

A Critique of the Divine Hiddenness Argument Based on the Phenomenology of Shi'a's Spirituality From Henry Corbin's Perspective

Behroz Asadi¹, Enshaalah Rahmati², Babak Abbasi³

1. PhD Student of Philosophy of Religion, Department of Philosophy, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran
2. Professor, Department of Islamic Philosophy, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran
3. Assistant Professor, Department of Philosophy, Faculty of Divinity and Law, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran

(Received: March 12, 2020; Accepted: September 26, 2020)

Abstract

In John Schellenberg's eyes, divine Hiddenness has a special meaning and refers to the lack of empirical evidence to prove the existence of God. In his view, the existence of logical nonbelievers or agnostics is the best evidence of this claim. On this basis, Schellenberg sees the Hiddenness as a contradiction to the absolute love of God and, ultimately, as an evidence for the nonexistence of God. However, the concepts of agnosticism and love as the two key points of this argument have different meanings in Henry Carbon's theological system. Paying attention to these meanings and presenting an analytical formulation of it can be an explanation for the divine Hiddenness from a different and original perspective and can be considered as a critique of the argument of divine Hiddenness. According to Carbon, the problems with rational theism include its reduction of the perceptual powers to sensory and intellectual faculties, its disregard for the cognitive role of the imagination faculty, and its elimination of the intermediary imaginal world from the levels of the world. This has caused the human to become agnostic in understanding the unseen (inward) aspect of the universe – i.e., God. Carbon's innovative way to overcome this epistemological crisis is to revive the cognitive position of the imagination faculty and its corresponding world. In this article, an attempt is made to introduce a novel path to knowing God by introducing the manifestation of Islamic mystics' opinions in the works of Carbon. This way, the adequacy of the efforts of agnostics can be doubted.

Keywords: Divine Hiddenness, Corbin phenomenology, Imagination, Manifestation, Love, Agnosticism.

فلسفه دین، دوره ۱۸، شماره ۱، بهار ۱۴۰۰
صفحات ۴۵-۷۰ (مقاله پژوهشی)

نقدی بر برهان خفای الهی مبتنی بر پدیدارشناسی معنویت شیعی از منظر هانری کربن

بهروز اسدی^۱، ان شاء الله رحمتی^{۲*}، بابک عباسی^۳

۱. دانشجوی دکتری رشته کلام - فلسفه دین و مسائل جدید کلامی، گروه فلسفه، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
۲. استاد گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، واحد تهران مرکز، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران
۳. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۲۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۵)

چکیده

اختفای الهی از نظر جان شلنبرگ معنای خاصی دارد و ناظر به کمبود شواهد تجربی در تأیید وجود خداوند است. از نظر او وجود ناباوران منطقی یا لادری گرایان بهترین شاهد بر این ادعا محسوب می‌شود. شلنبرگ بر این اساس اختفا را نقیض عشق مطلق الهی و در نهایت شهادی بر نبود خداوند می‌داند. اما مفاهیم لادری‌گری و عشق به‌عنوان دو نقطه ثقل این برهان در نظام الهیاتی هانری کربن دارای معانی متفاوتی است. توجه به این معانی و ارائه یک صورتبندی تحلیلی از آن، شاید سنگ بنایی برای تبیین اختفای الهی از منظری متفاوت و بدیع باشد و نقدی بر برهان اختفای الهی قلمداد شود. از نظر کربن اشکال خدا باوری عقلی تقلیل قوای ادراکی به دو قوه حس و عقل، در کنار بی‌اعتنایی به نقش شناختی قوه خیال و حذف جهان واسطه مثال از مراتب عالم است که این مسئله سبب شده است که بشر در فهم غیب (باطن) عالم - در اینجا خداوند - دچار لادری‌گری شود. راه‌حل بدیع کربن برای غلبه بر این بحران معرفتی، احیای جایگاه شناختی قوه خیال و عالم متناظر با آن بود. در این نوشتار تلاش می‌شود که از طریق معرفی اندیشه تجلی عرفای اسلامی در آثار کربن، مسیر بدیعی در شناخت خداوند ترسیم و از این طریق در کفایت تلاش‌های لادری‌گرایان تشکیک شود.

واژگان کلیدی

اختفای الهی، پدیدارشناسی کربن، تجلی، خیال، عشق، لادری‌گری.

مقدمه

هانری کُربن فیلسوف و شیعه‌شناس فرانسوی معتقد بود که رسالت انبیای الهی آگاهی‌بخشی به بشر از غیب الهی و توصیف امرِ قدسیِ نادیدنی و ناشناختنی، برای بشر بوده است. از طرف دیگر بر مبنای حکمت عرفانی ابن عربی اعتقاد داشت که بنا به حدیث قدسی «كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِياً...» اشتیاق حق به خودآشکارگری و انکشاف برای حضرتش، راز خلاقیت اوست. از نظر او خلقت فعلِ نیروی خیالِ ازلی الهی است. این خیالِ خلاق اساساً یک خیال تجلی‌گون البته با انگیزه‌ای عاشقانه محسوب می‌شود (کُربن، ۱۳۸۴: ۲۸۰ - ۲۸۲). به عبارتی حق، تنها در تعینات خیال، در تجلی عاشقانه خویش، خود را بر ما عیان می‌کند. به تعبیر دیگر خلقت همان گذار از غیبت و قوه به آشکارگی و عیان‌شدگی است. کربن این نقش یا کارکرد تجلی را در تمام مظاهر عرفان اسلامی، در مفهوم التباس روزبهان، در تخیل تجلی‌گون ابن عربی، در نمود آینه‌سای هنر ایرانی و در وحدت وجودی سید حیدر آملی باز می‌یابد و همواره بر این نکته تأکید دارد که نقش تجلی، حلول نیست، چیزی است که ادراک آن نیازمند داشتن بینش تجلی‌گون از امور خواهد بود (شایگان، ۱۳۹۴: ۱۸۰). از نظر کربن هرگونه شناخت خداوند بدون لحاظ ویژگی‌های وجودی، فراطبیعی و فرامادی او از یک طرف و همچنین بدون التفات به محدودیت‌های دستگاه ادراک حسی بشر از طرف دیگر، ما را به خطر افتادن در دو ورطه هولناک تشبیه (تجسیم) و تنزیه (تعطیل) در شناخت خداوند خواهد انداخت (کُربن، ۱۳۹۱: ۱۳۹) از این رو وی با تعمق در اندیشه شیعی و مفهوم ولایت و امامت معتقد بود که از طریق شناخت جایگاه امامت به‌عنوان باطنِ وحی‌های الهی و اندیشه مظهریت و واسطه‌گی امام در شناخت خداوند، می‌توان از این مخاطرات جان سالم به در برد (کربن، ۱۳۹۱: ۴۶۳) از دیگر سو جان شلنبرگ نظر متفاوتی در خصوص اختفای الهی دارد. از نظر او اقتضای صفت عشق و خیرخواهی مطلق الهی - مورد قبول ادیان - خودآشکارگی خداوند و ارائه شواهد تجربی مثبت به‌نحوی است که انسان‌ها از هرگونه شک و تردید در وجود خداوند مبرا شوند و به خداپاوری گرایش یابند. از نظر او خداوند از این امر امتناع کرده و سبب شده است که

برخی افراد با وجود تمایل فراوان به خداباوری، به واسطه کمبود شواهد اطمینان‌بخش، در وضعیت ناباوری منطقی و سرزنش‌ناپذیر قرار گیرند و به الحاد گرایش یابند. شلنبرگ با ارائه استدلالی قیاسی در نهایت نتیجه می‌گیرد که خدایی وجود ندارد.

پیشینه تحقیق

در بررسی اجمالی پیشینه این مسئله در پژوهش‌های داخلی، شاهد بررسی وجوه شباهت برهان اختفا و برهان الحادی شرّ بی‌وجه ویلیام رو (علی‌زمانی و زرکنده، ۱۳۹۳)، تحلیل مخدوش بودن برخی مقدمات برهان خفا و بررسی دیدگاه‌های انتقادی رابرت لئه و هنری داگلاس (احمد حسینی و کشفی، ۱۳۹۳) هستیم. همچنین به مقایسه دیدگاه اندیشمندانی نظیر پُل موزر و تأکید او بر ویژگی مثبت و لازم اختفای الهی در الهیات مسیحی و دیدگاه شلنبرگ بر مبنای استدلال خفا (علی‌زمانی و محمدپور، ۱۳۹۵)، واکاوی مفاهیمی نظیر خفا و عشق در برهان خفای الهی از منظر فلسفه اسلامی (افضلی و رضانژاد، ۱۳۹۷)، ارزیابی تقریر نوین شلنبرگ از مسئله منطقی شرّ بر مبنای سه باور دینی مؤمنان و بر این اساس تضعیف دفاع اختیارگرایانه پلانتینگا از مسئله شرّ (آور، نبوی و سعیدی مهر، ۱۳۹۶) و نیز تبیین ابتدای نادرست برهان خفا بر حسگرایی و مغالطه «من ندیدم، پس نیست» (محمدرضایی و مرتضوی شاهرودی، ۱۳۹۷) توجه شده است. اما وجه مغفول‌مانده در پژوهش‌های داخلی، تبیین اختفای الهی بر مبنای نظریه تجلی، نظریه مختار عرفای اسلامی است. آثار گربن نقطه تلاقی دیدگاه عرفای اسلامی در این خصوص محسوب می‌شود. در نوشتار حاضر بر این وجه تأکید شده است.

