



Research Paper

Investigating the evolution of the meaning of divine hiddenness in the proofs of divine hiddenness from the perspective of Western and Islamic thinkers

Yaser Hashemi^{*1} , Ahmad Valiee Abarghooe² ¹ Assistant Professor, Islamic studies teaching, University of Islamic Sciences, Qom, Iran.hyaser2736@gmail.com² Assistant Professor, Islamic studies teaching, University of Tehran college of Farabi, Qom, Iran.Ahmad.valiee1@gmail.com[10.22080/jre.2025.27653.1209](https://doi.org/10.22080/jre.2025.27653.1209)**Received:**

August 25, 2024

Accepted:

January 5, 2025

Available online:

February 15, 2025

Keywords:

Divine Hiddenness, Divine Hiddenness Argument, Schellenberg, Atheism, Theism

Abstract

Atheists have raised different ranges of arguments in line with their claim, one of these ranges of arguments is the argument based on the hiddenness of God, which they believe is a sign of the non-existence of such a being. One of the elements of the formation of this range of arguments, which are known as proofs of divine concealment; It is a special meaning and understanding that comes from divine concealment. Therefore, the meanings of divine concealment should be well defined so that, based on that, a correct review and criticism can be made on what the defenders of the divine concealment argument have raised against belief in God. Through the investigation, it is clear that in some of his works, a brief reference is made to the meaning of divine concealment; But no work has independently analyzed the meaning of divine concealment and its developments; Therefore, this article aims to capture the evolution of the meaning of divine concealment from the perspective of Western and Islamic thinkers in an analytical-documentary way, so that based on that, a correct position can be adopted in dealing with this range of arguments. Through the investigation, it becomes clear that among the meanings of divine concealment, the meaning of being covered by the senses, the meaning of non-perception and the truth of the essence of truth, as well as the meaning of non-finding due to finding, can be combined with belief in God and is compatible with it.

***Corresponding Author:** Yaser Hashemi**Address:** University of Islamic Sciences, Qom, Iran**Email:** hyaser2736@gmail.com**Tel:** 08634057317



Extended Abstract

1. Introduction

Based on the analysis, it appears that among the meanings discussed in the Islamic context, the first, second, and fifth meanings are compatible and consistent with theism. Inevitably, the third and fourth meanings are not compatible with theism because, concerning the third meaning, gaining awareness of God through intuitive and rational means is possible only within human capability. Similarly, the fourth meaning is invalidated based on the numerous arguments presented by Islamic theologians and philosophers as sufficient evidence for proving God.

Regarding the meanings formed in the Western context, appropriate attention should be given to the critiques of the arguments from divine hiddenness, and by making necessary adjustments in their interpretation, a correct basis should be established. As a result, among the meanings discussed in the West, the third meaning, which is a radical interpretation of divine hiddenness, and the second meaning, which is Schellenberg's focus in his argument, are not acceptable. Ultimately, it seems that in Christian theology to achieve a correct interpretation of divine hiddenness, one must suffice with the first meaning: "the lack of experience of God's presence in the traditional and pre-modern sense, where divine hiddenness in this sense arises from human limitations and deficiencies in perceptual faculties."

Atheists and non-believers have presented arguments and reasoning against theism and challenged its claims. In this regard, "divine hiddenness" is a new term in the philosophy of religion, based on which an argument against theism has been proposed and gained the attention of

some scholars and scientific communities. Examining the roots of the beliefs of its proponents reveals a longer history. In pre-Islamic religions, there are instances indicating the constant impossibility of perceiving and experiencing God's presence in human life. For example, we can refer to David's laments, where he complains to God about the lack of divine support against the harassment, insults, and occasional blasphemy of his people due to his beliefs and constantly fears being killed or having his property confiscated and divided among them.

In the realm of Western thinkers, traces of the issue of divine hiddenness can also be found in the early centuries of Christianity, in the works of theologians such as Saint Anselm. Despite being renowned for his high spiritual status, he occasionally voiced complaints about divine hiddenness and in his prayers sought closer encounters with God. These individuals, although they mentioned the issue of divine hiddenness and expressed grievances about it, never considered it a reason to deny the existence of God. However, in modern times, some Western scholars, focusing on this point, have tried to present an argument against theism and to prove the nonexistence of God.

The first philosopher who extensively and comprehensively elaborated on this issue and framed it as a logical argument is John L. Schellenberg. His argument, known as the argument from divine hiddenness or the argument from reasonable nonbelief or the argument from inculpable nonbelief, has been referred to in some of his works as the argument from nonbelief. Schellenberg seeks to show that either God exists and reveals Himself in human experience, or humans lack direct and personal experience of God, and therefore such a God essentially does not exist.



One of the key elements in the formulation of the argument from divine hiddenness is the specific meaning and interpretation given to "divine hiddenness." It is evident that to provide a proper critique of what the proponents of the argument from divine hiddenness have presented against theism, we must clarify the meaning of hiddenness from their perspective.

Among the works addressing the issue of divine hiddenness, none have thoroughly and independently examined the evolution of the meaning of divine hiddenness in both Christian and Islamic theological contexts, as well as the aspects that could be compatible and aligned with theism. Since analyzing the potential meanings of divine hiddenness and assessing their compatibility or incompatibility with the existence of God can undermine the claim that the arguments from divine hiddenness confirm the nonexistence of God, it is necessary to explore these meanings and their evolution.

2. Research Methodology

The present study aims to extract the evolution of the meaning of divine hiddenness from the perspective of Western and Islamic thinkers using an analytical-documentary method based on library research.

3. Findings

The analysis reveals that among the meanings of divine hiddenness, the meaning of being hidden from the senses, the meaning of the impossibility of perceiving the essence and truth of God's nature, and the meaning of invisibility resulting from visibility are compatible and consistent with theism.

4. Conclusion

One reason for the ineffectiveness of the arguments from divine hiddenness in their claim is the lack of precision regarding the meaning of hiddenness that theists adopt. Consequently, the meaning considered should be the one most compatible with the beliefs of theists.

Funding

There is no funding support

Authors' contribution

Dr. Yaser Hashemi is the author of this article and takes full responsibility for it. Dr. Ahmad Valiee Abarghoee also helped with this article.

Conflict of interest

Authors declared no conflict of interest

Acknowledgments

The authors appreciate all the scientific consultants in this paper.



References

- Howard-Snyder, D. and Moser, P. k. (2002). **Divine Hiddenness New Essays**, New York: Cambridge University press.
- Schellenberg, J. L. (2015). **The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God**, Oxford: Oxford University Press.
- Schellenberg, J.L. (1993). **Divine Hiddenness and Human Reason**, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Schellenberg, J.L. (2004). "Divine Hiddenness Justifies Atheism", in: **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**, eds. Michael L. Peterson, and Raymond J. VanArragon, Malden: Blackwell Publishing.
- Schellenberg, J.L. (2010). "Divine Hiddenness", in **A Companion to Philosophy of Religion || Divine Hiddenness**, ed. C. Taliaferro, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Schellenberg, J.L. (2010). "The Hiddenness Problem and the Problem of Evil", **Faith and Philosophy**, Vol. 27, No. 1, P.45-60, 10.5840/faithphil20102713.
- Schellenberg, J.L. (2016). "Divine Hiddenness and Human Philosophy", Ed by Adam Green and Eleonore Stump, In: **Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives**, Cambridge: Cambridge University Press.



علمی

بررسی تطورات معنای اختفای الهی، در براهین اختفای الهی از منظر اندیشمندان غربی و اسلامی

یاسر هاشمی^{*۱} ID، احمد ولیعی ابرقوئی^۲ ID

^۱ استادیار، معارف اسلامی، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران.

hyaser2736@gmail.com

^۲ استادیار، معارف اسلامی، دانشگاه تهران پردیس فارابی قم، قم، ایران.

Ahmad.valiee1@gmail.com



[10.22080/jre.2025.27653.1209](https://doi.org/10.22080/jre.2025.27653.1209)

چکیده

خداناباوران، طیف‌های مختلفی از استدلال را در راستای ادعای خویش اقامه کرده‌اند که یکی از این طیف استدلال‌ها، استدلال براساس مخفی‌بودن خداوند است که ایشان معتقدند که همین امر، خود نشانه‌ای بر نبودن چنین موجودی می‌باشد. یکی از عناصر شکل‌گیری این طیف از استدلال‌ها که به براهین اختفای الهی، مشهور می‌باشند؛ معنا و تلقی خاصی است که از اختفای الهی صورت می‌پذیرد. از این رو می‌بایست، معانی اختفای الهی به خوبی مشخص شود تا براساس آن، بررسی و نقدی صحیحی بر آنچه مدافعان برهان اختفای الهی، علیه خداباوری اقامه کرده‌اند، صورت پذیرد. با بررسی انجام شده، مشخص می‌شود که در برخی از آثار ایشان، اشاره مختصری به معنای اختفای الهی شده است؛ اما هیچ اثری به طور مستقل، معنای اختفای الهی و تطورات آن را واکاوی نکرده است؛ از این رو این نوشته در صدد آن است که به روش تحلیلی - اسنادی، تطورات معنای اختفای الهی از منظر اندیشمندان غربی و اسلامی را اصطیاد نموده تا براساس آن، موضع صحیحی در برخورد با این طیف براهین اتخاذ گردد. با بررسی صورت گرفته شده روشن می‌شود که از بین معانی اختفای الهی، معنای پوشیده بودن از حواس، معنای عدم ادراک کنه و حقیقت ذات حق، و نیز معنای ناپیدایی ناشی از پیدایی، قابل جمع با خداباوری بوده و با آن سازگار می‌باشد.

