

## بررسی نسبت خدا ناباوری غیر جاحدانه با

## صفات الهی با تأکید بر دیدگاه شلنبرگ

محمد علی اسماعیلی<sup>۱</sup>

### چکیده

مسئله «خدا ناباوری غیر جاحدانه» از گذشته دور در الهیات اسلامی مطرح بوده، معمولاً متکلمان به بررسی «امکان پذیری» و «حکم اخروی آن» (سعادت یا شقاوت) پرداخته‌اند. در این میان، نسبت‌شناسی این پدیده با صفات الهی، گرچه چندان در کانون پژوهش‌های متکلمان گذشته قرار نداشته، اما فیلسوفان دین معاصر به‌طور جدی آن را دنبال می‌کنند. در اهمیت این مسئله همین بس که برخی فیلسوفان دین معاصر نظیر جی. ال. شلنبرگ این پدیده را برهانی بر نفی وجود خدا قلمداد کرده‌اند. جستار حاضر با درک اهمیت و ضرورت این مسئله و جایگاه آن در الهیات مدرن و با هدف بازخوانی این آموزه در الهیات اسلامی، با روش توصیفی تحلیلی به تحلیل و بررسی نسبت خدا ناباوری غیر جاحدانه با صفت عشق و محبت، هدایت، حکمت و عدالت الهی می‌پردازد. از رهگذر این پژوهش آشکار می‌شود که ناسازگار پنداری خدا ناباوری غیر جاحدانه با صفات الهی در اندیشه شلنبرگ، معلول نگرش تک‌بعدی به صفات الهی است. وی بر پایه همین نگرش، گویا همه صفات خدا را در عشق و محبت الهی منحصر کرده، لازمه آن را رفع همه موانع غیر اختیاری و برقراری رابطه شخصی با همه انسان‌ها می‌داند. در حالی که نگرش جامع به مجموعه صفات الهی، اقتضات و قلمرو هر کدام آنها را به‌درستی ترسیم می‌کند. این مسئله که بیانگر حکومت اسماء و صفات فعلی الهی بر یکدیگر و در نتیجه، حکومت سنت‌های تکوینی بر همدیگر است، راه حل برگزیده نسبت‌شناسی این پدیده با صفات الهی است که در متن مقاله تقریر شده است.

**واژه‌های کلیدی:** خدا ناباوری غیر جاحدانه، جاهل قاصر، اختفای الهی، شلنبرگ، صفات خدا.

۱. استادیار و پژوهشگر پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی. رایانامه: mali.esm91@yahoo.com

«خداناباور غیر جاحد»<sup>۱</sup> که خداناباور «غیرمقاوم»، «صادق» و در کلام اسلامی معمولاً «کافر غیرمعاند» و «جاهل قاصر» خوانده می‌شود (رازی، ۱۴۱۱ق: ۵۶۶؛ طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۰۰؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ۸: ۳۰۸)، گونه‌ای از خداناباوران است که خود شخص هیچگونه تقصیری در شکل‌گیری پدیده خداناباوری ندارد. پدیده خداناباوری غیرجاحدانه از گذشته دور در مباحث کلامی مطرح بوده، معمولاً متکلمان به تحلیل و بررسی دو مسأله می‌پرداختند:

الف. اصل پذیرش این پدیده. برخی متکلمان اصل وجود این پدیده را منکرند و همه خداناباوران را مقصر می‌دانند. به عنوان نمونه می‌توان از خواجه نصیرالدین طوسی (طوسی، ۱۴۰۵ق: ۴۰۰)، علامه حلی (۱۴۱۵ق: ۵۱۸) و فاضل مقداد (۱۴۰۵ق: ۴۲۵) یاد کرد. در برابر، برخی دیگر نه تنها وجود این پدیده را پذیرفته‌اند، بلکه اندیشورانی نظیر امام خمینی غالب کفار را جاهل قاصر می‌دانند (امام خمینی، ۱۴۱۵ق، ۱: ۲۰۰). شیخ انصاری نیز وجود جاهل قاصر در حوزه اعتقادات را می‌پذیرد (انصاری، ۱۴۲۸ق، ۱: ۵۷۶).

ب. سعادت یا شقاوت اخروی. غالب متکلمان جاهل قاصر را نیز همچون مقصر، مخلد در آتش می‌دانند و بر این مطلب ادعای اجماع دارند. این دیدگاه معمولاً مورد پذیرش اشاعره (رازی، ۱۴۱۱ق: ۵۶۶؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ۸: ۳۰۸) و برخی امامیه نظیر علامه حلی، فاضل مقداد و... قرار دارد (حلی، ۱۴۱۵ق: ۵۱۸؛ فاضل مقداد، ۱۴۰۵ق: ۴۲۵). در این میان، برخی متکلمان نظیر جاحظ و عنبری میان کافر معاند و قاصر تفکیک کرده، خلود را مخصوص اولی و دومی را معذور می‌دانند (رازی، ۱۴۱۱ق: ۵۶۶؛ جرجانی، ۱۴۱۹ق، ۸: ۳۰۸).

در این میان، مسأله دیگری که درباره پدیده خداناباوری غیرجاحدانه مطرح است، نسبت‌شناسی این پدیده با صفات الهی است. متکلمان گذشته یا به این مسأله نپرداختند یا کمتر پرداخته‌اند، اما فیلسوفان دین معاصر به‌طور جدی این مسأله را دنبال می‌کنند. در اهمیت این مسأله همین بس که برخی فیلسوفان دین معاصر، این پدیده را برهانی بر نفی وجود خدا می‌دانند. به عنوان نمونه، جی. ال. شلنبرگ<sup>۲</sup> (متولد ۱۹۵۹م) فیلسوف

1. non-resistant nonbelief.

2 J. L. Schellenberg.

مشهور کانادایی در سال ۱۹۹۳م در کتاب «اختفای الهی و عقل بشری»<sup>۱</sup> با محوریت این پدیده، و ضمن ناسازگار انگاری آن با صفت عشق و محبت الهی، برهانی بر نفی وجود خدا ارائه کرد که به برهان «اختفای الهی» مشهور است. محور این برهان، ناسازگاری خداانا باوری غیر جاحدانه با «عشق و محبت خدا»ست، اما چنانکه در ادامه می‌آید، این مسأله نه تنها اختصاص به این صفت ندارد، بلکه برخی دیگر از صفات خدا نظیر هدایت‌گری الهی و.. ظرفیت بیشتری برای طرح این چالش را دارند.

جستار حاضر با درک اهمیت و ضرورت این مسأله و جایگاه آن در الهیات مدرن، با روش توصیفی تحلیلی به بررسی نسبت خداانا باوری غیر جاحدانه با صفات الهی پرداخته، به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

۱. نسبت خداانا باوری غیر جاحدانه با عشق و محبت الهی چگونه است؟
  ۲. خداانا باوری غیر جاحدانه با هدایت‌گری الهی چه نسبتی دارد؟
  ۳. نسبت خداانا باوری غیر جاحدانه با حکمت الهی و قاعده لطف چگونه است؟
  ۴. خداانا باوری غیر جاحدانه با عدالت الهی چه نسبتی دارد؟
- شایان توجه است که تا کنون پژوهش‌هایی نیز معطوف به این مسأله ارائه شده است. به عنوان نمونه، ورونیکا وایدنر در بخشی از کتاب «اختفای الهی»<sup>۲</sup> عشق خدا را بررسی می‌کند و در نقد دیدگاه شلنبرگ یادآور می‌شود که عشق خدا حتی پس از تجرید، همسان عشق انسان نیست (وایدنر، ۱۴۰۳: ۴۲). در فصل اول کتاب «انسان و خدای محبوب» نیز به این مسأله پرداخته شده و نویسنده به این نتیجه رهنمون می‌شود که عشق آگاهانه خدا (عشق عمومی و بی‌دریغ و متضمن خیر خواهی، در برابر عشق اروس به معنای عشق متقابل به غیر و همراه با تمایل و اشتیاق به وحدت یافتن) مستلزم برقراری رابطه شخصی نیست (آزادگان و خوشنویس، ۱۴۰۳ص ۴۷). مقاله «تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الهی» با رویکرد فلسفی، برهان شلنبرگ را مخدوش می‌داند (حسینی و کشفی، ۱۳۹۳: ۱۳۳-۱۵۸). مقاله «واکاوی برهان خفای الهی از چشم‌انداز فلسفه اسلامی» نیز با همین رویکرد به نقد برهان خفای الهی می‌پردازد (افضلی و رضائزاد، ۱۳۹۷: ۲۳-۵۷).

همانگونه که مشاهده می‌شود، همه این آثار از یکسو، صرفاً ناظر به نقد دیدگاه شلنبرگ‌اند و از دیگرسو، تنها به نسبت‌شناسی خداانا باوری غیر جاحدانه با صفت عشق و محبت الهی پرداخته‌اند و نسبت آن با دیگر صفات الهی مسأله آنها نبوده است. علاوه

1. Divine Hiddenness and Human Reason.

2. Divine Hiddenness.

براینکه در حوزه صفت عشق و محبت الهی نیز نسبت پدیده خداناباوری غیر جاحدانه با عشق و محبت الهی، تنهامسأله آنان نیست، بلکه همه مقدمات برهان خفای شلنبرگ را نقد می‌کنند که تنها یکی از آنها این مسأله است. از سوی دیگر، برخی دیدگاه‌های ارائه‌شده در این آثار، ناموجه است که در مقاله حاضر نقد شده است.

