

## پژوهشنامه فلسفه دین

سال بیست‌ودوم، شماره اول (پیاپی ۴۳)، بهار و تابستان ۱۴۰۳، صص. ۱۷۷-۱۹۸

مقاله پژوهشی

doi 10.30497/prr.2024.244439.1828



## مقایسه میان وجهه‌نظرهای سهروردی و شلنبرگ در باب اختفای الهی

کاظم هانی<sup>۱</sup> ID

پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۱۴

دریافت: ۱۴۰۲/۰۲/۰۲

## چکیده

یکی از براهین جدید و معروف در انکار خداوند برهان اختفای الهی است. بر مبنای این برهان، که نخستین بار جان شلنبرگ، فیلسوف معاصر کانادایی، آن را طرح کرده است، اختفاء و پنهان بودن خداوند با عاشقی مطلق بودن او در تضاد است. در پرتو توجه به این تضاد، مدافعان برهان اختفای الهی وجود خداوند را انکار کرده‌اند. شیخ شهاب‌الدین سهروردی با اتخاذ رویکردی نو به مسائل هستی و معرفت، دیدگاهی متفاوت از نظریه فوق ارائه کرده است. سهروردی خداوند را نورالانوار می‌نامد. در نظر او، ذات خداوند چیزی جز نوریتش نیست و نور نیز امری ظاهر و آشکار است. بنابراین لازم می‌آید که ذات خداوند نیز ظاهر و آشکار باشد. البته سهروردی نیز به بحث اختفای الهی و نسبت آن با نفس انسانی توجه کرده است. در نگاه سهروردی، اختفای الهی به دلیل عدم توجه انسان به مبدأ عالم (نورالانوار) و غفلت او از وجه وجودی (نورانی) خودش است. اما در نظر شلنبرگ، عامل پنهان بودن و خفای الهی خود خداوند است و مسئولیت کمتری متوجه انسان است. این نوشتار با روشی توصیفی-تحلیلی، ضمن مقایسه آرای سهروردی و شلنبرگ در باب اختفای الهی، درصدد است این امر را تبیین کند که چگونه ذات خداوند در عین ظهور و آشکارگی می‌تواند مخفی باشد، اما این اختفاء به ذات او برنگردد.

## کلیدواژه‌ها


شلنبرگ، اختفای الهی، سهروردی، نور، نورالانوار، نفس، آشکارگی

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران. (kazem.hani1394@gmail.com)

**Philosophy of Religion Research**

Vol. 22, No. 1, (Serial 43), Spring & Summer 2024, pp. 177-198

Research Paper

 10.30497/pr.2024.244439.1828



**A Comparison between Suhrawardi and Schellenberg on Divine Hiddenness**

Kazem Hani<sup>1</sup> 

© The Author(s) 2024.

Submitted: 2023.04.22

Accepted: 2023.12.05



**Abstract**

One of the new and famous arguments in denying the existence of God is the Divine hiddenness argument. Based on this argument that was first proposed by John Schellenberg, a contemporary Canadian philosopher, God's hiddenness is in conflict with his attribute of perfectly loving. Considering this conflict, defenders of the hiddenness argument have denied the existence of God. By adopting a new approach to the issues of being and knowledge, Shihab al-Din Suhrawardi (1154–1191) has presented a different point of view. Suhrawardi calls God the Light of all lights. In his opinion, God's essence is nothing but his light, and light is that which is manifest (Zāhir). Therefore, it is necessary that God's essence be also manifest. Of course, Suhrawardi also has paid attention to the issue of divine hiddenness and its relationship with the human soul. In Suhrawardi's view, divine hiddenness is due to man's lack of attention to the origin of the universe (i.e. the Light of all lights) and his neglect of his own existential (luminous) aspect. Nevertheless, in Schellenberg's view, God itself is the cause of divine hiddenness, and man has less responsibility. While comparing the viewpoints of Suhrawardi and Schellenberg on divine hiddenness, this article, using a descriptive-analytical method, tries to explain how God's essence can be hidden while it is manifest, but this hiddenness should not return to his essence.

**Keywords**

Schellenberg, Divine hiddenness, Suhrawardi, light, Light of all lights, soul, manifestation

---

1. Ph.D. Graduate in Philosophy, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.  
(kazem.hani1394@gmail.com)

## ۱. مقدمه

در طول تاریخ فکری و فلسفی بشر، پرسش از وجود یا عدم وجود خداوند همواره واجد اهمیت بوده است و فیلسوفان و متفکران مختلفی براهینی له یا علیه وجود خداوند مطرح کرده‌اند. علاوه بر پرسش فوق، پرسش از صفات الهی و نسبت آنها با ذات خداوند نیز مورد توجه برخی از این متفکران قرار گرفته است. در کنار این دو پرسش، پرسش سومی نیز مطرح می‌شود که واجد اهمیت است. پرسش این است که نسبت میان خداوند به‌عنوان وجودی نامتناهی و واجد صفات کمالیه با مخلوقات خود چگونه است؟ به‌عنوان مثال و با توجه به مسئله این نوشتار، پرسش این است: اگر ما خداوند را قادر مطلق، خیر محض و عالم مطلق لحاظ کنیم، آیا عشق و محبت او شامل همه موجودات می‌شود؟ اغلب خداپاوران صفات فوق را برای خداوند اثبات می‌کنند و معتقدند خداوند وجودی نامتناهی است که دایره رحمت و عشق او کلّ مخلوقات را شامل می‌شود. برخی از فیلسوفان خداپاوار سعی کرده‌اند در پرتو توجه به نسبت میان خداوند و انسانها، به ردّ صفات کمالی خداوند پردازند و در نتیجه وجود خداوند را نیز انکار می‌کنند. یکی از براهینی که این فیلسوفان مطرح کرده‌اند به برهان اختفای الهی معروف است. بر مبنای این برهان که شلنبرگ آن را طرح کرده است، انسان‌هایی وجود دارند که صادقانه در پی ایمان‌آوری هستند و اگر برهانی روشن وجود داشته باشد آنها به وجود خداوند ایمان می‌آورند و عناد نمی‌ورزند. شلنبرگ معتقد است اگر خداوند قادر مطلق و عاشق مطلق است باید در قالب شواهد عینی و ملموس زمینه ایمان‌آوری این انسان‌ها را فراهم آورد. در نظر او چون خداوند زمینه این باورمندی را فراهم نمی‌کند، پس نمی‌توان گفت قادر مطلق و عاشق مطلق است. در پرتو ردّ این صفات، شلنبرگ وجود خداوند را نیز انکار می‌کند. بنابراین شلنبرگ معتقد است چون خداوند دلایل کافی برای انسانهای غیرمعاند مهیا نکرده است، دلیلی برای وجود داشتن او وجود ندارد؛ زیرا خداوند خود را مخفی کرده است. برخلاف شلنبرگ، سهروردی معتقد است خداوند مخفی نیست، بلکه عین ظهور و حضور است. سهروردی با نگاهی نو به نظام هستی، موجودات را در دو دسته نور و ظلمت قرار می‌دهد. در رأس نظام هستی، نورالانوار قرار دارد که به دلیل شدت نورانیتش از هر نوری ظاهرتر و آشکارتر است. نفس انسانی نیز نوری از عالم انوار است که در پرتو توجه به نورانیتش می‌تواند با انوار بالاتر نسبتی برقرار کند و آن انوار را مشاهده کند. این مشاهده از سنخ مشاهده حسی نیست، بلکه مشاهده‌ای باطنی و قلبی است. البته ذکر این نکته اهمیت دارد

که سهروردی و شلنبرگ در دو فضای کاملاً متفاوت فکری زیست می‌کنند و مبانی فکری آنها با یکدیگر تفاوت دارد. شلنبرگ متأثر از نظام فکری دوره جدید است. تفکر غالب در این دوره انسان‌محوری است؛ یعنی انسان اصل و اساس عالم است و همه چیز در خدمت انسان قرار می‌گیرد. اما در نگاه خدام‌محورانه سهروردی، اصل و اساس هستی خداوند است و انسان باید خداوند را غایت خود بداند. در پرتو توجه به این دو فضای فکری و فلسفی متفاوت، سهروردی و شلنبرگ در مسئله اختفای الهی دو رویکرد مختلف اتخاذ می‌کنند. در نظر شلنبرگ عامل پنهان بودن و خفای الهی خودِ خداوند است و مسئولیت کمتری متوجه انسان است. اما در نگاه سهروردی اختفای الهی به دلیل عدم توجه انسان به اصل هستی (نورالانوار) و غفلت از وجه وجودی (نورانی) خودش است. با توجه به این توضیحات، این نوشتار در سه بخش کلی ترسیم شده است: در بخش اول برهان اختفای الهی تقریر می‌شود. تأکید این نوشتار بر نظریات شلنبرگ، فیلسوف کانادایی معاصر است که این برهان را بسط داده است. در بخش دوم نظام فکری سهروردی به صورت مختصر توضیح داده می‌شود. در بخش سوم نیز سعی بر این است که در پرتو توجه به مبانی فکری شلنبرگ و سهروردی و همچنین مقایسه نظرات این دو فیلسوف در مسئله خفای الهی، این نکته تبیین شود که برخلاف شلنبرگ، سهروردی معتقد است اساساً امکان اختفای الهی وجود ندارد و اگر خداوند مخفی باشد به دلیل ضعف نورانیت نفس انسانی است؛ لذا اختفای الهی به وجود خداوند خللی وارد نمی‌کند.