تاریخ دریافت:

۴ شهریور ۱۴۰۳

تاریخ پذیرش:

۱۶ آبان ۱۴۰۳

تاریخ انتشار:

۲۷ بهمن ۱۴۰۳

کلیدواژه‌ها:

اختفای الهی، براهین اختفای الهی، شلنبرگ، خداناباوری، خداباوری

* نویسنده مسئول: یاسر هاشمی

آدرس: دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران

ایمیل: hyaser2736@gmail.com

تلفن: ۰۸۶۳۴۰۵۷۳۱۷



۱ بیان مسئله

ملحدان و خداناباوران همواره سعی کرده‌اند، براهین و استدلال‌هایی را علیه خداباوری اقامه کرده و مدعیات آنان را به چالش بکشند. در این راستا «اختفای الهی» اصطلاحی جدید در فلسفه دین است که بر پایه آن، استدلالی بر خداناباوری مطرح شده و مورد توجه برخی دانشمندان و مجامع علمی قرار گرفته است. دقت در ریشه‌های عقاید طرفداران آن، سابقه طولانی‌تری را نمایان می‌سازد. شاید بتوان گفت ظهور چنین نگرشی در ذهن انسان، به زمان پیامبران الهی باز می‌گردد؛ آن‌جا که به بیان قرآن، از امت‌هایشان درخواست می‌کردند که خدا را آشکارا به آنان نشان دهند. (بقره: ۵۵)

در ادیان پیش از اسلام، به مواردی برخورد می‌کنیم که نشان‌دهنده عدم امکان همیشگی درک و تجربه حضور خدا در زندگی انسان است. برای نمونه می‌توان به شکوه‌های داود (علیه السلام) اشاره کرد؛ آن‌جا که از عدم نصرت حق در برابر آزارها، توهین‌ها و هتاک‌های گاه و بی‌گاه قوم خود، به خاطر عقایدش، به درگاه خدا گله می‌کند^۱ و هر لحظه بیم دارد که او را به قتل برسانند یا اموالش را مصادره کرده، بین خودشان تقسیم کنند. (گِلن و مَرتن، ۱۳۸۳، ۲۲: ۱-۳ و ۱۹-۱۲ و ۸۸: ۱۴-۱۵ و ۴۴: ۲۵-۲۳)

در فضای اندیشمندان غربی نیز، ردپای مسئله اختفای الهی را می‌توان در قرون اولیه مسیحیت، در آثار متکلمانی مانند آنسلم قدیس یافت؛ وی با این‌که به داشتن جایگاه والای معنوی شهره است، گاهی لب به شکایت از خفای الهی گشوده و در نیایش‌هایش ملاقات خدا از نزدیک را طلب می‌کند؛

^۱. بدیهی است از منظر اعتقادی مسلمانان و به ویژه شیعه، نسبت دادن این مسائل به انبیای الهی درست نبوده و ذکر این موارد به منزله تأیید آن‌ها نیست؛ بلکه به عنوان گزارش سیر تاریخی برهان اختفا در ادیان پیش از اسلام است.

^۲. Daybreak.

او از این که این خواسته‌اش اجابت نمی‌شود، به درگاه الهی گلایه می‌کند. (Hopkins, 2000: 5-6)

همچنین در دوران اخیر، مادر ترزا - که او نیز منزلت درخشانی به لحاظ معنوی در جوامع غربی داشته - در نوشته‌هایش که پس از مرگ او منتشر شده، این مسئله را بیان کرده است. محتوای مطالب او حاکی از این است که با وجود ایمان قوی، از عدم احساس حضور خدا در زندگی خود بسیار رنج می‌برده است! او در جایی با اندوه فراوان اظهار می‌کند که پروردگارا! من کیستم که تو باید مرا فراموش کنی؟ من که مانند موجودی نامطلوب کنارم نهاده‌ای فرزند عشق تو هستم! (Kolodiejchuk, 2007: 186-187)

آن‌چه مسلم است، این افراد گرچه به مسئله اختفای الهی اشاره کرده‌اند و از آن شکوه نموده‌اند، ولی هیچ‌گاه آن را به عنوان دلیلی بر رد وجود خدا، تلقی نکرده‌اند؛ اما در دوران معاصر، برخی دانشمندان غربی با تمرکز بر این نکته، سعی کردند استدلالی را بر علیه خداباوری و اثبات عدم وجود خدا ارائه دهند.

به نظر می‌رسد برای اولین بار نیچه متوجه این مسئله شده است. (Schellenberg, 2010: 509) وی در یکی از کتاب‌های خود به نام **سپیده دم**^۲ به این استدلال اشاره کرده و از خفای الهی نتیجه می‌گیرد که اساساً خدایی وجود ندارد. (Nietzsche, 1997: 89-90) البته اولین فیلسوفی که به طور گسترده و مبسوط به تشریح این مسئله پرداخته و آن را قالب یک استدلال منطقی درآورده است، جان ال. شلنبرگ است.^۳

برهان او، به نام برهان اختفای الهی^۴ یا استدلال معقولیت ناباوری^۵ و یا استدلال ناباوری

^۳. فیلسوفی اهل کانادا بوده و در دانشگاه مونت این کشور عضو هیات علمی است. او مقطع دکترا را در دانشگاه آکسفورد گذرانده و استاد راهنمای او ریچارد سویین برن بوده است. عنوان پایان‌نامه دکترای او بررسی معقول بودن ناباوری است.

^۴. Argument from Divine Hiddenness.

^۵. Argument from of reasonableness of nonbelief



اختفای الهی صدق خدا ناباوری را محتمل تر می‌سازد.
(Idem, 2010: 46; Idem, 1996: 456)

همان‌گونه که بیان گردید، یکی از عناصر مهم در شکل‌گیری برهان اختفای الهی، معنا و تلقی خاصی است که از «اختفای الهی» صورت می‌پذیرد. واضح است که برای فراهم آوردن بررسی و نقدی صحیح بر آنچه مدافعان برهان اختفای الهی، علیه خدا باوری اقامه کرده‌اند، باید معنای اختفا در نظر آنان برای ما مشخص شود. تاکنون درباره برهان اختفای الهی آثار گوناگونی، نگاشته شده و هر کدام از منظری خاص به نقد و بررسی آن پرداخته‌اند.

این آثار عبارتند از: ۱. «اختفای الهی به مثابه مصداقی از شر بی‌وجه» (علی‌زمانی و زرکنده، ۱۳۹۳)؛ ۲. «نقد استدلال خفای الهی با تکیه بر آرای موزر» (احمد حسینی، ۱۳۹۵)؛ ۳. «شلنبرگ، هیک و سوئین‌برن در مواجهه با مسئله خفای الهی» (محمد-پور و علی‌زمانی، ۱۳۹۷)؛ ۴. «مسئله خفای الهی از دیدگاه جان شلنبرگ و پل موزر» (محمدپور و علی-زمانی، ۱۳۹۵). در چهار مقاله فوق، به طوری اجمالی تنها به سه معنای متصور در مورد اختفای الهی و آنچه مدنظر شلنبرگ است، اشاره شده و تطورات معنای آن در بین اندیشمندان اسلامی و غربی بحث نشده است.

۵. «تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الهی» (احمد حسینی، ۱۳۹۳)، در این مقاله، افزون بر نکته‌ای که در چهار مقاله پیش‌گفته ذکر شده، این مطلب بیان شده که از نظر شلنبرگ، اکثر الهی‌دانان سده‌های میانی و عصر روشنگری به معنای مورد نظر او در بین احتمالات سه‌گانه توجه نداشته‌اند و این معنا عمدتاً پدیده‌ای متعلق به دوران پساروشنگری است. ۶. «واکاوی برهان خفای الهی از چشم‌انداز فلسفه اسلامی» (افضلی و رضا-نژاد، ۱۳۹۷)، این مقاله بسیار مفصل و مبسوط به بررسی معنای اختفای الهی از منظر فلسفه اسلامی

غیرقابل‌سرزنش^۱ مشهور شده است. شلنبرگ در برخی از آثار خود از برهانش با تعبیر برهان ناباوری^۲ یاد کرده است؛ (Schellenberg, 2015: 15) او در یکی از آخرین آثار خود بر عنوان نخست تأکید کرده و آن را بهتر می‌داند. (Ibid, 15-16) از این‌رو، این عنوان را غالباً دانشمندان دیگر برای نام نهادن برهان او استفاده کرده‌اند. (Schellenberg, 2002: 6)

او در آثارش تمام تلاش خویش را بکار می‌برد تا برهان اختفا را به‌عنوان برهان تامی بر علیه خدا باوری جلوه دهد. وی اولین قرائت خود از برهان اختفا را در کتاب «اختفای الهی و خرد انسان»^۳ که در سال ۱۹۹۳ منتشر کرده است، بیان می‌کند. سپس سعی کرده برهان خود را دائماً به‌روزرسانی کند و اشکالات آن را رفع نماید. سرانجام در سال ۲۰۱۵ در کتاب «اختفای الهی و فلسفه بشر»^۴ آخرین نسخه از برهان خود را ارائه کرده است. هرچند او به شیوه‌های گوناگون و در آثار متعددی این برهان را مطرح کرده، اما لب و درون‌مایه همه آن‌ها استفاده از پدیده اختفای الهی به‌مثابه قرینه و شاهدی قطعی بر علیه وجود خداست.

