, Robert. 1981. *Philosophical Explanations*. Harvard University Press.
- Pew Research Center, R. a. P. L. 2014. "Adults in Texas: Religious Composition of Adults in Texas." Retrieved from <http://www.pewforum.org/religious-landscape-study/state/texas/>
- Schellenberg, John L. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Cornell University Press.

- Schellenberg, John L. 2010. "Divine Hiddenness." Pp. 509–518, in *A Companion to Philosophy of Religion*, edited by Charles Taliaferro, Paul Draper, Philip L. Quinn. Blackwell.
- Schellenberg, John L. 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford: Oxford University Press.
- Schellenberg, John L. 2017. "Divine Hiddenness: Part 1 (recent work on the hiddenness argument)." *Philosophy Compass* 12(4): e12355.
- Schellenberg, John L. 2019. "Does Divine Hiddenness Justify Atheism?" In *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, edited by Michael L. Peterson and Raymond J. VanArragon. Wiley–Blackwell.
- Schlesinger, George N. 1977. *Religion and Scientific Method*. Dordrecht: D. Reidel.
- Zuckerman, Phil. 2006. "Atheism: Contemporary Numbers and Patterns." Pp. 47–66, in *The Cambridge Companion to Atheism*, edited by Michael Martin. Cambridge University Press.

#### یادداشت‌ها

1. Divine hiddenness
2. hiddenness of God
3. inculpable nonbelief
4. nonresistant nonbelief
5. The argument from the demographics of nonbelief
6. The argument from natural nonbelief
7. unsurpassably great
8. self-giving
۹. نویسندگان مسیحی از این سنخ عشق‌ورزی خداوند به «آگاپه» (Agape) تعبیر می‌کنند، واژه‌ای که ریشه یونانی دارد و به معنای عشق نامشروط (unconditional love) است.
10. self-interest
11. altruism
12. the openness principle
13. supernaturalism
14. naturalism
15. soul-centered views

16. George Schlesinger
17. degree of desirability of a state