مقاله «نقد و ارزیابی تقریر استقرائی برهان اختفای الهی شلنبرگ از منظر تجربه دینی» نیز صرفاً از منظر تجربه دینی به نقد قرائت استقرائی برهان شلنبرگ پرداخته، به این نتیجه رهنمون می‌شود که برخی اقسام تجارب دینی دارای ارزش معرفت‌شناختی‌اند؛ به ویژه مواردی که از سنخ علم حضوری بوده و معرفتی بی‌واسطه را نسبت به خداوند تثبیت می‌نمایند (هاشمی و ولیعی ابرقوئی، ۱۴۰۳: ۶۹-۸۸).

در این میان، می‌توان به‌طور ویژه از مقاله «نقد و بررسی برهان اختفای الهی جان شلنبرگ، بر مبنای تناهی صفات فعلی و حکمت الهی» یاد کرد که ارتباط مستقیمی با مسأله ما دارد. در این مقاله حکمت‌هایی برای اختفای الهی ذکر شده است از قبیل: تضمین آزادی و کسب فضائل اخلاقی، تلاش برای شناخت خدا، کاهش عذاب‌های الهی با فرض اختفای خدا. برپایه این حکمت‌ها پدیده اختفای الهی با صفت حکمت الهی سازگار انگاشته شده است (اسدی، رحمتی و عباسی، ۱۳۹۹: ۵-۲۶). چنانکه ملاحظه می‌شود در این مقاله، برخی فوائد اختفای الهی به‌مثابه توجیهات وقوع این پدیده قلمداد شده است. این در حالی است که از یکسو، اختفای مورد نظر شلنبرگ، اختفای تام است که در آن انسان هیچگونه شواهد کافی بر وجود خدا ندارد. در چنین حالتی اصل باور به خدا محل تردید است. در حالی که این موارد تنها برپایه اختفای فی‌الجمله خدا موجه‌اند. از سوی دیگر، ما در نوشتار حاضر نه از این راه، بلکه از راه «حکومت اسماء فعلی الهی بر یکدیگر» به حل سازگاری این پدیده با حکمت الهی پرداختیم که توضیحش در ادامه می‌آید.

## ۱. نسبت خداناباوری غیر جاحدانه با عشق و محبت الهی

عشق و محبت خدا به انسان از جمله صفات الهی مشترک میان همه ادیان ابراهیمی است. به عنوان نمونه، بر پایه آیات عهدین اشعیا ی نبی محبت خدا را بسی بالاتر از مهر مادر به فرزند می‌داند: «صهیون می‌گوید: یَهُوَه مرا ترک نموده و یَهُوَه مرا فراموش کرده است، آیا زن بچه شیرخواره خود را فراموش کرده بر پسر رحم خویش ترحم ننماید؟ اینان فراموش می‌کنند اما من تو را فراموش نخواهم نمود» (اشعیا، باب ۴۹: ۱۴-۱۵). یوحنا می‌گفت: «ای حبیبان یکدیگر را محبت بنماییم، زیرا که محبت از خداست و هر که محبت می‌نماید از خدا مولود شده است و خدا را می‌شناسد و کسی که محبت نمی‌نماید

خدا را نمی‌شناسد، زیرا خدا محبت است و محبت خدا به ما ظاهر شده است» (اول یوحنا، فصل ۴: ۷-۱۲). در قرآن کریم نیز می‌خوانیم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَزِدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ (مائده: ۵۴). بنابراین، ثبوت اصل این صفت برای خدا مورد پذیرش همه الهی‌دانان ابراهیمی است.

اکنون پرسش این است که آیا می‌توان خدا ناباوری غیر جاحدانه را با این صفت سازگار انگاشت؟ شلنبرگ این دو را ناسازگار می‌داند و در سایه تحقق اولی، وجود خدای عاشق محب را انکار می‌کند. این ادعا که به «برهان خفای الهی» مشهور است، تقریرهای بسیاری به خود دیده و شلنبرگ خود در مواجهه با منتقدان، صورت‌بندی‌های متفاوتی از آن ارائه کرده که کامل‌ترین آنها از این قرار است: اگر خدای شخص‌وار عاشق و خیرخواه محض وجود داشته باشد، تک‌تک انسان‌های حقیقت‌جو را دوست دارد. در این صورت، خواهان رابطه با تک‌تک آن‌هاست و از آنها محبوب و پنهان نمی‌شود. لازمه رابطه دوستانه داشتنی خدای خیرخواه محض با تک‌تک انسان‌های حقیقت‌جو آن است که این انسان‌ها دست‌کم به وجود خدا باور داشته باشند. بنابراین اگر خدای شخص‌وار خیرخواه محضی وجود داشته باشد که خواهان رابطه دوستانه با تک‌تک انسان‌های حقیقت‌جوست، آن‌گاه حقیقت‌جویان ناباورمند به خدا (خداناباوران غیر جاحد) وجود نمی‌داشتند، اما حقیقت‌جویان ناباورمند به خدا (خداناباوری غیر جاحدانه) وجود دارند. وی از مقدمات پیشین نتیجه می‌گیرد که خدای شخص‌وار خیرخواه محض وجود ندارد. P. 1993, (Schellenberg, 59). به عبارت دیگر: اگر خدای عاشق مطلق وجود داشته باشد، خواهان ارتباط با انسان است و در صورت برقراری این ارتباط، هیچ ناباورمند غیر جاحدی وجود نخواهد داشت، در حالی که چنین افرادی وجود دارند، بنابراین خدای عاشق مطلق وجود ندارد. چنانکه ملاحظه می‌شود محور اصلی این برهان، ناسازگاری «خداناباوری غیر جاحدانه» با «عشق و محبت الهی» است.

این برهان از زوایای مختلف ارزیابی شده است. به عنوان نمونه، برخی منتقدان این برهان را نافی وجود خدای غیر متشخص یا خدای متشخص غیر عاشق یا غیر مهربان نمی‌دانند. یا با تکیه بر الهیات سلبی افراطی، خدا را شناخت‌ناپذیر دانسته، او را اثبات‌پذیر یا انکار‌پذیر نمی‌دانند (اسنایدر، ۱۳۹۹: ۶۴۹؛ وایدنر، ۱۴۰۳: ۳۴). اینگونه نقدها خارج از مفاد این برهان است، زیرا تمرکز برهان بر خدای شخص‌وار عاشق مهربان شناخت‌پذیر است. در هر صورت، آنچه در اینجا مدنظر ماست، صرفاً بررسی نسبت خدا ناباوری غیر جاحدانه با صفت عشق و محبت الهی است.

برخی منتقدان برداشت شلنبرگ از عشق و محبت الهی را نادرست می‌دانند و بر این مطلب تأکید دارند که وی عشق «خدا-انسان» را دقیقاً بسان عشق «انسان-انسان» قلمداد می‌کند که مستلزم برقراری رابطه شخصی گشوده است. در حالی که نمی‌توان از چنین عشق انسانی در ساحت الوهی سخن گفت. از سوی دیگر، برخی مدعی شلنبرگ را متناقض می‌دانند، زیرا لازمه عشق الهی، برقراری رابطه شخصی گشوده تنها با کسانی است که قابلیت چنین رابطه‌ای را داشته باشند و در غیر این صورت، چنین لازمه‌ای برقرار نیست به عنوان نمونه، عشق به خواهر گرچه مستلزم برقراری رابطه شخصی گشوده با اوست، اما در صورتی که مبتلا به هروئین باشد، چنین رابطه‌ای را در پی ندارد، بلکه می‌طلبد مدتی از او دور باشید تا به خود آید. این ترک رابطه، دقیقاً برآمده از همان عشق پاک برادری است که در راستای صلاح حال خواهر و شکل‌گیری رابطه شخصی ژرف‌تر با او سامان می‌پذیرد (وایدنر، ۱۴۰۳: ۴۶-۴۷). بدیهی است که این اشکال، برخاسته از تصور نادرست برهان اختفاست، زیرا قطع رابطه با خواهر معتاد، گرچه برخاسته از عشق پاک برادری است، اما در این مثال، طرف رابطه (خواهر) با ارتکاب برخی کارهای نادرست (اعتیاد) مانع برقراری رابطه شده است، بنابراین قطع چنین رابطه‌ای مقصرانه است نه قاصرانه، در حالی که مفروض شلنبرگ، جایی است که از طرف انسان هیچگونه تقصیری وجود ندارد اما با این حال، خدا با او رابطه برقرار نمی‌کند.

برخی دیگر از منتقدان اشکال جدی‌تری را برپایه مبانی فلسفی مطرح کرده‌اند. به عنوان نمونه، وایدنر از جان مک‌گنیز نقل می‌کند که در نقد این برهان، انگاشت عشق الهی و پیامدهایش را ناسازگار با سنت فلسفی مسلمانان در قرون وسطا و سنت فلسفی ابن‌سینا که موسی‌بن‌میمون نیز پیرو آن است، می‌داند (وایدنر، ۱۴۰۳: ۴۶). به نظر می‌رسد مقصودش این است که در فلسفه ابن‌سینا گرچه خدا عاشق است، اما عشق او به خودش تعلق دارد و عاشق خود است (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۱). شیخ اشراق نیز چنین تصویری از عشق الهی دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ۴: ۲۳۸).