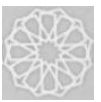
شلنبرگ بر آن است تا نشان دهد یا خدا وجود دارد و خود را بر تجربه انسان آشکار می‌کند و یا انسان، تجربه‌ای مستقیم و شخصی از خداوند نداشته و بنابراین چنین خدایی اساساً وجود ندارد. (Howard-Snyder, 1996: 434; Schellenberg, 2016: 23; Idem, 2015: 40-53) او تلاش می‌کند وجود چنین اختفایی (عدم‌قرینه و شاهد بر وجود خدا) را در تضاد با برخی صفات الهی، خصوصاً صفت «بی‌نهایت مهربان» و «خیرخواه محض» جلوه دهد. وی با تحلیل مفهوم عشق الهی و اقتضائات آن درصدد است تا نشان دهد که ماهیت این صفت الهی با اختفای او یعنی عدم‌وجود شواهد و قرائن کافی دال بر وجودش، ناسازگار است؛ بنابراین

3. Divine Hiddenness and Human Reason.

4. Divine Hiddenness and human philosophy.

1. Inculpable nonbelief.

2. Argument from Nonbelief.



براهین اختفای الهی عدم وجود خداوند را تأیید می‌نمایند، موردِ خدشه قرار می‌دهد، ضرورت دارد که به بررسی این معانی و تطورات آن پرداخته شود.

از این‌رو نوشتار پیش‌رو در صدد بررسی تطورات معنای اختفای الهی بوده تا براساس آن، معنای مدنظر در برهان اختفای الهی را روشن نماید. برای این منظور پس از بررسی واژگانی این کلمه، به فحص و اصطیاد معنای اصطلاحی آن خواهیم پرداخت. بررسی معانی مختلف و محتمل برای این اصطلاح در فضای تفکری اندیشمندان غربی و همچنین نگاهی به فضای اسلامی، ما را به معنای دقیق مدنظر مقرران این برهان نزدیک می‌کند.

۲ معنای لغوی اختفای الهی

با مراجعه به کتب لغت به این نتیجه می‌رسیم که واژه «اختفا» در معنای پنهان شدن و مخفی شدن استعمال شده است. (فیومی، ۱۴۱۸: ۹۴؛ ابن فارس، ۱۹۷۹: ۲/ ۲۰۲؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۲۸۹-۲۹۰؛ عمید، ۱۳۶۳: ۶۹) همچنین واژه الهی به معنای منتسب به اله، (دهخدا، ۱۳۸۵: ۲۱۳/۱) همراه تأییدات الهی و خدای من آمده است. (مشیری، ۱۳۸۸: ۹۰) این نکته را باید خاطر نشان سازیم که مراد از اله و خدا در بحث اختفای الهی، غالباً خدای متشخص ادیان توحیدی است که ویژگی‌های منحصر به فردی هم‌چون عالم مطلق (همه‌دان)، قادر مطلق (همه‌توان) و خیرمطلق (خیرخواه محض) دارد. (Murray and Rea, 2008: 181-182)

۳ معنای اصطلاحی اختفای الهی

لازم است به منظور دستیابی به معنای اصطلاحی اختفای الهی، ابتدا به بررسی انواع معانی استعمال شده برای این واژه و تطورات معنایی آن در بین اندیشمندان غربی بپردازیم. پس از این مرحله، با نگاهی به معانی اختفای الهی در فضای اسلامی و مقایسه و بررسی نظرات گوناگون، در نهایت معنای

پرداخته است، اما تطورات معنایی آن را در بین اندیشمندان غربی بحث نکرده است. ۷. «نقد و بررسی برهان اختفای الهی جان شلنبرگ، بر مبنای تناهی صفات فعلی و حکمت الهی» (اسدی و سایرین، ۱۳۹۹)، در مقدمه این مقاله صرفاً، به طور گذرا و مختصر به برخی معانی مدنظر در الهیات غربی و مسیحی اشاره شده است. ۸. «حدیث حاضر و غایب» (نراقی، ۱۳۹۳)، در یک از مقالاتی این کتاب که نوشته آقای آرش نراقی است، به برخی تطورات معنایی اختفای الهی از نگاه اندیشمندان غربی پرداخته شده است؛ اما به تطورات معنای اختفای الهی در بین اندیشمندان اسلامی اشاره‌ای نشده است. ۹. «انسان و خدای محجوب» (آزادگان و خوشنویس، ۱۳۹۸)، در مقدمه این کتاب ابعاد مختلف مسئله اختفای الهی، در ذیل سه معنایی که در چهار مقاله ابتدایی هم آمده است، گنجانده شده و همچنین معنای مدنظر شلنبرگ را نیز معین کرده است. در فصل چهارم این کتاب به معنای مدنظر از اختفای الهی در عرفان اسلامی و به ویژه آرای ابن عربی در این‌باره پرداخته شده است. ۱۰. «الحاد در فلسفه غرب معاصر؛ نقد استدلال مبتنی بر اختفای الهی شلنبرگ» (مهدوی آزادبنی و عشریه، ۱۴۰۲) در این مقاله به دو معنای مدنظر اختفای الهی از منظر شلنبرگ اشاره شده و همچنین این نکته نیز بیان شده که پیشینه این بحث تحت عنوان «رؤیت خداوند» در کلام اسلامی قابل پیگیری است. در ادامه، نگارندگان به برخی معانی مدنظر از اختفای الهی در فلسفه و عرفان اسلامی که متضاد با برداشت شلنبرگ است اشاره کرده‌اند.

در مجموع بررسی این آثار ما را به این نتیجه رساند، که در هیچ‌کدام از آنان، به طور کامل و مستقل، تطورات معنای اختفای الهی در دو فضای الهیات مسیحی و اسلامی و همچنین جوهی که می‌توانند سازگار و هم‌راستا با خداباوری باشند، واکاوی نشده‌اند. از آن‌جا که بررسی معانی محتمل برای اختفای الهی و نسبت هرکدام از حیث سازگاری و ناسازگاری بودن با وجود خداوند، می‌تواند این انگاره که



اصطلاحی این واژه در براهین اختفای الهی مشخص می‌شود.

۴ معانی اختفای الهی در کتاب مقدس

در کتاب مقدس مسیحیان به مواردی برمی‌خوریم که بیانگر اختفای الهی است؛ به عنوان نمونه در انجیل متی آیه ۶ این‌چنین آمده است: «لیکن چون تو نماز می‌کنی در حجره خود داخل شو و در را محکم بسته و پدر خود را که در خفاست، نماز بگذارد و پدر تو که نهانی می‌بیند، تو را آشکارا جزا خواهد داد.» همچنین در همان کتاب آیه ۱۸ می‌خوانیم: «لیکن تو چون روزه داری ... تا در نظر مردم روزه‌دار نمایی، بلکه در حضور پدرت که در نهان است و پدر نهان بین تو، تو را آشکارا جزا خواهد داد.» (کتاب مقدس، انجیل متی ۶: ۱۷-۱۸)

برخی از محققان، یک شاهد مهم بر این‌که بین مسیحیان، اعتقاد به اختفای الهی وجود دارد را «زبورنویسان» می‌دانند آن‌ها با استناد به برخی سوگواری‌های زبورنویسان، گله و شکایت آنان از این مسئله را این‌چنین حکایت می‌کنند: «خدای من! خدای من! چرا من را ترک کردی؟ من هر روز گریه می‌کنم اما تو جوابم را نمی‌دهی. خدایا من به خاطر تو گریه می‌کنم و هر روز صبح در نماز، من پیش تو می‌آیم. خدایا چرا من را تنها گذاشته‌ای؟ چرا صورتت را از من پنهان کرده‌ای.» (گِلن و مَرْتِن، ۱۳۸۳: ۱۰۱) همچنین آن‌ها به اقرار این‌زبورنویسان به پنهان بودن خدا، اشاره کرده و بیان می‌کنند که در برخی موارد، آنان آشکارا از اختفای الهی شکوه نموده‌اند. (همان: ۱۰۰۶ و ۱۰۳۷)

با عنایت به نمونه‌هایی که در باب اعتقاد مسیحیان در رابطه با اختفای الهی اشاره شده و موارد دیگر به این نتیجه می‌رسیم که معنای مدنظر آنان در این مورد بدین شرح است: ۱. قابل مشاهده حسی نبودن خداوند؛ (به نظر آنان آثار وجودی خداوند در جهان مخفی است، از آن‌جهت که قابل مشاهده با چشم سر نیست). ۲. تجلی یافتن

خداوند در حضرت مسیح (ع) و مخفی بودن خودشان از مخلوقات.

