

تحلیل و نقد رهیافت شلینبرگ در رابطه با عشق خدا به مخلوقات

رحیم دهقان*

چکیده

این پژوهش در پی تبیین و نقد تصور شلینبرگ از «عشق الهی» است. این اندیشمند کانادایی، با ارائه شواهدی مبنی بر نفی صفت عاشق مطلق بودن خدا، به دفاع از شکاکیت اعتقادی پرداخته و بر همین اساس در قالب یک قیاس استثنائی، برهانی در نفی وجود خدا ارائه داده است. سوال اساسی این است که برهان ارائه شده از سوی شلینبرگ با چه چالش‌های نظری مواجه است؟ بررسی‌های این پژوهش که با روش تحلیلی و استنادی انجام شده، نشان می‌دهد که نظریه شلینبرگ با پاره‌ای از نقدها از جمله بی‌توجهی به ظرفیت وجودی معشوق، نادیده انگاشتن شواهد تجربی ظهور خدا در عالم، برداشت ناصواب از مفهوم عذاب و مجازات، و ارائه تفسیر جبرگرایانه از ایمان و معرفت الهی مواجه است. این ضعف‌ها نشان می‌دهد که ایشان در ارائه تبیینی موجه از مولفه‌ی «عشق الهی» و نیز برهان مبتنی بر آن، موفق نبوده است.

واژگان کلیدی

خداناباوری، عشق مطلق، حضور خدا، شلینبرگ.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

r_dehghan@sbu.ac.ir

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۶/۲۲

*. استادیار گروه معارف دانشگاه شهید بهشتی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۲/۱۹

طرح مسئله

در دوران معاصر، برخی از فلاسفه دین در جهت دفاع از شکاکیت معرفتی نسبت به وجود خدا بحث و استدلال می‌کنند که شلینبرگ^۱ از جمله این افراد است. او بیشتر با مسئله بی‌معنایی زندگی مواجه است و نمی‌تواند خود را در برخورداری از یک زندگی معنادار قانع سازد. این مطلب، در احساس وی درباره عدم حضور خدا در زندگی ریشه دارد که در آثار خود از آن به مسئله «خفای الهی»^۲ یاد می‌کند. شلینبرگ با تأکید بر عدم حضور خدا در زندگی انسان‌ها تلاش می‌کند تا نشان دهد خدا عاشق مخلوقات خود از جمله انسان‌ها نیست و در صورتی هم که عاشق نباشد، خدا نخواهد بود؛ چراکه عاشق مطلق بودن از جمله صفات کمالی است و انتظار می‌رود موجود کاملی چون خداوند دارای آن صفت باشد.

شلینبرگ که امروزه اندیشه‌های او به‌خصوص در جهت حمایت از شک‌گرایی و الحاد، در دنیای غرب تأثیرگذار بوده، در اتخاذ این رهیافت، از آثار نیچه متأثر است و در موارد متعددی در آثار خود به‌خصوص کتاب *استدلال خفا*^۳، از نیچه یاد کرده، همان نکاتی را بیان می‌کند که نیچه درباره خدامردگی بیان می‌کرد. (کاپلستون، ۱۳۸۲: ۷ / ۳۹۳) او بسان نیچه، با نوعی بدبینی می‌گوید:

آیا این جهان تاریک می‌تواند ساخته یک عاشق کامل و قادر مطلق باشد؟ آیا طریق عشق ورزیدن این است که عاشق، معشوق خود را در دنیایی سرگردان و در یک شکنجه روحی رها کند؟ (Schellenberg, 2015: 28)

اندیشه‌های پاسکال نیز از جمله پیشینه‌های فکری اوست. به گفته شلینبرگ، پاسکال ضمن گلابه از عدم حضور خدا می‌گوید «اگر خدایی مجهزکننده طبیعت است، باید به‌صورت صریح، خود را فریاد زند و نمایان سازد». (Ibid: 30)

شلینبرگ به تأثیر از این اندیشمندان و با تمرکز بر مفهوم «عشق الهی»، تلاش کرده تا اختفای الهی یا عدم حضور خدا در زندگی انسان را نشان دهد و از طریق آن، وجود خداوند را انکار کند. این مقاله ضمن تبیین تقریری صحیح از اطلاق «عاشق بودن» بر خداوند، تلاش خواهد کرد تا به این مسئله پاسخ گوید که آیا تفسیر شلینبرگ از عشق الهی قابل دفاع است یا نه. برای پاسخ به این مسئله، ابتدا رابطه بین خدا و

۱. شلینبرگ فیلسوف کانادایی و عضو هیئت علمی دانشگاه مونت در کانادا است. بیشتر مطالعات او در حوزه اخلاق، معرفت‌شناسی و رابطه علم و دین است. او تحصیل کرده دانشگاه آکسفورد است و رساله دکتری خود را با موضوع «بررسی معقول بودن ناباوری» تحت نظر ریچارد سوئین‌برن، از فیلسوفان دین معاصر، دفاع کرده است. او به‌جهت مباحث خود در حوزه شبهه اختفای الهی، مسئله دین تکاملی و نیز شک‌گرایی شهرت یافته است. کتاب *استدلال خفای الهی و خفای الهی و عقل انسان* از مهم‌ترین آثار اوست که در سال‌های اخیر منتشر شده است.

2. Divine hiddenness.
3. The Hiddenness Argument.

مخلوقات و مسئله عشق خدا به مخلوقات از منظر شلینبرگ، تبیین می‌شود و سپس نقاط ضعف رهیافت ایشان به مسئله عشق الهی تحلیل خواهد شد.

الف) عشق؛ تبیین مفهومی

عشق در لغت به معنای حب شدید و خارج از اندازه (زیبیدی، ۲۰۱۱: ۲۹۲) یا میل و کشش بیش از حد (ابن منظور، ۱۴۰۸: ۹ / ۲۲۴) یا به معنای چسبیدن دو شیء به هم است. (فراهیدی، ۱۴۱۴: ۵۴۶) در اصطلاح نیز عشق بر مرتبه عالی محبت اطلاق می‌شود. (غزالی، بی تا: ۴ / ۲۷۵) البته این واژه در معنای دقیق خود قابل تعریف نیست و لذا ابن عربی می‌گوید: «هر کس عشق را تعریف کند، آن را نشناخته است». (ابن عربی، بی تا: ۲ / ۱۲۱) با این حال، حب که نحوه شدید آن در قالب عشق نمود می‌یابد، نحوه‌ای تعلق و رابطه انجذابی خاص توأم با شعور است و نوعی ابتهاج و سرور را در فرد ایجاد می‌کند. (رحیمیان، ۱۳۸۰: ۱۹) به تعبیر سهروردی، محبت چون به غایت رسد، آن را عشق خوانند. (سهروردی، ۱۳۸۱: ۱۳)