بیان مسئله

تقریر برهان خفای الهی جان شلنبرگ

برهان اختفای الهی به صورت یک برهان مدون برای اولین بار در سال ۱۹۹۳ میلادی در کتابی با عنوان «اختفای الهی و عقل بشری» توسط جان شلنبرگ مطرح شد. طرح این برهان سیلی از انتقادات را به سوی او روانه کرد. شلنبرگ با نوشتن مقالات متعدد سعی در پاسخگویی به

منتقدانی چون هووارد اسنایدر^۱، ریچارد سویین-برن^۲، پال موزر^۳، رابرت لهه^۴، داگلاس هنری^۵، مایکل رئا^۶، جان هیک^۷، تد پاستون^۸، تراویس دومسدی^۹، توماس موریس^{۱۰} و ... داشت و در نهایت با نوشتن دو مقاله با عنوان «ارزیابی مجدد برهان خفاء»^{۱۱} (I I) و «برهان خفا»^{۱۲} (۲۰۰۷) و همچنین دو کتاب مهم «حکمت شک»^{۱۳} (۲۰۰۵) و «برهان خفا»^{۱۴} (۲۰۱۵) به تغییراتی در تقریر خود از برهان خفا دست زد. موزر اشکال برهان خفا را تحمیل انتظارات معرفتی خود بر خداوند و بی‌توجهی به طرح و نقشه خدا برای ارتباط گیریش با انسان‌ها می‌داند؛ او از این مسئله به «بت‌پرستی معرفتی» یاد می‌کند. مایکل رئا نیز همچون موزر بر وجوه آشکارگی خدا متناسب با ویژگی‌های وجودی او اشاره دارد. از نظر او شاید خدا خواهان ارتباط خاصی با انسان‌ها در میانه سکوت خود باشد. سویین-برن، موری، هنری و جان هیک نیز در پی ارائه دفاعی مبتنی بر اختیار معرفتی و اخلاقی از اختفای الهی هستند. رابرت لهه نیز از پاسخ نقادانه شلنبرگ نسبت به راه‌حل «استکمال روح» جان هیک، مبنی بر تمایز میان «باور به خدا» و «باور به وجود خدا» علیه استدلال خود او بهره می‌گیرد. تراویس دومسدی نیز در تلاش بوده است که از مضرات یا حداقل بی‌تأثیری آشکارگی بیشتر خداوند، به ترتیب از طریق تأکید بر مفهوم تنبیه الهی و معجزه به‌عنوان مصداقی از آشکارگی خداوند در باورمندی انسان‌ها سخن بگوید. توماس موریس نیز از ویژگی مثبت اختفای الهی در ایجاد فضیلت فروتنی در انسان‌ها سخن گفت.

1. Howard-Snyder
2. Richard Swinburne
3. Paul Moser
4. Robert Lehe
5. Douglas Henry
6. Michael Rea
7. Johnhick
8. Ted Paston
9. Travis dumsdy
10. Thomas Morris
11. The Hiddenness Argument Revisited
12. The Wisdom to Doubt
13. The Hiddenness Argument

در تقریر ابتدایی برهان خفا، تأکید شلنبرگ بر تقابل عشق الهی و وجود ناباوری منطقی است. اما در تقریر متأخر، او بر گشودگی (آمادگی) به برقراری رابطه به عنوان ویژگی ذاتی عشق تأکید کرده است. شلنبرگ در اینجا، گشودگی یعنی نقطهٔ مقابل «در پرده بودن» را در تقابل با بروز ناباوری غیرمعاندانه تلقی می‌کند و در نهایت نبود خدا را نتیجه می‌گیرد. در این تقریر او به جایگزینی مفهوم گشودگی با مفهوم اختفا و نیز جایگزینی مفهوم ناباوری منطقی با ناباوری غیرمعاندانه دست یازیده است. البته شاکلهٔ اصلی و نتیجهٔ هر دو تقریر یکسان است. آخرین تقریر برهان او به شرح زیرند:

۱. اگر خدای عاشق مطلق وجود داشته باشد، همیشه گشوده به ارتباطی شخصی با بشر خواهد بود؛

۲. اگر خدایی وجود داشته باشد که همیشه گشوده به رابطه باشد، آنگاه هیچ فردی از افراد بشر نسبت به این گزاره که خداوند وجود دارد، در وضعیت ناباوری غیرمعاندانه^۱ نخواهد بود؛

۳. اگر خدای عاشق مطلق وجود داشته باشد، آنگاه هیچ فردی از افراد بشر غیرمعاندانه در وضعیت ناباوری نسبت به گزارهٔ «خدا وجود دارد» قرار نخواهد گرفت (نتیجه از ۱ و ۲)؛

۴. برخی از انسان‌ها نسبت به گزارهٔ «خدا وجود دارد» در وضعیت ناباوری غیرمعاندانه قرار دارند؛

۵. خدای عاشق مطلق وجود ندارد (نتیجه از ۳ و ۴)؛

۶. اگر خدای عاشق مطلق وجود نداشته باشد، آنگاه خدا وجود نخواهد داشت؛

۷. خدا وجود ندارد (نتیجه از ۵ و ۶) (schellenberg, 2015: 103).

در زبان عامیانه وقتی از خفای چیزی صحبت می‌شود، فرض این است که آن چیز وجود دارد؛ اما از منظر ما مخفی است. اما نتیجهٔ برهان فوق حاکی از آن خواهد بود که

1. Nonresistant Nonbelief = نوعی از ناباوری که از سر عناد در پذیرفتن شواهد نباشد

خفا از منظر شلنبرگ دارای معنای متفاوت و خاصی بوده و ناظر به ابهام و کمبود شواهد تجربی مثبت در خصوص خداوند است. از نظر او خفا سبب می‌شود که جست‌وجوگران صادق، در ارتباط‌گیری با خداوند ناتوان باشند و در وضعیت ناباوری قرار گیرند و با توجه به عدم عناد این افراد در برقراری رابطه، بروز چنین حالتی شاهد نقضی بر عشق مطلق الهی و تأییدی بر نبود خداست. در ادبیات برهان خفا، ناباوری سرزنش‌ناپذیر^۱، ناباوری غیرمعاندانه و ناباوری منطقی^۲ معادل‌های دیگری از لادری‌گری (هم‌ارزی معرفتی) هستند که شلنبرگ از آنها در جای یکدیگر استفاده می‌کند.

پرسش‌های این پژوهش عبارتند از: آیا اقتضای برقراری رابطه عاشقانه، صرفاً ایجاد یک رابطه شناختی - مبتنی بر حس یا عقل - میان عاشق و معشوق بوده یا چیزی بیش از آن است؟ از نظر شلنبرگ وجود مدعیان لادری‌گری شاهد مثال مناسبی برای اثبات کمبود شواهد محسوب می‌شود. آیا نمی‌توان از عدم کفایت تلاش‌های فرد جویای خداوند و نیاز پیمودن تمامی راه‌های کسب معرفت توسط او سخن گفت؟ در اینجا فرضیه ما این است که طرفین رابطه عاشقانه، علاوه بر تقویت بُعد شناختی باید نوعی تحول وجودی و بینشی را در ضمن کسب برخی فضایل معرفتی در خود ایجاد کنند. همچنین فرضیه دوم ما این است که راه‌حل کربن حاکی از وجود مسیر معرفت‌بخشی است که از نظر شلنبرگ آزموده نشده و حسگرایی حاکم بر تفکر او، مانع توجه جست‌وجوگر صادق خداوند به آن شده است و نتیجه‌ای جز لادری‌گری ندارد. در این نوشتار تلاش خواهد شد که این مسائل تبیین شوند.