۵ تطورات معنایی اختفای الهی در منظر اندیشمندان غربی

به نظر می‌رسد برای دستیابی بهتر و شفاف‌تر به معنای اصطلاحی اختفای الهی باید اصطلاح «الهیات غیبت» در بین اندیشمندان غربی نیز بررسی شود؛ زیرا این مطلب یکی از ملاحظات است که ناظر به بحث غیبت و اختفای الهی می‌باشد. الهیات غیبت در واقع می‌کوشد تا در چارچوب الهیات توحیدی به پدیده اختفای الهی و فقدان تجربه حضور او پاسخ داده و آن را بدون خروج از این حوزه معنا کند. (نراقی، ۱۳۹۳: ۶)

پاسخ این تفکر این است که مطابق تلقی سنتی در الهیات مسیحی، چنین غیبتی به معنای عدم وجود خدا و غیبت او در عرصه هستی در نظر گرفته نمی‌شده است؛ بلکه دقیقاً برخلاف آن‌چه از ظاهر این اصطلاح به نظر می‌سد، خداوند در همه جا حاضر بوده و عالم لحظه‌ای از وجود او خالی نیست. در حقیقت، «غیبت» و اختفا در این‌جا متوجه وجود خدا نیست، بلکه بدین معناست که انسان‌ها گاه در شرایطی قرار می‌گیرند که قوای ادراکی آنان از درک چنین حضوری ناتوان می‌شود.

به بیان روان‌تر، غیبت و اختفا در این‌جا به معنای خالی بودن عرصه گیتی از حضور خداوند نیست؛ بلکه به معنای فقدان تجربه حضور است. برخی از عارفان با بیان مثال‌هایی هم‌چون «سر در درون چاه فرو بردن»، «چشم بر آفتاب بستن» و «در دل غاری سکنی گزیدن» سعی کرده‌اند تا به قرار گرفتن انسان در این موقعیت اشاره کنند. خداوند هم‌چون آفتابی تابان در آسمان معنا در حال درخشش است و این خود انسان است که خود را در «موقعیت رؤیت» قرار نمی‌دهد و از تجربه حضور آفتاب محروم می‌ماند. (همان: ۲۴)



موقعیت رؤیت قرار دهد، خداوند را در میعادگاه حاضر نخواهد یافت. نتیجه این نوع برداشت عدم-وجود خدا نیست، اما خدا خود می‌خواهد که از ما پنهان بماند. (نراقی: ۶۰-۶۱)

برخی از الهی‌دانان غربی نتیجه چنین برداشتی را بنیان نهادن نوعی الحاد، الحاد یا بی‌خدایی به معنای «تجربه این نوع الحاد، الحاد یا بی‌خدایی به معنای «تجربه دینی مرگ خدا» تلقی می‌شود. سیمون ویل، آموزه محوری الحاد دینی را این‌گونه بیان می‌کند که انکار وجود خدا لزوماً به معنای انکار واقعیت او نیست! در این‌جا غیبت و اختفای الهی، مفهومی جدید و رادیکال یافته و به معنای «عدم‌وجود خداوند» است. چنین تجربه‌ای، کشف واقعیت خداوند از طریق تجربه «عدم‌وجود» اوست؛ معنای این تجربه، درک جهانی پوچ و بی‌معناست که در آن بارقه‌ای از حضور و ظهور خدا وجود ندارد. انسان مؤمن در چنین جهانی وقتی به دنبال خدا می‌گردد، ولی اثری از او نمی‌یابد دچار اضطراب‌ها و تشویش‌های عمیق درونی شده و به نوعی بحران دچار می‌شود. (See: Taubes, 1955, 6-16)

برخی اندیشمندان غربی، به معنایی رادیکال‌تر از معنایی که بیان شد اشاره کرده‌اند. آن‌ها معتقدند انسان در گذشته باور داشت که صدای خدا را شنیده است، اما اکنون دیگری نمی‌تواند چنین باوری داشته باشد. (Sartre, 1989, p. 154) مطابق این تلقی باید گفت اساساً خدایی وجود ندارد و جهان فاقد هرگونه آیه و نشانه‌ای از اوست. (Sartre, 1987, p. 22)

۶ دو رویکرد کلان در اختفای الهی

با بررسی انجام شده مشاهده می‌شود که در بین دانشمندان و پژوهشگران حوزه دین، دو رویکرد اساسی در مورد تجلی و آشکارگی خدا و عدم آن دیده

از منظر برخی از پژوهشگران، در نوع تجربه‌های دینی و عرفانی انسان معاصر تحولات عمده‌ای رخ داده است و به بیان دقیق‌تر تجربه غیبت، اختفا و فقدان حضور امر الهی برای انسان جدید، معنا و مضمونی خاص یافته است. (See: Buber, 2016, pp.53-82) یکی از شواهد این تغییر عمیق معنایی را بیان عبارت غریب و معماگونه نیچه که گفته بود «خدا مرده است»، می‌دانند؛ اما باید دید وجه برداشت جدید از غیبت و اختفای الهی چیست؟

در توضیح این مطلب می‌توان معنای این عبارت نیچه را این‌گونه دانست که خداوند با بشر پیشامدن سخن می‌گفت و خود را بر او آشکار می‌ساخت، اما بشر پسامدن کنونی، سکوت و خاموشی خداوند را تجربه می‌کند. در برداشت جدید، تجربه غیبت و اختفای الهی ناشی از محجوبیت انسان یا نوعی نقصان در ذهنیت و ادراک او از خداوند نیست، بلکه به سبب تحولی است که در خود وجود رخ داده است. (See: Buber, 2016, pp.53-82)

به هر حال، متوجه می‌شویم که محور معنای غیبت و اختفای الهی تغییر کرده و دیگر انسان معاصر در دوران و عصر حضور الهی قرار ندارد و به تعبیر برخی محققان، ما در عصر «کسوف امر الهی» زیست می‌کنیم. اگر بخواهیم از تمثیل عارفان برای روشن‌تر شدن این امر استفاده کنیم، باید بگوییم در روزگار مدرن حتی اگر انسان خداجو و خداخواه، چشم دل را بگشاید، سر از دل چاه برآورد یا از دل غار بیرون آید، باز هم نور خورشید الهی چشم دل او را نمی‌نوازد، این‌بار خود حضرت حق رخ در نقاب کشیده است.

مطابق تصویر جدید از غیبت و اختفای الهی، خدا به معنای عمیق‌تری از ما مخفی است. اکنون حتی اگر انسان به جست‌وجوی حق برخیزد و خود را در

۱. به نظر می‌رسد منظور از واقعیت خدا، ماهیت ذهنی متصور از خداست.



رویگرد دوم در مواجهه با تجربه فقدان حضور حق، معنای جدیدی را مدنظر قرار داده، که محجوبیت را به خود حق نسبت می‌دهد و تقصیری را متوجه انسان نمی‌داند. دانشمندانی که چنین نگرشی دارند، پنهان بودن خدای ادیان توحیدی را، نشانه‌ای صریح و آشکار بر عدم وجود او تلقی کرده‌اند. در حقیقت آنان معتقدند، اگر چنین خدایی وجود داشت، آشکارا خود را به انسان می‌نمایاند و در معرض تجربه او قرار می‌گرفت.

به عنوان مثال، راسل معتقد بود اگر بعد از مرگش خدا را ملاقات کند، عدم ارائه قرائن کافی از جانب خداوند را به عنوان دلیلی بر توجیه لاداری‌گرایی خود و عدم توجه‌اش به وجود خدا، در مقابل او ارائه خواهد داد. (Murray and Rea, 2008: 123) سارتر معتقد است که بر همین مبنا، نیچه این جمله معروف خود را بیان کرده که «خدا مرده است»؛ از نگاه او معنای این سخن اعتقاد به عدم وجود خدا، پس از این که مدتی به وجودش باور داشته‌ایم نیست، بلکه فقدان تجربه حضور خدا در زندگی انسان مدرن و سکوت امر متعالی است. وی می‌گوید یک بار برای همیشه باید شجاعت بورزیم و چنین خدای خیالی‌ای را رها کنیم. (نراقی، ۱۳۹۳: ۶۳)

مدافعان این رویکرد، بر مبنای عدم آشکار بودن حق و فقدان شواهد کافی دال بر وجودش، برهانی به نام «برهان اختفای الهی»^۱ را پی‌ریزی نموده‌اند. تقریرهای گوناگون این برهان، همگی در پی اثبات این نتیجه واحدند که «چنین حالتی با صفات مهم خدای ادیان توحیدی در تضاد است و در نتیجه اساساً چنین خدایی وجود خارجی ندارد». (Murray and Rea, 2008: 181)

این رویکرد اخیر به مسئله خفای الهی را که منجر به طرح برهان اختفای الهی شده است را نیز، می‌توان به دو صورت در نظر گرفت: مسئله وجودی، و مسئله شناختی. مسئله وجودی بیانگر ایجاد بحرانی در زندگی انسان‌های خداپاور و دین‌مدار

می‌شود؛ در رویکرد اول، خداوند در همه جا حاضر بوده و عالم وجود سرشار از حضور و تجلیات اوست؛ اما گاهی نیز از حیطة تجربه افراد غایب می‌شود، که این خفا از عدم وجود او یا در حجاب بودنش ناشی نمی‌شود، بلکه دست‌کم ناشی از قصور و غفلت برخی انسان‌ها از درک این حضور است. همچنان که در سنت عرفانی، زدودن این حجاب‌ها و موانع سبب ادراک حضور حق می‌گردد. عارفان به منظور نایل شدن به چنین مقامی، طالب سلوک معنوی‌اند، که تصفیه نفس، تقوا، کسب معرفت، رفع موانع مادی و... از ضروریات آن است. از دیدگاه اهل معرفت، کسانی که در مراحل مادی متوقف نشده و حجاب‌های این مسیر را زدوده و از آن هجرت کنند، نشانه‌ها و آیات حضور و تجلی حق را که در همه عالم جلوه‌گر است، شهود می‌کنند. (کبیر، ۱۳۸۸: ۸۰)