## ۲. پیشینه پژوهش

راجع به برهان اختفای الهی مقالاتی به زبان فارسی نگاشته شده است. مقاله‌ای تحت عنوان نقد و بررسی برهان اختفای الهی جان شلنبرگ، بر مبنای تناهی صفات فعلی و حکمت الهی (اسدی و دیگران ۱۳۹۸) در مجله پژوهش‌های فلسفی کلامی چاپ شده است. مقاله دیگری تحت عنوان نقادی بر برهان خفای الهی مبتنی بر پدیدارشناسی معنویت شیعی از منظر هانری گربین (اسدی و دیگران ۱۴۰۰) در مجله فلسفه دین انتشار یافته است. همچنین مقاله‌ای با عنوان بررسی و نقد برهان اختفای الهی (محمدرضایی و مرتضوی شاهرودی ۱۳۹۷) در مجله عقل و دین چاپ شده است. مقاله دیگری با عنوان اختفای الهی به مثابه مصداقی از شریبی‌وجه (علی‌زمانی و زرکنده ۱۳۹۳) در مجله جستارهای فلسفه دین انتشار یافته است. وجه افتراق پژوهش حاضر با مقالات فوق این است که این پژوهش از نقطه نظر یک فیلسوف اسلامی به بررسی مسئله اختفای الهی

پرداخته است. تأکید سهروردی بر نظام نوری و طرح یک هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی بدیع این امکان را فراهم کرده است تا از منظری جدید به بحث اختفای الهی نظر کنیم.

### ۳. اختفای الهی

#### ۱-۳. رؤیت یا عدم رؤیت خداوند در متون دینی

برهان اختفای الهی به‌عنوان دلیلی برای ردّ وجود خداوند برهانی نوظهور است. اما در میان متون دینی این بحث سابقه‌ای طولانی دارد. در این متون می‌توان شواهدی را پیدا کرد که در آن به عدم رؤیت خداوند اشاره شده است. در سوره اعراف حضرت موسی (ع) از خداوند درخواست می‌کند که خودش را به او نشان دهد. خداوند در پاسخ به حضرت موسی (ع) می‌فرماید که مرا هرگز مشاهده نخواهی کرد: «خدا فرمود: هرگز مرا نخواهی دید، ولی به این کوه بنگر اگر [پس از جلوه من] ثابت و برقرار ماند، تو هم مرا خواهی دید» (اعراف: ۱۴۳). البته درخواست مشاهده خداوند به دلیل تقاضای قوم بنی‌اسرائیل از حضرت موسی (ع) بود. به همین دلیل خودِ موسی (ع) در ادامه می‌گوید: «تو منزهی [از اینکه مشاهده شوی]، به سویت بازگشتم، و من [در میان مردم این روزگار] نخستین باورکننده [این حقیقت که هرگز دیده نمی‌شوی] هستم» (اعراف: ۱۴۳). این شواهد همچنین حاکی از این است که گاهی اوقات مردم در پاسخ به دعوت پیامبران، ایمان آوردن را مشروط به مشاهده خداوند می‌کردند. در قرآن کریم به این نکته اشاره می‌شود که پیروان حضرت موسی (ع) چنین درخواستی را از ایشان داشته‌اند: «و [یاد کنید] که گفتید: ای موسی هرگز به تو ایمان نمی‌آوریم تا خدا را آشکارا [با چشم خود] ببینیم» (بقره: ۵۵). مشرکان نیز در پاسخ به دعوت پیامبر اسلام (ص) از او تقاضا می‌کنند در صورتی ایمان می‌آورند که پیامبر اسلام (ص)، خدا و فرشتگان را روبه‌روی آنها قرار دهد (اسراء: ۹۲).

در متون دینی امکان دیدن خداوند رد می‌شود و به نادیدنی بودن خداوند اشاره شده است: «چشم‌ها او را در نمی‌یابد، ولی او چشم‌ها را درمی‌یابد، و او لطیف و آگاه است» (انعام: ۱۰۳). حضرت علی (ع) نیز در خطبه ۱۷۹ نهج‌البلاغه در پاسخ به پرسش ذعلب یمانی که از ایشان پرسید آیا پروردگار خود را دیده‌ای؟ فرمود: دیده‌ها هرگز او را آشکارا نمی‌بینند، اما دلها با ایمان درست او را درمی‌یابند (نهج‌البلاغه، خطبه ۱۷۹). در متون دینی همچنین به این نکته اشاره شده است که خداوند را از طریق آیات و نشانه‌های او می‌توان درک کرد. ذات خداوند پنهان بوده است و او با خلق موجودات خود را آشکار کرده است. حدیث قدسی نیز به این نکته اشاره دارد: «كُنْتُ كَنَزًا مَخْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ

فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكِي أَعْرِفَ: گنجی پنهان بودم، دوست داشتم که شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا مرا بشناسند» (مجلسی ۱۴۰۳، ۸۷: ۱۹۹).

در میان مذاهب کلام اسلامی به طور مفصل به بحث رؤیت یا عدم رؤیت خداوند پرداخته شده است. مذاهبی مانند امامیه و معتزله معتقدند خداوند نه در دنیا و نه در آخرت با چشم قابل رؤیت نیست. در مقابل، اشاعره، مُجَسِّمَه و ... قائل به رؤیت خداوند هستند. معتزله و اشاعره در این مسئله با هم اختلاف اساسی دارند. معتزله با ارائه دلایل عقلی و نقلی بر این نکته تأکید کرده‌اند که خداوند در دنیا و آخرت با چشم دیده نمی‌شود و چنین چیزی در مورد او ممکن نیست (نک. بدوی ۱۳۸۳، ۴۵۴-۴۶۲). در مقابل معتزله، ابوالحسن اشعری در کتاب *الإبانه* با دلایل نقلی و در کتاب *اللمع* با دلایل عقلی یا به تعبیر خود او از باب قیاس به ردّ دلایل معتزله می‌پردازد و حکم به جواز رؤیت خداوند با دیدگان می‌دهد (بدوی ۱۳۸۳، ۵۹۴-۶۰۱).

### ۲-۳. بحث اختفای الهی قبل از شلنبرگ

در طول تاریخ تفکر دینی، عالمان علم الهیات از اختفای الهی بحث کرده‌اند و در متون مقدس دینی نیز به این اختفاء اشاره شده است. اما این اختفاء خللی بر ایمان مومنان وارد نمی‌کرد و متکلمان تحت عنوان توصیف‌ناپذیری ذات خداوند به این پنهان بودن اشاره می‌کردند. شلنبرگ در آغاز کتاب *اختفای الهی: چالش جدید فلسفه برای باور به خدا* به چگونگی توجه برخی از فیلسوفان به بحث اختفای الهی اشاره می‌کند. در نظر او بلز پاسکال و جوزف باتلر به مسئله اختفای الهی اشاراتی داشته‌اند (Schellenberg 2015, 24-26). جان هیک نیز به پنهان بودن خداوند اشاره می‌کند. اما او اختفای الهی را به عنوان معضلی جدی برای خداباوری لحاظ نمی‌کند. در نظر او اگر خدا وجود دارد آنگاه این امر طبیعی و قابل انتظار است که از انسان پنهان باشد. تئودر درنج معتقد است بلز پاسکال و سورن کِرکگارد از جمله فیلسوفانی هستند که اختفای الهی را به عنوان معضلی برای خداباوری لحاظ کرده‌اند (Drange 1998, 39). بنابراین با استفاده از دو رویکرد درون-دینی و برون-دینی می‌توان به مسئله اختفای الهی توجه کرد. در طول تاریخ تفکر دینی و از منظری درون-دینی وجود و حضور خداوند امری مسلم بوده است، اما اعتقاد بر این بوده که ذات خداوند برای مخلوقات ناشناخته است. همچنین در مواردی افعال و صفات خداوند نیز برای انسان‌ها آشکار نبوده است. دلیل این امر نیز بیشتر به دلیل ضعف قوای ادراکی یا غفلت از ذات خداجوی انسان بوده است. اما طرح اختفای الهی به عنوان برهانی در تأیید خدااناواری، از منظری برون-دینی صورت گرفته است. بر مبنای این

برهان چون انسان‌های غیرمعاند دلایل کافی برای وجود خداوند ندارند، پس خدا ناباوری آن‌ها موجه است؛ زیرا خداوند اساساً حضور ندارد.