تجربه دینی از منظر هانری کُربن و جان شلنبرگ

کُربن معتقد بود که یکی از دلایلی که لزوم بعثت انبیا را به اثبات می‌رساند، نظریه «امتناع رؤیت» خداست و از این‌رو الهیات و حیانی ادیان، تلاشی در جهت انکشاف و معرفی خدای

1. Inculpable Nonbelief

2. Reasonable Nonbelief

نادیدنی - ناشناختنی و پرده‌برداری از غیب اوست (گربن، ۱۳۹۱: ۳۸۲). گربن میان دو نوع معنویت تفاوت قائل شده است: ۱. معنویت مبتنی بر تجربه دینی؛ ۲. معنویت توحیدی (وحیانی). از نظر او معنویت مبتنی بر تجربه دینی، سیر یکطرفه‌ای از جانب انسان‌ها به سوی خداوند است و تجربه دینی امری شخصی، غیرشناختاری، و فاقد هرگونه معرفت بین‌الذلهانی است. شخصی بودن تجربه دینی سبب می‌شود که این‌گونه معنویت، کاشف حقیقت الهی برای همگان نباشد و چه بسا از معنویت‌های کاذب سردرآورد. اما دیدگاه شلنبرگ در زمینه «تجربه دینی» با دیدگاه گربن تفاوت دارد. از نظر او اگر خداوند وجود داشته باشد، باید حضورش را به همه ما و به واسطه تجربه دینی، از همان آغاز کودکی نشان دهد. از نظر او تجربه دینی اولاً این باور را به وجود می‌آورد که خدا حضوری عاشقانه دارد؛ ثانیاً صورت‌های قوی و ضعیف شناخت خداوند را در آنهایی که عنادی با خداوند ندارند، به وجود می‌آورد؛ ثالثاً این تجربه‌ها امکان دستیابی به باورهای صحیح و صورت‌های خاص از زندگی را فراهم می‌کنند و پیش از آنکه هرگونه پژوهش نظری عهده‌دار اثبات وجود خداوند شود، وجود او را اثبات می‌کنند (schellenberg, 1993: 49). به نظر می‌رسد که تجربه دینی از نظر شلنبرگ تجربه‌ای غیرشناختاری، شخصی، غیرحسی و غیرعقلی نیست؛ چرا که این‌گونه تجربه‌ها نمی‌توانند ایجادکننده معرفت یکسانی در اذهان همه انسان‌ها باشند و دعوای در زمینه باور به وجود خداوند را فیصله بخشند. از این رو به نظر می‌رسد که شلنبرگ ویژگی‌های تجربه حسی نظیر همگانی، در دسترس بودن و بین‌الذلهانی بودن ادراکات حسی را، به حوزه تجربه دینی تسری داده و میان این دو گونه تجربه خلط کرده است. بنابراین درخواست او مبنی بر ارائه شواهد بیشتر توسط خداوند، ناظر به شواهد حسی است. از این رو دیدگاه او در زمینه ویژگی‌های تجربه دینی، از حسگرایی^۱ حاکم بر دیدگاه او در شناخت خداوند حکایت دارد. با توجه به فلسفه‌ای که گربن برای رسالت انبیا قائل است، می‌توان دریافت که او با معنویت مبتنی بر تجربه دینی مخالف است. اما در معنویت توحیدی مورد نظر او، شناخت و وصال حق صرفاً با تلاش آدمی حاصل نمی‌شود و مستلزم اراده خداوند برای انکشاف و پرده‌برداری از خویش

است. در اینجا وحی ناظر به سخن گفتن یا پرده برگرفتن خداوند از چهره و مقاصد خویش خواهد بود. اصطلاح وحی (Revelation) در مسیحیت که عمدتاً ناظر به «انکشاف» است، به همین معنا اشاره دارد (گُربن، ۱۳۹۴: ۳۴). در مسیحیت رسمی، عیسی مسیح (ع) وحی متجسد و کلمه خداوند است؛ بر مبنای تعریف «شورای کالسدون»^۱، مسیح اتحادی از دو سرشت مختلف الهی و انسانی بود. خدا در عیسی به عنوان مسیح حضور داشت؛ تمایز در طبایع (خدایی و انسانی) او به خاطر اتحادشان از بین نمی‌رود، بلکه خصایص هر یک از این دو طبیعت، پابرجا و متحد در یک شخص و اقنوم^۲ است. او هرگز قابل تقسیم و انفکاک به دو شخص نیست (Ehrman&Jacobs, 2004: 262).

تفاوت تجلی (ظهور) و تجسد (حلول) از مضامین اصلی آثار گُربن است. دو نظریهٔ بدیل تجلی و تجسد، هر دو ناظر به حضور غیب عالم به طور عام و حضور خداوند به طور خاص در مراتب نازل تر عالم-ویژهٔ عالم ناسوت- است. در تجسد این حضور با نوعی «تجافی» همراه می‌شود؛ در تجافی موجود عالی از مرتبهٔ وجودی خویش تنزل می‌کند و با موجود دانی متحد می‌شود. همچنین حضور خداوند به یکسان مشهود همگان بوده و چیزی چون قابلیت افراد برای درک او، موضوعیت نداشته است (گُربن، ۱۳۹۴: ۴۰). بر مبنای آموزهٔ تجسد، راه حل مسیحیت برای برقراری رابطهٔ میان عالم غیب و شهادت، تن دادن به مفهوم تناقض آلود «انسان شدن خدا»^۳ در عیسی مسیح است. گُربن با انتقاد از مسیح‌شناخت رسمی مسیحیت، تجسد را عاملی برای تقدس‌زدایی، عرفی و اجتماعی شدن و تعطیل در شناخت خداوند می‌داند. از نظر او اگر نتوان مبنای خردپذیری برای وحی و

1. The Council of Chalcedon

2. Hypostasis

۳. بنا بر آموزهٔ تجسد، خدا از طریق حلول در وجود عیسی مسیح، انسان شد و خود را به بشریت آشکار کرد. ناسوتی شدن خدا و سپس مرگ انسانی او در واقعهٔ تصلیب، سبب شده که برخی همچون نیچه با توجه به واقعهٔ تصلیب، تعبیر «خدا مرده است» را به کار برند. حتی بر مبنای آموزه‌های مسیحیت، برخاستن عیسی از مردگان پس از این واقعه و عروج او به آسمان‌ها نیز سبب نشد که نیچه از موضع انتقادی خود نسبت به انکشاف خدای مسیحی پا پس بکشد و در اینجا با اعتقاد به اختفای تعمودی خداوند، سعی در رد وجود او کرد.

انکشاف خداوند تأسیس کرد، ناگزیر همه ارتباط انسان با خداوند، به تجربه دینی غیرشناختاری، شخصی و فاقد هرگونه معرفت بین‌الذلهانی تنزل خواهد یافت.

بنا بر آموزه تجسد، حلول خداوند در وجود محسوس و مشهود عیسی، به‌نوعی ارائه شواهد حسی بیشتر توسط خداوند بود؛ به‌واسطه این حضور، انکشاف و آشکارگی خدا به حد اعلائی خود رسید. اما این مسئله - که مورد اشاره کربن نیز بود - فقط در مقطعی از تاریخ اتفاق افتاده و به اتمام رسیده است. بعد از واقعه تجسد، اختفای تعمدی خداوند از منظر انسان‌ها اتفاق افتاد (کربن، ۱۳۹۸: ۱۳۱). از نظر نیچه خفای الهی این حقیقت را آشکار می‌کند که خدا خیر محض نیست و در نتیجه، خدای خیر محض یهودی - مسیحی نمی‌تواند وجود داشته باشد (Howard-Snyder & Moser, 2002: 15). سارتر در تفسیر این سخن نیچه اعتقاد دارد که خدا مرده است، او پیش از این با ما سخن می‌گفت، اما اینک خاموش است و ما فقط جسد او را لمس می‌کنیم و نسل ما به‌طور خاص، نسلی است که بعد از خدا به زندگی خود ادامه می‌دهد و باید شجاعانه دست از جست‌وجوی خداوند بکشد (بوبر، ۱۳۹۲: ۸۵ - ۸۶). بنابراین می‌توان برخاستن عیسی از مردگان و غیبت او از میان انسان‌ها را، زمینه‌ساز سخن نیچه قلمداد کرد. بنا بر نظر کربن طرح نظریاتی چون «خدا مرده است» نیچه و بعدها برهان اختفای الهی از نتایج اعتقاد به آموزه تجسد در الهیات مسیحی است. از نظر کربن جایگزین فاجعه مرگ خدا، جهان‌شناسی مبتنی بر تجلی عرفای متعلق به سنت ابراهیمی خواهد بود. این نظریه فارغ از همه انتقادهای وارد بر آموزه تجسد، به‌خوبی می‌تواند اختفای الهی را در عین انکشاف او تبیین کند و مسیر معرفتی بدیعی در آگاهی از خداوند بر بشریت بگشاید (چیشام، ۱۳۹۷: ۲۵۹). برای فهم دیدگاه کربن، ابتدا باید از روش مطالعه او در فلسفه و معنویت اسلامی، و از ویژگی‌های دو پدیدار مهم «آینه» و «کتاب قدسی» در اندیشه او آگاهی یافت.

پدیدارشناسی در اندیشه کربن

هانری کربن در مطالعات خویش پیرامون فلسفه و معنویت اسلامی، روش مطالعه خود را

پدیدارشناسی^۱ معرفی می‌کند (کربن، ۱۳۸۴: ۸). اما پدیدارشناسی او با پدیدارشناسی کانت و هوسرل متفاوت است. از نظر کانت پدیدار (Phenomen) متعلق آگاهی ما و ذات (Nomen) اشیا مرز آگاهی ماست. اما کُربن پدیدار را نه صرف پدیدار «آگاهی» بلکه پدیدار «واقعیت» دانسته و پدیدارشناسی را راهی برای شناخت ظاهر اشیا به منظور وصول به باطن (واقعیت) آنها می‌داند؛ از این رو با «در پراتنز قرار گرفتن» واقعیت مخالف است. «پدیدار چیزی است که خود را ظاهر می‌سازد و در این ظهور چیزی را آشکار می‌دارد که نمی‌تواند در آن آشکار شود، مگر در صورتی که در عین حال در زیر آن ظاهر، پوشیده بماند. به عبارتی چیزی در پدیدار خود را آشکار می‌سازد که خود را جز با پنهان کردن نمی‌تواند آشکار سازد» (طباطبایی، ۱۳۶۹: ۲۱).