برخی دانشمندان غربی نیز با این نگاه همراه شده و معتقدند چون تمام انسان‌ها از استعداد خود در زمینه شناخت خدا استفاده نمی‌کنند، به این درک نایل نمی‌شوند؛ بنابراین خود آنان مقصر محروم ماندن از چنین معرفتی‌اند، که از راه مواجهه عاشقانه و صمیمانه با خداوند امکان‌پذیر است. لازمه درک و شناخت خدا، تغییر در نوع نگرش به نشانه‌های وجود او و کسب دیده‌ای بینا برای نظر در نشانه‌های اوست. (موزر، ۱۳۸۴: ۷۳) برای نمونه پل موزر معتقد است:

چرا ما واقعیت محب بودن خدا و حضور دوستانه او را متوجه نمی‌شویم؟ خداوند تنها در محبت فوق بشری یگانه‌اش نهان است ... ما به خاطر غرور خود، اغلب از طرق الهی برای محبت خاضعانه غفلت می‌کنیم. اگر قلوب ما اراده هماهنگ با محبت خوددگرگون‌کننده خداوند داشته باشد، خداوند به اندازه کافی آشکار خواهد بود؛ از این رو برای دیدن واقعیت خداوند و شنیدن آن به چشم و گوش مناسب نیاز داریم. (همان: ۸۳)

¹ Divine Hiddenness Argument.



به طور جدی مطرح است، اما از نظر آنان، این مسئله آن قدر حاد نمی‌شود که به مشکل نظری بیانجامد؛ ولی از منظر ملحدان و برخی اندیشمندان که گرایش به الحاد دارند، فرجام پدیده اختفای الهی برای انسان معاصر مشکل نظری خواهد بود. در منظر این دانشمندان بر طبق شرایط معین و مشخصی، انسان خردورز معاصر که در جست‌وجوی خداست، ناگزیر باید پدیده اختفای الهی را قرینه‌ای بر عدم وجود خداوند بداند. (همان: ۶۴)

بنابراین برای بسیاری از انسان‌ها خواه‌ناخواه سؤالاتی از این دست مطرح خواهد شد: چرا وجود خداوند روشن‌تر از این نیست؟ اگر خداوند وجود دارد، چرا برای ما دلایل کافی دال بر «وجود خودش» قرار نداده است؟ بسیاری از خداناباوران، این مسئله معرفت‌شناسانه را به عنوان بنیان و توجیه کننده الحاد خود قرار می‌دهند. (Moser, 2004: 42) یکی از نویسندگان معاصر که به تحقیقات مفصلی در باب اختفای الهی دست زده، در یک جمع‌بندی به سه معنایی که تاکنون برای اختفای الهی برشمردیم این‌گونه اشاره کرده است:

انسان جدید، وقتی که به آسمان معنا می‌نگرد، خود را با تجربه فقدان حضور روبه‌رو می‌یابد؛ اما این تجربه «فقدان حضور» را می‌توان به سه معنا فهمید: الف) مطابق تلقی عارفان پیشامدرن، فقدان تجربه حضور خداوند عمدتاً ناشی از محجوبیت انسان است، خداوند حاضر و فاش می‌تابد، اما بشر در موقعیت رؤیت نیست؛ ب) مطابق تلقی انسان دین‌ورز مدرن، فقدان تجربه حضور خداوند عمدتاً ناشی از محجوبیت خود خداوند است؛ ج) مطابق تلقی ملحدانه، فقدان تجربه حضور خداوند از عدم وجود خداوند حکایت می‌کند. در واقع، فقدان در این‌جا به معنای عدم است. در جهانی که فاقد خداست، تجربه عدم حضور وی امری کاملاً طبیعی و پیش‌بینی‌پذیر است. (نراقی، ۱۳۹۳: ۵۴)

همو در یک تقسیم‌بندی دیگر معنای «ج» را که همان مسئله شناختی یا مشکل نظری است را

است، که از خفای الهی ناشی می‌شود. آن‌ها نشاط و پویایی زندگی دینی خود را در ارتباط شخصی و جمعی با خداوند جستجو می‌کنند. خداوند گرچه در نگاه آنان در واقع پنهان نیست، اما حداقل در تجربه این‌گونه است. این مسئله موجب می‌گردد که احساس کنند مورد توجه خدا نبوده و زندگی شخصی‌شان هیچ‌گونه هدایتی از جانب خدا نمی‌یابد. (Howard-Snyder and Moser, 2002: 1)

مسئله شناختی خفای الهی، تنها انسان‌های خداباور را تحت تأثیر قرار نمی‌دهد، بلکه این سؤال را در ذهن تمامی انسان‌ها پدید می‌آورد، که اگر به‌راستی خدا وجود دارد، چرا روشن‌تر از این نیست؟! چرا دلایل کافی بر وجود خویش در اختیار ما قرار نمی‌دهد؟! خداناباوران این موضوع را به عنوان قرینه‌ای مستحکم برای اثبات مدعای خویش در نظر می‌گیرند. (Schellenberg, 2004: 42)

در نتیجه از منظر اندیشمندان معاصر فلسفه دین، پدیده اختفای الهی دو پیامد اساسی، برای انسان معاصر به دنبال داشته است: اولاً سرمنشأ عمیق‌ترین دل‌نگرانی‌ها و اضطراب‌های در زندگی و درون وجود انسان‌های مؤمنی شده که سرگشته و حیران در پی خدایی‌اند که باور دارند، ولی نمی‌یابند. چه این که بر اساس آموزه‌ها و ارزش‌های الهیات توحیدی، فعلیت و تحقق ظرفیت‌های حقیقی و فطری انسان در گرو تعامل فعال و دوجانبه با خداوند است؛ اما درک نکردن نشانه‌های چنین رابطه‌ای از جانب خدا، علی‌رغم تلاش آنان برای ارتباط با او، در نهایت موجب دلسردی آنان می‌شود. همانطور که گفته شد، می‌توانیم این پیامد را «مشکل وجودی» بنامیم. (نراقی، ۱۳۹۳: ۶۳-۶۴)

پیامد دوم این پدیده را می‌توان عدم وجود قرینه‌ها، آیه‌ها و نشانه‌هایی برای وجود خدا تلقی کرد، که همانطور که ذکر شد، می‌توانیم آن را مشکل نظری و یا همان مسئله شناختی بنامیم. در تلقی سنتی و در تفکر انسان پیشامدرن و نیز نزد برخی از الهی‌دانان روزگار معاصر نظیر بوبر، مشکل وجودی



۱. فقدان تجربه حضور الهی به معنای سنتی و پیشامدرن، که محجوبیت الهی در این معنا ناشی از خود انسان و نقص در قوای ادراکی اوست؛

۲. فقدان تجربه حضور الهی به معنای جدید و پسامدرن، که محجوبیت الهی در این معنا نه ناشی از انسان، بلکه از جانب خود خدا و به معنای رخ در نقاب کشیدن اوست.

در هیچکدام از این دو معنا اختفا به معنای عدم وجود خدا نیست. در معنای اول این مطلب با توضیحاتی که گذشت واضح است، در مورد معنای دوم نیز باید گفت حداقل به طور مستقیم عدم وجود خدا مدنظر نیست، چون مفروض این است که خدایی وجود دارد اما رخ در نقاب کشیده و خود را در معرض تجربه قرار نمی‌دهد.

۳. معنای رادیکال‌تر اختفا که بنیان نوعی الحاد دینی را بنا می‌نهد و در آن اختفای الهی به معنای عدم وجود خداست. در این معنا تجربه جهانی سرد و پوچ که خالی از ظهور و بارقه الهی است، انسان را به درک عدم وجود او می‌کشاند.

به نظر می‌رسد، شلنبرگ که در واقع باید گفت مقرر اصلی و احیاکننده برهان اختفای الهی در دروان معاصر است، در پیوندی بین معنای دوم و سوم، معنای خاصی را از اختفای الهی مدنظر قرار داده است. این معنا گرچه مانند معنای سوم به طور صریح و رادیکال و در ابتدای امر وجود خدا را نشانه نمی‌گیرد، اما در نهایت به این نتیجه می‌رسد. در واقع او سعی می‌کند با یک سیر معرفت‌شناسانه، از طریق ابهام در درک حضور الهی که پیامد معنای دوم است، معنای مورد نظر خود را طرح‌ریزی کند.