در دوره معاصر بحث اختفای الهی به‌عنوان برهانی در انکار خداوند مطرح شد. این برهان توسط شلنبرگ به‌عنوان برهانی در نفی وجود خداوند صورتی استدلالی پیدا کرد و به‌صورت جدی مورد توجه قرار گرفت. قبل از شلنبرگ، نیچه در کتاب *سپیده‌دمان* صورتی از این استدلال را مطرح می‌کند. نیچه معتقد است خداوند به‌عنوان وجودی که عالم مطلق و قادر مطلق است باید نیات خود را بر مخلوقات آشکار می‌کرد. در نظر او عدم فهم نیات و غایات خداوند از سوی مخلوقاتش با خیر محض بودن او تناقض دارد. نیچه معتقد است حداقل خداوند می‌توانست به شیوه‌ای روشن‌تر خودش را نشان دهد (Nietzsche 1997, 52-53). با توجه به این توضیحات می‌توان گفت در نظر نیچه خداوند می‌توانست سبب رنج و گمراهی مخلوقاتش نشود و حقیقت را بر آنها نمایان کند؛ زیرا خداوند، هم از این رنج آگاه است و هم توانایی برطرف کردن این رنج را دارد. اما چون خداوند حقیقت را بر مخلوقاتش آشکار نکرده است مشخص می‌شود که او خیر محض نیست. طبیعتاً انکار خیر بودن خداوند به انکار خود خداوند می‌انجامد.

### ۳-۳. مفهوم و معنای عشق در نظر شلنبرگ

شلنبرگ برهان خود را در نقد ادیان توحیدی و خدای شخص‌وار مطرح می‌کند. خدای شخص‌وار نیز واجد صفاتی است که شلنبرگ به مهم‌ترین آنها اشاره می‌کند. یکی از این صفات، صفت عشق و محبت است که دینداران تأکید زیادی بر آن دارند. شلنبرگ نیز برای توضیح برهان خودش به این صفت اشاره می‌کند. اکنون این پرسش مطرح می‌شود که آیا این عشق و محبت شامل همه انسان‌ها می‌شود؟ شلنبرگ می‌گوید برخلاف الهی‌دانان قدیم، اکثر نویسندگان معاصر معتقدند اگر خداوند عاشق مطلق است عشق او باید به‌طور مساوی شامل همه انسان‌ها شود. شلنبرگ این عشق را به معنای ارتباط شخصی انسانها با خداوند می‌داند و معتقد است که اکثریت انسانها قابلیت ارتباط شخصی با خداوند را دارند (Schellenberg 1993, 23-24). در نظر شلنبرگ این ارتباط شخصی باید وجود داشته باشد. انسان‌ها در میان درد و رنجی که در این راه متحمل می‌شوند به هدایت الهی نیازمند هستند. خداوند باید در همین حیات دنیوی خود را بر انسانها آشکار کند و راهنمای آنها باشد. شلنبرگ در پرتو چنین نظری نتیجه می‌گیرد اگر موجودی در این دنیا خودش را به‌طور واضح بر ما آشکار نکند و خود را از ما غایب و پنهان کند نمی‌تواند به‌عنوان عاشق مطلق لحاظ شود (Schellenberg 1993, 28-29). ممکن است این

اشکال مطرح شود که ارتباط خداوند با انسانها نمی‌تواند از سنخ ارتباط فیزیکی باشد، زیرا خداوند وجودی روحانی و غیرمادی است. اما شلنبرگ در پاسخ به این اشکال می‌گوید خداوند می‌توانست به ما دریافت‌کننده‌های غیرمادی بدهد و نوع خاصی از حضور خودش را برای ما فراهم کند (Schellenberg 2019, 101). شلنبرگ معتقد است اگر خدای عاشق مطلق وجود دارد باید خود را بر انسانها آشکار کند. این آشکارگی می‌تواند در قالب شواهدی باشد که انسانها در پرتو آن شواهد بتوانند به وجود خداوند پی ببرند. خداوند به‌عنوان وجودی که قادر مطلق و عاشق مطلق است باید از طریق شواهد قابل قبول و کافی خود را بر انسانها آشکار کند. شلنبرگ معتقد است پدیده‌ی خدا‌ناباوری با عقیده به خدایی که کاملترین عشق را دارد سازگار نیست.

#### ۴-۳. برهان اختفای الهی در نظر شلنبرگ

شلنبرگ برای پرداختن به مبحث خداوند و ارائه برهان مدنظرش نخست به توصیفاتی می‌پردازد که افراد خدا‌باور از خداوند ارائه می‌دهند. در نظر او خدا‌باوران اغلب خداوند را به‌عنوان خدایی شخص‌وار لحاظ می‌کنند که دارای صفاتی است که این صفات محدود نیستند، بلکه مطلق هستند. او به سه صفت از این صفات اشاره می‌کند و درصدد است تا در پرتو آنها برهان خودش را طرح کند. در نظر او خدا‌باوران، خداوند را به‌عنوان واقعیت نهایی لحاظ می‌کنند که قادر مطلق، عالم مطلق و خیرخواه مطلق است (Schellenberg 2019, 4-5). یهودیان، مسیحیان و مسلمانان خداوند را به‌عنوان وجودی متعالی و نهایی می‌دانند که ارتباط با او والاترین خیر هر انسانی محسوب می‌شود (Schellenberg 2013, 98). شلنبرگ در آثار دیگرش نیز به صفت عشق و محبت خداوند اشاره می‌کند. در نظر او اگر خداوند عاشق مطلق است نباید خود را بر انسانها پوشیده دارد، زیرا او قادر مطلق است و توانایی چنین امری را دارد. او در کتاب *اختفای الهی و عقل بشری برهانی* را مطرح می‌کند که بعدها صورت کامل‌تر آن را ارائه می‌دهد. خلاصه برهان او به این صورت است:

۱. اگر خدایی وجود داشته باشد، آنگاه دارای عشق مطلق است.
۲. اگر خدای عاشق مطلق وجود داشته باشد، آنگاه خدا‌ناباوری منطقی رخ نخواهد داد.
۳. خدا‌ناباوری منطقی رخ می‌دهد.
۴. خدای عاشق مطلق وجود ندارد.
۵. خدایی وجود ندارد (Schellenberg 1993, 83-84).



شلنبرگ معتقد است خداناباوری انسان‌ها امری عقلی و منطقی است، زیرا آنها در جستجوی خداوند بوده‌اند اما شواهد و قرائن کافی را برای باور به وجود خداوند پیدا نکرده‌اند. وقتی خداوند خودش را پنهان کرده است، پس می‌توان وجود خداوند را منکر بود. در نظر او چون این خداناباوری امری معقول است، افراد خداناباور را نمی‌توان به دلیل عدم اعتقاد به خداوند سزاوار سرزنش دانست. شلنبرگ بعدها صورت کامل‌تر این برهان را بیان می‌کند. او برای توضیح برهان خود به ارتباط میان انسان به‌عنوان موجودی متناهی و خداوند می‌پردازد. در نظر او خداوند نباید خود را در این ارتباط پنهان کند. خداوند اگر عاشق مطلق است و به انسانها عشق می‌ورزد باید بر این ارتباط گشوده باشد. شلنبرگ برهان خود را به صورت زیر ارائه می‌کند:

۱. اگر خداوندی که عاشق مطلق است وجود داشته باشد، همیشه به ارتباط شخصی با موجود متناهی [انسان] گشوده است.
۲. اگر خداوندی وجود دارد که همواره به ارتباط شخصی با موجود متناهی گشوده است، آنگاه هیچ انسانی نسبت به گزاره «خدا وجود دارد» در وضعیت ناباوری غیرمعاندانه قرار نمی‌گیرد.
۳. اگر خداوندی که عاشق مطلق است وجود داشته باشد، آنگاه هیچ انسانی نسبت به گزاره «خدا وجود دارد» در وضعیت ناباوری غیرمعاندانه قرار نمی‌گیرد (نتیجه ۱ و ۲).
۴. برخی از انسانها نسبت به گزاره «خدا وجود دارد» در وضعیت ناباوری غیرمعاندانه قرار دارند یا داشته‌اند.
۵. خدای عاشق مطلق وجود ندارد (نتیجه ۳ و ۴).
۶. اگر خدای عاشق مطلق وجود ندارد، آنگاه خداوند وجود ندارد.
۷. خداوند وجود ندارد (نتیجه ۵ و ۶) (Schellenberg 2015, 103).