پدیدارشناسی کربن به این معنا معادل کشف‌المحجوب و تأویل نزد متفکران اسلامی یا دانش هرمنوتیک است؛ چرا که تأویل یا هرمنوتیک به معنای کشف معنای نهانی و باطنی خواهد بود (کُربن، ۱۳۹۱: ۷۰). از نظر کُربن وظیفه پدیدارشناسی کشف حقیقت باطنی پدیدار وحی از طریق فهم درست پدیدار آینه است. بنابراین پدیدارشناسی باطن برای آگاهی بخشی از غیب الهی، باید دو پدیدار را نجات بخشد: پدیدار کتاب قدسی و پدیدار آینه.

پدیدار کتاب قدسی

کربن پدیدار نخست را به این اعتبار که میان سه شاخه سنت ابراهیمی، یعنی یهودیت، مسیحیت و اسلام مشترک است، پدیدار کتاب قدسی می‌نامد. پدیدار کتاب قدسی همان وحی ابلاغ شده از سوی انبیاست که مکتوب شده‌اند. این پدیدار به معرفی خدای نادیدنی - ناشناختنی، کنز مخفی و غیب‌الغیوب می‌پردازد. بر مبنای رویکرد پدیدارشناسانه کُربن، پدیدار کتاب قدسی دارای ظاهر و باطنی بوده؛ ظاهر آن همان صورت مکتوب کتاب مقدس و باطن آن ولایت و امام است. از نظر کُربن برای دستیابی به فهم درستی از این باطن (امام)، ابتدا باید پدیدار آینه را بشناسیم؛ چرا که بر مبنای نظریه تجلی، پدیدار آینه الگوی ادراک حقیقی و حقیقت ادراک بشر از عالم غیب (باطن) است (کُربن، ۱۳۹۴: ۲۱ و ۲۲).

پدیدار آینه

وقتی یک شیء در مقابل آینه قرار می‌گیرد، سه پدیده را باید از یکدیگر تفکیک کرد: ۱. جسم آینه؛ ۲. شیء در مقابل آینه قرار گرفته؛ ۳. تصویری از شیء در آینه. خاصیت پدیدار آینه این است که بدون اینکه شیء در آن حلول کند، واقعیت آن را بازنمایی می‌کند. در متن واقع شیء قرار گرفته در برابر آینه و جسم آینه وجود دارد، ولی صورت هویدا در آینه، هیچ‌کدام از آنها نیست. خاصیت این صورت- هویدا در آینه- خیالین بودن و تمثیل‌گونه‌گی آن است. در پدیدار آینه، که به ظاهر پدیداری مادی محسوب می‌شود؛ دو ویژگی خاص وجود دارد که در دیگر پدیدارها دیده نمی‌شود: یکی این است که شیء امکان دارد در درون آینه پیدا باشد، بدون آنکه به درون آن وارد شده باشد؛ دیگر اینکه در نتیجه همان ویژگی نخست، با شکسته شدن آینه، هیچ آسیبی به آن شیء نمی‌رسد (کربن، ۱۳۹۸: ۸۰).

کربن برای توضیح این صفت آینگی پدیدار آینه، به‌طور خاص از پدیدار «نور» کمک می‌گیرد. این پدیدار در حکم رمز و تمثیل بوده؛ چرا که خود از مصادیق پدیدار آینه است (کربن، ۱۳۹۴: ۲۴). ملاصدرا در باب «پدیدار نور» بر آن است که این پدیدار امری صرفاً متعلق به عالم مادی و محسوس نیست. مسمی و مصداق نور هر آن چیزی است که «ظاهر بالذات و مظهر للغير» (در حد ذات خود آشکار و آشکارکننده غیرخود) است. از نظر او هر آنچه به ذات خود آشکار و آشکارکننده غیر باشد، نور است؛ و این صرف نظر از آن خواهد بود که خود آن موجود یا موجوداتی که آشکارکننده آنهاست، مادی باشند یا مجرد، محسوس باشند یا غیر محسوس. وقتی قرآن می‌گوید: «الله نور السماوات و الارض» نباید اطلاق نور بر خداوند را به معنای مجازی یا از باب تشبیه گرفت و مثلاً گفت اطلاق این لفظ در مورد خداوند، از باب هدایتگری او در عالم یا افاضه نور او در دل‌های مؤمنان است؛ بلکه این لفظ درباره او به معنای حقیقی به کار رفته؛ زیرا مگر نه این است که حضرت او «ظاهر بالذات و مظهر للغير» است؟ اینکه حکمای اشراق او را نورالانوار خوانده‌اند، دقیقاً به این معناست. به همین قیاس می‌توان گفت «پدیدار آینه» مصداقی از «پدیدار نور» و بلکه اساساً وجهی از پدیدار نور است (کربن، ۱۳۹۴: ۲۵ - ۲۶؛ شیرازی،

۱۳۷۹، ج ۴: ۳۵۲). با این درک از پدیدار آینه، پدیده‌ها برای «معنویت‌باوران» همچون مظهر، شاهد و مجلی ظاهر می‌شوند و کثرت پدیدارهای متفرقه به وحدت می‌رسد (کربن، ۱۳۹۴: ۱۹). کربن با توجه به ویژگی‌های پدیدار آینه اعتقاد دارد که «تالار آینه‌ها» مثالی از نسبت میان عوالم مختلف است. در اینجا خداوند خارج از دایره اسباب و مسببات و البته بدون حلول در آنها، در همه آنها متجلی است. در این تالار، آینگی دوسویه بوده و هم انسان آینه حق است و هم حق آینه انسان. قاعده و قانون تالار آینه‌ها بر کل نظام هستی ساری و جاری است. مخلوقات خداوند در کل هستی، تمثیل و تجلی و تصویر حق هستند (کربن، ۱۳۹۴: ۲۹). از نظر دور نداریم که توسل کربن به پدیدار آینه - به‌عنوان اساس نظریه تجلی - برای فهم باطن کتاب قدسی، به‌منظور رهایی از دو ورطه تشبیه (حلول) و تعطیل، در شناخت خداوند است.

نظریه تجلی

بر مبنای نظریه تجلی، شناخت خداوند بی‌واسطه نیست. تصور مبتنی بر تجلی به‌معنای قول به نوعی تمثیل است. بر مبنای پدیدار آینه، مخلوقات آینه وجود خداوند هستند؛ در این حالت ماسوی الله، بدون حلول خداوند در آنها مُمَثَّل، تصویرگر خداوند بوده و نوعی اتحاد تمثیل‌گونه با خداوند دارند؛ به همان‌سان که نور فقط به شرطی رؤیت‌پذیر می‌شود که مصور به صورت شود و در قالب پنجره‌ای با شیشه‌های رنگین بتابد. این اتحاد در مرتبه داده‌های حسی به ادراک در نمی‌آید، بلکه در مرتبه آن نور مطلق که دگرگون‌کننده - مبدل آنها به آینه خداوند - آنهاست، یعنی در پرتو «حضرت خیال» قابل ادراک است. در این حالت الوهیت بسان حضور تصویر در آینه، در این‌بنا بشر موجود است و مکان این «حضور» همان آگاهی فرد مؤمن یا به تعبیر دقیق‌تر، خیال تجلی‌گونه‌ای بوده که به او اعطا شده است (کربن، ۱۳۹۵: ۴۰۲). در حکمت نوری (اشراقی) نسبت ماسوی الله به حق، همانند سایه برای شخص (یا تصویر او در آینه) است. این عالم سایه و تصویر خداست. علم ما به عالم، فقط به این اعتبار است که به سایه‌ها (بازتاب‌ها) علم داریم و جهل ما به حق، به اعتبار آن است که به شخص صاحب آن جاهلیم. این سایه هم حق است هم