توضیح بیشتر این‌که وی محجوبیت الهی را که در این معنا ناشی از ناحیه خود او بوده و به مفهوم سکوت الهی و عدم تلاش او برای ارتباط با بندگان و رهایی آن‌ها از حیرت عدم تجربه حضور او در عالم

«معنای خاص» نام‌گذاری کرده و در مقابل «معنای عام»- معنای «ب»، که همان مشکل وجودی است- قرار می‌دهد.^۱ وی معتقد است که زیست انسان معاصر پسامدرن که در جست‌وجوی خداست (انسان دین‌ورز)، قابل جمع با زیست انسان پیشامدرن است؛ زیرا در هر دو، خدا بنا به دلایلی که لزوماً بر انسان آشکار نیست، تصمیم گرفته است که خویشتن را از حوزه تجربه انسان مدرن پنهان کند و این اراده می‌توانست در مورد انسان پیشامدرن هم تحقق یابد، و شاید او هم در دوره‌هایی از زندگی معنوی خود چنین غیبت و اختفایی را تجربه کرده باشد. (همان ص: ۳۶ و ۶۴) اما معنای خاص، علاوه بر اراده خداوند، مولفه و خصوصیت دیگری افزون بر این به دنبال خود دارد؛ این ویژگی خاص همان تحول در وجود و عالم معناست. او در این‌باره می‌گوید:

مطابق معنای دوم که آن را «معنای خاص» می‌نامیم، ساختار عالم معنا چنان تحول یافته است که آشکارگی خداوند و حضور او در افق تجربه انسانی به محاق رفته است؛ یعنی چیزی از زیست‌جهان انسان مدرن، میان او و تجربه حضور امر الهی حائل شده است. در این‌جا اختفا را باید از جنس «کسوف» تلقی کرد. یعنی اراده خداوند بر اختفا از طریق تحول بنیادین خاصی در ساختار زیست‌جهان انسان مدرن تحقق پذیرفته است. این معنا از اختفا، یعنی «کسوف خداوند» ویژه روزگار مدرن و پسامدرن است. (همان)

۷ جمع‌بندی تفصیلی

در نهایت باید گفت با توجه به معنای محتمل گوناگون در باب مسئله اختفای الهی، که آن‌ها را در فضای فکری غرب مورد مطالعه قرار دادیم، همه آن‌ها را می‌توان در ذیل سه معنا جای داد:

«ب» و «ج» در تقسیم‌بندی سه‌تایی ایشان است؛ بنابراین منظور ایشان از معنای دوم در این تقسیم، همان معنای «ج» در تقسیم‌بندی سه‌تایی است.

۱. لازم به ذکر است که ایشان در این تقسیم‌بندی برخلاف تقسیم‌بندی دیگرشان که به سه معنا برای اختفا اشاره کرده‌اند، دو معنا برای آن در نظر گرفته‌اند که در واقع همان معنای



وی بر این نکته تأکید می‌کند که گرچه برخی محققان غربی به معنای نخست هم اشاراتی داشته‌اند، اما این معنا عمدتاً مربوط به دوران پساروشنگری است. در الهیات سنتی، بر خفای الهی تأکید می‌شود، اما هیچ‌گاه معنای آن را به عنوان ضعف شواهد بر وجود خدا تلقی نکرده‌اند. سپس در توضیح بیشتر این مطلب عنوان می‌کند که از نظر او هرچند درک واقعیت و حقیقت (ماهیت) خداوند امکان‌پذیر است، اما خداوند دلایل کافی برای رسیدن به چنین معرفتی را در اختیار انسان‌ها قرار نداده است. در نهایت او از این مطلب نتیجه می‌گیرد که ما می‌توانیم انتظار داشته باشیم وجود خدا برای ما روشن‌تر باشد، اما چون شواهد کافی و قانع‌کننده‌ای در این باره نداریم، باید گفت اولاً اساساً خدایی وجود ندارد و دوماً وجود خداناباوری معقول، موجه یا غیرمقاوم در عالم توجیه‌پذیر است. (Ibid: 70)

۸ تطورات معنایی اختفای الهی از نگاه اندیشمندان اسلامی

با توجه به خاستگاه برهان اختفا که جهان غرب است، برای دست‌یابی به معنای اصطلاحی آن باید در فضای اندیشه‌ای مغرب‌زمین و آثار مقرران این برهان به تحقیق و بررسی بپردازیم؛ اما به نظر می‌رسد برای وضوح بیشتر معنای اصطلاحی و در نظر گرفتن تمام ابعاد و زوایای محتمل، و همچنین برای تکمیل بحث، بهتر است جنبه‌های مختلف این مسئله در بین اندیشمندان مسلمان را نیز واکاوی کنیم. این کاوش در شفاف‌تر شدن معنای اصطلاحی و ارائه جمع‌بندی نهایی ما در این باره مؤثر خواهد بود. از این رو در ادامه به معنای محتمل در فضای اسلامی برای اختفای الهی پرداخته می‌شود:

یکم. اختفا، به معنای پوشیده بودن از حواس: در بین اکثریت دانشمندان اسلامی، خصوصاً از منظر کلام و فلسفه اسلامی، اختفا مورد پذیرش واقع شده است. چه این که قوای ادراکی ظاهری ما که همان حواس پنج‌گانه مادی ما باشند از درک برخی حقایقی

است، به عنوان دست‌مایه‌ای قابل اتکا برای نتیجه مدنظر خود قرار می‌دهد. مقصود نهایی او، رسیدن به این نتیجه است که عدم‌وجود شواهد کافی بر وجود خدا که پیامد معنای دوم و ناشی از خود خداست، قرینه‌ای قوی بر عدم‌وجود او در جهان است، که در حقیقت همان معنای سوم و رادیکال است؛ البته او با طی فرآیندی که ذکر شد به این معنا می‌رسد.

برخی فیلسوفان دین معاصر که به هدف نقد برهان اختفای الهی، به بررسی انواع تقریرهای آن، به ویژه تقریر شلنبرگ پرداخته‌اند معتقدند یکی از نکات مورد تأکید او وجود نوعی خداناباوری موجه و معقول در جهان معاصر است. سپس با اشاره به توضیحات شلنبرگ در این باره، بیان می‌کنند که در نگاه او منشأ وجود این نوع خداناباوری قصور و کوتاهی خدا در شناساندن خویش به بندگان و تمایل او به مخفی ماندن است؛ این نکته در حقیقت همان معنای دوم است که شلنبرگ برای اثبات مقصود خویش از آن بهره برده است. (and Moser Howard-Snyder, 2002: 19-20)

سپس در ادامه به نتیجه‌گیری نهایی شلنبرگ از این مطلب اشاره کرده و بیان می‌کنند که او معتقد است چون خداوند به این مطلب توجهی نداشته و شرایطی را فراهم نمی‌آورد که انسان‌هایی که در جستجوی اویند، با تجربه حضور او و درک آثار و شواهدش در این عالم از حیرانی به‌درآیند، بنابراین اساساً چنین خدایی وجود ندارد. (Ibid)

شلنبرگ در یکی از آثار خود درباره اختفای الهی بیان می‌کند که سه معنا در این موضوع محتمل است: ۱. پنهان بودن وجود خدا؛ ۲. درک‌ناپذیری ماهیت و مفهوم خدا؛ ۳. ضعف انسان در درک عمل‌کرد و فلسفه افعال الهی در عالم. وی سپس توضیح می‌دهد که مقصود او از اختفا همان معنای نخست است و این که وجود خدا می‌توانست برای انسان مشهودتر باشد. (Schellenberg, 1993: 4)



ذات واجب است و چون انقلاب در ذات غیرممکن است، درک کُنه حق نیز محال خواهد بود؛ زیرا، اگر ذات واجب قابل درک باشد لازمه اش وجود او در موضوع (ذهن) است، در حالی که واجب «بشرط لا»ی از موضوع است. وی این مطلب را این گونه بیان کرده است: «...أن الواجب تعالی لو تعقل بالکنه لکان الموجود الخارجی من حیث إنه موجود خارجی موجودا ذهنیا و هو باطل و بطلانه یوجب البطلان المقدم و هو المطلوب». (صدرالدین شیرازی، ۱۳۵۴: ۳۴)

ابن سینا نیز با اشاره به ضعف وجود امکانی، مخفی بودن کُنه ذات حق از درک بشر را تأیید می کند؛ البته او با عنایت به این مطلب که اگر خدا آشکار نبود ما هیچ گونه درکی از ذات او نداشتیم، بر ظهور و تجلی خدا در این عالم تأکید می کند؛ ولی در عین حال قصور در درک تجلی و آشکارگی حق را ناشی از ضعف و اشکال در قوای ادراکی انسان می داند. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۳۹۳-۳۹۴)

از منظر عرفان اسلامی نیز از آن جا که حق تعالی بر همه چیز محیط است، چیزی او را محاط نمی کند و چون ادراک هر چیزی مستلزم احاطه بر آن است، پس راهی به کنه حقیقت وجود ندارد. از نگاه عارفان، وجود خدا لابشرط و مطلق است، تا جایی که حتی خود اطلاق نیز نمی تواند آن را مقید سازد؛ یعنی از «لابشرط قسمی» نیز فراتر است، که آن را «وجود لابشرط مقسمی» نامیده اند. (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۸) به بیان دیگر آن ها معتقدند ذات الهی وجود نامحدود دارد که به علت عدم تناهی اش، هیچ تعینی را نمی پذیرد، حتی اطلاق را. (قونوی، ۱۳۸۱: ۱۱۶؛ قیصری ۱۳۸۱: ۸؛ یزدان پناه، ۱۳۸۸: ۳۰۳-۳۰۸)

سوم. اختفا به معنای عدم هرگونه علم و ادراکی از خدا: یکی از معانی ای که درباره اختفای الهی ممکن است به ذهن برسد، عدم دستیابی به هرگونه علم و ادراک و فهمی از ذات حق است. این معنا قطعاً از منظر اکثریت قریب به اتفاق اندیشمندان مسلمان پذیرفته شده نیست. بلکه همان طور که بیان شد، انسان قادر به درک کنه ذات