ب) تبیین رهیافت شلینبرگ درباره عشق الهی

یک. تبیین رابطه خداوند با انسان

شلینبرگ در جهت تبیین اصطلاح «عشق مطلق»، معتقد است اینکه خدا را عاشق مطلق می‌دانیم، بدین معنا است که او بزرگترین، بهترین و عمیق‌ترین عشق ممکن را دارا است و در این صورت باید در نهایی‌ترین حالت، این عشق را بروز دهد.^۱ کسی که از نهایت عشق بهره‌مند است، ضرورتاً باید در سطحی گسترده آن را اظهار نماید. (Schellenberg, 2015: 39 - 40) او معتقد است در مورد خدا، گرچه می‌توان عشق را این‌گونه تصور کرد که خدا از راه دور، خیرخواه تمام مخلوقات است، از آنجا که او عاشق مطلق و دارای نهایت عشق است، باید خیرخواهی خود را از نزدیک نشان دهد و بی‌پرده به ما اجازه دهد تا در زندگی او شریک شویم؛ حال آنکه چنین نیست:

خدای عاشق مطلق، حتی نباید از آن جهت که خیرخواه است، به ما خیر برساند؛ بلکه ارزش عشق به خود عشق است و بدون انگیزه باید عشق بورزد. او باید تا نهایت ممکن به ما نزدیک شده، با انسان رابطه شخصی داشته باشد و تا نهایت حالت ممکن، ما را خوشحال کند، آن‌گونه که از یک عاشق نسبت به معشوق خود انتظار می‌رود. (Ibid: 43)

۱. البته شلینبرگ اشاره دارد که مراد او از عشق الهی، در فضای مسیحیت است. به اعتقاد او، اسلام، خدا را محب می‌داند که تا حدودی با عشق فرق می‌کند. او خدای یهودیت را خدایی خشن معرفی می‌کند که عشق و عطف در آن دیده نمی‌شود. (Schellenberg, 2015: 89 - 90)

به بیان دیگر، کسی که «عاشق مطلق» است، باید فضا را همیشه باز^۱ کند؛ به گونه‌ای که هر گاه انسان مخلوق اراده کرد، به راحتی با او ارتباط برقرار کند و او را دریابد. (Ibid: 41)

بهترین عشق، عشقی است که در آن عاشق، رابطه‌ای باز با معشوق داشته باشد؛ به گونه‌ای که هر لحظه با معشوق در ارتباط باشد ... براساس این عشق، عاشق بدون هیچ حساب و کتابی به معشوق خود عشق می‌ورزد. او منتظر فرصتی است تا در زندگی معشوق خود حضور یابد. حال تصور کنید خداوند عاشق مطلق است. در این صورت، او باید مشتاق باشد تا در زندگی ما حضور یابد. (Schellenberg, 2015: 49; 2002: 41)

شلینبرگ ضمن مشابه دانستن عشق خدا به عشق انسان، معتقد است مفهوم عشق باید به نحو اشتراک معنوی فهمیده شود؛ لذا تفاوتی بین هویت عشق که ما انسان‌ها آن را درک می‌کنیم، با عشقی که خدا دارد، وجود ندارد و هر دو از یک جنس هستند؛ (Schellenberg, 2015: 43) از این رو همان‌گونه که در عشق مادر به فرزند، مادر تمام هستی‌اش را برای شکوفایی فرزند فدا می‌کند، خدا نیز باید چنین باشد؛ بنابراین اگر خدا عاشق به معنای واقعی و در عین حال عالیم مطلق باشد و بداند که طالبان صادق او برای یافتن وی و درک حضور او به چه رنج جانکاهی گرفتارند، باید خویشتن را بی‌پرده آشکار کند؛ به ویژه وقتی که می‌داند این اختفا، زیان‌های جبران‌ناپذیری برای طالبان او به بار می‌آورد. به بیان دیگر، اگر خدا عاشق مطلق باشد و همواره رابطه شخصی و باز با اشخاص محدود داشته باشد، در این صورت هیچ شخص محدودی، حتی در صورت مقاومت بر انکار، در وجود خدا شک نخواهد داشت: (Ibid: 53)

عاشق مطلق بودن، اقتضا دارد تا خدا خود را برای مخلوقات خود بشناساند و تمام مخلوقات را نسبت به خود آگاه کند. همچنین اقتضا دارد تا تمام آنچه را برای شکوفا شدن مخلوقات لازم است، به آنها بنمایاند ... در واقع عاشق بودن خدا نسبت به مخلوقات، همچون عاشق بودن مادر نسبت به فرزندش است و طبیعتاً نباید خدا لحظه‌ای ارتباط خود را قطع کند. (Schellenberg, 2002: 75; 2015: 99)

شلینبرگ همچنین معتقد است عاشق مطلق بودن خدا اقتضا می‌کند تا خدا انسان را کاملاً آزاد قرار دهد؛ چراکه عشق، هدیه‌ای آزاد از فردی به فرد دیگر است؛ از این رو اگر عشق مطلق الهی، آزادی انسان را اقتضا می‌کند، منطقاً دلیلی وجود نخواهد داشت که خدا کسی را که عشق او را رد می‌کند، نجات ندهد. (Schellenberg, 2002: 84 - 85)

شلینبرگ براساس این تبیین از عشق مطلق الهی تلاش نموده تا نشان دهد خداوند عاشق نیست و خدایی که عاشق نباشد، خدا نیست و در نتیجه خدا وجود ندارد.

1. Always open.

دو. استدلال شلینبرگ در دفاع از الحاد بر اساس مفهوم «عشق»

شلینبرگ بر اساس تبیین یادشده از عشق مطلق الهی تلاش نموده تا با استفاده از چند مقدمه نشان دهد: ۱. خدا عاشق مطلق نیست؛ ۲. خدایی که عاشق مطلق نباشد، اساساً خدا نیست. (Schellenberg, 2015: 102 - 103) استدلال او در قالب یک قیاس استثنائی شرطی به این شکل است:

۱. اگر خدای عاشق مطلق وجود داشته باشد، باید همیشه در دسترس بندگانش باشد؛ همان‌گونه که پدر و مادری که نسبت به فرزند خود عشق دارند، لحظه‌ای او را تنها رها نمی‌کنند.

۲. اگر خدای عاشق مطلق وجود داشته باشد، دیگر فرد ناباوری وجود نخواهد داشت. آنچه از یک خدای عاشق انتظار می‌رود، این است که شواهد کافی را برای شناخت در اختیار ما قرار دهد و ما را به حضور خود آگاه کند؛ (Schellenberg, 1993: 212 - 213) در نتیجه اگر خدا حضور داشت و خود را به انسان‌ها نمایان می‌ساخت، کسی در وجود او شک نداشت.

۳. ما به وضوح مشاهده می‌کنیم که در جوامع مختلف، افراد شکاک و ناباور زیادی وجود دارند. (Schellenberg, 2015: 86 - 87) و این نشان می‌دهد خدای عاشق مطلق وجود ندارد.