ذکر این نکته اهمیت دارد که در نظر شلنبرگ برهان اختفای الهی با مسئله شر و برهان مبتنی بر آن تفاوت دارد، زیرا در برهان اختفای الهی حتی اگر کسی خداناباوری را به‌عنوان امر بدی لحاظ نکند خداوند باید شرایط باورمندی انسان‌ها را فراهم می‌کرد؛ اما در برهان مبتنی بر شر اعتقاد بر این است که امور بدی وجود دارد که از خداوند خیرخواه قابل انتظار نیست (Schellenberg 2015, 30). برهان اختفای الهی را می‌توان از منظرهای مختلف مورد نقد و بررسی قرار داد. در غرب فیلسوفانی مانند جان هیک و ریچارد سوئین‌برن سعی کرده‌اند بر مبنای اختیار انسان، مسئله خفای الهی را توجیه کنند. در نظر

هیک و سوئین برن اختفای الهی لازمه اختیار انسان است. هیک اختیار اخلاقی را لازمه اختیار شناختی می‌داند و معتقد است برای تحقق اختیار شناختی، جهان باید مبهم باشد و خداوند در آن آشکار نباشد. سوئین برن نیز معتقد است با پنهان بودن خداوند، انسان‌ها این فرصت را پیدا می‌کنند تا میان خیر و شر انتخاب کنند (محمدپور و علیزمانی ۱۳۹۷، ۳۵۲-۳۵۳). این نوشتار از منظر فلسفه سهروردی به مسئله اختفای الهی می‌پردازد. لذا در ادامه به صورت مختصر به مبانی فکری سهروردی اشاره می‌شود تا در پرتو توجه به این مبانی، نظر سهروردی راجع به ظهور یا اختفای خداوند و همچنین تفاوت آن با نظر شلنبرگ بررسی شود.

#### ۴. نظام نوری سهروردی

##### ۴-۱. نسبت میان نور و معرفت

سهروردی هستی‌شناسی خود را با تقسیم‌بندی موجودات در دو دسته نور و ظلمت آغاز می‌کند. در نظر او اشیاء در یک تقسیم‌بندی کلی به اشیائی که در ذات خودشان نور و روشنایی هستند و اشیائی که در ذات خودشان نور و روشنایی نیستند، تقسیم می‌شوند (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۰۷). در فلسفه سهروردی نور به عنوان پایه‌ای در نظر گرفته می‌شود که کل مباحث مربوط به هستی و معرفت در نسبت با آن فهمیده می‌شوند. در نظر او نور بودن یک نور به ظهور و آشکارگی آن است، اساسی‌ترین ویژگی نور این است که نیازی به تعریف ندارد و خودبخود آشکار است: «اگر در عالم هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح نداشته باشد، آن چیز ظاهر است، و چیزی ظاهرتر از نور نیست؛ پس چیزی از نور بی‌نیازتر از تعریف نیست» (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۰۶). بنابراین اساس و پایه نظام سهروردی امری آشکار (نور) است. امری که خودبخود روشن است و باعث ظهور سایر اشیاء نیز می‌شود: «نور چیزی است که بر حسب حقیقت ذات خود ظاهر و ظاهرکننده امور دیگر است و در ذات خود از هر چیزی که ظهور زائد بر حقیقت آن است ظاهرتر است» (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۱۳).

در فلسفه سهروردی میان نور بودن و خودآگاهی مساوقت وجود دارد و همین خودآگاهی به عنوان ملاکی برای شناخت امور دیگر لحاظ می‌شود. سهروردی می‌گوید: «زیرا هرکس به ذات خودش آگاهی نداشته باشد نسبت به دیگری نیز آگاهی نخواهد داشت» (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۱۷). لذا نور و معرفت را نمی‌توان از یکدیگر جدا کرد، هرچا نور وجود دارد علم و ادراک نیز وجود دارد و هرچا ادراکی صورت می‌گیرد در پرتو

وجود نور است. به همین دلیل سهروردی معتقد است برازخ به دلیل اینکه واجد نور نیستند، ادراکی از ذات خودشان ندارند و در نتیجه نمی‌توانند امر دیگری را نیز ظاهر کنند (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۱۸).

#### ۲-۴. هویت نوری و ادراکی نفس

جایگاه نفس در نظام فلسفی سهروردی از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار است. در نظر سهروردی نفس انسانی نوری از عالم انوار است که برای مدتی در بدن جای می‌گیرد. برخلاف فیلسوفان مشائی که نفس را به‌عنوان صورت بدن لحاظ می‌کنند، در فلسفه سهروردی نفس صورت بدن محسوب نمی‌شود، بلکه مدبر آن است. به همین دلیل سهروردی از نفوس با عنوان انوار اسفهبديه یاد می‌کند (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۲۰۱). نفس انسانی همانند اسفهبید (سردار سپاه) وظیفه تدبیرگری بدن را بر عهده دارد. اما در اینجا صرف تدبیرگری نفس اهمیت ندارد، بلکه از همه مهم‌تر، نوریت آن واجد اهمیت است. لذا نفس به عنوان برادر آتش معرفی می‌شود (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۹۶). طبیعی است که این تشبیه حتی به دلیل صرف نوریت نفس نیز نیست، بلکه در اینجا وجوه شباهت دیگری نیز در میان است. به عنوان مثال: خواستار مرتبه برتر بودن، آشکار کردن امور دیگر، احاطه و قهاریت بر موجودات دیگر و آنها را شبیه خویش ساختن از دیگر وجوه تشابه نفس و آتش هستند (شیرازی ۱۳۸۳، ۴۱۷). نکته بسیار مهم در مورد نفس این است که سهروردی حقیقت نفس را چیزی جز نوریت و هویت ادراکی آن نمی‌داند (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۱۲). نور بودن نفس این امکان را برای آن فراهم می‌کند که ذات خود را بی‌واسطه ادراک کند. خاصیت نور، خودآگاهی است. نفس انسانی نیز امری خودآگاه است. این خودآگاهی نیازی به اثبات ندارد، زیرا سهروردی نور را امری ظاهر‌بالذات می‌داند و نفس انسانی نیز به دلیل نوربودنش امری خودآگاه و ظاهر است.

شناخت نفس در حکمت اشراق از اهمیت زیادی برخوردار است، زیرا همین نور بودن و خودآگاهی نفس است که به عنوان پایه و اساس حکمت اشراق در نظر گرفته می‌شود. سهروردی در کتاب *مطارحات* می‌گوید بهترین راهی که باحث قبل از پرداختن به حکمت اشراق می‌تواند به آن اعتماد کند همان راهی است که او در کتاب *تلویحات* (در حکایت منامیه با ارسطو) ذکر کرده و معتقد است که انسان در آغاز باید درباره خودآگاهی نفس بحث نماید و سپس از آن صعود کند و به سایر انوار مافوق نفس و خودآگاهی آنها پردازد (نک. سهروردی ۱۳۸۰، ۱: ۴۸۴). در واقع در پرتو وجود نفس است که ما این نکته را درک می‌کنیم که انوار دیگری مافوق نفس وجود دارند که آنها نیز خودآگاه هستند.

لذا سهروردی پس از اینکه خودآگاهی را برای نفس اثبات می‌کند، می‌گوید: «هرگاه در چیزی که تو به سبب آن تویی تفحص کنی، چیزی جز مدرک ذات خود پیدا نمی‌کنی و آن آنائیت توست و در این امر هرکس که ذات و انائیت خود را ادراک کند با تو شریک است» (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۱۲).