ماسوی حق (کربن، ۱۳۹۵: ب: ۲۹۰) در این طرز تلقی علت اعتقاد به اختفای الهی، توجه صرف به نمودها (سایه‌ها) و غفلت از بود (صاحب سایه) خواهد بود. روزبهان بقلی از میان تجارب بشری، تجربه عشق انسانی را نمونه‌ای از ادراک التباسی معرفی کرده است که در پرتو آن عاشق همه چیز را آینه معشوق خود می‌بیند (کربن، ۱۳۹۸: ۱۳۶ - ۱۳۷). بر مبنای ادراک التباسی نگرستن به مشهودات و محسوسات زمانی می‌تواند ما را به شناخت حق نائل گرداند که آنها را آینه خداوند ببینیم و این توانایی زمانی حاصل می‌شود که شبیه به نمونه‌های عشق انسانی، تحول وجودی عاشق سبب شود تا او در نگرستن به هر چیز عکس رخ یار را ببیند. کربن با الهام از مفهوم التباس در اندیشه روزبهان اعتقاد دارد که ادراک تجلی نوعی ادراک التباسی، ادراکی دوپهلوی از همه مظاهر است که ذات نادیدنی را هم نهان می‌کند و هم عیان می‌دارد. شکوفایی این آگاهی، با معطوف شدن و منحرف شدن دیده به جانب مشهودات و محسوسات، دست نمی‌دهد. مشهودات را باید حجاب ادراک دانست و تبدیل به آینه کرد (کربن، ۱۳۹۸: ۲۱۶). از این رو همه داده‌های محسوس، دیدنی و شنیدنی، از گونه التباسند. یعنی دو معنا دارند، زیرا بیانگر چیزی هستند که نادیدنی و ناشنیدنی است و کارکرد تجلی‌وار زیبایی مخلوقات درست همین است (شایگان، ۱۳۹۴: ۳۵۴). همچنانکه تصویر شیء در آینه با وجود عیان‌کنندگی اما غیر از آن است؛ معطوف شدن نگاه ما به تصویر در آینه بدون لحاظ خاصیت تجلی‌گونگی آن و اینکه به چیزی غیر از خود اشاره دارد، ادراک ما را دچار حجاب خواهد کرد. از این رو هر تجلی حجابی است که ضمن آشکار کردن وجود، بر ساحتی از آن که همچنان ناپیداست، اشاره دارد. تعبیر زبانی این دو ساحت پیدا و پنهان، شطح (Paradox) نامیده می‌شود (شایگان، ۱۳۹۴: ۳۵۴). با طرز تلقی التباسی، خدا نه همراه یا درون صورتی است که بدان تجلی می‌کند، چرا که ذات وی واقعیتی ورای آن است و نه برکنار از هرگونه پیوند تجلی‌گونه با واقعیت جهان محسوب می‌شود. تنها با روی آوردن به نمود و تمسک به دگرذیسی جهان در پرتو تجلی الهی است که می‌توان از این تناقض درگذشت (شایگان، ۱۳۹۴: ۳۵۷). بر مبنای نظریه تجلی، ماسوی الله همگی آینه حق، مظهر و مجلای او هستند. از این رو با شکستن - از بین رفتن - یکی از آینه‌ها تغییری در خداوند ایجاد نمی‌شود و آسیبی به حضور او نمی‌رسد.

بنابراین حضور او - برخلاف آموزه تجسد - برگشت‌پذیر است و در آینه‌های دیگر ظاهر می‌شود؛ اما البته این حضور برای همه یکسان نیست و نیازمند دو بُعد فاعلی و قابلی است. این‌گونه نیست که خداوند اراده کند تا در عالم ما حضور یابد و این امر واقع شود. برای این حضور، قابلیت ما انسان‌ها نیز شرط لازم است؛ تا آینه‌ای نباشد تصویری در آینه ظاهر نمی‌شود (کُربن، ۱۳۹۴: ۴۰). اگر در اینجا «شکستن آینه» را رمز و تمثیلی برای شکست تلاش‌های جست‌وجوگران صادق خداوند - لادری‌گرایان - بدانیم، همچنانکه در تمثیل فوق شکستن یک آینه، نافی حضور و وجود خداوند نیست؛ به همین طریق شکست جست‌وجوگران خداوند، برخلاف نظر شلنبرگ، نمی‌تواند نافی وجود او باشد؛ زیرا ناتوانی شخص در یافتن شواهد و قرائن مُتَقِن یک پدیده، نمی‌تواند لزوماً او را در نتیجه‌گیری در خصوص نبود آن پدیده مُحَقِّق سازد و در صورت بروز چنین حالتی، او دچار مغالطه «توسل به جهل» یا همان مغالطه «من ندیدم، پس نیست» شده است.

پیش از این گفتیم که اندیشه تجلی مستلزم مرتبه‌ای از هستی به نام «عالم مثال» است. در ادامه این نوشتار به توصیف ویژگی‌های این عالم و قوه شناسای حقایق آن، یعنی «قوه خیال» می‌پردازیم.

نقش خیال و عالم مثال در ارتباط میان عالم غیب و شهادت

از نظر هانری گُربن ارتباط عالم غیب و عالم شهادت به دلیل تباین ذاتی موجودات این دو عالم، نمی‌تواند بی‌واسطه باشد. از نظر او واسطه میان این دو عالم، خیال است، زیرا مرتبه‌ای از «هستی» و «آگاهی» که مدلول خیال است، همان مرتبه‌ای خواهد بود که در آن موجودات مجرد عالم غیب، «متجسم می‌شوند» و متقابلاً موجودات جسمانی عالم ماده، روحانیت یا تجرد می‌یابند (کُربن، ۱۳۸۴: ۲۸۸). یکی از وظایفی که فقط از عهده خیال برمی‌آید، جمع نقیضان است. از نظر او همین ویژگی در عالم متناظر با فهم خیالین یعنی عالم مثال، عالم خیال منفصل وجود دارد، جایی که اجسام روحانی و ارواح جسمانی می‌گردند (کُربن، ۱۳۸۴: ۲۸۶). خصیصه رمزگونی واقعیات عالم مثال به جهت همین متناقض‌نما بودن آنهاست. پیش از این بر مبنای پدیدار آینه دانستیم که خدای آشکارشده در صورت‌ها، هم «خود او» است و هم غیر از «خود

او، زیرا از آنجا که خدا آشکار شده، او همان محدودی است که حد ندارد، او همان دیدنی است که نمی‌تواند دیده شود. این تجلی، از راه قوای حسی نه قابل درک است و نه قابل اثبات. عقل بحثی نیز به جهت تناقض آلود بودنش آن را انکار می‌کند (کربن، ۱۳۸۴: ۲۸۷). به همین طریق نمی‌توان معنای جمع نقیضان را در تعبیر «یا مَنْ هُوَ اِخْتَفَى لِفَرْطِ نوره» یا آیه شریفه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» را با قوای ادراکی حس و عقل فهم کرد. بر مبنای نظر کربن فقط قوه خیال در آدمی توان فهم غیب جهان را داراست؛ زیرا قوای حسی ما را به ورطه تشبیه و قوه عقل ما را به ورطه تعطیل در شناخت خداوند خواهند کشاند. قوه خیال دارای دو بُعد «خلاق» و «موهوم» است. از نظر کربن، در مغرب زمین حداقل از زمان دکارت به بعد، از نقش قوه خیال و عالم متناظر با آن یعنی عالم مثال غفلت شده است و بر مبنای نظریاتی چون اُستره تیغ اکام، خیال را معادل موهوم و غیرواقعی انگاشته‌اند (کربن، ۱۳۹۵: ۲۲۳) و از بُعد واقع‌نمای آن یعنی «خیال خلاق» غفلت شده؛ همین غفلت سرآغاز نیست‌انگاری و لادری‌گری در خصوص خداوند است. نقش این عالم برزخی در درجه نخست این است که پیوستگی وجود و دست یافتن به مراتب وجودی برتر را میسر می‌کند. این جهان برزخی، که جهان کشف باطن محسوب می‌شود، جهانی است که در آن زمان و مکان قلب می‌شوند و آنچه در زیر ظواهر نهان بود، ناگهان چهره می‌نمایاند. بدین سان نادیدنی، دیدنی می‌شود (شایگان، ۱۳۹۴: ۸۴ - ۸۵).

بنا بر اندیشه تجلی، عالم دارای سه ساحت است: ۱. عالم بشری زمینی که محسوس حواس است؛ ۲. عالم ملکوت یا مثال که موضوع ادراک خیالی است؛ ۳. عالم عقول کروی، عالم جبروت، که موضوع و متعلق معرفت عقلی است (کربن، ۱۳۹۵: ۱۹۸). کربن با توجه به ویژگی‌های پدیدار آینه اعتقاد دارد که «تالار آینه‌ها» مثالی از نسبت میان عوالم مختلف است. در اینجا خداوند خارج از دایره اسباب و مسببات و البته بدون حلول در آنها، در همه آنها متجلی است.