شلینبرگ همچنین وجود شرور در عالم را شاهدهی بر عدم حضور و عاشق مطلق نبودن خدا نسبت به مخلوقات دانسته و معتقد است اگر خدا عاشق مطلق و خیرخواه مطلق می‌بود،^۱ هیچ‌گاه راضی نمی‌شد که بندگان او در این همه رنج و گرفتاری و شداید روزگار به سر ببرند. (Ibid: 88)

۴. اگر خدای عاشق مطلق وجود نداشته باشد، در حقیقت خدا وجود نخواهد داشت؛ چون خدای بدون عشق مطلق به هستی، کامل نخواهد بود و بنابراین دیگر خدا نخواهد بود. چگونه می‌توان خدا را کامل مطلق دانست؛ حال آنکه در عشق ورزیدن کمبود دارد. (Schellenberg, 2002: 41)

به بیان ساده، استدلال شلینبرگ بر نفی وجود خدا در قالب یک قیاس استثنائی این‌گونه خواهد بود:

اگر خداوند عاشق مطلق بود، باید شخص ناباوری وجود نمی‌داشت.

لکن ناباوران زیادی در اطراف ما وجود دارند.

پس خداوند عاشق مطلق نیست (و اگر عاشق مطلق نباشد، در واقع خدا نیست؛ چون عشق از جمله صفات لازم برای اطلاق کمال بر خدا است). (Schellenberg, 2002: 41;) (2015: 102 - 103)

مهم‌ترین مبنای شلینبرگ در این استدلال، «عشق الهی» است. در نظر او، آنچه عشق الهی را بلند جلوه می‌دهد، این است که به نیازهای انسان توجه کند و آنها را برآورده سازد. (Schellenberg, 2002: 49) در نظر او، خدا اگر عاشق می‌بود، باید با هر یک از ما انسان‌ها ارتباط شخصی می‌داشت؛ چراکه عاشق

1. Omni - Love and omnibenevolence.

مطلق آن است که همواره در دسترس معشوق باشد؛ همچون مادری که حتی لحظه‌ای دوری فرزند برایش قابل تحمل نیست. (Ibid: 43)

شلینبرگ در جهت تقویت دیدگاه خود، برخی از اشکالات را پیش‌بینی نموده و پاسخ گفته است؛ از جمله اینکه ممکن است گفته شود خدا به تمام انسان‌ها عشق می‌ورزد؛ اما انسان‌ها از این امر بی‌خبرند. شلینبرگ معتقد است این نگرش، مثل این می‌ماند که مادری فرزند خود را در سرگردانی رها کند؛ به گونه‌ای که فرزند نمی‌داند کجا به دنبال مادر بگردد و در نظر او، این درواقع نوعی توهین به نگره «عشق مطلق» است. (Ibid: 52)

آن‌گونه که اشاره شد، مفهوم محوری و بنیان استدلال شلینبرگ، مسئله «عشق الهی» است. در جهت بررسی و نقد رهیافت شلینبرگ درباره عشق الهی، باید دو مسئله بررسی شود؛ اول درستی اطلاق «عاشق بودن» بر خدا و اینکه آیا می‌توان عاشق بودن را از جمله صفات ثبوتی خدا دانست یا نه؛ دوم اشکالات رهیافت شلینبرگ. از این پس، این دو گام را پی خواهیم گرفت.

ج) اطلاق «عاشق بودن» بر خدا نسبت به ذات و مخلوقات

آیا عاشق بودن را می‌توان بر خدا اطلاق کرد؟ به‌طور کلی، متناسب با معنای عشق، می‌توان سه پاسخ به این سؤال داد؛ پاسخ‌هایی که با توجه به نگرش‌های مختلف به معنای عشق ارائه شده است و تنها یکی از آنها قابل دفاع خواهد بود. درواقع در مورد عشق خدا به مخلوقات، سه رویکرد کلی وجود دارد:

۱. معنا نداشتن صفت عشق و عاشق بودن در مورد خدا؛ عشق به معنای طالب بودن برای دست یافتن به کمال و بیان‌کننده ارتباط یک موجود با موجود کامل‌تر از خود است. مطابق با این رویکرد، عاشق بودن در مورد خدا معنا ندارد؛ چون تمام موجودات غیر از خدا، مرتبه وجودی ناقصی دارند و نمی‌توانند متعلق عشق الهی واقع شوند. در این برداشت، هر موجودی طالب دست یافتن به تمامیت و کمال خود است و از این‌رو به موجود کامل‌تر از خود عشق می‌ورزد و شوق آن دارد تا به کمال او دست یابد. درواقع در این رویکرد، هدف عشق، «بیشتر لذت بردن» از طریق «دست یافتن به کمال بیشتر» است؛ (اخوان‌الصفاء، ۱۴۰۵: ۲۸۲) از این‌رو هر موجودی به موجود برتر و کامل‌تر از خود عشق می‌ورزد، نه به موجود مادون یا هم‌سطح خود؛ لذا به این معنا، چون موجودی والاتر از خدا وجود ندارد، خدا عاشق نخواهد بود؛ بلکه خود مقصود تمام عاشقان خواهد بود. به بیان دیگر، رتبه غیر خداوند پایین‌تر از رتبه اوست و نمی‌توان تصور نمود که علت، عاشق معلول خود باشد؛ (کاکائی، ۱۳۸۹: ۲۰۷) از این‌رو خدا از عشق منزّه است و او معشوق اول است و تمام موجودات به‌سوی او شوق دارند؛ چراکه او وجود محض است و بقا، قوام و کمال آنها به اوست. (همان: ۲۸۶) به این معنا، عاشق بودن بر خدا اطلاق نمی‌شود و ابن‌سینا در همین جهت می‌گوید: «علت اولی ذاتاً خیر مطلق و خالی از هرگونه نقص و معشوق نفوس متاله است که به او عشق می‌ورزند و کسب وجود می‌کنند». (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ۸۰ - ۷۹)

خود شلینبرگ هم تلویحاً پذیرفته است که این معنا از عشق، که خداوند بخواهد از طریق آن نیاز خود را برآورده کند و کامل تر شود، در مورد خداوند معنا ندارد. (Schellenberg, 2015: 98)