اما به نظر می‌رسد این اشکال وارد نیست، زیرا از یکسو، شلنبرگ خود را محدود به فلسفه ابن‌سینا نمی‌داند و اساساً مدعی برداشت عشق از فلسفه سینیوی نیست. از سوی دیگر، با چشم‌پوشی از آثار فلسفی، مسأله محبت خدا به آفریدگان جزء موارد مسلم در متون مقدس ابراهیمی است که پیش‌تر به نمونه‌هایی اشاره شد (اشعیا، باب ۴۹: ۱۴-۱۵؛ مائده: ۵۴). از سوی دیگر، علاقه شدید به برقراری رابطه با آفریدگان به‌ویژه انسان‌ها نیز مورد تأکید آنهاست. به عنوان نمونه، قرآن کریم هدف آفرینش جن و انسان را برقراری رابطه بندگی (عبادت) می‌داند که بر معرفت و تصدیق وجود معبود استوار است (ذاریات: ۵۶). شلنبرگ نیز ناظر به همین داده‌های وحیانی است. البته این سخن بدین معنا نیست

که برداشت وی از عشق و محبت الهی متأثر از فضای مسیحی و در نتیجه، عشق انسان‌وار نیست و برداشتی دقیق و مطابق با واقع است، بلکه بدین معناست که فارغ از برداشت وی، اصل آموزه عشق و محبت الهی و تمایل خدا به برقراری رابطه با انسان‌ها مورد تأیید متون وحیانی و پذیرفتنی است.

با چشم‌پوشی از این پاسخ‌ها، به‌نظر می‌رسد برای اثبات سازگاری عشق و محبت الهی با خدا ناباوری غیر جاحدانه، لازم است در گام نخست به اختصار، عشق و محبت الهی را تفسیر کنیم. عشق و محبت خدا به انسان همانگونه که گذشت، مورد تأیید آیات وحیانی است. آنچه در اینجا اهمیت دارد، تفسیر آن است.

عشق خدا به انسان را دو گونه می‌توان تفسیر کرد: الف. عشق بالذات، ب. عشق بالتبع. احتمال نخست ناموجه است، زیرا این عشق صرفاً به ذات و کمالات ذات تعلق دارد و به آنچه از نگاه وجودی پایین‌تر باشد، تعلق نمی‌گیرد. ذات الهی و کمالش، علی‌رغم تغایر مفهومی، وحدت مصداقی دارند، بنابراین از آنجا که هر موجودی عاشق کمال خود است، خدا نیز عاشق کمال خود است و از آنجا که کمالش چیزی جز ذات او نیست، اولاً و بالذات صرفاً عاشق ذات خود است. صدرالمتألهین در تقسیمی جامع، موجودات را دو گونه می‌داند: کامل مطلق و ناقص. کامل مطلق نیز یا کمالش عین ذات اوست و به چیزی ورای ذاتش نیازمند نیست یا اینکه کمالش از سوی غیر است. ناقص نیز مکنتی بالذات است یا چنین نیست: الف. کامل مطلق که کمالش عین ذات اوست و به چیزی ورای ذاتش نیازمند نیست، واجب‌الوجود است که اولاً و بالذات صرفاً عاشق ذات خود است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۷: ۱۵۰). ب. کامل مطلق که کمالش از سوی غیر است. اینها مجردات عقلی‌اند که کمال شان در خداست، از این‌رو عاشق خدایند. حتی عشق آنها به ذات شان نیز بالذات نیست بلکه به این اعتبار که ذوات آنها جلوه خداست، بدان عشق می‌ورزند. ج. موجودات ناقص مکنتی بالذات و به علت ذات، نفوس فلکی‌اند که از جهتی واجد کمال و از جهتی فاقد آن‌اند، از این‌رو آمیخته به عشق و شوق‌اند. د. موجودات ناقص غیرمکنتی بالذات، عناصر و اجسام‌اند (همان).

از میان این موارد آنچه محل گفت‌وگوست، واجب‌الوجود است که اولاً و بالذات عاشق خود است، اما ثانیاً و بالتبع عاشق آثار و افعال خود است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۲۶۹). این مسأله به صورت یک قاعده کلی مطرح است که هر موجودی اولاً و بالذات صرفاً عاشق کمال خود است، از این‌رو هر موجود سافلُ اولاً و بالذات صرفاً عاشق موجود عالی است تا می‌رسد به خدا که کامل‌تر از او متصور نیست، از این‌رو اولاً و بالذات صرفاً عاشق خود است، اما به موجودات سافل نیز به این اعتبار که جلوه اویند، عشق بالتبع دارد. بنابراین در حکمت صدرایی میان عشق ذاتی و عشق تبعی تفکیک شده، اولی مخصوص ذات الهی اما

دومی دربرگیرنده آفریدگان معرفی شده است (صدرالمألهین، ۱۹۸۱م، ۷: ۱۵۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۶۹).

اکنون پرسش این است که آیا عشق بالتبع خدا به انسان با شکل‌گیری پدیده خداناواری غیرجاحدانه سازگار است؟ این پرسش در واقع به قلمروشناسی عشق خدا باز می‌گردد: آیا لازمه عشق بالتبع خدا به انسان، برطرف کردن همه موانع غیراختیاری شناخت خداست؟ برای فهم بهتر این پرسش، لازم است مهمترین مصادیق خداناواری غیر جاحد را مرور کنیم.

شلنبرگ به چهار دسته اشاره می‌کند: الف. باورمندان پیشین که باورشان به خدا را از دست داده‌اند، اما به بازیابی‌اش تمایل دارند. ب. جستجوگران صادق که هیچگاه به وجود خدا باور نداشته‌اند. ج. جستجوگران صادقی که به خدای غیرتوحیدی رسیده‌اند. ج. خداناواری که هیچگاه فرصت آشنایی با خداناواری را نداشته‌اند (وایدنر، ۱۴۰۳: ۵۶-۵۷). به عبارت دیگر، می‌توان شاخص‌ترین مصادیق خداناواری غیر جاحد را اینگونه برشمرد: الف. کسانی که اساساً توانایی ادراکی لازم برای شناخت خدا را ندارند؛ ب. کسانی که علی‌رغم توانایی ادراکی، در محیط‌هایی زندگی می‌کنند که ممکن است به عللی، چنین پرسش‌هایی ذهن آنها را به‌طور جدی به خود درگیر نکند. ج. کسانی که علی‌رغم تلاش فراوان، به خداناواری رسیده‌اند. د. کسانی که علی‌رغم تلاش، به خدای غیرادیان ابراهیمی معتقد شده‌اند. همه اینها در شمار خداناواری غیرجاحدند. بدیهی است که برای هر کدام اینها، مشکلاتی وجود داشته که مانع رسیدن به خدای ادیان ابراهیمی شده است. به عنوان نمونه، فقدان توانایی ادراکی لازم در گروه اول، شرائط غیراختیاری فرهنگی و محیطی در گروه دوم و مشکلات معرفت‌شناختی برای گروه سوم و چهارم، مانع باور آنها به خدا شده است. پرسش اصلی این است که آیا عشق الهی به انسان مستلزم رفع اینگونه موانع است؟ شلنبرگ در پاسخ این پرسش، گویا همه صفات الهی را در عشق و محبت الهی منحصر کرده، لازمه آن را رفع همه موانع غیراختیاری و برقراری رابطه شخصی با همه انسان‌ها می‌داند. این نگرش تک بعدی ناموجه است. آنچه در حل این چالش، نقش محوری دارد، مسأله «حکومت اسماء و صفات فعلی الهی بر یکدیگر» و در نتیجه، «حکومت سنت‌های تکوینی الهی بر همدیگر» است که نه تنها در حل این مسأله، بلکه در حل مسائل الهیاتی فراوانی راهگشاست. این مسأله ضمن مطالب زیر تقریر می‌شود:

الف. جهان هستی با اسمای فعلی الهی اداره و تدبیر می‌شود و هرچه در جهان رخ می‌دهد با آنها مرتبط است. به عنوان نمونه، شفا دادن مریض با اسم «شافی» خدا پیوند دارد نه با اسم «هادی» یا «منتقم»، چنانکه هدایت با اسم «هادی» مرتبط است نه «شافی» یا «منتقم». با این حال، پدیده‌های جهان صرفاً برخاسته از یک اسم الهی نیست،

بلکه ممکن است در شکل‌گیری یک پدیده، اسم‌های متعدد الهی نقش داشته باشند که توضیحش در ادامه می‌آید.

ب. برپایه اسمای فعلی الهی، سنت‌هایی در جهان وجود دارد که بر پدیده‌های جهان حاکم‌اند و جهان برپایه آنها اداره و تدبیر می‌شود. به عنوان نمونه می‌توان از سنت «هدایت» (انسان: ۳)، «آزمایش» (بقره: ۲۱۴)، «استدراج» (اعراف: ۱۸۲) و «شفاعت» (انبیاء: ۲۸) یاد کرد. از جمله مهمترین ویژگی‌های سنت‌های الهی، «تبدیل‌ناپذیری» و «تحویل‌ناپذیری» است: ﴿لَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ (فاطر: ۴۳). «تبدیل» این است که قومی مستحق عذاب باشند اما خدا به جای عقاب، به آنها نعمت دهد. اما «تحویل» این است که خدا به جای عقاب یک قوم مستحق، قوم دیگری را عذاب کند و عقاب گروه اول را به گروه دوم منتقل کند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۶: ۲۴۷؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ۱۷: ۵۸).