هرمنوتیک حضور و لادری‌گری در اندیشه کربن

سنگ بنای استدلال خفا، مفهوم لادری‌گری و وجود لادری‌گرایان است. از نظر شلنبرگ نشانه

صداقت این جست‌وجوگرانِ خداوند، قرارگیری آنها در یک موضع بینابینی است. او از این مسئله به‌عنوان نقیضی بر عشق مطلق الهی و در نهایت نبود خداوند بهره می‌جوید. اما کربن در این زمینه نظر متفاوتی دارد. از نظر او لادری‌گری و نیست‌انگاری ناشی از غفلت تاریخی بشر از قوه‌شناختی خیال و عالم متناظر با آن یعنی عالم مثال به‌عنوان مراتبی از «آگاهی» و «وجود» است. به اعتقاد وی نحوه حضور تعیین‌کننده ماهیت ارتباط ما با اشیای موجود در جهان، و نیز با آنچه است که قادر به شناخت آن هستیم. همانند، تنها با همانند خود قابل شناخت است؛ هر نحوه فهمیدنی با نحوه بودن مفسرش متناظر است، متفکری که بیندازد که عالم تنها در یک مرتبه-مثلاً مرتبه مادی- وجود دارد، همه اینها مساوی است با به دام افتادن در «شبکه علیت تاریخی» که همان مکان پیوسته، کمی، خشک و غیرشخصی زمان تاریخی است و این در واقع «لادری»^۱ شدن خواهد بود. از نظر کربن آگاهی حقیقی همان گنوسیس^۲ است و عارف^۳ است که می‌داند مرتبه‌هایی از وجود هستند که با نحوه‌هایی از حضور متناظرند. از نظر کربن ویژگی شاخص لادری‌گری جدایی «تفکر» از «وجود» است (چیشام، ۱۳۹۷: ۱۰۶ - ۱۱۰). کربن به‌درستی agnostic را به معنای ریشه‌ای یعنی به‌معنای کسی که با gnosis مخالف است، به‌کار می‌برد (کربن، ۱۳۹۷: ۳۴). وقتی ما وجود عوالمی مافوق عالم ماده را انکار می‌کنیم و قوه‌شناسای آنها را تولیدکننده توهّم می‌دانیم و برای داده‌های آن ارزش معرفتی قائل نیستیم. نتیجه این بینش چیزی جز لادری‌گری نسبت به حقایق آن عوالم نیست. منظور جان شلنبرگ وقتی از کمبود شواهد تحت عنوان خفای الهی سخن می‌گوید، شواهد تجربی مثبت است. بر مبنای نظر کربن اشکال ناباوران منطقی، لادری‌گرایان مورد نظر در استدلال خفا، در عدم فرض دیگر ساحات وجود و جست‌وجوی غیب جهان-خداوند- در جهان محسوس از طریق دستگاه ادراک حسی یا عقل است. به‌عبارتی ریشه مشکل هستی‌شناسانه^۴ و بالتبع معرفت‌شناسانه^۵ خواهد بود.

1. Agnostic
2. Gnosis
3. Gnostic
4. Ontology
5. Epistemology

صورتبندی قیاسی دیدگاه کربن در خصوص سرزنش‌پذیری فرد لادری به شرح ذیل است:

۱. حسگرایی^۱ به معنای انکار وجود و امکان شناخت دیگر ساحات غیرمادی وجود است؛

۲. متفکر حسگرا فقط داده‌های حسی محض یا داده‌های عقلی مبتنی بر حس را واقع‌نما می‌داند؛

۳. بی‌اعتنایی و انکار ساحات غیرمادی وجود، یک خطای معرفتی است؛

۴. انکار دیگر ساحات غیرمادی وجود، سرآغاز نیست‌انگاری و لادری‌گری در خصوص امور غیرمادی است؛

۵. خدای ادیان ابراهیمی، موجودی غیرمادی است؛^۲

۶. نتیجه: متفکر حسگرا در خصوص لادری‌گرایی خود نسبت به خداوند، از حیث معرفت‌شناختی بر خطا و سزاوار سرزنش است.

گفتنی است، این سرزنش‌پذیری به جهت جست‌وجوی امری غیرمادی در ساحتی مادی در عین انکار دیگر عوامل غیرمادی وجود خواهد بود. با توجه به دیدگاه شلنبرگ در زمینه تجربه دینی و همچنین مطالبه شواهد تجربی بیشتر در برهان خفا، برای خروج لادری‌گرایان از بن‌بست معرفتی، حسگرایی حاکم بر دیدگاه او قابل استنباط است. بنابراین مقدمه (۳) برهان خفا با توجه به دیدگاه کربن در خصوص لادری‌گری و علل بروز آن، با چالشی جدی مواجه می‌شود.

1. Empiricism

۲. این گزاره از این نظر واجد اهمیت است که یکی از مفروضات برهان خفای شلنبرگ، خدای مطلق ادیان است (Schellenberg.1993: 12 - 9).

ویژگی‌های رابطه عاشقانه میان انسان و خداوند از نظر کُربن

از نظر کُربن از ویژگی‌های رابطه عاشقانه میان انسان و خداوند تعاملی و طرفینی بودن آن است. کُربن مثل این رابطه را با استناد به تمثیلی از پروکلس^۱ یونانی، مثلی از رابطه آفتاب و گل آفتابگردان می‌داند. از آنجایی که این گل در حرکت خویش از خورشید تبعیت می‌کند، حالت آفتابگردانی^۲ این گل یعنی همان «توجه به پادشاه ملکوتیش» در واقع نوعی همدمی^۳ با آفتاب است. این «توجه» در گل، وقتی به عنوان پدیده همدمی لحاظ می‌شود، در آن واحد هم فعل است و هم انفعال. از نظر کُربن شفقت^۴ الهی فقط در حالتی که آدمی آن را به صورت نوعی همدمی با خدا و خداگردانی^۵ تجربه می‌کند، قابل وصول است. آدمی این پرسش را از طریق پاسخ خویش درک می‌کند. درست همان‌طور که «گرویدن» گل آفتابگردان، نفس وجود آن را به بیان درمی‌آورد. لذا این پاسخ وابسته به آن است که تا چه حد انسان «قابلیت خداگونگی» یافته باشد. به عبارتی کشش الهی زمانی می‌تواند به نتیجه مطلوب منجر شود که با کوشش آدمی در جهت ایجاد قابلیت‌های وجودی و معرفتی همراه شود. از نظر کُربن، خداگرایی عقلی^۶ (دئیستی) - که برهان خفای انتقادی ذیل این‌گونه خداگرایی است - با معکوس کردن این رابطه، آن را نوعی حالت انسان‌گردانی^۷ قلمداد می‌کند و با هرگونه مفهوم «توجه» انسان به سوی خدا، یعنی حالت خداگردانی که علی‌القاعده حرکت باید ناشی از ابتکار عمل بشری باشد، در تقابل قرار می‌دهد (کُربن، ۱۳۸۴: ۱۷۵ - ۱۸۴). این خداگرایی به قابلیت‌های وجودی و غیرمعرفتی مؤثر در ایجاد معرفت انسانی نظیر اختیار، عدم انجام گناه، صداقت، عدم سوگیری در یافتن شواهد، داشتن نگرشی پذیرا و همدلانه و ... بی‌اعتناست. در طرح کُربن، آگاهی از غیب الهی نه

1. Proclus
2. Heliotropism
3. Sympatheia
4. Sympatheia
5. Theotropism
6. Deism
7. Anthropotropism

محصول شناختی صرفاً حسی یا عقلی - مد نظر الهیون دئیستی - بلکه محصول درگیری وجودی فاعل شناسا در تعاملی عاشقانه با لحاظ تمامی ویژگی‌های یادشده است. پال موزر از منتقدان برهان خفای الهی نیز در کتاب «آیا اختفای الهی الحاد را موجه می‌کند؟» به ارائه دیدگاهی مشابه دیدگاه کربن می‌پردازد. او در این کتاب میان دو نوع معرفت گزاره‌ای و معرفت فرزندوار در خصوص خداوند، تمایز قائل می‌شود. از نظر او، فاعل شناسا در معرفت فرزندوار، واجد نوعی خضوع، نگرشی پذیرا برای پذیرش یک گزاره و عشق به برقراری رابطه با خداوند است. در حالی که در معرفت گزاره‌ای، وجود چنین خصوصیتی در فاعل شناسا شرط نیست (Moser, 2004: 49). از نظر او برهان اختفای الهی از نتایج تلاش برای کسب معرفت گزاره‌ای صرف و بی‌توجهی به جنبه‌های احساسی، عاطفی و نگرشی موجود در معرفت فرزندوار نسبت به خداوند است. شلنبرگ به عوامل غیر معرفتی مؤثر در ایجاد معرفت نظیر اراده و اختیار در ایجاد باور به خداوند بی‌اعتناست و با اعتقاد به «غیرارادی» بودن باور آدمی نسبت به خداوند، به این صورت که باور به چیزی، به وجود دلیل و قرینه‌ای بر آن منوط است و در صورت کفایت ادله، باور خودبه‌خود ایجاد خواهد شد (Schellenberg, 1993: 9 - 12) به دنبال تحمیل انتظارات معرفتی خود بر خداوند است. از این رو لازمه عشق الهی را فراهم کردن زمینه‌های ایجاد باور و مسئولیت قصور در ایجاد باور را متوجه خدا می‌داند.