۲. معنادار بودن صفت عشق و در عین حال، محدود بودن عشق خدا به ذات خویش: مطابق این رهیافت، اگرچه عشق در مورد خدا نیز می‌تواند معنا پیدا کند، در مورد او فقط عشق به ذات خودش معنا دارد. برخلاف رهیافت قبل که براساس آن، عشق همواره در شوق ناقص به کامل معنا می‌یافت، این رهیافت بر آن است که اطلاق صفت عشق بر خدا منافاتی ندارد؛ هرچند آن را محدود به عشق به ذات خود می‌کند که لازمه‌اش، عدم عشق او به مخلوقات و موجودات دیگر است. توضیح اینکه، چون هر موجودی ذاتاً عشق به کمال دارد، علت اولی نیز خود عاشق خیر محض و کمال مطلق، خواهد بود و البته کمال مطلق چیزی جز خودش نیست. (ملاصدرا، ۲۰۰۰: ۱۵۸) لذا خداوند عاشق خودش است و از آن جهت که والاترین مراتب وجود است، شدیدترین درجه حب را در مرحله حب ذاتی دارد. (رحیمیان، ۱۳۸۰: ۲۰) برخی اندیشمندان مسلمان بر همین اساس، حقیقت عشق را به خدا نسبت داده‌اند. به تعبیر ابن‌سینا، عاشق‌ترین کس نسبت به چیزی، واجب بالذات نسبت به خودش است (ابن‌سینا، ۱۳۸۳: ۳ / ۳۸۸) و به تعبیر فارابی، عاشق و معشوق بالذات اوست و او به طور مطلق، محب و عاشق ذات خود است. او هم محبوب و معشوق اول است و هم محب و عاشق اول. (فارابی، ۱۳۵۸: ۹۸) درواقع عشق از اوصاف اوست و اطلاق آن بر ذات حق، اطلاق حقیقی و بر غیر او، اطلاق مجازی است؛ چراکه اوصاف کمالی اولاً و بالذات به حضرت حق و ثانیاً و بالعرض به موجودات عالم تعلق دارد. به تعبیر مولانا:

عشق ز اوصاف خدای بی‌نیاز عاشقی بر غیر او باشد مجاز
(مولوی، ۱۳۸۲: ۶ / ۹۵۶)

۳. معنادار بودن عشق خدا هم به ذات خود و هم به مخلوقات براساس تبیینی فعلی از صفت عشق: رهیافت سوم که رهیافت درست و موجه درباره مسئله عشق خدا است، این است که خدا علاوه بر ذات خود، به مخلوقات نیز عشق و محبت می‌ورزد. تعبیری چون صیغه مبالغه «ودود»^۱ و یا واژه «حب» در «يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده / ۵۴) نشان‌دهنده عشق خدا به بندگان و مخلوقات است. از آنجا که حب، رابطه‌ای وجودی است و رابطه وجودی از ذات و تنزلات ذات خارج نیست، هر موجودی خود و آثار خود را دوست دارد؛ پس خداوند خود و خلقتش را به تبع خود دوست دارد؛ چراکه آثار وجود او، شمه‌ای از خیر و کمالات او هستند.^۲ به تعبیر ابن‌سینا، خیر مطلق از روی لطف، برای عاشق خود تجلی می‌کند تا عاشق شوق یافته، به او تقرب جوید. (ابن‌سینا، ۲۰۰۵: ۸۲) او معشوق تمام اشیا است؛ اما در عین حال اگر برای اشیا تجلی نکند، برای

۱. وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ. (هود (۱۱): ۹۰)

۲. و هو تعالی خالق لنا منعم علينا بنعم غير متناهية العدة والمدة، فنجبه كما نحب كل منعم لإتعامه. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱ / ۴۱۱)

آنها شناخته نخواهد شد و در نتیجه آنها به کمال دست نخواهند یافت. (همان: ۸۳) در واقع اگر تجلی خدا نبود، وجودی تحقق نمی‌یافت و در نتیجه تجلی، علت تمام وجود است و از این رو او با وجود خودش، عاشق وجود معلول‌هایش خواهد بود. او عاشق تجلی کردن است و معشوقات یا معلولات، تجلی عشق خدا به خود هستند. (همان: ۸۶ - ۸۵) در رساله *اخوان‌الصفاء* هم آمده است که «تمام این اشتیاق‌ها که در موجودات ایجاد می‌شود، فیض الهی و اشراق باری تعالی است». (اخوان‌الصفاء، ۱۴۰۵: ۲۸۵) به اعتقاد برخی، محبت صفت ذات حق و مقدم بر دیگر صفات همچون نورانیت، علم، حلم، بقا و حیات است و «يُحِبُّهُمْ»، صفت قدم است و بر «يُحِبُّهُمْ» تقدم دارد؛ چراکه او صاحب محبت است و به نور محبت در دل محبان تجلی کرده و انوار محبت ایشان از محبت حق در دل ایشان پیدا شده است. (بقلی شیرازی، ۱۳۴۴: ۴۴۴)

این معنا از عشق، در واقع همان لطف الهی است که از فیاضیت وجودی باری تعالی و از شدت وجود و از صفات ایجابی و فعلی خدا است. براساس این معنا از عشق، می‌توان خدا را عاشق دانست؛ اما عشق او به معنای لطف و عنایت داشتن به مخلوقات است که از فیاض بودن او برمی‌خیزد. به بیان دیگر، اگرچه خدا به تمام موجودات عشق می‌ورزد، این عشق انفعالی نیست؛ بلکه از نوع فعل است و به فیاضیت و لطف الهی بازمی‌گردد؛ چراکه موجود برتر، منفعل و اثرپذیر نیست؛ بلکه همواره اثربخش است و هرچه موجود، برتر و درجه وجودی آن کامل‌تر باشد، انفعال صوری او فعل واقعی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۴۳) به بیان واضح‌تر، اوصاف فعلی خدا دو گونه است: برخی به صورت تأثیر و فعل و برخی به صورت تأثر و انفعال ظهور می‌یابند؛ مثلاً آنگاه که خدا نعمت وجود را عطا کرده، خلق می‌کند یا جود و سخاوت می‌ورزد، یک صفت فعلی از او صادر شده است و آنگاه که صفاتی چون توبه‌پذیر بودن و پذیرنده دعای مؤمن بودن مطرح می‌شود، صفت فعلی است که در قالب انفعال نمود پیدا می‌کند. وقتی خدا توبه را قبول می‌کند، منفعل نشده است؛ چراکه وقتی کار خدا را تحلیل کنیم، به تعبیر علامه جوادی آملی می‌بینیم فعل و انفعال خدا، فعل است؛ آنجا که قبول یا عفو می‌کند و تقبل دارد، به این معنا است که پاداش می‌دهد؛ نه اینکه چیزی را دریافت کند. (همان: ۲۴۴) اینکه خدا با توبه گناهکار از او صرف‌نظر می‌کند، درحقیقت بخشش است که به سخا و جود او برمی‌گردد؛ نه اینکه او منفعل باشد و چیزی را بپذیرد. همچنین اینکه خدا عاشق مخلوقات است و به آنها عشق می‌ورزد، به این معنا است که خدا در هیچ لحظه‌ای، فیض وجودی خود را از آنها قطع نمی‌کند و دائم به آنها وجود می‌بخشد. درحقیقت هنگام متصف ساختن خدا به صفت عشق، روح این وصف به فعل او برمی‌گردد، نه به انفعال وی تا بگوییم با عشق ورزیدن تأثیر پذیرفته است؛ بنابراین اطلاق معنای سوم از عشق کاملاً بر خدا صادق و موجه خواهد بود.

اکنون که نحوه اطلاق صفت عشق بر خدا تبیین شد، به رهیافت شلینبرگ بازگشته، ملاحظات وارد بر دیدگاه ایشان را تبیین می‌کنیم.