ج. درباره «تبدیل‌ناپذیری» (تغییرناپذیری) سنت‌های الهی این مسأله اساسی مطرح است که آیا این ویژگی برای تک سنت‌های الهی بدون توجه به دیگر سنت‌ها ثابت است؟ برای توضیح بیشتر این مسأله، توجه به این نمونه مناسب است که یکی از سنت‌های تکوینی الهی سنت افزایش روزی در پی تقوای الهی، و کاهش آن در پی رواج گناهان است: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (اعراف: ۹۶). برپایه ویژگی «تبدیل‌ناپذیری»، می‌بایست این سنت در همه موارد جاری شود، در حالی که در برخی موارد، افرادی هرچقدر بیشتر گناه می‌کنند، روزی آنها بیشتر می‌شود. این مسأله، سنت «استدراج» نامیده می‌شود (اعراف: ۱۸۲؛ قلم: ۴۴). در اینجا این پرسش مطرح است که سنت استدراج با سنت پیشین چه نسبتی دارد؟ آیا ناقض سنت پیشین نیست؟ درباره نسبت‌شناسی این دو سنت، دو فرض قابل ترسیم است:

فرض اول این است که رابطه آنها را ناسازگاری و «تضاد» بدانیم؛ به این معنا که این دو سنت الهی با یکدیگر تنافی و تضاد دارند و یکدیگر را دفع می‌کنند. فرض دوم این است که رابطه آنها را از باب «حکومت» بدانیم، به این معنا که این دو سنت با یکدیگر هیچگونه تنافی و ناسازگاری ندارند، بلکه سنت دوم بر سنت اول حاکم است و جلو تأثیرگذاری آن را می‌گیرد و در واقع، قلمرو آن را مشخص می‌سازد.

فرض نخست بر این اساس استوار است که «تبدیل‌ناپذیری سنت‌ها» را معطوف به تک سنت‌های الهی بدون ملاحظه دیگر سنت‌ها بدانیم، در حالی که در فرض دوم، تبدیل‌ناپذیری سنت‌ها ناظر به برآیند سنت‌های الهی بعد از تقییدهای حکومتی و تحدید مرزهای هر کدام توسط دیگر سنت‌هاست (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ۱: ۱۶۴؛ همان، ۱۸: ۱۸).

۵۶. بدیهی است که فرض اول با «تبدیل ناپذیری سنت‌ها» که مورد تأکید قرآن و روایات است، سازگاری ندارد، از این رو فرض دوم موجه است.

د. از رهگذر اصل «حکومت سنت‌ها بر یکدیگر»، مفاد «حکومت اسمای فعلی الهی بر همدیگر» نیز آشکار می‌شود. به عنوان نمونه، در مثال پیشین، افزایش و کاهش روزی برخاسته از اسم «رازق» خداست، در حالی که سنت استدراج برپایه اسم «مضل» استوار است. در موارد استدراج، اسم مضل بر اسم «رازق» حکومت دارد و مانع تأثیرگذاری آن در اینگونه موارد می‌شود و در واقع، قلمرو آن را مشخص می‌کند. از اینجا آشکار می‌شود که این مسأله، ویژه اسماء و صفات فعلی الهی است.

شایان توجه است که این حکومت (حکومت اسمائی) با «حکومت اصولی»، علی‌رغم برخی اشتراکات، تمایز دارد، زیرا حکومت در علم اصول ناظر به عالم اعتبار و عمدتاً معطوف به دو دلیل لفظی است که در آنها دلیل حاکم باعث توسعه یا تضییق قلمرو دلیل محکوم می‌شود. به عنوان نمونه، دلیلی بر وجوب وضوء برای نماز دلالت دارد، اما دلیل دیگری می‌گوید: «طواف نیز نماز است». در اینجا دلیل دوم باعث توسعه مصادیق نماز می‌شود و طواف را نیز مشمول حکم نماز (وجوب وضوء) می‌داند. یا دلیلی بر حرمت ربا دلالت دارد، اما دلیل دیگری می‌گوید: «میان پدر و فرزند ربا نیست». در اینجا دلیل حاکم، باعث تضییق دلیل محکوم می‌شود (ر.ک: خوئی، ۱۴۲۲ق، ۲: ۲۹۸؛ شهیدصدر، ۱۴۱۷ق، ۷: ۱۵). در حالی که حکومت اسمائی ربطی به مقام ادله و الفاظ ندارد، بلکه ناظر به اسماء و صفات فعلی الهی و سلسله قوانین تکوینی حاکم بر جهان است.

از رهگذر مقدمات پیشین، آشکار می‌شود که برای شناخت قلمرو صفات فعلی الهی می‌بایست مقتضای دیگر صفات الهی نیز مورد توجه قرار گیرد. اکنون در سایه این مقدمات، به مسأله اصلی باز می‌گردیم. پرسش این بود که آیا عشق الهی به انسان مستلزم رفع موانع غیر اختیاری (از قبیل فقدان توانایی ادراکی لازم در گروه اول، شرایط غیر اختیاری فرهنگی و محیطی در گروه دوم و مشکلات معرفت‌شناختی برای گروه سوم و چهارم) است؟

در پاسخ به این پرسش، شلنبرگ گویا صفات الهی را در عشق و محبت منحصر کرده، لازمه آن را رفع همه موانع غیراختیاری و برقراری رابطه شخصی با همه انسان‌ها می‌داند. این پاسخ بر همان نگرش تک‌بعدی به صفات الهی استوار است. آنچه در برهان اختفای الهی شلنبرگ کمتر مورد توجه قرار گرفته، نگاه جامع به مجموعه صفات الهی، اقتضائات و قلمرو آنهاست که در سایه این نگاه جامع، رابطه صفات الهی با یکدیگر نیز مشخص می‌شود. برای تحدید قلمرو یک صفت، می‌بایست به اقتضائات دیگر صفات الهی و حکومت آنها بر یکدیگر نیز توجه کنیم.

بر این اساس، در تبیین قلمرو صفت عشق و محبت الهی نیز می‌بایست به دیگر صفات الهی توجه کرد. به عنوان نمونه، تولد فرد در خانواده بحران‌زده معرفتی و فاقد اخلاق انسانی نقش پررنگی در خداآبادآوری وی دارد، در حالی که این عامل عمدتاً خارج از اختیار خود فرد است. شلنبرگ مدعی است که خدای عاشق می‌بایست این مانع را برطرف سازد. اما این خواسته شلنبرگ بیانگر غفلت وی از مجموعه سنت‌ها و قوانین حاکم بر جهان مادی است. خداوند بر اساس صفت «حکمت» به آفرینش «جهان ماده» پرداخته است. این جهان به جهت محدودیت‌های وجودی که دارد، خاستگاه یک سلسله نزاحمت و درگیری‌هاست، به گونه‌ای که نمی‌توان آنها را از جهان ماده سلب کرد. سلب آنها از جهان مستلزم سلب مادیت از جهان ماده است که بیانگر سلب ذاتیات یا لوازم ذات است، بسان اینکه نطق را از انسان یا زوجیت را از عدد دو سلب کنیم که خود مستلزم تناقض است.

در بحث حاضر نیز شکل‌گیری یک خانواده ناسالم معلول اختیار آنهاست و تولد فرزند در آن خانواده، معلول قوانین تکوینی حاکم بر ازدواج است. از این‌رو نمی‌توان با پذیرش این قوانین، لوازم آنها را انکار کرد. بنابراین گرچه با نگرش تک‌ساحتی به عشق و محبت الهی، قلمرو آن اینگونه موارد را نیز در بر می‌گیرد، اما با نگاه جامع به مجموعه صفات الهی، ظهور آثار و لوازم صفت عشق و محبت الهی تنها تا زمانی است که با دیگر ویژگی‌ها، لوازم و قوانین و سنت‌های جهان هستی از جمله نزاحمت عالم ماده که برخاسته از صفت «حکمت الهی» است، تعارض نداشته باشد.

شایان ذکر است که در این مسأله تفاوتی میان انواع موانع غیراختیاری نیست. توضیح اینکه، ممکن است شلنبرگ مصداق دیگری از خداآبادآوری غیر جاحدانه را مطرح کند که در آن انسانی در اثر ضعف قوای عقلی نتواند خدا را بشناسد. تمایز این مثال با مثال پیشین در این است که در مثال پیشین، خداآبادآوری معلول تربیت‌های نادرست خانوادگی بود که فعل اختیاری پدر و مادر است و با سوء اختیار آنان گره خورده است، اما در این مثال، به‌ظاهر هیچگونه سوء اختیاری در کار نیست. پاسخ این اشکال نیز از تحلیل پیشین آشکار می‌شود، زیرا نقص قوای عقلی نیز معلول قوانین حاکم بر جهان مادی است و تولد انسان دارای نقص ادراکی نیز لازمه مجموعه نزاحمت حاکم بر عالم ماده است. از این‌رو رفع آن مستلزم سلب لوازم آن قوانین از آنهاست که تناقض‌آمیز و ناموجه است.

از رهگذر تحلیل پیشین آشکار می‌شود که پدیده خداآبادآوری غیر جاحدانه با صفت عشق و محبت الهی ناسازگار نیست.