نقش دیالکتیک عشق در شناخت خداوند از طریق تجلیات

با توجه به مفهوم «همدمی»، شناخت خداوند از طریق نوعی تعامل و همسنخ شدن (شبیبه به آنچه در رابطه عاشق و معشوق اتفاق می‌افتد) میسر خواهد شد. البته این تعامل شناختی به جهت ویژگی‌های ذاتی خداوند - نظیر امتناع رؤیت او - بی‌واسطه نیست. چرا که بر مبنای اندیشه تجلی، شناخت خداوند امری واسطه‌مند و از طریق تجلیات است. کربن بنا بر مفاد حدیث «کنز مخفی» معتقد است که در صورت باقی ماندن خداوند در مرتبه خفا، هیچ‌کس قادر نبود در باب او نفیاً یا اثباتاً سخن بگوید. از نظر او کسی که قائل به واسطه‌ای برای شناخت خداوند نیست؛ به این مسئله واقف نیست که وقتی از خداوند سخن

می‌گوید، از خدایی سخن می‌گوید که خودش را بر وی عیان کرده و در این حالت نیز فقط به فضل صورتی که خداوند در قالب آن بر وی عیان شده است، به آن معتقد می‌شود؛ یعنی باز هم شناخت او با واسطه است. بدون این صورت و مظهر که خداوند در قالب آن به معنای وسیع کلمه ظاهر می‌شود، هرگونه سخن گفتن از خداوند محال است (کُربن، ۱۳۹۱: ۴۶۳). از نظر کُربن تا در دیالکتیکی عاشقانه با خداوند قرار نگیریم، به عرفان او دست نخواهیم یافت؛ دیالکتیکی که ویژگی بارز آن تحول وجودی، تشبه عاشق به معشوق (همدمی)، داشتن ادراکی التباسی، داشتن نگرشی پذیرا، عطشی برای جست‌وجو و وصال به معشوق است. عاشق در اوج عشق خویش، «آینه حق» می‌شود و در اینجا خود حق است که در نگاه عاشق به معشوق، رخسار ازلی خویش را مشاهده می‌کند. کُربن از این حالت به «دیالکتیک عشق» یاد می‌کند؛ زیرا وحدت شاهد و مشهود، ناظر و منظور، تنها از همین طریق کشف می‌شود. وحدت این توحید (فنا فی الله) را نمی‌توان با قاعده ۱+۱ یا قاعده ۱=۱ نشان داد، بلکه قاعده ۱×۱ در مورد آن جاری است (کُربن، ۱۳۹۸: ۱۴۰ - ۱۴۱). برخلاف نظر شلنبرگ در این رابطه طرفینی، گام نخست را خداوند از طریق فرایند خلقت و ارسال وحی به واسطه پیامبران برمی‌دارد و انسان‌ها باید در برابر این پیش‌قدمی خداوند واکنش نشان دهند.

رؤیت قلبی خداوند از طریق شناخت حُبی امام

پیش از این بیان کردیم که از نظر کُربن حُبّ کُنز مخفی یا همان علاقه خداوند به خودعیان‌سازی بر مبنای حدیث قدسی «کُنْتُ كُنْزاً مَخْفِياً» نشانه عشق خداوند به نوع بشر و تلاش او برای برقراری ارتباط با انسان‌هاست. اما امکان شناخت خداوند و برقراری ارتباط با او به جهت ویژگی‌های وجودیش، بی‌واسطه نیست و به شناخت و ابراز محبت مؤمنان به امامان به‌عنوان اولین مظاهر تجلی ازلی خداوند در عالم مثال منوط است. در اینجا منظور من از شناخت حُبّی، آگاهی معطوف به محبت، آگاهی در ضمن دیالکتیک عشق نسبت به متعلق‌شناسایی است که در آن، محبت نسبت به واسطه‌های شناخت (امامان)، زمینه‌ساز شناخت خداوند خواهد بود. معنویت شیعی بر مبنای اندیشه مظهریت در عوض عدم

رؤیت حسی، به رؤیت قلبی خداوند باور دارد و محبت را زمینه‌ساز این رؤیت می‌داند. آنچه موجبات این رؤیت را فراهم می‌کند، خود موضوع و متعلق رؤیت یعنی خداوند است؛ البته رؤیت متناسب با میزان محبت به واسطه‌های شناخت و محبت او اتفاق خواهد افتاد (گربن، ۱۳۹۱: ۳۸۳). بر این اساس شناخت انسان‌ها از خداوند، امری تشکیکی و ذومراتب خواهد بود. بنابراین رؤیت قلبی خداوند به ابراز محبت مؤمنان به موضوع‌های محبت الهی معطوف است. از این رو شیعیان بر این اعتقاد هستند که محبت خدا بدون محبت امام امکان‌پذیر نیست^۱ (گربن، ۱۳۹۱: ۴۶۰). لازم به توضیح است که با توجه به نظام سلسله‌مراتبی و سه‌ساحتی عالم بر مبنای تمثیل «تالار آینه‌ها»، تجلی ازلی خداوند ابتدا در تاریخ قدسی عالم مثال تحت عنوان «حقیقت محمدیه» - معادل نوس نوافلاطونی - ظهور یافته و وجود چهارده شخصیت نورانی (امامان) در تاریخ ناسوتی عالم ماده، تجلی زمینی آن حقیقت مثالی هستند (گربن، ۱۳۹۱: ۱۲۳ - ۱۳۴). بنا بر معنویت شیعی بازشناسی امام به‌عنوان مظهر حق، عین تشرُّف و دستیابی سالک به خودشناسی است. وقتی سالک به این مقام دست یافت، خود او مظهر امام است؛ همان‌طور که امام مظهر خدای ناشناختنی یا کنزِ مخفی است؛ به این ترتیب هر انسانی که در سیرت باطنی خویش به آنها تشبه جوید، از همین رهگذر به ساحت ارتباط با حق آراسته می‌شود؛ زیرا چهارده معصوم عین همین ارتباط با حقند. کسی که آنها را دوست بدارد، خدا نیز او را دوست می‌دارد. زیرا همان‌طور که آنان وجه معروفیت حقند (مظهري هستند که خداوند در قالب آن می‌تواند موضوع معرفت بشری قرار بگیرد) وجه محبوبیت حق نیز هستند (مظهر یا ساحتی هستند که خداوند در ذیل آن می‌تواند موضوع محبت قرار گیرد) (گربن، ۱۳۹۱: ۴۷۵). به عبارتی امام واسطه فیض، رمز فهم و هدایت به‌معنای باطنی وحی و راز خودشناسی و خداشناسی است، از این جهت واسطه تعامل عاشقانه و عارفانه میان انسان و خداست. یعنی امام رمز

۱. این مسئله مشابه عبارتی از انجیل یوحناست که وقتی یکی از حواریون عیسی (ع) از او می‌پرسد که چرا خودش را بر جهانیان آشکار نمی‌کند؟ در پاسخ می‌گوید: «اگر کسی مرا دوست داشته باشد، کلام من را حفظ می‌کند و پدرم نیز او را دوست خواهد داشت و ما ملکوت آسمان را برای او مهیا خواهیم کرد» (Jn. 14:23; cf. Jn. 14:21).

عشق و آگاهی در این رابطه است و نکته پایانی اینکه از نظر کربن «تجلی ازلی خداوند» در حقیقتِ محمدیه در عالم مثال، راز توسل انبیای پیشین به چهارده معصوم به عنوان تجلیات این حقیقت، در شناخت و محبت به خداوند است؛ به عبارتی این «واسطه‌گی» واجدِ زمانی قدسی بوده است و برای تمامی ابنای بشر از ابتدا تا انتهای تاریخ موضوعیت دارد.

نتیجه‌گیری

با توجه به نظریات کربن، نیچه و سارتر در خصوص آموزه تجسد - بدیل نظریه تجلی - می‌توان برهان خفای الهی را از نتایج اعتقاد به آموزه تجسد قلمداد کرد. اما مواجهه کربن با مسئله اختفای الهی نوعی مواجهه ایجابی بوده که بر طبق آن، از اختفای خداوند استنباط نمی‌شود که او نیست؛ بلکه در این مسیر کربن به دنبال تبیین چرایی و چگونگی غیبت خداوند از منظر ابنای بشر و سپس یافتن راهی برای آگاهی از حضور و ظهور اوست. او با الهام از اندیشه‌های یوهان گئورگ هامان فیلسوف آلمانی و دیدگاه ابن عربی در خصوص حدیث قدسی «کنت کنزاً مخفیاً» آفرینش را تجلی کلام عاشقانه خداوند و گذار از غیبت و قوه به آشکارگی و عیان‌شدگی دانسته؛ از این رو با مطالعه آثار فیلسوفان و عرفای اسلامی، نظریه تجلی را راه مناسبی برای آگاهی از این کلام می‌داند. بر مبنای نظریه تجلی، شناخت خداوند بی‌واسطه نیست. ادراک تجلی نوعی «ادراک التباسی» - مفهوم ابداعی روزبهان بقلی - است. بر مبنای ادراک التباسی نگریستن به مشهودات و محسوسات زمانی می‌تواند ما را به شناخت حق نائل گرداند که آنها را آینه خداوند ببینیم. همچنانکه وقتی صورتی در آینه متجلی می‌شود، نمی‌توان آینه را ظرف وقوع آن صورت تلقی کرد، باید دانست که عالم ماده «ظرف وقوع» پدیدارهای آن نیست، بلکه «مکان ظهورشان» است؛ ظرف وقوع آنها عالمی فراتر از عالم ماده یعنی عالم مثال خواهد بود. از این رو اندیشه تجلی مستلزم وجود عالم مثال است. بر مبنای پدیدار آینه هر تجلی حجابی خواهد بود که ضمن آشکار کردن وجود، بر ساحتی از آنکه همچنان ناپیداست، اشاره دارد. اندام شناختی وقایع عالم مثال به جهت تناقض‌آلود بودن آنها خیال است.