د) ضعف‌های رهیافت شلینبرگ درباره مسئله عشق الهی

مطالعه آثار شلینبرگ و تبیینی که پیش‌تر از تصور ایشان درباره خدا و عاشق بودن او ارائه شد، نشان می‌دهد که رهیافت او از چند جهت قائل نقد است. برخی از این موارد به‌اختصار از این قرارند:

یک. بی‌توجهی به «عشق الهی» به‌منزله صفت فعلی

شلینبرگ عشق الهی به مخلوقات را چیزی غیر از لطف و عنایت الهی به آنها دانسته است. همان‌گونه که بیان شد، عاشق بودن خدا نسبت به انسان‌ها و دیگر مخلوقات، تنها به‌معنای لطف او به مخلوقات است که به‌جهت فیاضیت وجودی، هر اندازه موجودات ظرفیت و اقتضا داشته باشند، به آنها اعطا می‌کند و همواره در اعطای وجود، نه‌تنها هیچ بخلی ندارد، در پی آن است تا اعطا کند. شلینبرگ بیش از اینکه به رهیافت سوم درباره عشق الهی پایبند باشد، معنای اول عشق (شوق دست یافتن به کمال) را در مورد خدا به کار برده است؛ حال آنکه خدا خود کمال مطلق است و اگر به مخلوقات هم عنایتی دارد، تنها از سر لطف و در مقام فعل است، نه انفعال. خدا به‌صورت مداوم به موجودات خیر می‌رساند و به آنها وجود می‌بخشد. شلینبرگ که به این فیض مداوم توجه نداشته، می‌گوید: «خدای عاشق مطلق، باید بدون انگیزه به ما عشق بورزد و تا نهایت ممکن به ما نزدیک شود و ما را خوشحال کند» (Schellenberg, 2015: 43). این در حالی است که براساس تقریر فعلی از صفت عشق، خداوند لحظه به لحظه به انسان توجه دارد و دائم به او وجود عطا می‌کند که اگر لحظه‌ای این فیض منقطع گردد، انسان تمام هستی خود را از دست خواهد داد.

دو. خلط بین عشق الهی و عشق بشری

شلینبرگ عشق خدا به مخلوقات را به عشق پدر و مادر به فرزند تشبیه کرده، (Schellenberg, 2013: 99) و می‌گوید عشق خدا، همان عشق بین‌فردی، البته در کامل‌ترین حد ممکن است. (Schellenberg, 2007: 201) ممکن است گفته شود شلینبرگ این تشبیه را از باب مجاز و برای اینکه فهم ما به مراد او نزدیک‌تر شود، ارائه نموده است؛ اما واقعیت این است که او عشق خدا به انسان را نوعی رابطه شخصی دانسته (Schellenberg, 2015: 43) و در موارد متعددی بر این تشبیه اصرار داشته است. (Ibid: 14, 44, 46,) (Schellenberg, 2015: 99 - 57, 56) ضمن اینکه او عشق الهی را از جنس عواطف و احساسات می‌داند (Schellenberg, 2015: 99) و از این جهت، آن را پدیده‌ای شبیه عشق بین اشخاص در عالم دنیا، اما در شکلی قوی‌تر تصور می‌کند. این در حالی است که اولاً خدا صرف وجود و عین وحدت است؛ از این‌رو نه در ذات، مماثل دارد و نه در صفات، مشابه. از طرفی، مماثلت در مورد چیزی معنا دارد که ماهیت کلی نوعی یا جنسی داشته باشد؛ حال آنکه خدا وجودِ بحت بسیط و در نتیجه منزله از ماهیت است؛ ثانیاً، وجه تمایز عشق بشری نسبت به عشق الهی، بیش

از تشابه آن است؛ از جمله اینکه در عشق انسان به انسان، فرد عاشق به تمام خواسته‌های معشوق خود علم و آگاهی ندارد و در موارد متعددی حتی ممکن است خلاف آنچه معشوق خواهان است، انجام دهد؛ اما خدا عالم مطلق است و بر تمام دل‌ها نفوذ دارد؛ از این رو خواسته‌ها و آرزوهای تمام انسان‌ها را می‌داند. همچنین وفاداری خدا با وفاداری انسان‌ها متفاوت است. انسان‌ها به اقتضای شرایط زندگی خود ممکن است از عشق خود به دیگری کناره‌گیری کنند؛ چراکه عشق آنها به یکدیگر، ریشه در عاطفه و احساسات آنها دارد و از طرفی، در ایجاد احساساتی چون عشق یا غم و شادی و ترس، فرایندهای عصبی و هورمونی نقش دارند که خاصیت مادی به آن می‌دهند؛ حال آنکه این امر در مورد خدا صادق نیست. اینها همه تفاوت‌های بین عشق الهی و بشری است و شلینبرگ به این تفاوت‌ها توجه نداشته است.

شلینبرگ بین عشق حقیقی و مجازی نیز تفکیکی قائل نشده است که البته این مسئله نیز به جهت تمایز نهادن بین عشق الهی و بشری است. به تعبیر افلاطون، باید توجه داشت که دو نوع عشق در کار است؛ یکی عشق خدایی یا حقیقی که راهنمای روندگان راه فضیلت و پرهیزگاری است؛ دوم، عشق بازاری. (افلاطون، ۱۳۶۲: ۲۹۹) عشق حقیقی آن است که چیزی را بذاته محبوب شمارند و مجازی آن است که هرچه منسوب به اوست، دوست دارند. (نوری، ۱۳۷۶: ۴) با توجه به این تعریف و نیز تبیینی که پیش‌تر از عشق الهی در قالب صفت فعلی بیان شد، می‌توان اذعان کرد که عشق حقیقی که همان اعطای هستی و حیات به تک‌تک موجودات است، از سوی خدا جاری است. عشق مادر به فرزند نیز مجازی است؛ چراکه فرزند از مظاهر الهی است. شلینبرگ به این تفکیک‌ها توجه نداشته و با تشبیه کردن خداوند به والدین، (Schellenberg, 2015: 46; 56 - 57; 99) عشق حقیقی الهی را با عشق‌های معمولی یا مجازی یکسان پنداشته است.