### ۳-۴. فرایند مشاهده و اشراق

در بحث مربوط به مشاهده و دیدن، سهروردی دو نوع مشاهده را مطرح می‌کند: الف: در مشاهده ظاهری نباید میان شیء و چشم مانعی در کار باشد و وجود نور و نبود مانع میان شیء و چشم برای انجام عمل مشاهده ظاهری (ابصار) کفایت می‌کند (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۳۴). ب: نوعی دیگر از مشاهده به نام مشاهده باطنی وجود دارد که نفس ناطقه بدون مانعی، انوار بالاتر را مشاهده می‌کند و از ناحیه آن انوار بر او اشراق صورت می‌گیرد و همین مشاهده و اشراق، نقشی اساسی در کسب معرفت دارد. سهروردی در کتاب حکمه الاشراق می‌گوید: «همانطور که ما امور محسوس را مشاهده و به بعضی از ویژگی‌های آنها یقین پیدا می‌کنیم، سپس بر اساس آنها علومی صحیح مانند علم نجوم را تأسیس می‌کنیم، همچنین از عالم روحانیات نیز چیزهایی را مشاهده می‌کنیم و سپس [علومی را] بر اساس آنها تأسیس می‌کنیم» (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۳). در اینجا می‌توان نقش نور در حکمت اشراق را بهتر درک کرد، زیرا در فلسفه سهروردی، حکمت اشراق به معنای نور بخشی و روشن کردن است که سهروردی آن را هم برای عالم محسوس به کار می‌گیرد که با تابیدن خورشید و درخشش آن، جهان و اشیاء رؤیت‌پذیر می‌گردند و هم برای عالم معنا اخذ می‌کند که در پرتو نورالانوار و روح القدس، نفس واجد اشراق و نورانیت شده و آدمی به مقام دریافت حقیقت نائل می‌آید و اصل هستی را به نحو حضوری و بدون میانجی مشاهده می‌کند (ابراهیمی دینانی ۱۳۶۴، ۷۰).

نکته قابل توجه این است که این فرایند مشاهده و اشراق در یک لحظه و «آن» رخ می‌دهد و امری زمان‌مند نیست، زیرا هر نوری به محض تابش، خود به خود تکثیر می‌شود و با اراده یا در فواصل زمانی مجزا افاضه نمی‌شود. به این معنا که همه هیوات نورانی، حاصل از یک منبع نورانی‌اند و حصول آنها نه در زمان، بلکه با تابش نور در یک لحظه بدون امتداد انجام می‌گیرد. (نصر ۱۳۸۶، ۲: ۲۸۶). در نظر سهروردی فرایند مشاهده و اشراق در سرتاسر عالم انوار و براساس سلسله مراتب آنها وجود دارد. نفس انسانی که در پایین‌ترین مراتب انوار قرار دارد انوار مافوق خود را مشاهده می‌کند و از طرف آن انوار بر او اشراق صورت می‌گیرد. همچنین نفس بر متعلق ادراک خود پرتو افکنی می‌کند و آن را

بی واسطه ادراک می‌کند. این امر در مورد هر کدام از انوار مافوق نفس نیز صادق است. هر کدام از انوار با توجه به مرتبه نوریشان قادر به درک متعلق شناختشان هستند. هر اندازه نوریت یک نور بیشتر باشد انوار مافوق خود را بیشتر و بهتر مشاهده می‌کند و همچنین از طرف آن انوار اشراق بیشتری بر او صورت می‌گیرد.

#### ۴-۴. سیر و سلوک نفس انسانی

گفتیم که نفس انسانی و انوار مافوق آن در فرآیند مشاهده و اشراق با هم ارتباط دارند. اما نکته مهمی که در اینجا وجود دارد این است که برخلاف انوار دیگر، نفس انسانی در اثر تعلق به ماده ممکن است هویت نوری خود را فراموش کند. لذا اولین گام نفس در راه نجات از این موقعیت، خودآگاهی است: «هر بیگانه‌ای که بدانست دل او بینا نیست، تواند بود که بینا شود» (سهروردی ۱۳۷۷، ۱۹). اگر آدمی از مشغله‌های مادی دست بردارد و حجاب تعلقات از او زدوده شود، می‌تواند عوالم قدسی و انوار مجرد و از همه بالاتر، نورالانوار را مشاهده کند؛ همان مشاهده‌ای که انوار بالاتر از نفس آن را انجام می‌دهند. لذا سهروردی می‌گوید: «اگر کسی بر ظلمات و تاریکی‌ها غلبه نماید، انوار عالم اعلی را کامل‌تر از مشاهده‌ای که نسبت به دیدنیهای دنیوی دارد، مشاهده خواهد کرد» (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۲۱۳). در نظر او هر اندازه که نفس تعلقات مادی را از خود دور کند شوقش به عالم انوار بیشتر می‌شود. با توجه به این توضیحات، نسبت میان عشق و نور در فلسفه سهروردی مشخص می‌شود. سهروردی می‌گوید: «هر اندازه نور و روشنایی [نورِ نفس] زیادتر شود، عشق و محبت او نسبت به نور قاهر نیز بیشتر خواهد شد، غنای بیشتری پیدا کرده و نسبت به نورالانوار نزدیکتر می‌شود» (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۲۲۳). در واقع هدف سهروردی این است که انسان به مرحله شهود انوار عالی برسد، در چنین مرحله‌ای سالک قادر است انوار لذت‌بخشی را دریافت کند. لازمه رسیدن به این مرحله، انجام ریاضات و تهذیب نفس است (سهروردی ۱۳۸۰، ۴: ۲۳۸).

در نظر سهروردی اگر اشتغال مادی نفس کاهش یابد، درجه نوریت آن افزایش می‌یابد و نفس، نور بودن خود را بهتر ادراک می‌کند و در پرتو ادراک خود، عالم انوار و سایر امور را بهتر مشاهده می‌کند. سهروردی به‌طور مکرر در رسائل فارسیش بر این نکته تأکید می‌کند و زهد و ریاضت را برای وصول به انوار بالاتر امری لازم و ضروری می‌داند. در رساله الطیر سفر انسان از جهان تاریخ ماده تا نورالانوار ترسیم می‌شود. سهروردی در این داستان به ذکر دستوراتی برای از بین بردن تعلقات مادی و رذایل نفسانی می‌پردازد و از زبان نمادین استفاده می‌کند. به‌طور مثال، خوردن سنگ داغ و استخوان سخت به

دشواری‌های این سفر اشاره دارد. عدم آشیانه گرفتن نیز به معنای تداوم سیر و سلوک و نداشتن دل‌بستگی به امور دنیوی است. پوست انداختن مار می‌تواند به دور انداختن صفات رذیله نفس اشاره داشته باشد؛ همان صفاتی که سبب چیرگی ظلمت بر نوریت نفس می‌شوند (سهروردی ۱۳۸۰، ۳: ۱۹۹). دلیل استفاده از این زبان نمادین، متعلق بودن حوادث این رساله‌ها به عالم انوار است. معنا و غرض این رساله‌ها را باید در افق عالم مثال قرار داد، زیرا حوادث این رساله‌ها در عالم مثال اتفاق می‌افتد. سالک سرگذشت شخصی خود را در جهانی ماورای عالم محسوسات نشان می‌دهد و معنای رموز مکاشفات الهی را در می‌یابد. در واقع اینجا سخن تاریخ قدسی در میان است که به حواس ظاهری در نمی‌آید و در ملکوت حادث می‌شود و حوادث گذرا رمزی از آن به شمار می‌رود (کربن ۱۳۵۲، ۲۶۶).

## ۵. مقایسه و تطبیق

### ۵-۱. ظهور یا اختفای خداوند

همانطور که در مباحث قبلی گفته شد، در نظر شلنبرگ خداوند بر انسانها پوشیده است و این پوشیدگی دلیلی بر عدم وجود خداوند است. در واقع شلنبرگ معتقد است خداوند دلایل کافی و موجه برای باور به وجود خودش را دسترس انسانها قرار نداده است و خود را از آنها پنهان کرده است. اما در پرتو توجه به نظام نوری سهروردی این نکته روشن می‌شود که در رأس عالم هستی نورالانوار قرار دارد که به دلیل شدت نورانیتش از هر موجودی ظاهرتر و روشن‌تر است. خداوند نوری است که از فرط نورانیتش قابل مشاهده نیست. سهروردی نور را امری تشکیک‌پذیر می‌داند. پیوند نفس انسانی با سایر انوار در پرتو اعتقاد به تشکیک صورت می‌گیرد. در نظام فلسفی سهروردی، انوار به لحاظ ماهیت هیچگونه اختلافی با هم ندارند و اختلاف آنها در شدت و ضعف نور است. در واقع در اینجا مابه‌الامتیاز عین مابه‌الاشتراک است. انوار در یک سلسله به هم پیوسته قرار دارند. در سر سلسله این انوار، نورالانوار قرار دارد که نور محض است و درجه نورانیت آن از همه انوار بیشتر است (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۲۲). سهروردی مفاهیم نور، حضور، معرفت و وجود را با هم مرتبط می‌داند. هر اندازه درجه نوریت یک نور بیشتر باشد از هستی والاتر و در نتیجه از حضور و علم بیشتری برخوردار است. به همین دلیل نورالانوار واجد بیشترین نور و در نتیجه واجد علم و حضور کامل است: «واجب الوجود به‌طور کلی بی‌نیاز از صورت است و اشراق و تسلط مطلق بر همه چیز دارد و هیچ چیز بیرون از دایره حضور

او قرار نمی‌گیرد» (سهروردی ۱۳۸۵، ۵۲۲-۵۲۳). تمام انوار عالیتر، قاهرند و بر انوار سافل که قادر به مشاهده انوار بالاتر هستند، اشراق می‌کنند. نورالانوار بر همه چیز غلبه دارد و ظاهرترین شیء برای خود بوده و خودآگاه‌ترین موجود عالم است. افاضه و اشراق نورالانوار پیوسته ادامه دارد، زیرا نورالانوار فیاض بالذات است (نک. ضیائی ۱۳۸۴، ۱۵۲).