شایان توجه است که مسأله «حکومت اسماء و صفات فعلی الهی» و «حکومت سنت‌های الهی بر یکدیگر» نه تنها در حل این چالش بلکه در حل مسائل الهیاتی فراوانی

راهگشاست که تنها به عنوان نمونه، به یک مورد اشاره می‌شود که توجه به آن، در فهم مسأله حاضر نیز نقش دارد. برپایه سنت «عقاب الهی» وقتی بنده‌ای گناه کند، مستحق عقوبت است (حجر: ۴۳)، در حالی که درباره برخی افراد گناهکار، سنت شفاعت جاری می‌شود. در اینجا این پرسش مطرح می‌شود که آیا لازمه شفاعت، تخلف‌پذیری سنت عقوبت الهی نیست؟ از سوی دیگر این پرسش مطرح می‌شود که رفع عذاب توسط سنت شفاعت اگر عدل باشد، سنت عقوبت مصداق ظلم است و اگر ظلم باشد، از خدا صادر نمی‌شود، پس سنت شفاعت چگونه توجیه‌پذیر است؟

پاسخ این است که قلمرو سنت عقوبت را سنت شفاعت مشخص می‌کند و میان این دو سنت هیچگونه تضاد و ناسازگاری نیست، بلکه میان آنها رابطه حکومت برقرار است؛ به این صورت که سنت شفاعت، فرد دارای زمینه‌های لازم را از دایره سنت عقوبت خارج می‌کند. شایان ذکر است که سنت شفاعت بدون حساب نیست بلکه ضوابطی دارد که جریان آن را در مواردش کاملاً موجه می‌نماید. این سنت تنها در مواردی جاری می‌شود که از زمینه‌های لازم برخوردار باشند، اما سببیت نیازمند تتمیم و تکمیل باشد. بنابراین شفاعت «متمم سببیت» است نه اینکه ایجادکننده تام زمینه و سبب باشد. حاصل اینکه، هر کدام از این سنت عقوبت و شفاعت در محدوده خودشان عین عدل‌اند (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۹۰، ۱: ۱۶۲). علامه طباطبائی با اشاره به این مسأله می‌نویسد:

«الشفیع إنما يحكم بعض العوامل المربوطة بالمورد المؤثرة في رفع العقاب مثلاً من صفات المشفوع عنده أو نحوها على العامل الآخر الذي هو سبب وجود الحكم و ترتب العقاب على مخالفته، و نعتي بالحكومة أن يخرج مورد الحكم عن كونه مورداً يادخاله في مورد حكم آخر، فلا يشمل الحكم الأول لعدم كونه من مصاديقه لا أن يشمل فيبطل حكمه بعد الشمول بالمضادة... فحقيقة الشفاعة التوسط في إيصال نفع أو دفع شر بنحو الحكومة دون المضادة» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ۱: ۱۵۹).

علامه طباطبائی در اینجا نسبت این دو سنت را حکومت می‌داند. در ادامه، با اشاره به تفسیر تبدیل‌ناپذیری سنت‌های الهی می‌نویسد:

«صراطه تعالی مستقیم و سنته واحدة لكن هذه السنة الواحدة الغير المختلفة ليست قائمة على أصل صفة واحدة من صفاته تعالی كصفة التشريع و الحكم مثلاً حتى لا يتخلف حكم عن مورد و لا جزء حكم عن محله قط، بل هي قائمة على ما يستوجب جميع صفاته المربوط علت صفاته» (طباطبائی، ۱۳۹۰، ۱: ۱۶۳).

از دیگر کاربردهای این مسأله می‌توان به مسأله رابطه خالقیت با حکمت و عدالت الهی در مسأله جبر و اختیار اشاره کرد.

## ۲. نسبت خداناباوری غیر جاحدانه با هدایت الهی

شلنبرگ بر نسبت‌شناسی خداناباوری غیر جاحدانه با صفت عشق و محبت الهی تأکید دارد، اما به نظر می‌رسد این پدیده بیش از آنکه با صفت محبت الهی درگیر باشد، با صفت هدایت‌گری او درگیر است، زیرا رفع موانع غیراختیاری خداناباوری با هادی‌بودن خدا پیوند بیشتری دارد که در اینجا بررسی می‌شود. هدایت در یک تقسیم به تکوینی و تشریعی و هر کدام به عام و خاص منقسم می‌شوند: هدایت تکوینی عام بیانگر این است که خداوند تمام موجودات را به گونه‌ای آفریده که هماهنگ و منسجم، به‌سوی تکامل در حرکت‌اند: ﴿رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾. این هدایت، غیراختیاری و فراگیر است. خداوند راه رسیدن به تکامل را در نهاد همه موجودات قرار داده است. رشد و تکامل جنین، رشد و نمو و پیشرفت دانه‌های گیاهان و حرکت کرات مختلف منظومه شمسی در مدار خود و.. نمونه‌هایی از هدایت تکوینی است. این هدایت تخلف‌ناپذیر است و در مقابل آن هیچ گمراهی وجود ندارد. هدایت تکوینی خاص، ویژه انسان است که برپایه آن، خداوند عقل و فطرت را به‌مثابه راه‌های هدایت در همه انسان‌ها قرار داده است. هدایت تشریعی عام هدایتی است که خداوند به‌وسیله پیامبران، کتب آسمانی و امامان، انسان را به مسیر کمال راهنمایی می‌کند. این هدایت برخلاف هدایت تکوینی عام، اختیاری و تخلف‌پذیر است؛ برخی در برابر آن، راه تسلیم پیش می‌گیرند و برخی به سرپیچی و طغیان می‌پردازند. وقتی انسان‌ها راه هدایت را برگزینند، خداوند به‌عنوان پاداش، آن‌ها را مشمول هدایت تشریعی خاص خود قرار می‌دهد: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَ أَتَاهُمْ نَقْوَاهُمْ﴾ (محمد: ۱۷).

از میان این اقسام چهارگانه، هدایت تشریعی عام و هدایت تکوینی خاص مورد گفت‌وگوست. درباره هدایت تشریعی عام این پرسش مطرح است که ممکن است پیام پیامبران به برخی انسان‌ها نرسد، یا علی‌رغم رسیدن پیام آنها، برخی انسان‌ها در اثر موانع فکری، فرهنگی و محیطی، به صدق آنها نرسند، در حالی که هادی‌بودن تشریعی خدا از یکسو، مقتضی رسیدن پیام آنها به همه و از دیگرسو، رفع همه موانع غیراختیاری است. در تحلیل بخش اول این پرسش، نخست باید توجه داشت که درباره وجود حجت (نذیر) برای همه امت‌ها میان مفسران اختلاف است. طبق برخی آیات، هیچ امتی خالی از نذیر نیست: ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾. با این حال، درباره عصر نبوی می‌خوانیم: ﴿لَتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ (سجده: ۳). نیز می‌خوانیم: ﴿وَمَا

كُنْتُ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَ لَكِنْ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ لِنُنْذِرَ قَوْمًا مَا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٤٦﴾. برخی مفسران بر پایه این دو آیه معتقدند مخاطبان پیامبر اکرم ﷺ یا حداقل برخی از آنها نذیر و حجت الهی نداشتند. به عنوان نمونه، طبرسی و علامه طباطبائی معتقدند قریش پیش از پیامبر ما، پیامبر نداشتند (طبرسی، ۱۳۷۲، ۸: ۵۰۹؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ۱۶: ۲۴۴). فخر رازی نیز این دیدگاه را معقول می‌داند (رازی، ۱۴۲۰ق، ۲۵: ۱۳۶).

در هر صورت، حتی اگر وجود پیامبر و حجت خدا برای همه امت‌ها را بپذیریم، باز این پرسش مطرح است که ممکن است برخی انسان‌ها در اثر موانع غیراختیاری فکری، فرهنگی و محیطی، به صدق پیامبران نرسند. این پدیده چگونه با هادی بودن تشریعی خدا سازگار است؟ شایان توجه است که این مسأله اختصاص به خداناباوری ندارد، بلکه درباره دیگر باورهای دینی نیز مطرح است. به عنوان نمونه، ممکن است کسانی در پی موانع فکری، فرهنگی یا محیطی نتوانند پیامبر را تصدیق کنند (پدیده پیامبر ناباوری) یا به امامت امامی معتقد شوند (پدیده امام ناباوری). آیا لازمه هادی بودن خدا رفع اینگونه موانع غیراختیاری است؟

در پاسخ این مسأله، شایان توجه است که شرط هدایت‌گری الهی، حفظ اختیار انسان است. از این رو برخی منتقدان شلنبرگ در پاسخ وی مسأله اختیار انسان را مطرح کرده‌اند و لازمه اختیار انسان را پذیرش اختفای الهی و در نتیجه، شکل‌گیری پدیده خداناباوری غیر جاحدانه می‌دانند. این دیدگاه خود به گونه‌های مختلفی تقریر شده است.

به عنوان نمونه، ریچارد سوئین‌برن (م ۱۹۳۴م) فیلسوف انگلیسی معاصر که در بخشی از کتاب «وجود خدا» به بررسی برهان اختفا پرداخته، در دفاع از اختفای الهی آن را لازمه اختیار انسان می‌داند، با این تقریر که ظهور الهی و انتفای اختفای او مانع ظهور اختیار انسان می‌شود، زیرا با آشکارگی خدا انتخاب خوبی‌ها متعین می‌شود و انسان نمی‌تواند جانب بدی‌ها را برگزیند. اساساً در چنین فرضی توازن میان انتخاب خوبی و بدی از بین می‌رود، زیرا وقتی خدا کاملاً آشکار باشد، انسان نیکوکار احساس محبوبیت می‌کند و وسوسه انجام بدی‌ها در او از بین می‌رود. آشکار است که نمی‌توان تأثیر چنین احساسی را در انتخاب کارهای نیک نادیده گرفت. حال اگر انسان چنین آگاهی عمیقی از حضور خدا داشته باشد، بدین نتیجه رهنمون می‌شود که خدا کار بدش را تأیید نمی‌کند و از آنجا که میل به محبوبیت در ما وجود دارد، میل به ترک گناه نیز افزایش می‌یابد و در نتیجه، توازن میان انتخاب‌ها از بین می‌رود (سوئین‌برن، ۱۳۹۷: ۲۹۸-۳۰۰).

وی در کنار این پاسخ که آن را «حسن اختفای الهی برای خداناباور» می‌نامد، از «حسن اختفای الهی برای خداپاور» نیز یاد می‌کند به این صورت که چنین پدیده‌ای

فرستی برای انسان خدا باور است تا با ارائه راه خداشناسی به او کمک کند (همان: ۳۰۲). در هر صورت، این راه حل سوئین برن را می‌توان معطوف به مسأله هدایت الهی، اینگونه تقریر کرد که توقع هدایت‌گری خداکثری خدا که با رفع همه موانع خدا باوری حاصل می‌شود، مستلزم نفی اختیار انسان است. در حالی که اصل اختیار انسان شرط ضروری برای هدایت الهی است.