سه. توجه نداشتن به جایگاه عاشق و ظرفیت وجودی معشوق

شلینبرگ بارها در تبیین معنای عشق بیان کرده که خدای عاشق باید نهایت درجه ممکن از عشق را به بنده خود اظهار کند. (Schellenberg, 1993: 212; 2002: 75; 2015: 43) البته این سخن اگر در قالب تفسیر فعلی از صفت عشق تفسیر شود، سخن موجهی است؛ چراکه خدا به جهت اینکه هیچ بخلی در ذاتش قابل تصور نیست، دائماً باید فیوضات خود را بر بندگان نازل کند و به آنها هستی بخشد؛ اما مسئله این است که شلینبرگ اولاً، عشق الهی را یک صفت فعلی در نظر نگرفته؛ بلکه آن را به مثابه عشق انسان، نوعی

۱. تفکیک‌های دیگری نیز وجود دارد که باید مد نظر قرار گیرند؛ از جمله تفکیک عشق جسمانی از حقیقی؛ «عشق جسمانی مانند حسن صوری مجازی است؛ اما عشق حقیقی مایه ادراک اشراقی و دریافت زندگی جاوید می‌گردد». (شریعتی سبزواری، ۱۳۸۷: ۱ / ۹۱) یا تفکیک عشق کاذب از غیر آن؛ عشق کاذب متعلق به امور ظاهری و ناشی از تسلط قوای شهوانی بر قوای عقلانی است و در هندسه مبانی عشق از منظر دین جایگاهی ندارد. (مطهری، ۱۳۸۳: ۹۴ - ۸۳)

انفعال تصور نموده است؛ ثانیاً، به قابلیت‌های متعلق عشق توجه نداشته است. عشق خدا تنها در منزلی سکونت می‌پذیرد که آن منزل خود را از آلودگی‌ها رها ساخته باشد. به تعبیر دیگر، بنده در صورتی عشق خدا به خود را درک می‌کند که خود را به حد توانایی این درک رسانده باشد. موجود ناقصی را که سراپا گناه و آلودگی است، چه رسد که معشوق عشق الهی واقع شود و انتظار داشته باشد تا نهایت درجه عشق برای او ابراز شود و او نیز این نهایت درجه را درک کند. به بیان دیگر، وقتی ظرفیت و اقتضای لازم یا به تعبیری، قابلیت قابل فراهم نیست، چگونه می‌توان انتظار داشت که فاعل، نهایت عشق را در حق او اظهار بدارد. به تعبیر سهروردی:

عشق، هر کسی را به خود راه ندهد و به همه جایی مأوی نکند و به هر دیده روی ننماید. جهد می‌باید کردن که خود را مستعد آن گرداند که عشق را بداند و خود را به آن تسلیم کند و سپس عجایب را ببیند. (سهروردی، ۱۳۸۱: ۱۲)

به تعبیر نجم‌الدین رازی، «این دولت به هر ممتنی نرسد». (رازی، ۱۳۸۱: ۷۹) یا به تعبیر سنایی، «عشق در هر وطن فرو ناید؛ حجره خاص، عشق را باید». (سنایی، بی‌تا: ۵۷) لازم است انسان اقتضائات لازم را در خود ایجاد کند و زمینه محبت و حضور الهی را در خود ایجاد کند تا خدا در زندگی او حضور یابد. در روایات اسلامی بیان شده که: «مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ»؛ یعنی باید ابتدا حرکتی و اظهار محبتی از سوی انسان صورت گیرد تا خدا هم مشتاق او شود و به او توجه کند. (امام صادق علیه السلام، ۱۴۰۰: ۱۷۲) در واقع شلینبرگ انتظار دارد بدون محقق ساختن قابلیت لازم در وجود خود، خدا نهایی‌ترین درجه کمال را افاضه کند؛ امری که به لحاظ عقلی امکان ندارد؛ چراکه هر موجودی تنها به حد ظرفیت و معرفت خود، پذیرای وجود و عشق خدا خواهد بود. به تعبیر برخی از بزرگان، عالم عشق، منتهای عالم معرفت است؛ (سهروردی، ۱۳۸۱: ۱۴) یعنی فرد برای اینکه بخواهد متعلق عشق الهی واقع شود و عشق خداوند و عنایت الهی به خود را درک کند، باید معرفت و شناخت لازم را حاصل کند؛ از این رو خدا در قرآن از عشق خود به انسان‌هایی که ظرفیت وجودی خود را رشد داده‌اند، اشاره کرده و فرموده است: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» (مائده / ۵۴) یا «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَانَتْهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوعٌ» (صف / ۴) و نیز: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ». (بقره / ۲۲۲) این یک سنت الهی است که هر کس به خدا معرفت یابد و با انتخاب‌های خود در مسیر رضایت الهی گام بردارد، خدا نیز او را دوست خواهد داشت و در زندگی او حضور خواهد یافت.^۱

۱. این حدیث شریف نیز به همین مسئله اشاره دارد که خداوند فرمود: «ما يزال عبدي يتقرب إلي بالنافلة حتى أحبه، فإذا أحببته كنت إذا سمعته الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ولسانه الذي ينطق به، ويده التي يبطش بها؛ إن دعاني أحببته، وإن سألتني أعطيتني». (حر عاملی، ۱۳۸۰: ۲۴۳)

چهار. توجه نداشتن به ظهور خداوند در عالم

برخلاف بیان شلینبرگ مبنی بر خفای الهی، خداوند خود را به‌گونه روشن و بدون ابهام در عالم خلقت آشکار نموده است؛ هرچند فهم ما انسان‌ها به‌جهت گرفتار بودن در حصار مادیات، از درک این حضور محروم است. در مقابل نگاه افرادی چون شلینبرگ و نیچه، که از عدم حضور خدا و تاریکی عالم شکوه و گلایه می‌کنند، آیات الهی قرآن به‌صراحت با تعبیر: «فَأَيْنَمَا تُولُو فَتَرَوْهُ وَجْهَ اللَّهِ»، (بقره / ۱۱۵) حضور خدا در تمام عالم را فریاد زده، ریشه عدم درک حضور خدا از سوی مخلوقات را فقر وجودی آنها معرفی کرده‌اند. انسان‌ها به‌واسطه گناهان خود نمی‌توانند قرائن موجود در متن خلقت و تاریخ را ببینند یا ندای درونی وجدان خود را بشنوند؛ از این‌رو شکوه از عدم حضور و عدم رؤیت، ناشی از مرتبه وجودی پایین و قصور خود ماست اما شلینبرگ از این افتخار، عدم اعتقاد به وجود خدا را نتیجه گرفته است. (Schellenberg, 2007: 193) لذا قرآن می‌فرماید: «إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ»؛ (آل عمران / ۳۱) اگر می‌خواهید زندگی شما معنا یابد و خدا را در زندگی خود احساس کنید، از پیامبر تبعیت کنید که در این صورت، خدا در زندگی شما حضور خواهد یافت و حضور او را احساس خواهید کرد.

پنج. برداشت ناصواب از مفهوم عذاب و مجازات

شلینبرگ براساس تصور خود از عشق الهی معتقد است اگر خدا عاشق کامل باشد و رابطه عاشقانه با انسان داشته باشد، حتی اگر انسان به هر دلیلی مقاومت ورزد و نخواهد با او وارد یک رابطه شخصی شود، نباید بنده حقیر و ضعیف خود را مجازات و عذاب کند؛ بلکه باید او را آزاد و رها کند. (Schellenberg, 2015: 55) (85 - 84: 2002) این نوع نگرش، ریشه در تصور ناصحیح شلینبرگ از مسئله عذاب دارد. او عذاب‌های الهی را از سنخ عذاب‌های اعتباری دانسته است؛ حال آنکه عذاب‌هایی که بر بندگان نازل می‌شود، یا تکوینی است یا رابطه بین فعل شخص و مجازات آن اتحادی است که براساس آن، عذاب‌ها و گرفتاری‌های انسان، چیزی جز باطن اعمال خود او نیست. از این‌رو انسانی که مستحق عذاب می‌شود، درحقیقت خود برای خود بد خواسته و راه عذاب را انتخاب نموده است؛ نه اینکه خدا بخواهد او را عذاب کند. به بیان دیگر، عذاب و مجازات، چیزی جز انتخاب و عملکرد خود شخص نیست. (ملاصدرا، ۱۳۶۱: ۱۶۲ - ۱۶۱) شخصی که مسیر کفر و الحاد را در پیش می‌گیرد، درواقع خودش خود را مجازات می‌کند و عذاب او چیزی جز حرکت قهقرایی، سقوط کردن و محروم ماندن از مراتب وجود و کمال نیست. این‌گونه نیست که خدا بخواهد او را عذاب کند؛ بلکه فقر وجودی و محروم ماندن از کمال و مراتب وجودی، خود سخت‌ترین عذاب برای او خواهد بود.