که حالت محسوس و مادی ندارند، قاصرند. حواس ما فقط امور مادی و عوارض آن ها مانند رنگ ها، مزه ها و صداها را ادراک می کنند؛ بنابراین مسائل غیرمادی مانند: عقول و فرشتگان، خدا و... بر حواس ما پوشیده و در خفا هستند و قابل رویت حسی نخواهند بود؛ البته باید توجه داشت اگر مراد ما از درک امور مادی، ادراک ذات و جوهر آنها باشد، باید گفت چنین مسئله ای نیز از توان حواس مادی ما نیز خارج است، چون ما حس جوهریاب نداریم. برخی الهی دانان مسلمان در توضیح این مسئله، مثال نور را مطرح کرده و معتقدند اگر نور، از انوار محسوس باشد با قوه باصره قابل ادراک خواهد بود، ولی انوار مجرد این گونه نیستند؛ زیرا ضعیف (حواس ما که مادی اند) نمی تواند بر قوی (مجردات) تسلط و اشراف پیدا کند، بنابراین دلیل این که حواس ما قادر به درک مجردات نیستند، عدم سنخیت بین آن ها است. (الشهزوری، ۱۳۸۳: ۴۴۲ و ۵۶۹)

در این راستا، ملاصدرا در یک تقسیم بندی کلی، عوالم را به دو دسته تقسیم می کند: عالم شهادت (جهان ماده) و عالم غیب (عالم امر)؛ از نگاه او، تا انسان از قید و بند محدودیت های عالم شهادت و ماده رها نشده و فراتر از آن ها نرود، نمی تواند عالم غیب را ادراک کند. پس عالم غیب بر انسان گرفتار در طبیعت، پوشیده و مخفی است. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۳۳۸) البته برخی امور غیبی، که از آن ها تعبیر به «غیب مطلق» می شود، تحت هیچ شرایطی قابل ادراک نیستند. (مطهری، ۱۳۸۹: ۳/ ۱۳۹-۱۴۱)

دوم. اختفا به معنای عدم ادراک کنه و حقیقت ذات حق: برای پی بردن به حقیقت و ذات یک شیء باید به درک ماهیت آن دست یابیم؛ بنابراین خود عقل در این جا حکم می کند که اگر چیزی ماهیت نداشت، عقل از درک حقیقتش باز خواهد ماند. (الشهزوری، ۱۳۸۳: ۴۴۲ و ۵۶۹)

ملاصدرا نیز علاوه بر ذکر نکته فوق، از زوایه دیگری بر این مطلب تأکید کرده و آن را محال می داند. از دیدگاه او، لازمه چنین چیزی انقلاب در



آن یشاءالله ایمانهم؛ هیچ‌یک از این‌ها بر پذیرش ایمان از سوی آنها تأثیری ندارد مگر این‌که خدا بخواهد ایمان بیاورند». (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۷/ ۳۲۰) همچنین شهرزوری در این‌باره می‌گوید: «و هذه الشواهد المذكورة إذا عضدها العاقل بالحدس الصحيح و الذكاء المفراط مع الرياضة الجيدة و صفاء الذهن و جلاء النفس عن الكدورات، أدت الى اليقين؛ اگر انسان عاقل این ادله را با حدس صحیح و هوش فوق‌العاده پشتیبانی کند و با ریاضت و روشن‌سازی ذهن و پاکسازی نفس از ظلمت‌ها و سیاهی‌ها همراه سازد، موجب یقین می‌گردند». (الشهرزوری، ۱۳۸۳: ۴۴۴)

پنجم. خفای به معنای «ناپیدایی ناشی از پیدایی»: از دیدگاه فلاسفه اسلامی، معلول عین تعلق و ربط به علت خویش است. طبق این نکته، تصور معلول به نوعی تصور علت آن است، چون هویت معلول چیزی جز وابستگی به علت خود نیست؛ بنابراین توجه به معلول، در حقیقت توجه به علت است و نتیجه این نگاه در نهایت رسیدن به وحدت وجود و درک این نکته است که آنچه حقیقتاً وجود دارد، وجود خداست. شدت وجودی خدا موجب می‌گردد که در عین وضوح، به علت فرط ظهورش از خلائق، پنهان به نظر آید. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۵۴)

در واقع باید گفت بالاترین مانع و حجابی که سبب پنهان ماندن وجود حق می‌گردد، خود وجود اوست؛ به بیانی دیگر، نور وجود الهی خود مانع و حائلی برای درک وجود اوست، همان‌طور که گاه شدت نور چندان است که مانع دیدن می‌گردد. در این معنا، غیبت الهی ناشی از انباشت انوار و تجلیات الهی است و همان مفهومی است که در ادبیات دینی - عرفانی از آن به «حجاب نور» یا گاه «نور سیاه» تعبیر کرده‌اند. (نراقی، ۱۳۹۳: ۳۳) برای مثال در مناجات شعبانیه آمده است: «و انر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور».

حق نخواهد بود، اما این مطلب نافی علم به وجود خدا و درک ویژگی‌ها و صفاتی الهی در حد توان بشری نیست. (الشهرزوری، ۱۳۸۳: ۲۷۲)

ملاصدرا معتقد است گرچه ممکنات و ماسوی-الله به اندازه ضعف وجودی و محدودیت‌های خویش از درک ذات حق محروم‌اند، اما این محرومیت مطلق نیست؛ زیرا در عین حال هر ممکنی می‌تواند به حد ظرفیت وجودی خویش به علم حضوری، ذات لایتناهی الهی را درک کند؛ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۱/ ۱۱۴) همچنین وی شناخت و اثبات وجود حق را از راه عقلی و شهودی ممکن می‌داند و معتقد است می‌توان از این دو راه و مطالعه در صفات و افعال الهی، به ویژگی‌های حضرت حق نیز پی برد. (همو، ۱۳۶۰: ۲۳-۲۴)

چهارم. اختفا به معنای عدم وجود دلایل و شواهد کافی بر وجود خدا: این معنا از نظر متکلمان و فیلسوفان اسلامی نه‌تنها پذیرفته شده نیست، بلکه شواهد و قراین زیاد و مکفی‌ای وجود دارد که می‌تواند وجود خدا را به طور یقینی اثبات کند؛ برای نمونه در این رابطه می‌توان به براهینی که برای اثبات وجود خدا اقامه شده‌اند اشاره کرد. این استدلال‌ها و براهین را می‌توان در سه دسته اصلی جای داد: الف) براهینی که در آن‌ها می‌توان با استفاده از مفهوم خدا یا وجود او، بر خود او استدلال کرد (براهین وجودشناختی/صدیقین)؛ (همان: ۲۶-۲۷) ب) برهان‌هایی که در آن‌ها با نوعی سیر و تأمل در درون انسان و قوای نفسانی او می‌توان به وجود خدا پی برد. (براهین روان‌شناختی/ انفسی)؛ (الشهرزوری، ۱۳۸۳: ۲۹۴) ج) براهینی که در آن‌ها از مخلوقات به عنوان آیات و نشانه‌های الهی و با سیر از معلول به علت، وجود خدا اثبات می‌شود. (طوسی، ۱۳۷۵: ۳/ ۶۶)

البته با نگاهی دقیق‌تر به این مسئله، باید گفت در حقیقت این دلایل و شواهد نقش علت معده دارند که اگر در کنار تزکیه درونی قرار گیرند، با اذن و اراده الهی می‌توانند منجر به یقین حقیقی شوند. «و لم یؤثر شیء من ذلک فی استجابتهم للإیمان إلا



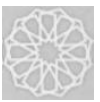
قابل جمع با خداباوری بوده و با آن سازگار می‌باشد. قهراً معانی سوم و چهارم، با خداباوری سازواری ندارند؛ زیرا در مورد معنای سوم، حصول آگاهی به خدا از راه شهودی و عقلی، صرفاً در حد توان بشری میسر است. همچنین معنای چهارم نیز براساس براهین متعددی که متکلمان و فیلسوفان اسلامی، به عنوان شواهدی کافی برای اثبات خدا بیان کرده اند، منتفی خواهد بود.

در مورد معانی شکل‌گرفته در فضای غربی نیز، باید با عنایت به نقدهای صورت گرفته بر براهین اختفای الهی و همچنین با انجام اصلاحاتی در خوانش ایشان، محمل صحیحی را در نظر گرفت؛ در نتیجه، از معانی گفته شده در مغرب‌زمین، معنای سوم که معنایی رادیکال از اختفای الهی بوده و نیز معنای دوم که مدنظر شلنبرگ در برهان خود می‌باشد، قابل پذیرش نخواهند بود. در نهایت به نظر می‌رسد در فضای الهیات مسیحی برای رسیدن به خوانش صحیح از اختفای الهی تنها باید به معنای اول یعنی « فقدان تجربه حضور الهی به معنای سنتی و پیشامدرن، که محجوبیت الهی در این معنا ناشی از خود انسان و نقص در قوای ادراکی اوست» بسنده کرد.