با همه اینها به نظر می‌رسد این راه حل ناموجه است، زیرا سوئین برن «ترک گناه» را معلول «آشکارگی خدا» می‌داند، در حالی که از یکسو، «ترک گناه» نه معلول «آشکارگی خدا» بلکه معلول «باور عمیق به او» است. چنین باوری نه تنها مذموم و ناسازگار با اختیار انسان نیست، بلکه خود فعل اختیاری انسان و نشانه مرتبه بالای ایمان اوست. از سوی دیگر، حتی با فرض «آشکارگی خدا» نیز اختیار انسان در انتخاب خوبی و بدی محفوظ است نه اینکه آشکارگی خدا انسان را بر انتخاب خوبی‌ها مجبور سازد.

با این حال، این ادعای سوئین برن موجه است که با فرض «آشکارگی خدا» انگیزه انسان بر انتخاب خوبی‌ها بیشتر می‌شود، اما این مطلب هرگز بیانگر انتفای اختیار انسان نیست. علاوه بر اینکه اساساً خدا در پی افزایش انگیزه انسان بر انتخاب خوبی‌هاست، از این‌رو در نهاد انسان میل به خوبی‌ها را قرار داده تا بتواند راحت‌تر آنها را انجام دهد.

از سوی دیگر، به نظر می‌رسد مفروض سوئین برن با فرض شلنبرگ کاملاً متفاوت است، زیرا شلنبرگ ناظر به اختفای تام خداست که در آن انسان هیچگونه شواهد کافی بر وجود خدا ندارد. چنین حالتی که در آن اصل باور به خدا محل تردید است، سوئین برن با تأکید بر اختیار انسان، آن را موجه می‌داند. در حالی که با از بین رفتن اصل باور به خدا، وجود اختیار انسان چندان ارزشی ندارد تا بر آن مقدم شود.

به نظر می‌رسد مفروض سوئین برن موردی است که اصل باور به خدا در انسان وجود دارد، اما مرتبه‌ای از اختفای الهی مانع آشکارگی تام او می‌شود. در اینجا است که وی با ترجیح جانب اختیار انسان، وقوع این اختفای نسبی را بر می‌گزیند. در حالی که اساساً برهان شلنبرگ ناظر به این مورد نیست. در هر صورت، دیدگاه سوئین برن درباره «حسن اختفای الهی برای خدا باور» نیز نمی‌تواند توجیه‌کننده این پدیده باشد، زیرا بدیهی است که مرکز ادعای شلنبرگ خود انسان خدا نا باور و شقاوت اوست نه دیگران، که می‌توانند از چنین حالتی حسن استفاده را بکنند و به سعادت برسند.

با چشم‌پوشی از این راه حل، به نظر می‌رسد راه حل مسأله پیشین در اینجا نیز راهگشاست، با این تقریر که هدایت الهی دو مرتبه دارد: الف. «هدایت متعارف» ب. «هدایت نامتعارف». مقتضای هادی بودن تشریعی خدا فرستادن پیامبران و برطرف کردن موانع متعارف است که از آن به «هدایت متعارف» تعبیر می‌کنیم. رفع موانع نامتعارف

هدایت که برخاسته از قوانین حاکم بر جهان ماده است، مشمول هدایت نامتعارف است. این مرتبه هدایت، نه تنها بر خدا واجب نیست بلکه مستلزم تناقض و سلب لوازم جهان ماده از آن است. بنابراین در بازشناسی قلمرو صفت هدایت الهی می‌بایست به مقتضای آفرینش جهان ماده توجه داشت.

در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که چرا خداوند برای تک تک چنین افرادی که به سبب موانع غیراختیاری از هدایت متعارف محروم‌اند، هدایت تشریعی را در قالب معجزات ابلاغ نمی‌کند؟

پاسخ این است که این فرض در صورت صحت، درباره بقیه مردم نیز مطرح می‌شود و لازمه‌اش این است که نیازی به فرستادن پیامبران نباشد، بلکه خداوند قوانین تشریعی را به صورت معجزه‌وار به تک تک انسان‌ها ابلاغ کند. بدیهی است که این فرض با ضرورت فرستادن پیامبران ناسازگار است.

این سخن، همسان خواسته مشرکان عصر نبوی است: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (بقره: ۱۱۸). در واقع سخن آنان این بود که اگر خدا وجود دارد، باید یکی از دو کار را انجام دهد: الف. خود با ما سخن بگوید همانگونه که با موسی عليه السلام سخن گفت و بر صدق نبوت تو گواهی بدهد؛ ب. آیه‌ای بر خود ما نازل کند. خواسته دوم، در آیه دیگری نیز مطرح شده است: ﴿بَلْ يَرِيدُ كُلُّ اَفْرِئٍ مِنْهُمْ اَنْ يُوتِيَ صُحُفًا مِّنْ سَمَرَةٍ﴾ (مذثر: ۵۲) هر یک از آنها انتظار دارند که اوراق متعددی از آیات بر آنها نازل گردد. خواسته اول آنان همسان خواسته رؤیت الهی توسط یهودیان است که بیانگر تشابه قلوب و تماثل شبهات است.

قرآن در پاسخ، از آیات و نشانه‌های روشن الهی برای اهل حقیقت سخن می‌گوید. اگر به‌راستی در پی درک حقیقت‌اند، همین آیاتی که بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده، نشانه روشنی بر صدق گفتار اوست، چه لزومی دارد که بر تک تک آنان مستقیماً آیاتی نازل شود؟ علاوه بر اینکه، دریافت آیات و معجزات نوعی شایستگی و آمادگی و طهارت روحی لازم دارد که همه انسان‌ها چنین شایستگی‌ای ندارند. از سوی سوم، معجزه به‌مثابه یک امر خارق العاده، خلاف روند متعارف است و قرار نیست برای هر کاری معجزه اقامه شود، زیرا در صورتی که برای هر کسی معجزه اقامه شود، تأثیرگذاری معجزه از بین می‌رود و تبدیل به یک امر متعارف می‌شود، بنابراین حکمت الهی اقتضا می‌کند که تنها در موارد خاصی امور خارق‌العاده رخ دهد.

درباره هدایت تکوینی خاص نیز این پرسش مطرح است که برخی انسان‌ها به علل تکوینی فاقد توانایی ادراک عقلی‌اند، این مسأله چگونه با هدایت‌گری خدا سازگار است؟ از

سوی دیگر، برپایه پذیرش فطری بودن خداشناسی، گرچه این هدایت تکوینی خاص برای خداآناناوران غیر جاحد نیز فراهم است، اما با این حال، اگر فرض کنیم که عوامل غیراختیاری نظیر رشد در محیط‌های فاسد، مانع شکوفایی فطرت الهی شود، دوباره این پرسش مطرح می‌شود که چرا خداوند متعال با تصرف تکوینی مانع شکل‌گیری چنین موانعی نمی‌شود؟

پاسخ این دو پرسش نیز از مطالب گذشته روشن می‌شود. قلمرو هدایت‌گری الهی نیز تا جایی است که به دیگر سنت‌های تکوینی، از جمله، قوانین تکوینی حاکم بر نظام ماده آسیب نرساند.

### ۳. نسبت خداآناناوری غیر جاحدانه با حکمت الهی و قاعده لطف

قاعده کلامی لطف که برخاسته از حکمت الهی است، بیانگر وجوب انجام کارهایی از سوی خداست که به سبب آنها شخص مکلف به اطاعت الهی نزدیک و از گناه دور می‌شود، بی‌آنکه تأثیری در قدرت مکلف داشته باشد و یا او را مجبور بسازد. برپایه پذیرش وجوب لطف، این پرسش مطرح می‌شود که آیا بر خدا واجب نیست تا موانع غیراختیاری خداآناناوری را برطرف سازد؟ آیا رفع چنین موانعی مصداق لطف نیست؟ در پاسخ لازم است مفاد این قاعده و قیود مندرج در آن بازخوانی شود.

معمولاً متکلمان لطف را اینگونه تعریف می‌کنند: «اللطف هو ما یكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد من فعل المعصية، ولم یکن له حظ فی التمكن، ولم یبلغ حد الإلجاء» (حلی، ۱۳۸۲: ۱۰۶؛ ابن میثم بحرانی، ۱۴۰۶ق: ۱۱۷). دقت در این تعریف نشان می‌دهد که «رفع موانع شناخت خدا» مصداق لطف نیست، زیرا قید «لم یکن له حظ فی التمكن» آن را در بر نمی‌گیرد. برپایه این قید، لطف صرفاً مواردی را در بر می‌گیرد که نقشی در اصل توانایی مکلف نسبت به انجام واجبات و ترک محرمات نداشته باشند؛ به این معنا که حتی اگر چنین لطفی نباشد، توانایی مکلف نسبت به انجام واجبات و ترک محرمات محفوظ باشد. این در حالی است که با وجود موانع شناخت خدا، یقیناً مکلف چنان توانایی ندارد و اساساً در چنین حالتی امتثال تکالیف الهی بی‌معناست.