شش. تمایل شلینبرگ به جبر براساس تبیین خاص خود از عشق مطلق خداوند

شلینبرگ اصرار دارد که خدای عاشق باید مسیر هدایت را در مقابل انسان قرار دهد و از سر دلسوزی، او را به

پیمودن مسیر هدایت وادار سازد. (Schellenberg, 2015: 53) به بیان دیگر، او معتقد است خدا اگر عاشق انسان و مخلوقات بود، باید شواهد کافی بر وجود خود ارائه می‌داد و شناخت خود را در دل تمام انسان‌ها قرار می‌داد؛ به گونه‌ای که شخص ناباوری وجود نداشته باشد. (Ibid) در نظر او، خدا باید خود را به صورت کامل به انسان بشناساند و نهایت درجه فهم و شناخت را به او بدهد و او را به راه راست سوق دهد؛ در غیر این صورت، عاشق مطلق نخواهد بود.^۱ این نگرش، حاکی از نوعی نگاه جبرگرایانه در حوزه معرفت‌شناختی الهیات است؛ چراکه اگر بر خدا لازم باشد که از سر دلسوزی، در تمام مراحل، انسان را به سمت درست حرکت دهد، خود انسان در انتخاب اعمال و مسیرهای خود، اختیاری نخواهد داشت و در نتیجه افعال او ارزشمند نخواهد بود. ارزشمند بودن اعمال انسان به دلیل آن است که انسان با اختیار خود، آنها را برگزیده و مسیر صحیح را از ناصحیح تشخیص داده است. به بیان دیگر، هدایت زمانی ارزشمند است که ضلالت نیز ممکن باشد و انسان براساس اختیار خود، مسیر هدایت را بر ضلالت ترجیح دهد. در غیر این صورت، ارزشی برای هدایت نخواهد بود.

هفت. فهم عشق مطلق الهی با عقل بشری

مسئله دیگر این است که شلینبرگ تلاش کرده تا عشق را با عقل درک کند؛ حال آنکه عشق، امری نیست که بتوان آن را با ادراک عقلانی شناخت. صرف‌نظر از عشق الهی، حتی درک عشق انسانی نیز با عقل مشکل است. نگارنده این سطور نیز گرچه در باب عشق الهی سخن گفته است، هرگز ادعای شناخت عشق الهی از طریق فهم عقلانی را ندارد و تنها کوشیده است شواهد قابل فهم موجود درباره موجه نبودن رهیافت شلینبرگ درباره عشق الهی را تبیین کند. به تعبیر جنید بغدادی، «محبت» گراییدن دل (بخاری، ۱۳۶۴: ۴ / ۱۳۸۷) و آتشی است که در دل سالک می‌افتد. (نسفی، ۱۳۶۲: ۲۹۷) این نوع عشق، قابل شناخت عقلانی نیست؛ بلکه چشیدنی است.^۲ به تعبیر عزالدین محمود کاشانی، «عشق را جز به عشق نتوان یافت». (کاشانی، ۱۳۷۲: ۲۱) لذا شلینبرگ باید مسیری دیگر برای درک حضور خداوند در جهان و فهم عشق الهی نسبت به مخلوقات در پیش گیرد.^۳

نتیجه

شلینبرگ از چند جهت، فهم موجهی از عشق الهی و رابطه خداوند با مخلوقات نداشته است. برخی از این جهات از این قرارند:

۱. قرآن به این عقیده ناصحیح اشاره کرده، می‌گوید: «وَقَالَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ». (نحل / ۳۵)
۲. در سخنان سنایی چنین آمده است: «بالغ عقل‌ها بسی یابی؛ بالغ عشق کم کسی یابی». (سنایی، ۱۳۸۷: ۳۳۱)
۳. علاوه بر موارد یادشده، ملاحظات دیگری نیز در مورد رهیافت شلینبرگ وجود دارد که در اینجا مجال پرداختن به آن نیست؛ از جمله اینکه او ایمان را نیز از مقوله عشق دانسته است؛ (Schellenberg, 2005: 124) حال آنکه به نظر می‌رسد این نگرش صحیح نیست؛ چراکه ایمان از مقوله باور و معرفت است و صرفاً مبتنی بر احساس و عشق نیست.

۱. شلینبرگ عشق الهی را مطابق با تعریف مرسوم از عشق، که به مقتضای آن، هر موجود طالب کمال به موجود کامل‌تر از خود عشق می‌ورزد، تعریف نموده و از «معنای فعلی» صفت عشق الهی غافل بوده است. در واقع نوع برداشت او از مسئله عشق، باعث شده است تا به عدم عشق الهی به مخلوقات حکم کند؛ حال آنکه این معنا از عشق در مورد خدا جاری نیست. عشق الهی به مخلوقات به این معنا است که خدا در هیچ لحظه‌ای فیض وجودی خود را از آنها قطع نکرده، دائم به آنها وجود می‌بخشد. شلینبرگ چون این تصور را از معنای عشق در مورد خدا نداشته، به عدم عاشق بودن خدا و در نتیجه عدم وجود خدای کامل حکم کرده است. این مسئله ناشی از یکسان پنداشتن عشق الهی و عشق بشری است. شلینبرگ صفت فعلی الهی را در حد یک مفهوم عرفی و بشری تنزل داده است.

۲. شلینبرگ ضمن بی‌توجهی به ظرفیت و مراتب وجودی مخلوقات، علت عدم حضور خدا در زندگی انسان‌ها را نه حجاب‌ها و محدودیت‌های انسان، که عاشق نبودن خدا می‌داند و به جای اینکه احساس عدم حضور خدا در زندگی خود را ناشی از محدودیت‌های زمانی و مادی و حجاب‌های نفسانی خود و دیگر مخلوقات بداند، از عشق نورزیدن خدا به مخلوقات سخن گفته است. این در حالی است که تا انسان، شناخت کافی از خدا پیدا نکند و خود را به او نزدیک نسازد، نباید توقع حضور خدا در زندگی را داشته باشد. در حقیقت، شکوه از عدم حضور یا عدم رؤیت، ناشی از مرتبه وجودی پایین و قصور خود فرد است که مانع رؤیت آیات الهی در عالم شده است.