شلنبرگ معتقد است که خداوند در ارتباطی عاشقانه با انسانها قرار نمی‌گیرد. به عبارت دیگر انسانها خواستار ارتباطی عاشقانه با خداوند هستند اما خداوند خود را از آنها مخفی می‌کند. بنابراین شلنبرگ فیض و عشق خداوند را از او سلب می‌کند و در پرتو چنین نظری به انکار خداوند می‌پردازد. شلنبرگ در اینجا به نوعی صفات مذکور را از ذات خداوند جدا لحاظ می‌کند و سپس با توجه به انفکاک صفات خداوند از ذاتش، به طرح برهان خود می‌پردازد. در فلسفه سهروردی با توجه به نور بودن خداوند اصلاً امکان چنین انفکاک و وجود ندارد و صفات خداوند عین ذات او هستند. در حکمت اشراقی نورالانوار در رأس تمام انوار قرار دارد و شدیدترین نور را دارد. در پرتو چنین نوری، نورالانوار پیوسته نورافشانی می‌کند و لحظه‌ای افاضه و نورپراکنی او قطع نمی‌شود. این افاضه و اشراق امری منفک و منفصل از ذات خداوند نیست. بنابراین نورالانوار پیوسته حضور دارد و لحظه‌ای اشراق و آشکارگی او متوقف نمی‌شود.

## ۲-۵. مشاهده باطنی یا مشاهده ظاهری

شلنبرگ وقتی به بحث آشکارگی خداوند می‌پردازد بیشتر منظورش آن قسم از آشکارگی است که با چشم سر دیده شود. حتی اگر نحوه ارتباط خداوند و انسانها متکی به شواهد باشد، در نظر طرفداران برهان اختفای الهی این شواهد باید اموری عینی و محسوس باشند. اما سهروردی در تقسیم‌بندی خودش به دو نوع مشاهده اشاره می‌کند. در نظر او مشاهده و اشراق میان انوار از سنخ مشاهده ظاهری نیست، بلکه از سنخ مشاهده باطنی است. سهروردی معتقد است از طرف انوار بالاتر بر انوار پایین‌تر اشراق صورت می‌گیرد و انوار پایین‌تر انوار بالاتر را مشاهده می‌کنند. طبیعتاً چون انوار عالی اموری غیرمادی هستند این مشاهده نیز باید از طریق ابزار غیر از ابزارهای محسوس انجام شود. بنابراین ارتباط میان انسانها و خداوند نمی‌تواند از سنخ روابطی باشد که در آن، دو طرف حضور مادی و فیزیکی دارند. نوع ارتباط میان خداوند و انسانها از سنخ ارتباطی است که در آن انسانها درکی حضوری و شهودی از خداوند خواهند داشت. بر مبنای فلسفه سهروردی، هم نفس انسانی و هم نورالانوار اموری مجرد هستند. بنابراین مشاهده و اشراقی که میان نفوس

انسانی و خداوند وجود دارد از سنخ مشاهده باطنی است. البته شلنبرگ لزوماً ارتباط انسان‌ها با خداوند را از سنخ روابط مادی و فیزیکی نمی‌داند، بلکه او معتقد است خداوند می‌توانست شرایطی را فراهم کند که انسانها حضور خداوند را درک کنند؛ اما چون او از منظری برون-دینی و سکولار به این مسئله نگاه می‌کند تعیین اینکه این ارتباط غیرمادی از چه سنخی است و چه شرایطی دارد دشوار به نظر می‌رسد.

در نظر سهروردی فرایند اشراق و مشاهده صرفاً به نفس اختصاص ندارد، بلکه در سرتاسر عالم وجود و هستی رخ می‌دهد و هرکدام از انوار، انوار بالاتر را مشاهده می‌کنند و انوار بالاتر بر انوار پایین‌تر اشراق دارند. از نورالانوار تا نور سافل رابطه اشراق و مشاهده و همچنین قهر و عشق وجود دارد، لذا علم و معرفت در نتیجه فرایند دوگانه مشاهده و اشراق حاصل می‌آید و خودآگاهی نقشی اساسی در کسب این معرفت دارد. زیرا هر موجود قادر به شناخت رتبه وجودی (نوری) خویش بوده و خودشناسی و درک مرتبه خود موجب شوق به مشاهده موجود کاملتر از خود است و این مشاهده، فرایند اشراق از طرف انوار بالاتر را به همراه دارد. (نک. سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۳۹-۱۴۲؛ ضیایی ۱۳۸۴، ۱۵۱). بنابراین برخلاف شلنبرگ که قابلیت و ظرفیت انسانها را برای ارتباط با خداوند لحاظ نمی‌کند یا لاقابل توانایی تبیین آن را ندارد، در فلسفه سهروردی ظرفیت نفوس انسانی برای دریافت اشراق الهی متفاوت است. عشق انسانها به انوار بالاتر امری متغیر است و هر انسانی با توجه به میزان نوریت و مرتبه وجودی‌اش عاشق انوار بالاتر می‌شود و قادر به درک آن انوار خواهد بود. شلنبرگ بعدها در قالب مثالی تفاوت انسانها در دریافت عشق الهی را متذکر می‌شود. او معتقد است سلامتی دو انسان از یک نوع هستند، اما این دو انسان ممکن است به لحاظ توجه به سلامتی‌شان، دو مسیر متفاوت را طی کرده باشند تا به شرایط کنونی رسیده باشند. بنابراین خداوند اگر به نیازهای مربوط به سلامتی این دو پاسخ دهد، این پاسخ‌ها دقیقاً نمی‌توانند یکسان باشند (Schellenberg 2021, 235).

راجع به چگونگی ارتباط انسانها با خداوند نیز می‌توان گفت انسانها مسیرهای مختلفی را طی کرده‌اند و تجارب متفاوت آنها سبب شده است که اکنون شرایط متفاوتی داشته باشند. البته چون شلنبرگ از منظری دینی و معنوی به ظرفیت و قابلیت انسانها برای ارتباط با خداوند توجه نمی‌کند، دقیقاً مشخص نیست کدام ویژگیهای انسانها سبب تفاوت آنها در دریافت عشق الهی می‌شود. سهروردی این تفاوتها را مربوط به نفس انسانی و میزان نوریت آن می‌داند. هر اندازه نفس انسانی نورانی‌تر باشد، اشراق الهی بیشتر شامل آن می‌شود.