ممکن است گفته شود: وقتی انجام کارهایی که در اصل توانایی مکلف نقشی ندارند، واجب باشد، بدهی است که انجام کارهایی که در اصل توانایی مکلف نقش دارند، به‌طریق اولی واجب است و حکمت الهی آنها را می‌طلبد. اینگونه کارها گرچه مشمول تعریف لطف مقرب و محصل در اصطلاح مشهور متکلمان نیستند، اما برپایه اصطلاح برخی متکلمان، انجام چنین کارهایی مشمول «لطف محصل» است. توضیح اینکه، لطف محصل دو گونه تعریف شده است. متقدمان تمایز لطف مقرب و محصل را در این می‌دانند که هرگاه لطف

الهی در مکلف مؤثر افتد و او را به انجام طاعت یا ترک معصیت وادارد، چنین لطفی «محصل» است (حلی، ۱۳۸۲: ۱۰۶-۱۰۷؛)، زیرا ایجادکننده طاعت است. برپایه این تعریف، هر لطف محصلی، در گام نخست لطف مقرب است و با ضمیمه امتثال مکلف به محصل تبدیل می‌شود. براین اساس، لطف محصل در عرض لطف مقرب نیست بلکه در طول آن است. اما برپایه اصطلاح برخی متکلمان، لطف مقرب و محصل تمایز جوهری دارند: لطف مقرب نقشی در توانایی مکلف ندارد، اما لطف محصل در ایجاد آن نقش دارد. به عنوان نمونه، «نبوت» و «تکلیف الهی» مصداق لطف محصل‌اند، زیرا بدون آنها مکلف نمی‌تواند تکالیف الهی را امتثال کند. از این‌رو برخی متکلمان برای لطف محصل به کمال عقل و نصب ادله مثال زده‌اند (تفتازانی، ۱۴۰۹ق، ۴: ۳۲۱؛ سبحانی، ۱۴۱۲ق، ۳: ۵۲).

تمایز این دو اصطلاح در این است که به عنوان نمونه، برپایه اصطلاح نخست، «نبوت» مصداق لطف نیست، زیرا با قید «لم یکن له حظ فی التمکین» از تعریف لطف خارج می‌شود، در حالی که برپایه اصطلاح دوم، مصداق لطف محصل است. شایان توجه است که خروج نبوت از دایره لطف برپایه اصطلاح اول، با این مطلب منافات ندارد که متکلمان متقدم در بحث ضرورت نبوت آن را مصداق لطف می‌دانند و با قاعده وجوب لطف بر ضرورت نبوت استدلال می‌کنند، زیرا نبوت دو جنبه دارد: الف. نقش آن در معرفی تکالیف شرعی؛ ب. نقش تکالیف شرعی (معرفی‌شده توسط پیامبر) در امتثال تکالیف عقلی. نبوت از جنبه اول، خارج از تعریف لطف است، اما با این حال، متکلمان در بحث ضرورت نبوت به جنبه دوم نظر دارند، به این معنا که اصل و محور را تکالیف عقلی می‌دانند و امتثال تکالیف شرعی را زمینه‌ساز (لطف) امتثال آنها می‌شمارند (التکالیف العقلیة الطاف فی التکالیف السمعیة). بدیهی است که امتثال تکالیف عقلی بدون امتثال تکالیف شرعی نیز ممکن است، از این‌رو در این جنبه نبوت، نقش توانمندسازی منتفی است (دقت شود).

اکنون که این دو اصطلاح آشکار شد، به مسأله اصلی باز می‌گردیم. پرسش این است که در بحث حاضر، رفع موانع شناخت الهی مصداق لطف محصل (اصطلاح دوم) است، زیرا بدون آنها توانایی بر انجام تکالیف الهی منتفی است. پس چگونه می‌توان با وجود وجوب لطف محصل، رفع چنین موانعی را واجب ندانست؟ در بررسی این مسأله لازم است میان موانع عمومی و موانع شخصی شناخت خدا تفکیک کنیم. در اینکه مقتضای حکمت الهی رفع موانع شناخت خداست، تردیدی نیست، اما آیا حکمت الهی می‌طلبد نسبت به تک افراد همه موانع برطرف شود؟ به نظر می‌رسد آنچه مقتضای حکمت الهی است صرفاً رفع موانع عمومی شناخت اوست، اما سلسله موانع شخصی که لازمه تراحمات جهان ماده‌اند، رفع آنها واجب نیست، زیرا رفع آنها چنانکه گذشت، بیانگر نقض قوانین طبیعی و مصداق سلب لوازم شیء از آن است.

#### ۴. نسبت خدا ناباوری غیر جاحدانه با عدالت الهی

از رهگذر مطالب پیشین آشکار شد که خدا ناباوری غیر جاحدانه که در پی عوامل غیر اختیاری شکل گرفته، با صفت عشق، هدایت و حکمت الهی ناسازگار نیست. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که با فرض پذیرش مطالب پیشین، چگونه می‌توان آن پدیده را با عدالت الهی سازگار دانست؟ چنین انسانی می‌تواند به درگاه الهی گلیایه کند که چرا مرا در موقعیتی آفریدی که نمی‌توانم به سعادت شناخت و ایمان به تو نایل آیم؟ پاسخ این پرسش این است که اگر خداوند در روز قیامت چنین انسانی را به جهت عدم شناخت و ایمان به خود مؤاخذه و عقاب کند، چنین گلیایه‌ای موجه و بجاست. در حالی که چنین نیست و خداوند متعال تنها در صورتی بنده‌ای را عقاب می‌کند که حجت بر او تمام شده باشد. اما مفروض این است که چنین انسانی هنوز حجت بر او تمام نشده است.

این آموزه به روشنی در قرآن مطرح شده است. به عنوان نمونه، آیه ﴿مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ (اسراء: ۱۷) بر قبح عقاب بدون بیان و اقامه حجت دلالت دارد. نیز می‌خوانیم: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَ عَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ (بقره: ۲۸۶). در فرض ما، باور به خدا در توان چنین انسانی نیست، از این رو متعلق تکلیف الهی قرار نمی‌گیرد. در آیه ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْفُلُكَةَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَ سَاءَتْ مَصِيرًا إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَ لَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ (نساء: ۹۷-۹۸) نیز مستضعفان فکری استثناء شده و ظالمین را دو گونه می‌داند: نخست کسانی‌اند که در پی قرار گرفتن در محیط فاسد، امکان دین‌داری نداشتند، اما با این حال، امکان مهاجرت داشتند، از این رو مقصرند. دسته دوم، افراد قاصرند. شأن نزول این آیه گرچه استضعاف سرزمینی است، اما عمومیت علت آن استضعاف فکری را نیز در بر می‌گیرد. بنابراین اگر کسی در محیطی قرار بگیرد که امکان فراگیری معارف دینی در آنجا نباشد و به عنوان نمونه، عالم دینی وجود نداشته باشد، یا اینکه علی‌رغم عدم عناد و برخورداری از روحیه حق‌پذیری، اساساً ذهنش به معارف دینی صحیح منتقل نشود، چنین کسی نیز مستضعف و معذور است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ۵: ۵۱).

در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که چنین انسانی که در راستای خداشناسی تلاش کرده اما در پی عوامل غیر اختیاری بدان نائل نشده است، با اینکه طبق آیات پیشین مؤاخذه و عقاب نمی‌شود، اما با این حال، از رسیدن به مقامات بالای سعادت محروم است، این چگونه با عدالت الهی سازگار است؟ پاسخ این است که قرآن کریم

سرنوشت اینگونه افراد را به خدا واگذار می‌کند و از امید گذشت او سخن می‌گوید، چنانکه در ادامه آیات پیشین می‌فرماید: «فَأُولَٰئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا» (نساء: ۹۹). اما در روایات توضیحاتی ارائه شده است. طبق برخی روایات، مستضعفان فکری در روز قیامت امتحان می‌شوند و برپایه آن به آنها ثواب یا عقاب داده می‌شود. به عنوان نمونه، طبق روایت امام صادق (ع) خداوند در قیامت فرشته‌ای می‌فرستد و او آتشی روشن می‌کند و به اینها دستور می‌دهد که خود را در آتش بیندازند. اگر انداختند، آتش تبدیل به گلستان شده و به بهشت می‌روند. ولی اگر خود را در آتش نینداختند به جهنم خواهند رفت:

«إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ جَمَعَ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ الْأَطْفَالَ وَالَّذِي مَاتَ مِنَ النَّاسِ فِي الْفِتْرَةِ وَالشَّيْخَ الْكَبِيرَ الَّذِي أَدْرَكَ النَّبِيَّ ﷺ وَهُوَ لَا يَعْقِلُ وَالْأَصَمَّ وَالْأَبْكَمَ الَّذِي لَا يَعْقِلُ وَالْمَجْنُونِ وَالْأَبْلَةَ الَّذِي لَا يَعْقِلُ وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَحْتَجُّ عَلَى اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فَيَعِثُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ مَلَكًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ فَيُوجِّحُ لَهُمْ نَارًا ثُمَّ يَبْعَثُ اللَّهُ إِلَيْهِمْ مَلَكًا فَيَقُولُ لَهُمْ إِنَّ رَبَّكُمْ بِأَمْرِكُمْ أَنْ تَتَّبِعُوا فِيهَا فَمَنْ دَخَلَهَا كَانَتْ عَلَيْهِ بَرْدًا وَسَلَامًا وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا دَخَلَ النَّارَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۲۴۸).

براین اساس، چنین افرادی نه تنها عقاب نمی‌شوند، بلکه بر اساس اختیاری که دارند، می‌توانند به سعادت نیز برسند.