در نظام الهیاتی هانری کربن با توجه به نظریه تجلی، تمامی موجودات جهان، شاهدی بر وجود خداوند هستند. بنابراین بشریت با کثرت شواهد مواجه است. از این رو با توجه به کثرت شواهد، ناباوری که نتیجه قرارگیری فرد در وضعیت هم‌ارزی معرفتی یا شک است، امکان وقوعی نخواهد داشت و همه مدعیان این مسئله برخلاف نظر شلنبرگ، مقصر و سزاوار سرزنش خواهند بود. همچنین با توجه به کثرت شواهد هرگز نمی‌توان معیاری برای کفایت پژوهش‌ها در باب شناخت خداوند ارائه کرد؛ قیاس کردن حجم نادانسته‌های بشری با دانسته‌های او، شاهد مثال مناسبی در این زمینه خواهد بود. بنابراین باید در کفایت پژوهش‌های لادری‌گرایان که مورد تأکید شلنبرگ بود، تردید کرد. با توجه به پدیدار آینه و اینکه در اندیشه تجلی، مخلوقات در عین عیان‌کنندگی خداوند، غیر از او هستند. می‌توان استنباط کرد که کربن با اتخاذ رویکرد تشبیهی در فهم صفات الهی مخالف است. از طرف دیگر شاهد آن بودیم که یکی از دلایل کربن برای توسل به قوه خیال در عوض توسل به قوای حسی، رهایی از اندیشه تشبیه در شناخت خداوند بود. با توجه به رویکرد تشبیهی شلنبرگ در تبیین صفات الهی و دیدگاه او در زمینه تجربه دینی، می‌توان حسگرایی حاکم بر تفکر او را استنباط کرد. از نظر کربن توسل صرف به دو قوه حس و عقل در شناخت خداوند نتیجه‌ای جز لادری‌گری و نیست‌انگاری نخواهد داشت. از این رو دلیل گرفتاری لادری‌گرایان، غفلت از دیگر راه‌های شناخت خداوند از قبیل خیال است. راه حل کربن می‌تواند لادری‌گرایان مفروض در برهان خفا را سزاوار سرزنش کند.

شلنبرگ از نقش عوامل غیر معرفتی مؤثر در معرفت و نیز قابلیت‌های معرفتی و وجودی لازم برای فاعل شناسا، در شناخت خداوند غفلت کرده است. کربن از این عوامل و قابلیت‌ها تحت عنوان «همدمی» عاشق با معشوق یاد می‌کند. کربن با توجه به تمثیل رابطه آفتاب و گل آفتابگردان و مفاد حدیث کنز مخفی؛ برخلاف نظر شلنبرگ معتقد است که اولاً گام نخست را در برقراری رابطه عاشقانه میان انسان و خداوند را خداوند برداشته است و ثانیاً در این رابطه طرفینی کشش الهی زمانی به نتیجه مطلوب منجر می‌شود که با کوشش آدمی در جهت ایجاد قابلیت‌های وجودی و معرفتی همراه شود. از این رو رابطه

عاشقانه و عارفانه انسان و خداوند امری ذومراتب و تشکیکی محسوب می‌شود. این مسئله برخلاف اعتقاد شلنبرگ مبنی بر «غیرارادی بودن باور» است. شلنبرگ با اعتقاد به غیرارادی بودن باور تلاش کرد که تصور در یافتن شواهد، توسط فرد لادری را متوجه خداوند کند و با مسئول دانستن او در ارائه شواهد، فرد لادری را از هرگونه تقصیری مبرا بداند و به سرزنش نپذیری او حکم کند. اما در نظام معرفت‌شناسانه کربن، تأکید او بر استفاده درست از قوه خیال و برائت جستن از قوای حسی و عقلی در شناخت خداوند - که نتیجه‌ای جز لادری‌گری ندارند - حکایت از مسئولیت فاعل شناسا و ارادی و اختیاری بودن کسب باور در اندیشه اوست و ثالثاً شناخت خداوند بی‌واسطه نیست و به جهت امتناع رؤیت او از طریق پدیدار وحی امکان‌پذیر است. بنا بر معنویت شیعی باطن‌پدیدارِ وحی، امام است؛ امام به‌عنوان «وجه عیان‌شده خدای نادیدنی - ناشناختنی» و اعراف خداوند، واسطه و رمز عشق و آگاهی در تعامل دوسویه انسان و خداوند محسوب می‌شود.

بنابراین در طرز تلقی کربن، علت اعتقاد به اختفای الهی فقدان بینش تجلی‌گون، غفلت از نقش شناختی قوه خیال، انکار عالم - مثال - متناظر با آن، عدم توجه به نقش عوامل غیر معرفتی مؤثر بر معرفت و توجه صرف به نمودها (سایه‌ها) و غفلت از بود (صاحب سایه) است. در پایان باید به این نکته توجه کرد که نظام الهیاتی هانری کربن، متأثر از اندیشه تجلی عرفای اسلامی، ارائه‌کننده تئودیه‌ای در دفاع از اختفای الهی است؛ امری که از چشم منتقدان غربی برهان خفا دور مانده و نوآوری نوشتار حاضر نیز همین است.

کتابنامه

۱. احمدحسینی، سید نصیر؛ کشفی، عبدالرسول (۱۳۹۳). *تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الهی*، پژوهشنامه فلسفه دین، سال دوازدهم، شماره بیست و چهارم: ۱۳۳-۱۵۷.
۲. افضل‌ی، عبدالرئوف؛ رضانژاد، عزالدین (۱۳۹۷). *واکاوی برهان خفای الهی از چشم‌انداز فلسفه اسلامی*، قیسات، سال بیست‌سوم، شماره هشتادوهفت: ۲۳ - ۵۷.
۳. بوبر، مارتین (۱۳۹۲). *کسوف خداوند: مطالعاتی در باب رابطه دین و فلسفه*، تهران: فرزانه روز.
۴. چیثام، تام (۱۳۹۷). *عالم زیر و زبر: هانری کربن و عرفان اسلامی*، ترجمه امیرحسین پورنامدار، تهران: حقیقت.
۵. طبری آملی، عمادالدین (۱۳۷۶). *کامل بهایی*، قم: مؤسسه طبع و نشر.
۶. علی‌زمانی، امیرعباس؛ زرکنده، بتول (۱۳۹۳). *اختفای الهی به مثابه مصداقی از شریبی‌وجه*، جستارهای فلسفه دین، سال سوم، شماره دوم: ۵۳ - ۷۲.
۷. علی‌زمانی، امیرعباس؛ محمدپور، سکینه (۱۳۹۵). *مسئله خفای الهی از دیدگاه جان شلنبرگ و پل موزر*، جستارهای فلسفه دین، سال پنجم، شماره دوم، ۶۷ - ۸۵.
۸. کربن، هانری (۱۳۶۹). *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه سیدجواد طباطبایی، تهران: طوس.
۹. _____ (۱۳۹۴). *آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه داریوش شایگان، تهران: فروزان.
۱۰. _____ (۱۳۹۱). *چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، ترجمه ان‌شاءالله رحمتی، جلد ۱، تهران: سوفیا.
۱۱. _____ (۱۳۹۴). *زمان ادواری در مزدیسنا و عرفان اسماعیلیه*، ترجمه و تألیف ان‌شاءالله رحمتی، تهران: سوفی.

۱۲. _____ (۱۳۸۴). *تخیل خلاق در عرفان ابن عربی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: جامی.

۱۳. _____ (۱۳۸۹). *معبد و مکاشفه*، ترجمه و توضیح انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.

۱۴. _____ (۱۳۹۵). *ارض ملکوت: کالبد قیامتی انسان از ایران مزدایی تا ایران شیعی*، ترجمه و تحقیق انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا.

۱۵. _____ (۱۳۹۸). *چشم اندازهای معنوی و فلسفی اسلام ایرانی*، ترجمه انشاءالله رحمتی، جلد ۴، تهران: سوفیا.

۱۶. محمدرضایی، محمد؛ مرتضوی شاهرودی، نرگس سادات (۱۳۹۷). *بررسی و نقد برهان خفای الهی، عقل و دین*، سال دهم، شماره نوزدهم: ۵۱ - ۶۷.

۱۷. نام آور، فاطمه؛ نبوی، لطف الله؛ سعیدی مهر، محمد (۱۳۹۶). *تقریر نوین مسئله منطقی شر و دفاع اختیارگرایانه*، پژوهشنامه فلسفه دین، سال پانزدهم، شماره بیست و نهم: ۱۹۱ - ۲۱۲.

18. Haward-Snyder, Daniel. Moser, Paul. K (2002). *Divine Hiddenness: New Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.

19. Schellenberg, John.L. (1993). *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca New York: Cornell University Press.

20. Schellenberg, John.L. (2015). *The Hiddenness Argument*, Oxford: Oxford University press.

21. Ehrman, bart D. Jacob, Andrew S. (2004). *Christianity in Late Antiquity*, Oxford: Oxford University Press

22. Moser, Paul K. (2004). "Divine Hiddenness does not Justify Atheism", in: Michael Peterson, and Raymond J. vanArragon (eds.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, Blackwell Publishing