### ۳-۵. خودآگاهی و مسئله اختفای الهی

شلنبرگ در پرداختن به مسئله عشق الهی این نکته را فرض گرفته است که اگر انسانی درصدد شناخت خداوند باشد و در مقابل شواهد وجود خداوند عناد نورزد، در پرتو وجود این شواهد و قرائن به وجود خداوند پی می‌برد و قادر می‌شود ارتباطی عاشقانه با خداوند برقرار کند. در نظر او اگر چنین ارتباطی رخ ندهد به عشق الهی خلل وارد می‌شود و خداوند را دیگر نمی‌توان به‌عنوان عاشق مطلق و وجودی که کمال محبت است لحاظ کرد. خداوند باید خود را بر انسانهایی که خواستار معرفت به او هستند گشوده دارد و نباید خود را پنهان کند. اما در نظر سهروردی نفس انسانی برای مشاهده انوار بالاتر لازم است درجه نورانیت خودش را بالا ببرد، زیرا فقط نفس منور است که قادر به درک مراتب اعلای هستی است. نفس انسانی مدام در جنبش و تکاپوست و پیوسته تلاش می‌کند به مراتب بالای هستی صعود کند. لذا ذات ثابت و قابل تعریفی ندارد. به همین دلیل است که در حکمت اشراقی، تعریفی چون حیوان ناطق نمی‌تواند نمایانگر حقیقت انسانی باشد. حقیقت انسانی امری پویا و در حرکت است، میزان نوریت آن تعیین‌کننده حقیقت آن است و این نوریت و حقیقت، مدام در حال تغییر است. سهروردی معتقد است ما در پرتو توجه به انائیت خود، می‌توانیم سایر انوار را بشناسیم. ما زمانی می‌توانیم به وجود انوار مافوق نفس و حتی نورالانوار پی ببریم که قبلاً به خودآگاهی رسیده باشیم. به همین جهت سهروردی می‌گوید: «هرکس به ذات خودش آگاهی نداشته باشد نسبت به دیگری نیز آگاهی نخواهد داشت» (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۱۷). قطب‌الدین شیرازی نیز شناخت نفس را با اهمیت و حل بسیاری از مباحث حکمی را در گرو شناخت نفس می‌داند و معرفت نفس را أم‌الحکمة و أصل‌الفضائل می‌شمرد (شیرازی ۱۳۸۳، ۲۸۷-۲۸۸). لذا سهروردی حکمت اشراقی خود را از علم حضوری نفس به خود آغاز می‌کند و سپس به هویت نوری آن می‌رسد و در ادامه، انوار مافوق نفس و نور بودن آنها را اثبات می‌کند و پس از اتمام قوس صعود، دوباره در قوس نزول، از نور الانوار آغاز می‌کند و به نفس بر می‌گردد. (یزدان‌پناه ۱۳۸۹، ۱: ۸۴).

شلنبرگ پوشیده بودن خداوند را سبب رنج انسانها می‌داند و عامل این رنج را خود خداوند می‌شمارد. البته او بعدها در پاسخ به انتقادات مطرح شده بر این نکته تأکید کرد که منظور او از گشوده بودن خداوند، صرفاً بسته نبودن این ارتباط است. در نظر او ممکن است خود انسان از طریق رفتارهای معاندانه درهای این رابطه را به روی خود ببندد. بنابراین ممکن است خود انسان مسئول بخشی از دردهایش باشد (Schellenberg).

(2021, 238). شلنبرگ از مرتبه دوم اختفا که مربوط به نفس است سخن می‌گوید و از اصطلاح شب تاریکِ نفس استفاده می‌کند. این اختفا با اختفای مرتبه اول یعنی اختفای خداوند همساز است (Schellenberg 2021, 239). به هر حال در تفکر شلنبرگ اینکه چه عواملی سبب تاریک شدن نفس و اختفای آن می‌شوند امری مبهم است. سهروردی در پرتویک نظام فلسفی بدیع سعی در تبیین چگونگی تاریک شدن نفس انسانی دارد. او منشأ تاریکی نفس و رنج آن را عدم خودآگاهی و عدم توجه به نورانیت آن می‌داند. البته این رنج و سختی برای درک مراتب بالای هستی لازم است. به همین دلیل برخی از سهروردی‌شناسان معتقدند منظور سهروردی از خودآگاهی، صرف شناخت نظری نیست، بلکه این شناخت هم در سطح عملی و هم در سطح نظری صورت می‌گیرد؛ یعنی در سطح عملی، نفس منبع تمام امیال است که در حجاب بُعد برزخی انسان پوشیده شده است و در سطح نظری هم، نفس منبع معرفت‌شناسی اشراقی به شمار می‌آید (امین رضوی ۱۳۷۷، ۱۰۳). پس هم درک نور بودن نفس اهمیت دارد و هم درک این نکته که این نور به دلیل تعلق به جسم در حجاب قرار گرفته است و باید از طریق زهد و ریاضت و تحمل درد و رنج این حجاب را از بین ببرد. سهروردی در داستانها و رسایل رمزی خود به این مسأله می‌پردازد و راه برون رفت از حجاب تن را توجه به نورانیت نفس از طریق امحاء رذایل نفسانی می‌داند.

#### ۴-۵. تناهی انسان و درک امر نامتناهی

همانطور که قبلاً گفته شد در نظر شلنبرگ اگر خداوند عاشق انسانها است باید ارتباط شخصی با آنها برقرار کند. حال پرسشی که مطرح می‌شود این است که آیا خداوند به‌عنوان وجودی نامتناهی می‌تواند با انسانها ارتباطی بی‌واسطه داشته باشد؟ به عبارت دیگر امر متناهی چگونه می‌تواند قادر به درک عشق نامتناهی خداوند باشد؟ شلنبرگ معتقد است که برای فهم عشق الهی ما باید از صفات مشابه انسانی استفاده کنیم. در واقع او معتقد است برای توصیف صفات انسانی و الهی زبانی مشترک وجود دارد. به همین دلیل او ارتباط میان خداوند و انسانها را از سنخ روابط انسانی می‌داند. بنابراین شلنبرگ ظرفیت و قابلیت انسانها برای ارتباط با خداوند به‌عنوان وجودی نامتناهی را امری مسلم و ساده تلقی می‌کند. در نظر او همه انسانها قادرند در پرتو شواهدی که خداوند برای آنها فراهم می‌آورد ارتباطی عاشقانه با خداوند برقرار کنند. سهروردی با توجه به تشکیک انوار، ظرفیت نفوس را در درک امر نامتناهی و همچنین درک اشراقات انوار عالی متفاوت می‌داند. هرچند او معتقد است در سراسر عالم هستی عشق در جریان است، اما این عشق شدت و

ضعف دارد و میزان نوریت هر کدام از انوار تعیین‌کننده میزان اشراق و عشق آن‌ها است. سهروردی قائل به زبان نمادین است و فهم حوادث و اشراقات الهی را در گرو درک این زبان نمادین می‌داند. به همین دلیل او معتقد است ارتباط انوار سافل (نفوس) با انوار عالی و نورالانوار نیازمند وسایطی نورانی است. این وسایط زمینه اشراق انوار عالی را فراهم می‌کنند و فرایند مشاهده انوار سافل را تسهیل می‌کنند.

سهروردی مراحل را برای این مشاهده و اشراق در نظر می‌گیرد. او لحظه اشراق را برای اخوان تجرید و اصحاب مشاهده به عنوان تجربه نور در پانزده مرحله توصیف می‌کند. این مراحل با تجربه نور بارق لذیذ آغاز شده و با تجربه نور قوی به نحوی که گویی مفاصل آدم در حال گسست از یکدیگر است، پایان می‌یابد (ضیایی ۱۳۸۴، ۱۵۲). دلیل توجه به این وسایط، تناهی وجودی انسان و عدم توانایی او در درک امر نامتناهی است. در پرتو اشراقات انوار عالی، نفس انسانی قادر است گام به گام نورانیت و خودآگاهی خود را بیشتر کند و در نتیجه انوار عالی را بهتر مشاهده کند. سهروردی همچنین به نقش حکیم متأله و امام راهنما در هدایت انسانها توجه می‌کند. سهروردی از حکیم متأله با عنوان قطب یاد می‌کند. (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۲). اگر زمین از وجود چنین حکیمی خالی باشد ظلمت و تیرگی بر همه جا غالب می‌شود. ولی اگر چنین حکیمی وجود داشته باشد، دوره او دوره‌ای نورانی خواهد بود (سهروردی ۱۳۸۰، ۲: ۱۲). پس در پرتو وجود یک حکیم متأله، کل عالم نورانی می‌شود، زیرا او واسطه فیض‌رسانی نورالانوار به سایر انسانها و حتی کل موجودات است. چنین فردی به دلیل برخورداری از فره ایزدی، از عالم انوار به او نصرت می‌رسد و همین امر سبب ریاستش بر عالم طبیعت می‌شود (سهروردی ۱۳۸۰، ۳: ۸۱). برخلاف سهروردی که از منظری دینی و معنوی سعی می‌کند به ارتباط انسانها و خداوند نظر کند، شلنبرگ از منظری سکولار و البته انسان‌محور به این مسئله نگاه می‌کند. خود او نیز به این مسئله اشاره دارد و تحولات الهیاتی را زمینه طرح برهان اختفای الهی می‌داند. در نگاه انسان‌محور، همه چیز در نسبت با انسان این‌جهانی معنا پیدا می‌کند و امر غیرمادی و ماوراء الطبیعی نیز در نسبت با موجود مادی معنا می‌یابد. لذا در نظر شلنبرگ عشق خداوند به انسانها باید از سنخ عشقی باشد که میان انسانها وجود دارد. طبیعتاً اگر ما راجع به خداوند به عنوان وجودی نامتناهی سخن می‌گوییم، از دریچه نگاه یک موجود متناهی و محدود نمی‌توانیم وجود نامتناهی را درک کنیم.