در روایت دیگری، زراره از امام صادق (ع) درباره کودکان می‌پرسد: «عَنْ زُرَّارَةَ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَنِ الْوِلْدَانِ فَقَالَ سَأَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْوِلْدَانِ وَالْأَطْفَالِ فَقَالَ: اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا كَانُوا غَافِلِينَ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۳: ۲۴۹). این روایت با وضوح بیشتری بر مدعا دلالت دارد، زیرا ملاک ثواب و عقاب را عمل اختیاری آنها می‌داند، با این تفاوت که چنین افرادی گرچه در کودکی از دنیا رفتند و افعالی از آنها صادر نشده است، اما خداوند متعال می‌داند که در صورت زنده‌بودن، چه افعالی از آنها صادر می‌شد.

از رهگذر مطالب گذشته آشکار می‌شود که خدانا باوری غیر جاحدانه با عدالت الهی نیز ناسازگار نیست.

## نتیجه‌گیری

از رهگذر جستار حاضر، مطالب زیر آشکار می‌شود:

۱. ناسازگاری پنداری خدانا باوری غیر جاحدانه با عشق و محبت الهی در اندیشه شلنبرگ، معلول نگرش تک‌بعدی به صفات الهی است. وی گویا همه صفات خدا را در عشق و محبت الهی منحصر کرده، لازمه آن را رفع همه موانع غیراختیاری و برقراری رابطه



شخصی با همه انسان‌ها می‌داند. در حالی که برپایه نگاه جامع به مجموعه صفات الهی، اقتضائات و قلمرو هر کدام آنها نیز به‌درستی ترسیم می‌شود و در نتیجه، ظهور آثار و لوازم صفت عشق و محبت الهی تنها تا زمانی است که با دیگر قوانین جهان هستی از جمله تراحمات عالم ماده که برخاسته از صفت آفرینش حکیمانه الهی است، تعارض نداشته باشد. در حالی که موانع مدنظر وی برخاسته از تراحمات جهان ماده است. در سایه این توضیحات، عشق بالتبع خدا به انسان، با شکل‌گیری پدیده خدا ناباوری غیر جاحدانه منافات ندارد.

۲. ریچاد سوئین‌برن (م ۱۹۳۴م) در نقد شلنبرگ، اختفای الهی را لازمه اختیار انسان می‌داند، زیرا ظهور الهی و انتفای اختفای او مانع ظهور اختیار انسان است و با آشکارگی خدا انتخاب خوبی‌ها متعین می‌شود و انسان نمی‌تواند جانب بدی‌ها را برگزیند. این راه حل ناموجه است، زیرا سوئین‌برن «ترک گناه» را معلول «آشکارگی خدا» می‌داند، در حالی که از یکسو، «ترک گناه» نه معلول «آشکارگی خدا» بلکه معلول «باور عمیق به او» است. از سوی دیگر، مفروض سوئین‌برن با فرض شلنبرگ کاملاً متفاوت است، زیرا شلنبرگ ناظر به اختفای تام و فقدان شواهد کافی بر وجود خداست، در حالی که مفروض سوئین‌برن موردی است که اصل باور به خدا در انسان وجود دارد، اما مرتبه‌ای از اختفای الهی مانع آشکارگی تام او می‌شود.

۳. خدا ناباوری غیر جاحدانه با هدایت تشریعی عام نیز منافات ندارد، زیرا هدایت الهی مقتضای هادی‌بودن تشریعی خدا، فرستادن پیامبران و برطرف کردن موانع متعارف است، که از آن به «هدایت متعارف» تعبیر می‌کنیم. رفع موانع نامتعارف هدایت که برخاسته از قوانین حاکم بر جهان ماده است، مشمول هدایت نامتعارف است. این مرتبه هدایت، نه تنها بر خدا واجب نیست بلکه مستلزم تناقض و سلب لوازم جهان ماده از آن است. بنابراین در بازشناسی قلمرو صفت هدایت الهی می‌بایست به مقتضای آفرینش جهان ماده توجه داشت.

۴. رفع موانع شناخت خدا مصداق لطف نیست، زیرا قید «لم یکن له حظ فی التمکین» در تعریف لطف، رفع این موانع را در بر نمی‌گیرد. برپایه این قید، لطف صرفاً مواردی را در بر می‌گیرد که نقشی در اصل توانایی مکلف نسبت به انجام واجبات و ترک محرمات نداشته باشند. در حالی که بدون رفع این موانع، شناخت و تصدیق وجود خدا میسر نیست.

۵. ناسازگار پنداری خدا ناباوری غیر جاحدانه با عدالت الهی تنها زمانی موجه است که خدا در روز قیامت چنین انسانی را به‌جهت عدم شناخت و ایمان به خود مؤاخذه و عقاب کند، در حالی که خدا تنها در صورتی بنده‌ای را عقاب می‌کند که حجت بر او تمام شده



قرآن کریم.

۱. **عهدین** (عهد عتیق و عهد جدید)، ترجمه فارسی انجمن کتاب مقدس، تهران، انتشارات ایلام، ۱۹۸۷م.
۲. ابن سینا، حسین (۱۳۷۵)، **الإشارات والتنبيهات**، قم، نشر البلاغه، چاپ اول.
۳. ابن میثم بحرانی (۱۴۰۶ق)، **قواعد المرام فی علم الکلام**، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ دوم.
۴. اسدی، بهروز و انشاءالله رحمتی و بابک (۱۳۹۹)، «**نقد و بررسی برهان اختفای الهی جان شلنبرگ، بر مبنای تناهی صفات فعلی و حکمت الهی**»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، دوره ۲۲، شماره ۱، فروردین ۱۳۹۹، صص ۵-۲۶.
۵. اسنایدر، دانیل هوارد (۱۳۹۹)، «**اختفای خداوند**»، در: دانشنامه فلسفه دین ویراسته پل ادواردز و دونالد ام. بورچرت، ترجمه انشاءالله رحمتی، سوفیا، تهران، چاپ اول.
۶. امام خمینی، سیدروح‌الله (۱۴۱۵ق)، **المکاسب المحرمة**، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
۷. انصاری، مرتضی (۱۴۲۸ق)، **فرائد الأصول**، قم، مجمع الفکر الاسلامی، چاپ نهم.
۸. آزادگان، ابراهیم و یاسر خوشنویس (۱۴۰۳)، **انسان و خدای محبوب**، تهران، مؤسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.
۹. تفتازانی، سعدالدین (۱۴۰۹ق)، **شرح المقاصد**، مقدمه، تحقیق و تعلیق: عبدالرحمن عمیره، نشر الشریف الرضی، چاپ اول.
۱۰. جرجانی، میرسیدشریف (۱۴۱۹ق)، **شرح المواقف**، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ اول.
۱۱. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۸۲)، **کشف المراد**، تقدیم و تعلیق: جعفر سبحانی، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، چاپ دوم.
۱۲. حلی، حسن بن یوسف (۱۴۱۵ق)، **مناهج الیقین فی أصول الدین**، تهران، دار الأُسوة.
۱۳. خوئی، سیدابوالقاسم (۱۴۲۲ق)، **مصباح الأصول**، تقریر سیدمحمد سرور واعظ حسینی بهسودی، قم، مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، چاپ اول.
۱۴. رازی، فخرالدین (۱۴۲۰ق)، **تفسیر مفاتیح الغیب**، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
۱۵. رازی، فخرالدین (۱۴۱۱ق)، **المحصل**، مقدمه و تحقیق: دکتر اتای عمان، دار الرازی، چاپ اول.
۱۶. سبحانی، جعفر (۱۳۸۵)، **الایمان و الکفر فی الکتاب و السنة**، قم، مؤسسه الإمام الصادق (ع)، چاپ دوم.
۱۷. سبحانی، جعفر (۱۴۱۲ق)، **الالهیات علی هدی الکتاب و السنة و العقل**، قم، مرکز

العالمی للدراسات الاسلامیة، چاپ سوم.

۱۸. سوئینبرن، ریچارد (۱۳۹۷)، **وجود خدا؟**، ترجمه محمدجواد اصغری، تهران، لوگوس، چاپ اول.
۱۹. سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۷۵)، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح و مقدمه: هانری کربن؛ سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، چاپ دوم، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. شهیدصدر، سیدمحمدباقر (۱۴۱۷ق)، **بحوث فی علم الأصول**، تقریر سیدمحمود هاشمی شاهرودی، قم، موسسه دائره المعارف فقه اسلامی، چاپ سوم.
۲۱. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳)، **مفاتیح الغیب**، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۲۲. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۹۸۱م)، **الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة**، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۳. طباطبائی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۰)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، بیروت: مؤسسه العلمی، چاپ دوم.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تصحیح فضل الله یزدی طباطبائی، تهران، ناصر خسرو، چاپ سوم.
۲۵. طوسی، نصیرالدین (۱۴۰۵ق)، **تلخیص المحصل**، بیروت، دار الأضواء، چاپ دوم.
۲۶. فاضل مقداد، ابوعبدالله (۱۴۰۵ق)، **إرشاد الطالبین إلی نهج المسترشدين**، قم، انتشارات کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲۷. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، **الکافی**، چاپ چهارم، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
۲۸. وایدنر، ورونیکا (۱۴۰۳)، **اختفای الهی**، ترجمه طه عبداللهی سهی، تهران، سروش، چاپ دوم.
۲۹. هاشمی، یاسر و احمد ولیعی ابرقویی (۱۴۰۳)، **«قد و ارز یابی تقریر استقرائی برهان اختفای الهی شلسنبرگ از منظر تجربه دینی تجربه دینی»**، اندیشه نوین دینی، سال ۲۰، شماره ۷۷، صص ۶۷-۸۸.
30. Schellenberg, J. L. (1993). Divine Hiddenness and Human Reason. (Vols 1-1). Cornell University Press.