ابن عربی در این‌باره معتقد است که حق خود را به داشتن حجاب‌های ظلمانی و حجاب‌های نورانی توصیف کرده است. حجاب‌های ظلمانی اجسام طبیعی‌اند و حجاب‌های نورانی ارواح لطیفند. عالم از امور کثیف و لطیف تشکیل شده است. عالم، حجاب خویش است و جز با حجاب‌ها نمی‌تواند ادراک حق کند؛ همچنین حق براساس علم ذوق و شهود همواره برای حادث نامعلوم است، چون حادث هرگز به صفت قدم متصف نمی‌شود. عالم عین حجاب برای خویش است و هرگز آن‌گونه که خود را درک می‌کند، حق را درک نخواهد کرد. عالم با وجود علم به این‌که به جهت افتقارش متمیز از ایجادکننده خویش است، همواره در حجاب می‌ماند. (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۵۴-۵۵)

۹ نتیجه‌گیری

یکی از وجوه عقیم بودن براهین اختفای الهی در مدعای خود، عدم دقت در معنای اختفایی است که خداباوران برمی‌گزینند؛ در نتیجه، می‌بایست آن معنایی در نظر گرفته شود که با باور خداباوران، سازواری بیشتری داشته باشد. از این رو با بررسی صورت گرفته شده به نظر می‌رسد از بین معانی مطرح در فضای اسلامی معنای اول، دوم و پنجم،



منابع

- ابن فارس، احمد، (۱۹۷۹) *معجم مقاییس اللغة*، محقق عبدالسلام محمدهارون، بیروت: دارالفکر.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله، (۱۴۰۰ق) *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار.
- خواجه نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد، (۱۳۷۵) *شرح الاشارات و التنبيهات للمحقق الطوسی*، ج ۱ - ۳، قم: نشر البلاغة، چاپ اول.
- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۸۵) *فرهنگ متوسط دهخدا*، ج ۱ - ۲، زیر نظر: جعفر شهیدی، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ اول.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲) *المفردات فی غریب القرآن*، محقق صفوان عدنان الداودی، بیروت-دمشق: دارالقلم-دارالشامیة.
- الشهزوری، شمس الدین، (۱۳۸۳) *رسائل الشجرة الالهية فی علوم الحقایق الربانية*، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه ایران.
- صدرالدین شیرازی، (۱۹۸۱) *الاسفار الاربعة*، ج ۹ - ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۵۴) *المبدأ و المعاد*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۰) *اسرار الآيات و أنوار البینات*، تهران: انجمن حکمت و فلسفه اسلامی، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۳) *مفاتیح الغیب*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین، (۱۳۹۲ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، ج ۲۰ - ۱، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
- عمید، حسن، (۱۳۶۳) *فرهنگ عمید فرهنگ مفصل و مصور*، تهران: امیرکبیر.
- فیومی، احمد بن محمد، (۱۴۱۸) *مصباح المنیر*، محقق یوسف الشیخ محمد، بیروت: المكتبة العصرية.
- کبیر، یحیی، (۱۳۸۸) *بنیاد عرفان برتر*، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ دوم.
- کتاب مقدس (۲۰۰۲) ترجمه قدیم، تهران: انتشارات ایلام، چ سوم.
- گین، ویلیام و مرتن، هنری، (۱۳۸۳) *کتاب مقدس عهد عتیق و عهد جدید*، ترجمه: فاضل خان همدانی، تهران: انتشارات اساطیر، چاپ دوم.
- مشیری، مهشید، (۱۳۸۸) *فرهنگ زبان فارسی*، تهران: سروش (انتشارات صدا و سیما)، چاپ پنجم.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۸۹) *مجموعه آثار شهید مطهری*، ج ۱ - ۲۸، تهران: انتشارات صدرا.
- موزر، پل، (۱۳۸۴)، «پنهان بودن خدا الحاد را توجیه نمی‌کند»، *معرفت*، ترجمه رحمت‌الله رضایی، شماره ۹۹.



اسدی، بهروز و سایرین، (۱۳۹۹)، «نقد و بررسی برهان اختفای الهی جان شلنبرگ، بر مبنای تناهی صفات فعلی و حکمت الهی، **پژوهش‌های فلسفی-کلامی**، ۲۲ (۱)، ص ۹-۲۶.

مهدوی آزادبنی، رمضان و عشریه، روح‌الله، (۱۴۰۲)، «الحاد در فلسفه غرب معاصر؛ نقد استدلال مبتنی بر اختفای الهی شلنبرگ»، **فصلنامه علمی فلسفه غرب**، ۲ (۳)، ص ۷۷-۹۰.

آزادگان، ابراهیم و خوشنویس، یاسر، (۱۳۹۸)، **انسان و خدای محبوب**، تهران: موسسه انتشارات علمی دانشگاه صنعتی شریف.

ابن عربی، محی‌الدین، (۱۳۷۰)، **فصوص الحکم**، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران: الزهراء.

ابن‌ترکه اصفهانی، صائن‌الدین، (۱۳۶۰)، **تمهید القواعد**، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

قونوی، صدرالدین، (۱۳۸۱)، **اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن**، قم: بوستان کتاب.

قیصری، داود، (۱۳۸۱)، **رسائل قیصری**، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

یزدان‌پناه، یدالله، (۱۳۸۸)، **مبانی و اصول عرفان نظری**، قم: موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

نراقی، احمد (آرش)، (۱۳۹۳) **حدیث حاضر و غایب**، تهران: نشر نگاه معاصر، چاپ دوم.

علی‌زمانی، امیرعباس و زرکنده، بتول، (۱۳۹۳)، «اختفای الهی به مثابه مصداقی از شر بی-وجه»، **جستارهای فلسفه دین**، ۳ (۲)، ص ۵۳-۷۲.

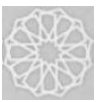
احمدحسینی، نصیر، (۱۳۹۵)، «نقد استدلال خفای الهی با تکیه بر آرای موزر»، **پژوهش‌های فلسفی-کلامی**، ۱۷ (۴)، ص ۱۲۹-۱۴۹.

محمدپور، سکینه و علی‌زمانی، امیرعباس، (۱۳۹۷)، «شلنبرگ، هیک و سوئین‌برن در مواجهه با مسئله خفای الهی»، **فلسفه دین**، ۱۵ (۲)، ص ۳۴۲-۳۶۴.

محمدپور، سکینه و علی‌زمانی، امیرعباس، (۱۳۹۵)، «مسئله خفای الهی از دیدگاه جان شلنبرگ و پل موزر»، **جستارهای فلسفه دین**، ۵ (۲)، ص ۶۷-۸۵.

احمدحسینی، نصیر و کشفی، عبدالرسول، (۱۳۹۳)، «تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الهی»، **پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)**، ۱۲ (۲)، ص ۱۵۸-۱۳۳.

افضلی، عبدالرئوف و رضانژاد، عزالدین، (۱۳۹۷)، «واکاوی برهان خفای الهی از چشم‌انداز فلسفه اسلامی، **قیسات**، ۲۳ (۸۷)، ص ۲۳-۵۷.



- Hopkins, J. (2000). etc. Trans, **Complete Philosophical and Theological Treatises of Anselm of Canterbury**, Minneapolis: The Arthur J. Banning Press.
- Howard-Snyder, D. (1996). "The Argument from Divine Hiddenness", in: **Canadian Journal of Philosophy**, Volume 26, Issue 3, P.433-453,
[10.1080/00455091.1996.10717461](https://doi.org/10.1080/00455091.1996.10717461).
- Howard-Snyder, D. and Moser, P. k. (2002). **Divine Hiddenness New Essays**, New York: Cambridge University press.
- Kolodiejchuk, B. (2007). **Mother Teresa Come Be My Light: The Private Writings of The Saint of Calcutta**, New York: Doubleday Religion.
- Moser, P. k. (2004). "Divine Hiddenness Does Not Justify Atheism", in: **Contemporary Debates in philosophy of Religion**, Michael Peterson, and Raymond J. vanaraagon (eds), Malden: Blackwell Publishing.
- Murray, M. j. and Rea M. (2008), **An introduction to the philosophy of Religion**, New York: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (1997). **Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality**, trans: R. J., Hollingdale, edited by Maude-marie Clark and Brian Leiter, Cambridge: Cambridge University Press.
- Schellenberg, J. L. (2015). **The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God**, Oxford: Oxford University Press.
- Schellenberg, J.L. (1993). **Divine Hiddenness and Human Reason**, Ithaca and London: Cornell University Press.
- Schellenberg, J.L. (1996). "Response to Howard-Snyder", **Canadian Journal of Philosophy**, Vol. 26, No. 3, P.455-462,
[10.1080/00455091.1996.10717462](https://doi.org/10.1080/00455091.1996.10717462).
- Schellenberg, J.L. (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.
- Schellenberg, J.L. (2004). "Divine Hiddenness Justifies Atheism", in: **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**, eds. Michael L. Peterson, and Raymond J. VanArragon, Malden: Blackwell Publishing.
- Schellenberg, J.L. (2010). "Divine Hiddenness", in **A Companion to Philosophy of Religion || Divine Hiddenness**, ed. C. Taliaferro, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Schellenberg, J.L. (2010). "The Hiddenness Problem and the Problem of Evil", **Faith and Philosophy**, Vol. 27, No. 1, P.45-60, [10.5840/faithphil20102713](https://doi.org/10.5840/faithphil20102713).
- Schellenberg, J.L. (2016). "Divine Hiddenness and Human Philosophy", Ed by Adam Green and Eleonore Stump, In: **Hidden Divinity and Religious**



- Belief: New Perspectives**, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taubes, S. A. (1955). "The Absent God", **The Journal of Religion**, 35 (1), pp. 6-16.
- Buber, M. (2016). **Eclipse of God**. New Jersey: Princeton University Press.
- Sartre, J. P. (1989). **Situations I**, Cambridge, Massachusetts: Schoenhofs Foreign Books.
- Sartre, J. P. (1987). **Existentialism and Human Emotions**, Toronto: Citadel Press.