## ۶. نتیجه‌گیری

طرفداران برهان اختفای الهی در پرتو انکار صفات خداوند به انکار وجود خداوند می‌پردازند. این برهان در نقد خدای شخص‌وار مطرح شده است. در نظر شلنبرگ ادیان توحیدی خداوند را به‌عنوان وجودی نامتناهی لحاظ کرده‌اند که واجد صفاتی نامتناهی و کامل است. او سعی دارد با تمرکز بر صفت عشق و محبت خداوند، برهان معروف خود را طرح‌ریزی کند. شلنبرگ معتقد است اگر خداوند عاشق مطلق است باید بر انسانهای غیرمعاند گشوده باشد و به درخواست ارتباط عاشقانه آن‌ها پاسخ بدهد. در نظر او چون خداوند خود را پنهان کرده است پس عاشق مطلق نیست. در پرتو انکار صفت عشق، شلنبرگ به انکار خود خداوند می‌پردازد. در واقع شلنبرگ معتقد است چون خداوند شواهد کافی و دلایل موجه در اختیار افرادی که صادقانه در جستجوی او هستند قرار نمی‌دهد، پس خداوند وجود ندارد. اما نکته‌ای که وجود دارد این است که عدم درک شواهد و قرائن به معنای عدم حضور خداوند نیست. درک حضور خداوند و باور به وجود او نیازمند شکوفایی زمینه‌ها و قابلیت‌های مختلفی است. سهروردی نیز دقیقاً به همین نکته اشاره می‌کند. در نظر او خداوند نور محض است که در سراسر عالم حضور دارد. اگر خاصیت نور، ظاهر بودن است، خداوند به‌عنوان کاملترین نور، بیشترین آشکارگی و ظهور را دارد. طبیعتاً منظور سهروردی از نور، نور باطنی و غیرمادی است. پس اگر انسانها درصدد ارتباطی عاشقانه با خداوند هستند، باید درجه نوریت نفسشان را افزایش دهند تا بتوانند نور خداوند را درک کنند. به همین دلیل سهروردی خودآگاهی و درک نوریت نفس را شرط ضروری مشاهده انوار بالاتر می‌داند. برای رسیدن به این خودآگاهی، نفس انسانی باید صفات رذیله‌ای را که مانع درک انوار بالاتر شده‌اند از میان بردارد. با توجه به این توضیحات مشخص می‌شود که در فلسفه سهروردی نورالانوار آشکارترین و ظاهرترین وجودی است که در عالم وجود دارد، اما در عین حال انسان‌ها به دلیل تعلقات مادی و همچنین به دلیل تناهی وجودشان ممکن است قادر به درک و شناخت نورانیت او نباشند.

## کتاب‌نامه

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

ابراهیمی دینانی، غلامحسین. ۱۳۶۴. شعاع اندیشه و شهود در فلسفه سهروردی. تهران: حکمت. بدوی، عبدالرحمن. ۱۳۸۳. تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام: اشاعره-معتزله، ج. ۱. ترجمه

- حسین صابری. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.  
 امین رضوی، مهدی. ۱۳۷۷. *سهروردی و مکتب اشراق*. ترجمه مجدالدین کیوانی. تهران: نشر مرکز.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۸۵. *المشارع و المطارحات*. ترجمه و تحشیه سید صدرالدین طاهری. تهران: کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۷۷. *قصه‌های شیخ اشراق*. به کوشش جعفر مدرسی صادقی. تهران: مرکز.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. ۱۳۸۰. *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، ۴ جلد. تصحیح، تحشیه و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر، نجفقلی حبیبی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، قطب‌الدین. ۱۳۸۳. *شرح حکمه الاشراق*. به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- ضیایی، حسین. ۱۳۸۴. *معرفت و اشراق در اندیشه سهروردی*. ترجمه سیما سادات نوربخش. تهران: فرزانه روز.
- کربن، هانری. ۱۳۵۲. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جواد طباطبایی. تهران: کویر.
- مجلسی، محمدباقر. ۱۴۰۳ ق. *بحارالانوار: الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*. بیروت: مؤسسه الوفاء.
- محمدپور، سکینه، و امیرعباس علیزمانی. ۱۳۹۷. «شلنبرگ، هیک و سوئین‌برن در مواجهه با مسئله خفای الهی». *فلسفه دین*، ۱۵ (۲): ۳۴۱-۳۶۴.
- نصر، سید حسین. ۱۳۸۶. *تاریخ فلسفه اسلامی*. ترجمه جمعی از استادان. ج ۲. تهران: حکمت.
- یزدان‌پناه، سید یدالله. ۱۳۸۹. *حکمت اشراق*. ج ۱. تهران: سمت.

## Bibliography

*Holy Quran.*

*Nahj al-Balāgha.*

- Aminrazavi, Mehdi. 1998. *Suhrwardi and the School of Illumination*. Translated by Majduddin Keyvani. Tehran: Nashr-i Markaz. [In Persian]
- Badawi, Abdel Rahman. 2003. *The History of Theological Thoughts in Islam: Ashā'ira-Mu'tazila*, Vol 1. Translated by Hossein Saberi. Mashhad: Bunyād-i Pazhūhishhā-yi Islāmī-yi Ātan-i Quds-i Rażavi. [In Persian]
- Corbin, Henry. 1974. *History of Islamic Philosophy*. Translated by Javad Tabatab'ī. Tehran: Intishārāt-i Kavīr. [In Persian]
- Drange, Theodore. 1998. *Nonbelief and Evil: Two Arguments for the Nonexistence of God*. University of Michigan.
- Ebrahimi Dinani, Gholamhossein. 1986. *The Rays of Thought and Intuition in*

- Sohrevardi's Philosophy*. Tehran: Intishārāt-i Hikmat. [In Persian]
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. 1983 [1403 AH]. *Bihār al-Anwār: al-Jāmi'a li Durar Akhbār al-A'imma al-Athār*. Beirut: Mū'assasa al-Wafā'. [In Arabic]
- Mohammadpour, Sakineh & Amir Abbas Alizamani. 2018. "The Views of Schellenberg, Hick, and Swinburne to the Concept of Divine Hiddenness." *Philosophy of Religion*, 15(2): 341-364. [In Persian]
- Nasr, Seyyed Hossein. 2007. *History of Islamic Philosophy*. A collective translation. Tehran: Intishārāt-i Hikmat. [In Persian]
- Nietzsche, Friedrich. 1997. *Daybreak: Thoughts on the Prejudices of Morality*. Translated by R. J. Hollingdale: Cambridge University Press.
- Schellenberg, John. L. 1993. *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Schellenberg, John. L. 2013. *Evolutionary Religion*. Oxford University Press.
- Schellenberg, John. L. 2015. *The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God*. Oxford University Press.
- Schellenberg, John. L. 2019. *Progressive Atheism: How Moral Evolution Changes the God Debates*. London: Bloomsbury Academic.
- Schellenberg, John. L. 2021. "Comments for My Colleagues." *Roczniki Filozoficzne*, LXIX(3): 231-249.
- Shīrāzī, Quṭb al-Dīn. 2004. *Sharḥ Hikmat al-Ishrāq*. Edited by Abdullah Noorani & Mehdi Mohaghegh. Tehran: Mu'assisih-yi Muṭali'āt-i Islāmī. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shāhāb al-Dīn Yaḥyā (Suhrawardi). 2015. *al-Mashārī' wa-l-Moṭārahāt*. Translated and edited by Seyed Sadruddin Taheri. Tehran: Library, Museum and Document Center of Iran Parliament. [In Arabic]
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā (Suhrawardi). 1998. *Stories of Shaikh al-'Ishraq*. Prepared by Jafar Modarresi Sadeghi. Tehran: Nashr-i Markaz. [In Persian]
- Suhrawardī, Shihāb al-Dīn Yaḥyā (Suhrawardi). 2001. *Majmū'ih Muṣannafāt-i Sheykh-i Ishrāq (Complete Works of Shaikh al-'Ishraq)*, 4 Volumes. Editing, introduction and commentaries by Henry Corbin, Seyyed Hossein Nasr, and Najafgholi Habibi. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies. [In Persian and Arabic]
- Yazdanpanah, Seyyed Yadollah. 2009. *Philosophy of Illumination*, Vol. 1, Tehran: The Organization for Researching and Composing University Textbooks in the Humanities (SAMT). [In Persian]
- Ziai, Hossein. 2004. *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardī's Hikmat al-Ishrāq*. Translated by Simasadat Noorbakhsh. Tahrān: Farzān-i Rūz. [In Persian]