۳. تبیین شلینبرگ از عشق الهی، علاوه بر اینکه نوعی جبر معرفت‌شناختی در حوزه الهیات را دربر دارد، نوعی تصویر ناعادلانه از مسئله عذاب و مجازات اخروی را نیز در پی خواهد داشت.

۴. این ادعای شلینبرگ که «خدا در زندگی ما انسان‌ها حضور ندارد»، ادعای موجهی نیست. روشن‌ترین گواه بر لطف خدا به مخلوقات و حضور او در زندگی انسان‌ها، خود وجود هر یک از مخلوقات است؛ چراکه وجود را خدا به آنها افاضه نموده است؛ لذا از آنجا که وجود خیر محض است، خداوند به مقدار وجود هر یک از آنها، نزد آنها حاضر است.

این مسائل در کنار هم نشان می‌دهد که شلینبرگ فهم موجهی از مسئله عشق الهی نداشته و با تمرکز بر مفهوم «عشق الهی»، استدلال خود بر نفی وجود خدا را بر پایه‌ای لرزان بنا نهاده است. طبیعی است که با نقد این پایه، تمام استدلال او فرو خواهد ریخت.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۸۳، *الاشارات و التنبيهات*، (مع شرح الخواجه نصیرالدین الطوسی و المحاکمات لقطب‌الدین الرازی)، ج ۳، تحقیق کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.

۳. _____، ۲۰۰۵، *رسالة فی العشق*، شرح و تحقیق حسین الصدیق و راویة جاموس، دمشق، دار الفکر.
۴. ابن عربی، محیی‌الدین، بی‌تا، *الفتوحات المکیة*، ج ۲، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۵. ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۰۸ ق، *لسان العرب*، ج ۹، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۱.
۶. اخوان‌الصفاء، ۱۴۰۵ ق، *رسائل اخوان‌الصفاء و خلالان‌الوفاء*، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
۷. افلاطون، ۱۳۶۲، *پنج رساله*، ترجمه محمود صناعی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۸. امام صادق، جعفر بن محمد، ۱۴۰۰ ق، *مصباح الشریعة*، بیروت، الاعلامی، چ ۱.
۹. البخاری، محمد بن عبدالله المستملی، ۱۳۶۴، *شرح تعریف*، ج ۴، تصحیح دکتر حسین منوچهر، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.
۱۰. بقلی شیرازی، شیخ روزبهان، ۱۳۴۴، *شرح شطحیات*، تصحیح و مقدمه هانری کرین، تهران، بی‌نا.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۷، *مبایة اخلاق در قرآن*، تحقیق حسین شفیعی، قم، اسراء.
۱۲. حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۸۰، *الجواهر السنیة فی الأحادیث القدسیة (کلیات حدیث قدسی)*، تهران، دهقان.
۱۳. رازی، نجم‌الدین، ۱۳۸۱، *رساله عشق و عقل*، به اهتمام و تصحیح تقی تفضلی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۴. رحیمیان، سعید، ۱۳۸۰، *حب و مقام محبت در حکمت و عرفان نظری*، شیراز، نوید.
۱۵. الزبیدی، محمد مرتضی‌الحسینی، ۲۰۱۱ م، *تاج العروس من جواهر القاموس*، تحقیق نواف الجراح، بیروت، دار صادر.
۱۶. سنایی غزنوی، ابوالمجد مجدود بن آدم، ۱۳۸۷، *حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة*، تصحیح و تحشیه مدرس رضوی، دانشگاه تهران.
۱۷. _____، بی‌تا، *مثنوی طریق التحقیق*، تهران، بی‌نا.
۱۸. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۱، *مونس العشاق یا فی حقیقة العشق*، به کوشش حسین مفید، تهران، مولی.
۱۹. شریعتی سبزواری، محمدباقر، ۱۳۸۷، *تحریری بر اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۱، قم، بوستان کتاب، چ ۲.
۲۰. طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، قم، اسماعیلیان.
۲۱. غزالی، محمد، بی‌تا، *احیاء علوم الدین*، ج ۴، بیروت، دار القلم، چ ۳.
۲۲. فارابی، ابونصر، ۱۳۵۸، *سیاست مدنی*، ترجمه و تحشیه سید محمدجعفر سجادی، تهران، سازمان چاپ و انتشار.
۲۳. فراهیدی، الخلیل بن احمد، ۱۴۱۴ ق، *کتاب العین*، اعداد و تقدیم و تعلیق الشیخ محمد حسن بکائی، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.

- ۱۳۰ □ فصلنامه علمی - پژوهشی اندیشه نوین دینی، س ۱۳، پاییز ۹۶، ش ۵۰
۲۴. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۲، *تاریخ فلسفه از فیثته تا نیچه*، ج ۷، ترجمه داریوش آشوری، تهران، سروش.
۲۵. کاشانی، عزالدین محمود و حسین ناگوری، ۱۳۷۲، *شروح سوانح*، به اهتمام احمد مجاهد، تهران، سروش.
۲۶. کاشفی، محمدرضا، ۱۳۸۳، *آئین مهرورزی*، قم، مؤسسه بوستان کتاب.
۲۷. کاکایی، قاسم، ۱۳۸۹، *هستی و عشق و نیستی*، تهران، هرمس.
۲۸. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، *اخلاق جنسی در اسلام و غرب*، تهران، صدرا.
۲۹. ملاصدرا شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۱، *عرشیه*، تصحیح غلامحسین آهنی، تهران، مولی.
۳۰. _____، ۱۹۹۰ م، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، ج ۷، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چ ۳.
۳۱. _____، ۲۰۰۰ م، *المبدأ و المعاد*، بیروت، دار الهادی.
۳۲. مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۸۲، *مثنوی معنوی*، رینولد ا. نیکلسون، تهران، هرمس.
۳۳. نسفی، عزیزالدین، ۱۳۶۲، *کتاب الانسان الكامل*، تصحیح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله، تهران، کتابخانه طهوری.
۳۴. نوری، میرزا رضاقلی، ۱۳۷۶، *ریاض المحیّین*، بی‌جا، انتشارات حضرت بقیة‌الله.
35. Schellenberg, J.L., 1993, *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca: Cornell University Press.
36. _____, 2002, "What the Hiddenness of God Reveals: A Collaborative Discussion" in: *Divine Hiddenness; New Essays*, Edited by Daniel Howard - Snyder Paul & K. Moser, Cambridge, New York, Cambridge University Press.
37. _____, 2005, *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, United States of America, Cornell University Press.
38. _____, 2007, *The Wisdom to Doubt: a Justification of Religious Skepticism*, United States of America, Cornell University Press.
39. _____, 2013, *Evolutionary Religion*, Oxford, Oxford University Press.
40. _____, *The Hiddenness Argument; Philosophy's New Challenge to Belief in God*, Oxford, United Kingdom, Oxford University Press.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی