

تحلیل و بررسی آموزه احتجاب معرفتی الهی در

اندیشه صدر المتألهین

محمدعلی اسماعیلی^۱

عزالدین رضانژاد^۲

چکیده

مسأله احتجاب الهی که در الهیات مدرن با عناوینی نظیر «اختفای الهی»، «غیبت خدا» و «کسوف الهی» از آن یاد می‌شود، از مهمترین چالش‌های الهیاتی عصر حاضر است که برخی آنرا شاخص‌ترین مشخصه الهیاتی عصر مدرن قلمداد می‌کنند. زوایای مختلف این آموزه در روایات نیز مطرح شده، اما کمتر مورد اهتمام الهی‌دانان به‌ویژه در الهیات معاصر قرار گرفته است. جستار حاضر با درک اهمیت و ضرورت این مسأله و جایگاه آن در الهیات مدرن و با هدف بازخوانی این آموزه در فرهنگ روایات، می‌کوشد با روش توصیفی تحلیلی به تحلیل و بررسی احتجاب معرفتی الهی در روایات با تأکید بر دیدگاه صدر المتألهین بپردازد. از رهگذر این پژوهش آشکار می‌شود که روایات احتجاب الهی چهار گونه‌اند: الف. احتجاب معرفت‌شناختی؛ ب. احتجاب هستی‌شناختی؛ ج. احتجاب کیفی؛ د. احتجاب سلوکی. دسته اول خود، دو گونه «حقی» و «خلقی» دارد. واجب‌الوجود علی‌رغم احتجاب عقلی اجمالی، شناخت‌پذیر است و احتجاب تام ندارد؛ چنانکه فقدان تجربه حضور خدا در عصر حاضر نیز فی‌الجمله پذیرفتنی است. از دیگر سو، عامل احتجاب الهی، شدت ظهور الهی و قصور قوای ادراکی انسان است.

واژه‌های کلیدی: احتجاب معرفتی خدا، اختفای الهی، احتجاب حقی، احتجاب خلقی.

۱. دکتری فلسفه اسلامی و پژوهشگر پژوهشگاه بین‌المللی المصطفی (نویسنده مسؤول). رایانامه: mali.esm91@yahoo.com

۲. استاد و عضو هیأت علمی جامعه المصطفی العالمیه. رایانامه: rezanejad39@yahoo.com

آموزه «احتجاب الهی» از گذشته دور در میان الهی‌دانان مطرح بوده، در عرفان و فلسفه اسلامی از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. عارفان مسلمان ضمن عنایت ویژه به آن در خداشناسی و انسان‌شناسی عرفانی، به بررسی زوایای مختلفش نظیر حقیقت و مراتب احتجاب الهی، تعداد حجاب‌ها، حجاب‌های نورانی، حجاب‌های ظلمانی، راه‌های کشف حجاب‌ها و... پرداخته‌اند (ابن عربی، ۱۴۲۴ق: ۳۹؛ همو، بی‌تا، ۲: ۱۱۰ و ۱۵۹؛ قیصری، ۱۳۹۹، ۱: ۲۹۱). فیلسوفان نیز در خداشناسی و هستی‌شناسی فلسفی به بررسی حقیقت، مراتب و عوامل متافیزیکی و معرفتی احتجاب الهی پرداخته‌اند (ابن سینا، ۱۴۰۰ق: ۳۹۴؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ۱: ۱۸۰؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۳۴۰). مسأله احتجاب الهی در عصر حاضر و در چشم‌انداز الهیات مدرن، به‌مثابه یکی از مهمترین چالش‌های الهیاتی و حتی شاخص‌ترین مشخصه الهیاتی عصر مدرن، دغدغه بسیاری از الهی‌دانان معاصر و حتی منکران وجود خدا را تشکیل می‌دهد و با عناوینی نظیر «اختفای الهی»،^۱ «غیبت الهی»^۲ و «کسوف الهی»^۳ از آن یاد می‌شود (بوبر، ۱۳۸۰: ۸۵؛ مک‌گراث، ۱۳۹۲، ۲: ۴۱۵).

در فرهنگ روایات نیز زوایای مختلف مسأله احتجاب الهی نظیر حقیقت، مراتب و عوامل احتجاب الهی و رابطه آن با اثبات یا انکار وجود خدا بازگو شده است که کمتر مورد اهتمام الهی‌دانان به‌ویژه در الهیات معاصر قرار گرفته است؛ در حالی‌که پاسخ بسیاری از شبهات معاصر در آنها ذکر شده است. جستار حاضر با درک اهمیت و ضرورت این مسأله و جایگاه آن در الهیات مدرن و با هدف بازخوانی این مسأله در فرهنگ روایات، با روش توصیفی تحلیلی به تحلیل و بررسی آموزه احتجاب معرفتی الهی در روایات امامیه پرداخته، به به پرسش‌های زیر پاسخ می‌دهد:

۱. گونه‌شناسی روایات احتجاب الهی چگونه است؟
۲. تحلیل و بررسی روایات احتجاب معرفتی حقی چگونه است؟
۳. تحلیل و بررسی روایات احتجاب معرفتی خلقی چگونه است؟
۴. احتجاب الهی برپایه روایات، چه عواملی دارد؟

شایان توجه است که درباره احتجاب و اختفای الهی تا کنون مقالات متعددی نگاشته شده که عمده آنها ناظر به تحلیل و بررسی دیدگاه شلنبرگ است به عنوان نمونه، مقاله

-
1. divine hiddenness
 2. divine absence
 3. divine eclipse

«تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الهی» با رویکرد فلسفی، برهان شلنبرگ را مخدوش می‌داند (حسینی و کشفی، ۱۳۹۳: ۱۳۳-۱۵۸). مقاله «واکاوی برهان خفای الهی از چشم‌انداز فلسفه اسلامی» نیز با همین رویکرد به نقد برهان خفای الهی می‌پردازد (افضلی و رضانزاد، ۱۳۹۷: ۲۳-۵۷). مقاله «مقایسه و نقد دیدگاه‌های جان شلنبرگ و پاسکال درباره مسئله اختفای الهی» ضمن مقایسه این دو دیدگاه، به این نتیجه رهنمون می‌شود که پاسکال بر خلاف شلنبرگ، اختفای الهی را دلیل نفی وجود خدا نمی‌داند، بلکه آنرا به دلیل تأثیرات مثبتش بر باطن انسان‌ها ضروری می‌داند (محمدپور و عزیزمانی، ۱۴۰۰: ۴۲۵-۴۴۵). چنانکه ملاحظه می‌شود این مقالات و مقالات همگن با رویکرد عقلی و با تمرکز بر دیدگاه شلنبرگ به بررسی این مسأله پرداخته‌اند و به روایات احتجاج الهی نپرداخته‌اند. مقاله «بی‌نشانی یا آشکارگی خداوند؟ نقد شبهه اختفای الهی بر اساس آموزه‌های توحیدی نهج‌البلاغه» (کریمی و خیرالسادات محمدآبادی، ۱۴۰۳: ۹-۲۷) شبهه اختفای الهی را در معرض ارزیابی داده‌های برگرفته از نهج‌البلاغه قرار داده است. با این حال، بررسی روایات احتجاج الهی مسأله آن را تشکیل نمی‌دهد. در هر صورت، تا کنون به اثری که به بررسی روایات احتجاج الهی بپردازد، برخوردیم.

۱. گونه‌شناسی روایات احتجاج الهی

روایات احتجاج الهی گونه‌های مختلفی دارد که به‌نظر می‌رسد در تقسیمی نسبتاً جامع، می‌توان آنها را به چهار دسته زیر تقسیم کرد:

الف. احتجاج معرفت‌شناختی: این دسته، بیانگر حجاب‌های معرفتی‌اند که خود به دو گونه منقسم می‌شود: یکم. حجاب حقی؛ دوم. حجاب خلقی. تقریر این دو در ادامه می‌آید.

ب. احتجاج هستی‌شناختی: این دسته، ناظر به حجاب‌های وجودی است که خود به دو گونه منقسم می‌شود: یکم. حجاب‌های هستی‌شناختی عام: در روایات فراوانی، خود «آفریدگان» یا «آفرینش»، حجاب قلمداد شده‌اند. به عنوان نمونه: امام رضا علیه السلام می‌فرماید: «خَلَقَ اللَّهُ الْخَلْقَ حِجَابٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ... لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهَا غَيْرُهَا» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ص ۳۵-۳۸). دوم. حجاب‌های هستی‌شناختی خاص: در برخی روایات، اهل بیت علیهم السلام به‌مثابه حجاب معرفی شده‌اند. به عنوان نمونه: امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید: «فَنَحْنُ رُوحُ اللَّهِ وَكَلِمَاتُهُ وَبِنَا حِجَابٌ عَنْ خَلْقِهِ» (مجلسی، ۱۳۶۲، ۱۵: ۱۰).

ج. احتجاج کیفی: در آیات و روایات به مجموعه حجاب‌های کیفی نیز اشاره شده که معلول گناهان انسان و عامل احتجاج انسان از خداست به عنوان نمونه: زندیقی از امام

رضا علیه السلام می پرسد: «فَلِمَ اِحتَجَبَ؟» ایشان می فرمایند: «إِنَّ اِحتِجَابَ عَنِ اَلْخَلْقِ لِكثْرَةِ ذُنُوبِهِمْ، فَأَمَّا هُوَ فَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ فِي آتَاءِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۵۲).
 د. احتجاب سلوکی: انسان سالک در مسیر سلوک الهی با سلسله حجاب‌هایی مواجه می‌شود که در یک تقسیم به حجاب‌های نورانی و ظلمانی منقسم می‌شوند.
 در این میان، جستار حاضر با رعایت اصل مسأله محوری به بررسی گونه اول می‌پردازد که خود به دو گونه «حقی» و «خلقی» تقسیم می‌شود.

۲. احتجاب معرفتی حقی خدا

مقصود از احتجاب معرفتی حقی، احتجاب خدا از خلق به‌ویژه انسان است به این معنا که از جانب خداوند نسبت به انسان، حجاب معرفت‌شناختی وجود داشته باشد. روایات فراوانی که به این مسأله پرداخته‌اند، را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: نخست، روایاتی که هر گونه حجاب معرفتی از جانب خدا را نفی می‌کند؛ دوم، روایاتی که نور الهی را به‌مثابه عامل احتجاب خدا معرفی می‌کند. به عنوان نمونه، مواردی از هر دو دسته ذکر می‌شود. امام علی علیه السلام می‌فرماید: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ لَيْسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ لِأَنَّهُ مَعَهُمْ أَيْنَمَا كَانُوا» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۸۴). طبق نقل دیگری فرمودند: «يَا وَتِلْكَ إِنَّ اللَّهَ أَجَلٌ مِنْ أَنْ يَحْتَجِبَ عَنْ شَيْءٍ أَوْ يَحْتَجِبَ عَنْهُ شَيْءٌ سُبْحَانَ الَّذِي لَا يَخْوِيهِ مَكَانٌ وَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَ لَا فِي السَّمَاءِ» (مفید، ۱۴۱۳ق، ۱: ۲۲۴). کلیدواژه «شاهد غیر غائب» نیز که در روایات متعددی آمده است به عنوان نمونه: «يَا شَاهِدًا غَيْرَ غَائِبٍ» (شهید اول، ۱۴۱۰ق: ۲۵۱)، «أَنْتَ شَاهِدٌ غَيْرُ غَائِبٍ» (طوسی، ۱۴۰۷ق، ۶: ۶۴)، بر همین مطلب دلالت دارد. با این حال، در برخی روایات، نور الهی به‌مثابه عامل احتجاب خدا معرفی شده است به عنوان نمونه: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می‌فرماید: «اِحْتَجَبَ بِنُورِهِ وَ سَمَا فِي غُلُوِّهِ وَ اسْتَتَرَ عَنْ خَلْقِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۴۵). این سخن از امام حسن مجتبی علیه السلام و امام صادق علیه السلام نیز نقل شده است (صدوق، ۱۳۸۵، ۱: ۱۲۰). امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «أَنَا أَسْأَلُكَ يَا مَنْ اِحْتَجَبَ بِنُورِهِ عَنْ خَلْقِهِ» (راوندی، ۱۴۰۷ق: ۲۰۵).

این دو دسته روایات با یکدیگر ناسازگار نیستند، بلکه دسته دوم، مؤید دسته اول است. در روایتی از امام رضا علیه السلام نقل شده که فرمودند: «اِحْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَ اسْتَتَرَ بِغَيْرِ سِتْرٍ مَسْتُورٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۰۵). این سخن از امام کاظم علیه السلام نیز نقل شده است (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۷۹). صدرالمتألهین «حجاب محجوب» را اضافه لامیه می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۱: ۱۸۱). فیض کاشانی نیز همین ترکیب را می‌پذیرد (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ۱: ۴۰۳). مطابق این ترکیب، جمله «اِحْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ» بیانگر این است که خدا احتجاب دارد اما حجابش از جانب محجوب (خدا)

نیست، زیرا چنانکه گذشت، عامل احتجاب خدا، شدت ظهور اوست و بدیهی است که شدت ظهور فی نفسه عامل ظهور است نه خفا، اما با توجه به نقصان قوای ادراکی انسان، همین عامل ظهور تبدیل به عامل خفا می‌شود و شدت ظهور مانع ادراک می‌گردد. بنابراین حجاب از جانب محبوب نیست بلکه از جانب انسان مدرک است. اما اینکه چگونه شدت ظهور عامل خفا می‌شود، بر پایه مبانی حکمت صدرایی اینگونه تحلیل می‌شود که واجب‌الوجود به لحاظ فضیلت وجودی در بالاترین درجه و در والاترین مرتبه نورافشانی است و می‌بایست وجودش نزد ما ظاهرترین اشیاء باشد، در حالی که عکس این مطلب صادق است. سر این خفا این است که متعلق ادراکات انسان سه گونه است: الف. شدیدالوجود مانند واجب‌الوجود؛ ب. ضعیف‌الوجود مانند هیولای اولی؛ ج. متوسط‌الوجود مانند اجسام. در این میان، شدت وجود و ضعف آن سبب خفای ادراکی آنهاست؛ از این رو عقل انسان از ادراک گونه نخست به دلیل شدت وجودی‌اش عاجز است، چنانکه از ادراک گونه دوم نیز به دلیل ضعف هستی‌اش ناتوان است. قوای ادراکی انسان تنها توان ادراک گونه سوم و احاطه علمی بر آنها را داراست. واجب‌الوجود به دلیل شدت وجود و ممتنع‌الوجود به دلیل نیستی و بطلاش فراتر و فروتر از ادراک عقل‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۱: ۳۸۷). بر این اساس، شدت کمال وجودی الهی در کنار ضعف نفس انسانی و دوری‌اش از منبع وجود و معدن نور و ظهور، نفس را از شناخت حضرت حق ناتوان می‌سازد و این شدت ظهور بسان حجاب و هاله‌ای ذات حق تعالی را فرا می‌گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۱۳۶؛ همو، ۱۹۸۱م، ۱: ۱۱۷؛ همو، ۱۳۸۳، ۳: ۲۱). شایان توجه است که این تحلیل صدرایی در فلسفه اشراق ریشه دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ۲: ۱۴۲).

قاضی سعید قمی نیز ضمن تأکید بر سازگاری این دو دسته از روایات، در تقریر حجاب‌بودن نور الهی به قاعده «ما جاوز حده انعکس إلی ضده» استناد می‌کند (قاضی سعید، ۱۳۸۶، ۱: ۷۸). بر پایه این قاعده که در سخنان فلاسفه گاهی از آن با عنوان «ما جاوز حده شابه ضده» نیز یاد می‌شود، وقتی چیزی از حد طبیعی‌اش فراتر برود، شبیه ضدش می‌شود و بدان مبدل می‌شود. شدت ظهور نور الهی نیز باعث خفایش می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۹۲، ۳: ۸۹؛ شهرزوری، ۱۳۷۲، ۱: ۳۵۴).

۳. احتجاب معرفتی خلقی

مقصود از احتجاب معرفتی خلقی، احتجاب خلق به‌ویژه انسان از خداست به این معنا که از جانب انسان نسبت به خدا، حجاب معرفتی وجود داشته باشد. از آنجا که شناخت به حصولی و حضوری و حصولی به حسی و عقلی منقسم می‌شود، احتجاب معرفتی نیز سه گونه است:

۳-۱. احتجاب حسی

احتجاب حسی خدا جزء آموزه‌های مشترک در ادیان ابراهیمی است و متون مقدس و حیانی بر آن گواهی می‌دهند. آیاتی نظیر «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» (انعام: ۱۰۳) و روایاتی نظیر «اُخْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۲۴۵)، «اُخْتَجَبَ عَنْ أَغْيَنِ النَّظَائِرِينَ» (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۱۷۹) به صراحت بر این مدعا دلالت دارند. بدیهی است که احتجاب حسی خدا به دلیل تجرد و مادی نبودن خداست نه اینکه در عین محسوس بودن، محجوب به حجاب مادی باشد. در همین راستا، شخصی در محضر امام علی علیه السلام اینگونه سوگند یاد کرد: «وَالَّذِي اخْتَجَبَ بِالسَّبْعِ». امام علیه السلام پرسیدند مقصودت از محجوب به سبع چیست؟ گفت: خدا. گفتند: بین خدا و خلقش حجابی نیست (صدوق، ۱۳۹۸ ق: ۱۸۴). به نظر می‌رسد پیشفرض این شخص، محسوس بودن خدا و محجوبیتش به حجاب مادی بوده است، از این رو خدا را محجوب به آسمان‌های هفتگانه می‌پنداشته است (قاضی سعید قمی، ۱۳۸۶، ۳: ۱۰۱)، در حالی که احتجاب حسی خدا به معنای فراخس بودن اوست.

۳-۲. احتجاب عقلی

در روایات، در کنار احتجاب حسی از احتجاب عقلی الهی نیز سخن به میان آمده و نفی احتجاب عقلی بسان نفی احتجاب حسی قلمداد شده است به عنوان نمونه، امام حسین علیه السلام می‌فرمایند: «اُخْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا اخْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ ق: ۲۴۵؛ مجلسی، ۱۳۶۲، ۴: ۳۰۱). همین الفاظ از امیرالمؤمنین علیه السلام نیز نقل شده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۶۹ ق، ۱: ۷۵). از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز نقل شده است: «إِنَّ اللَّهَ اخْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا اخْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ يَطْلُبُونَهُ كَمَا يَطْلُبُونَهُ» (مجلسی، ۱۳۶۲، ۶۶: ۲۹۲).

صدرالمتألهین با اشاره به این روایات، احتجاب عقلی خدا را آموزه‌ای برهانی می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۱: ۱۸۰؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۳۲) و بنا استفاده از مبانی معرفتی حکمت متعالیه، براهین متعددی بر اثباتش اقامه می‌کند که به عنوان نمونه، برخی از آنها تقریر می‌شود:

یکم. واجب‌الوجود صورت مساوی ندارد و آنچه صورت مساوی ندارد، احتجاب عقلی دارد. مقصود از صورت مساوی، «ماهیت» است که به دلیل «لابشرطیت نسبت به وجود ذهنی و خارجی»، بعینه در هر دو موطن امکان حضور دارد. با توجه به تلازم میان ماهیت و معلولیت، واجب‌الوجود ماهیت ندارد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۱: ۱۸۰؛ ۳: ۲۶؛ همو، ۱۴۲۹ ق: ۶۳).



دوم. نفی احتجاب عقلی واجب‌الوجود مستلزم انقلاب خارجی به ذهنی است که محال است. توضیح اینکه، واجب‌الوجود حقیقت وجود است و خارجیت و منشئیت آثار، عین ذات اوست. چیزی که خارجیت عین ذاتش باشد محال است به ذهن بیاید و علم حصولی به او تعلق گیرد. بنابراین شناختش از راه علم حصولی مستلزم انقلاب خارجی به ذهنی است. تنها چیزی می‌تواند متعلق علم حصولی قرار گیرد که به بتواند همانگونه که به وجود خارجی در خارج موجود است، به وجود ذهنی نیز در ذهن موجود شود، یعنی امری باشد که وجود خارجی و ذهنی دو کسوت و جامه بر آن باشند، به گونه‌ای که گاهی در این لباس و گاه دیگر در آن دیگری قرار گیرد. اما چیزی که خارجیت عین ذاتش است نمی‌تواند به علم حصولی معلوم شود و گرنه لازم می‌آید ذاتش که خارجی است، با حفظ ذاتیاتش (خارجیت)، در ذهن قرار گیرد و ذهنی شود و در هنگام انتقال به ذهن از ذاتش مبدل شود و این همان تناقض و انقلاب ذات است. بنابراین واجب تعالی به دلیل آنکه خارجیت عین ذات اوست، نمی‌تواند مجرد از وجود خارجی شود و معلوم به علم حصولی واقع شود (صدر المتألهین، ۱۹۸۱م، ۱: ۱۱۳-۱۱۴؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۳۲؛ همو، ۱۴۲۹ق: ۶۳). این برهان اختصاص به واجب‌الوجود ندارد، بلکه درباره حقیقت وجود نیز مطرح است. صدر المتألهین با تکیه بر آن، شناخت‌پذیری حصولی حقیقت وجود را نفی می‌کند و تنها راه شناختش را شهود می‌داند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱م، ۱: ۲۵، ۳۷؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۳۴).

سوم. واجب‌الوجود فاقد حد و برهان است و هر چه چنین باشد، احتجاب عقلی دارد. واجب‌الوجود به دلیل عدم تناهی وجودی، ماهیت ندارد و با توجه به تشارک حد و برهان در اجزاء، برهان بردار نیست. از سوی دیگر، فاقد حد و برهان متعلق شناخت حصولی قرار نمی‌گیرد و در حجاب عقلی است (صدر المتألهین، ۱۳۸۶: ۱۶۵؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۳۲؛ همو، ۱۴۲۹ق: ۶۳). صدر المتألهین این برهان را درباره حقیقت وجود نیز مطرح می‌کند (همو، ۱۹۸۱م، ۱: ۲۵).

در اینجا این پرسش مهم مطرح می‌شود که آیا صدر المتألهین با اقامه این براهین در صدد اثبات احتجاب تام خداست و هر گونه شناخت‌پذیری او را نفی می‌کند، یا صرفاً احتجاب اجمالی را اثبات می‌کند؟ ظاهر برخی عبارات ملاصدرا بیانگر اثبات احتجاب تام است، به عنوان نمونه:

۱. «الإدراك على ثلاثة أقسام... فالأول هو المحسوس... والثاني هو المعقول... والثالث هو الموهوم... يربد نفى كونه تعالى مدركا لغيره بنحو من الأنحاء الثلاثة، والبرهان عليه أن كل ما له صورة مساوية لحقيقته فهو محتمل الشركة بين كثيرين والله منزّه عن المثل

والشريك ومما ورد في الحديث: إن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار» (صدرالمتألهين، ۱۳۸۳، ۱: ۱۸۱).

۲. «انه تعالى لا يدرك بالحواس و لا بشيء من المدارك... وأما أنه غيرمدرك بشيء آخر كالعقل والوهم، لأن كل ما هو معلوم بشيء آخر غيرذاته أي: بصورة مساوية له في الحقيقة، فيلزم أن يكون له ماهية كلية...» (صدرالمتألهين، ۱۳۸۳، ۳: ۲۶).

۳. «جميع القوى الإدراكية عقلية كانت أو حسية، في مرتبة واحدة بالقياس إلى نيل الجناب الربوبي كما ورد عن النبي ﷺ: «إن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار وإن الملاء الأعلى يطلبونه كما تطلبونه أنتم»، فإن الإحساس إنما يتعلق بما في عالم الخلق، و التعقل إنما يتعلق بما في عالم الأمر فما هو فوق الخلق و الأمر يكون محتجبا عن الحس و العقل» (صدرالمتألهين، ۱۳۸۷: ۱۳۲).

۴. «تصور الشيء العيني عبارة عن حصول معناه و انتقاله من حد العين إلى حد الذهن. فهذا يجري في غير الوجود. وأما في الوجود فلايمكن ذلك إلا بصريح المشاهدة و عين العيان دون إشارة الحد و البرهان و تفهيم العبارة و البيان» (صدرالمتألهين، ۱۳۸۶: ۱۳۴). در اینجا مطلق شناخت‌پذیری حصولی را از حقیقت وجود سلب می‌کند. برهان این مدعا (لزوم انقلاب) درباره خدا نیز جاری است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۱: ۱۱۳-۱۱۴؛ همو، ۱۴۲۹ق: ۶۳).

در تحلیل و ارزیابی این سخنان، باید توجه داشت که هر برهانی به اندازه قلمرو حد و وسطش مدعا را اثبات می‌کند. حد وسط براهین گذشته، «ماهیت» است که در سایه نفی آن از خدا، در برهان اول، صورت مساوی، در برهان دوم، امکان انتقال به ذهن و در برهان سوم، حد و برهان‌پذیری از خدا نفی می‌شود. بر این اساس، نتیجه این براهین و براهین همگن، صرفاً استحاله شناخت حصولی ماهوی است. در حالی که شناخت حصولی منحصر در شناخت ماهوی نیست بلکه شناخت مفهومی را نیز شامل می‌شود که از راه معقولات ثانی فلسفی سامان می‌پذیرد که بر این اساس، شناخت خدا از راه وجوب وجود، علم، قدرت، حیات و... میسر است. علاوه بر اینکه، شناخت حصولی ماهوی بر اصالت ماهیت استوار است و برپایه اصالت وجود، آنچه تحقق بالذات دارد و خارج را پر کرده، وجود است نه ماهیت. بنابراین راه شناخت حصولی موجودات نیز ماهیت و مفاهیم ماهوی نیست بلکه مفاهیم وجودی و معقولات ثانی فلسفی است.

آنچه بر این تحلیل گواهی می‌دهد آن دسته از سخنان صدراست که با تکیه بر براهین پیش‌گفته، صرفاً شناخت‌پذیری حصولی ماهوی را نفی می‌کند. به عنوان نمونه، در اسفار، به برهان دوم (لزوم انقلاب) برای اثبات استحاله علم حصولی ماهوی تمسک می‌کند: «أما أن حقيقة الواجب غيرمعلومة لأحد بالعلم الحصولي الصوري فهذا مما لا

خلاف فیه» (صدر المتألهین، ۱۹۸۱ م، ۱: ۱۱۳). در جایی دیگر، با اشاره به احاطه ناپذیری واجب الوجود، علی‌رغم اثبات علم عقل اول به خدا، علم اکتناهی را نفی می‌کند (صدر المتألهین، ۱۹۸۱ م، ۹: ۲۴۵-۲۴۶). صریح‌تر از اینها، جمع‌بندی وی در شرح اصول کافی است که با اشاره به برخی براهین پیش‌گفته، علی‌رغم ادعای شناخت‌ناپذیری واجب الوجود، دو راه شناخت را ممکن می‌داند: الف. شناخت اجمالی خدا از راه براهین انی؛ ب. علم حضوری (صدر المتألهین، ۱۳۸۳، ۱: ۱۸۱). وی در جایی دیگر، راه این شناخت اجمالی را بهره‌گیری از مفاهیم فلسفی می‌داند و برپایه آن، نظریه تعطیل‌انگاری شناخت خدا را که برخی متکلمان بر آنند، نفی می‌کند و معتقد است این مفاهیم بر واجب الوجود نیز صادق است و می‌توان او را با آنها شناخت (صدر المتألهین، ۱۳۸۳، ۳: ۴۲-۴۳؛ همو، ۱۳۸۷: ۱۳۲). حاصل اینکه، به باور صدر المتألهین واجب الوجود علی‌رغم احتجاج عقلی اجمالی، شناخت‌پذیر است و احتجاج تام ندارد: «... ما هو فوق الخلق والأمر یكون محتجبا عن الحس والعقل، بل العقل يتصور مفهوم الوجود و يحكم بسبب البرهان أن له مبدأ لو ارتسم في العقل ينتزع منه لذاته هذا المفهوم، لكن يمتنع أن يرتسم» (صدر المتألهین، ۱۳۸۷: ۱۳۲). نیز می‌نویسد: «احتجج أرباب العقول عن الحق و صفاته و سر المعاد و حشر الأجساد لتقليدهم عقولهم، و غاية عرفانهم العلم الإجمالي بأن لهم موجدا ربّا منزّها عن الصفات الكونيّة» (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ۲: ۳۲۹؛ همان، ۴: ۳۰).

۳-۳. احتجاج حضوری

احتجاج حضوری بیانگر فقدان تجربه حضور خداست که برخی آنرا مشخصه الهیاتی عصر مدرن می‌دانند. به باور مارتین بوبر (۱۸۸۷-۱۹۶۵ م) بیماری عصر حاضر به هیچ عصر دیگری شباهت ندارد و کسوف الهی مشخصه این برهه تاریخی است که اینک جهان از سر می‌گذرانند، درست مانند خورشید که چیزی بین او و ما حائل می‌شود (بوبر، ۱۳۸۰: ۸). به باور وی، جمله «خدا مرده است» نیچه، نه بیانگر فقدان متافیزیکی اوست، بلکه چنانکه پل سارتر (۱۹۰۵-۱۹۸۰ م) تفسیر می‌کند، بیانگر این است که او اکنون با ما سخن نمی‌گوید و خاموشی را برگزیده است و انسان مدرن قادر نیست نیوشای گفتار او را بشنود (بوبر، ۱۳۸۰: ۸۵-۸۶).

به باور صدر المتألهین فقدان تجربه حضور خدا در عصر حاضر، فی‌الجمله پذیرفتنی است نه بالجمله، زیرا از یکسو، خدای متعال در طول تاریخ از راه وحی و با علم حضوری خود را نمایانده و با پیامبرانش سخن گفته است اما با این حال، علم حضوری به خدا را نیز هاله‌ای از احتجاج فرا گرفته است، زیرا چنین شناختی نیز هرگز اکتناهی و احاطی

نیست و به تعبیر وی: «...معروف بالمشاهدة الحضورية لا بصورة زائدة، كما هو حال العرفاء الكمل من الأنبياء و الأولياء على نبينا و آله و عليهم السلام عند انخلاعهم عن هذه النشأة، ولكن لا على سبيل الاحاطة والاكتناه لأنها ممتنع بل على وجه الاستغراق والاندكاك» (صدرالمتألهين، ۱۳۸۳، ۱: ۱۸۱). از سوی دیگر، انسان‌های معمولی نیز فی‌الجمله به خدا علم حضوری دارند و حتی در برخی شرائط، از تجربه حضور خدا بهره‌مند می‌شوند. با این حال، در غالب موارد از چنین تجربه‌ای محروم‌اند. صدرالمتألهین عامل فقدان تجربه حضور را اقبال به عالم ماده می‌داند که مانع حضور در حریم کشف و شهود است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۲۵۶). در برخی روایات، گناهان بندگان عامل احتجاب الهی شمرده شده است. به عنوان نمونه، زندیقی از امام رضا علیه السلام می‌پرسد: «فَلِمَ اخْتَجَبَ؟» امام می‌فرماید: «إِنَّ الْاِخْتِجَابَ عَنِ الْخَلْقِ لِكَثْرَةِ ذُنُوبِهِمْ، فَأَمَّا هُوَ فَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ فِي آنَاءِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۵۲). تحلیل و بررسی این عامل در ادامه می‌آید.

صدرالمتألهین به‌طور کلی، تجربه حضور خدا و شناخت شهودی او را اجمالی می‌داند؛ از این‌رو همواره از ورای حجاب او را تجربه می‌کنیم. وجودهای امکانی از آن جهت که معلول واجب تعالی و شأنی از شؤنون اویند، ذات واجب را به قدر هستی خود ادراک می‌کنند. هر موجود در قلمرو هستی خود به ادراک واجب نائل می‌شود و به مقدار قصور و محدودیتش از ادراک او محروم است. همراهی معلول با اعدام، قوا و استعدادات مختلف و مواد گوناگون، موجب بُعدش از منبع وجود می‌شود، اما از ناحیه مبده تعالی منعی نیست. واجب‌الوجود به دلیل عظمت، سعه رحمت، شدت و گسترش نور نافذ و عدم‌تناهی و محدودیتش به هر کس از دیگران نزدیک‌تر است و با این حال، دیگران نسبت به او در مراتب مختلف قرب و بعد هستند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۱: ۱۱۴). صدرالمتألهین برای تأیید این انگاره، آیاتی از قرآن و برخی سخنان فیلسوفان پیشین را ذکر می‌کند (همان: ۱۱۴-۱۱۵). حاصل اینکه، تجربه اجمالی حضور خدا ممکن است اما بیانگر شناخت تفصیلی او نیست. صدرالمتألهین بر اثبات این مدعا اینگونه استدلال می‌کند که علم به علت، از این‌رو موجب علم به معلول خاص است که شناخت علت، سبب شناخت همه شئون اوست و یکی از شئون علت، معلول اوست. اما علم به معلول، از این‌رو سبب شناخت اجمالی علت است که معلول شأنی از شئون علت است و شناختش تنها بیانگر شناخت شأنی از علت است و شناخت تام علت را در پی ندارد. به عبارت دیگر: علم تفصیلی ممکن به واجب، مستلزم این است که واجب تعالی یا عین ذات ممکن باشد و یا معلول او (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۱۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷، ۱: ۳۴۶).



۴. عوامل احتجاب الهی

در روایات به سه عامل اساسی برای احتجاب الهی اشاره شده است:

۱-۴. عامل الهی (شدت ظهور الهی)

چنانکه گذشت، برپایه روایات، مهمترین عامل احتجاب الهی شدت ظهور اوست و به تعبیر صدرایی: «احتجاب عن البصائر والأبصار واستتاره عن العقول والأنظار ليس من جهة خفائه في نفسه، لأنه أظهر الأشياء وأجلى الموجودات... بل غاية ظهوره سبب بطونه ونهاية جلالة منشأ خفائه» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۱: ۱۸۱)، «لا سبب لاحتجاب نوره إلا كمال ظهوره، كما لا سبب لظهور الخلق إلا غاية بطونه و بطلانه، فالحق محتجب و الخلق محجوب» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ۴: ۳۰). تقریر این عامل در مباحث پیشین گذشت.

۲-۴. عامل ادراکی انسانی

ضعف قوای ادراکی انسان از دیگر علل احتجاب الهی است: «لا حجاب بينه و بين خلقه الا قصور الغرائز ونقصان المدارك والعقول» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ۱: ۱۸۱). به این عامل در روایات فراوانی اشاره شده است. به عنوان نمونه، امام علی علیه السلام می فرماید: «خَلَقَ اللهُ الخَلْقَ فَعَلَّقَ حِجَاباً بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُمْ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق: ۶۲). تفریع «برافراشتن حجاب» بر «آفرینش» بیانگر این است که خود مخلوقات و نقص ذاتی آنها حجاب بین آنها و خداست. در روایت دیگری نیز می فرماید: «لَا تَخْجِبُهُ الحُجُبُ وَ الحِجَابُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ خَلْفَهُ إِيَاهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ۱: ۱۴۰). امام رضا علیه السلام نیز می فرماید: «خَلَقَ اللهُ الخَلْقَ حِجَابَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُمْ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۵-۳۶). در ادامه نیز می فرماید: «لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهَا غَيْرَهَا» (همان: ۳۸). در روایتی دیگر، امام علی علیه السلام می فرماید: «لَا حِجَابَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ غَيْرَ خَلْقِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۰۹). همین مضمون در روایات دیگری نیز آمده است. در روایت دیگری، امام رضا علیه السلام می فرماید: «تَبَايَنَتْ فَأَغْرَبَتْ عَنْ مُبَايَنَتِهَا لِمَا تَجَلَّى صَانِعُهَا لِلْعُقُولِ، بِهَا اِحْتَجَبَ عَنِ الرُّؤْيَةِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۳۹-۴۰). ضمیر «بِهَا» به اشیاء یا عقول باز می گردد.

به باور صدرالمتألهین عامل احتجاب الهی ضعف وجودی نفس انسانی است که موجب ضعف ادراکی قوای شناختی اوست. چنانکه گذشت، ناتوانی انسان از شناخت خدا، ناشی از خفای حضرت حق نیست؛ بلکه از قصور ادراکی انسان سرچشمه می گیرد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۱۳۶؛ همو، ۱۹۸۱م، ۱: ۱۱۷؛ همو، ۱۳۸۳، ۳: ۲۱). به باور صدرالمتألهین از یکسو، محدودیت و ضعف وجودی نفس انسانی و از سوی دیگر، اشتغالش به تدبیر بدن موجب می شود نفوس انسانی در عالم طبیعت در مقام خیال



وحس بمانند و توانایی ادراک امور عقلی را نداشته باشند. همانگونه که میان غذا و معده انسانی می‌بایست سختی باشد تا بتوان آنرا جذب و هضم کند و نمی‌توان هر چیزی را بخورد، میان مدرک و مدرک نیز چنین است. غالب نفوس انسانی در عالم طبیعت در مقام خیال و حس‌اند، از این‌رو با امور محسوس و متخیل مسانخت دارند و آنها را به آسانی ادراک می‌کنند اما از ادراک امور عقلی محروم‌اند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۱: ۳۸۷). صدرالمتألهین راه حل این مشکل را دوری از عالم طبیعت می‌داند و بر این باور است که حال هر چه از ماده دورتر شویم، تعقل ما کامل‌تر می‌شود و اگر به کلی از ماده مفارقت کنیم، دریافت ما از مجردات و از واجب‌الوجود کامل‌تر می‌شود. اما با این حال، باز هم نمی‌توانیم او را به‌طور کامل درک کنیم و همواره مرتبه‌ای از احتجاب عقلی او را فرا گرفته‌ایم، زیرا توان ادراک ما متناهی و خداوند نامتناهی است و متناهی را یارای احاطه بر نامتناهی نیست. از این‌رو غایت معرفت خدا اعتراف به عجز و قصور است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۱۳۷). این تحلیل در سخنان دیگر الهی‌دانان از جمله آمدی نیز آمده است (آمدی، ۱۴۲۳، ۱: ۴۸۱).

۳-۴. عامل رفتاری انسانی

در برخی روایات، گناهان بندگان عامل احتجاب الهی شمرده شده است. به عنوان نمونه، زندقی از امام رضا علیه السلام می‌پرسد: «فَلِمَ اخْتَجَبَ؟» امام می‌فرماید: «إِنَّ الإِخْتِجَابَ عَنِ الخَلْقِ لِكَثْرَةِ ذُنُوبِهِمْ، فَأَمَّا هُوَ فَلَا يَخْفَى عَلَيْهِ خَافِيَةٌ فِي آنَاءِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۲۵۲). برپایه مبانی حکمت صدرایی میان معصیت با جهالت و نیز طهارت با معرفت رابطه تنگاتنگی است. صدرالمتألهین کمال انسان را در معرفت و طهارت از قید شهوت و غضب می‌داند و معرفت را فهم حقایق کلی و شناخت حق تعالی، صفات و اسمای او، معرفت کتب و رسلش، شناخت نفس و احوال آن از قبیل قیامت، حساب، میزان، صراط، جهنم و بهشت می‌داند و بر این باور است که دستیابی به چنین معرفتی تنها از راه طهارت و مجاهده با جهل، اخلاق ناپسند، دنیادوستی و مقام‌پرستی حاصل می‌شود و نوری است که از عالم قدس و طهارت در دل مؤمن افکنده می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ۱: ۱۱). وی این مطلب را برپایه مبانی حکمت متعالیه اینگونه تحلیل می‌کند که نفس انسان در آغاز آفرینش بسان آئینه صافی است که بالقوه می‌تواند حقائق عالم هستی را نمایش دهد، اما این استعداد در سایه افعال اختیاری یا به فعلیت مبدل می‌شود و انسان به کمال انسانیت می‌رسد و یا از بین می‌رود و به زوال می‌رسد. افعال اختیاری درست و عمل به تکالیف شرعی باعث جلای آئینه نفس می‌شوند که او را از مرتبه عقل بالقوه به عقل بالفعل می‌رسانند و در نتیجه، حقائق عالم هستی را منعکس

می‌کند؛ چنانکه دنیادوستی، شهوت‌پرستی و ارتکاب گناهان باعث بطلان این استعداد نفس می‌شود و انسان در مرتبه حس و حیوانیت باقی می‌ماند. گناهان بسان چرک‌هایی هستند که نه تنها مانع جلا و تصفیل آهن نفس می‌شوند و آنرا از آئینه شدن باز می‌دارند، بلکه بر کدورت و ظلمت آن می‌افزایند (صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۹). صدر المتألهین عذاب احتجاب از حق تعالی را در نتیجه گناهان، شدیدتر از عذاب آتش جهنم می‌داند و به آیه ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ، ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُوا الْجَحِيمِ﴾ (مطففین: ۱۵-۱۶) تمسک می‌کند که در آن، محجوبیت از خدا بر آتش جهنم مقدم شده است (صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۸). صدر المتألهین بر پایه تشکیک وجود، برای حقیقت قرآن مراتبی ذکر می‌کند، چنانکه در اسرار الآیات نزول قرآن را دارای چهار مرتبه می‌داند: قلم ربانی (مرتبه لاهوتی)، لوح محفوظ، لوح قدر، زبان فرشته وحی (شنیدن حسی وحی از او). سپس با اشاره به رابطه طهارت با معرفت، دریافت مرتبه نخست را ویژه پیامبر اکرم ﷺ و فراتر از دسترسی دیگر پیامبران می‌داند (صدر المتألهین، ۱۳۶۰: ۵۳). وی به‌طور کلی، رسیدن به هر کدام از مراتب وجودی قرآن را مشروط به برخورداری از همان مرتبه وجودی می‌داند، از این‌رو برای ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ نیز مراتبی قائل است. در همین راستا، پایین‌ترین مرتبه وجودی انسان (جسمانیت) نمی‌تواند پایین‌ترین مرتبه وجودی قرآن (مصحف) را بدون طهارت ظاهری لمس کند (صدر المتألهین، ۱۳۶۶، ۷: ۱۰۸).

از رهگذر بررسی این عوامل سه‌گانه احتجاج الهی آشکار می‌شود که دو عامل انسانی مهمترین عوامل احتجاج الهی‌اند و انسان را از حضور در حریم قدس الهی باز می‌دارند، اما عامل الهی فی حد ذاته مانع ظهور الهی نیست بلکه این عامل به ضعف قوای ادراکی انسان باز می‌گردد و این قصور قوای ادراکی است که انسان را از مشاهده جمال الهی باز می‌دارد. از این‌رو می‌توان گفت که انسان محتجب است اما از جانب خدا هیچ‌گونه حجابی نیست، از این‌رو صدر المتألهین می‌نویسد: «الله محض التجلي فكيف يحتجب؟ بل إذا قصر العقول عن إدراك جماله فيقال احتجب و لهذا ورد: أن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار أي: احتجب عنها لأنها لا تدرکه بواسطة قصورها وأما أنه محتجب عنها في الواقع فكلًا» (صدر المتألهین، ۱۳۶۳: ۲۵۶).

نتیجه‌گیری

از رهگذر این جستار، مطالب زیر استنتاج می‌شود:

۱. روایات احتجاب الهی چهار گونه‌اند: الف. احتجاب معرفت‌شناختی؛ ب. احتجاب هستی‌شناختی؛ ج. احتجاب کیفی؛ د. احتجاب سلوکی. دسته اول خود، دو گونه «حقی» و «خلقی» دارد.

۲. از جانب خداوند نسبت به انسان، هیچگونه حجابی نیست. روایاتی که نور الهی را عامل احتجاب خدا می‌دانند، نیز با این مدعا ناسازگار نیستند، زیرا شدت نور بیانگر شدت ظهور است و ضعف قوای ادراکی انسان عامل ندیدن نور شدید الهی است.

۳. برخی عبارات صدرالمتألهین بر احتجاب عقلی تام خدا دلالت دارد، اما ملاحظه بقیه سخنانش و بررسی مفاد براهین ارائه‌شده، ما را به این نتیجه رهنمون می‌شود که مقصود وی از احتجاب عقلی، احتجاب عقلی اجمالی و صرفاً از راه شناخت حصولی ماهوی است اما با این حال، شناخت خدا از راه مفاهیم فلسفی باز است.

۴. به باور صدرالمتألهین فقدان تجربه حضور خدا در عصر حاضر، فی‌الجمله پذیرفتنی است نه بالجمله، زیرا از یکسو، خدای متعال در طول تاریخ از راه وحی و با علم حضوری خود را نمایانده و با پیامبرانش سخن گفته است، اما با این حال، علم حضوری به خدا را نیز هاله‌ای از احتجاب فرا گرفته است، زیرا اکتناهی و احاطی نیست. از سوی دیگر، انسان‌های معمولی نیز فی‌الجمله به خدا علم حضوری دارند و حتی در برخی شرایط، از تجربه حضور خدا بهره‌مند می‌شوند. با این حال، در غالب موارد از چنین تجربه‌ای محروم‌اند.

۵. احتجاب الهی سه عامل دارد: الف. عامل الهی (شدت ظهور الهی)؛ ب. عامل ادراکی انسانی (ضعف قوای ادراکی)؛ ب. عامل رفتاری انسانی (گناهان). بررسی این عوامل سه‌گانه نشان می‌دهد که دو عامل انسانی مهمترین عوامل احتجاب الهی‌اند و انسان را از حضور در حریم قدس الهی باز می‌دارند، اما عامل الهی فی‌حد ذاته مانع ظهور الهی نیست بلکه این عامل به ضعف قوای ادراکی انسان باز می‌گردد و این قصور قوای ادراکی است که انسان را از مشاهده جمال الهی باز می‌دارد.

فهرست منابع

۱. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۷۱ش، *المباحثات*، مقدمه و تحقیق: محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن سینا*، قم: انتشارات بیدار.
۳. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول عن آل الرسول ﷺ*، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۴. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، ۱۳۶۹ق، *متشابه القرآن و مختلفه*، قم: انتشارات بیدار.
۵. ابن عربی، محیی الدین، ۱۴۲۴ق، *کتاب الحجب*، قاهره: مکتبه الثقافة الدینیة.
۶. ابن عربی، محیی الدین، بی تا، *الفتوحات المکیة* (۴ جلدی)، بیروت: دار الصادر.
۷. افضلی، سید عبدالرئوف؛ رضانژاد، عزالدین، ۱۳۹۷ش، «*واکاوی برهان خفای الهی از چشم انداز فلسفه اسلامی*»، قیسات، شماره ۸۷، ص ۲۳-۵۷.
۸. افلوطین، ۱۳۶۶ش، *دوره آثار افلوطین*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
۹. بویر، مارتین، ۱۳۸۰ش، *کسوف خداوند* (مطالعاتی درباره رابطه دین و فلسفه)، ترجمه عباس کاشف و ابوتراب سهراب، تهران: سپهر اندیشه.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۷۵ش، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۱. حسینی، سید نصیر احمد؛ کشفی، عبدالرسول، ۱۳۹۳ش، «*تحلیل انتقادی دیدگاه جان شلنبرگ در باب مسئله خفای الهی*»، پژوهشنامه فلسفه دین، پاییز و زمستان ۱۳۹۳، شماره ۲۴، ص ۱۳۳-۱۵۸.
۱۲. دوانی، محمد، ۱۴۱۱ق، *ثلاث رسائل*، مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۳. رازی، ابوحاتم، ۱۳۸۱ش، *اعلام النبوة*، تهران: مؤسسه حکمت و فلسفه.
۱۴. راوندی، سعید بن هبة الله، ۱۴۰۷ق، *المدعوات*، قم: انتشارات مدرسه امام مهدی.
۱۵. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷ق، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دار الكتاب العربی.
۱۶. سبزواری، ملاهادی، ۱۳۸۴ش، *شرح المنظومة*، تهران: نشر ناب.

۱۷. سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵ش، **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**، تصحیح و مقدمه: هانری کربن؛ سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۸. شهید اول، محمدبن مکی، ۱۴۱۰ق، **المزار**، قم: مدرسه امام مهدی.
۱۹. صدرالمتألهین، محمد، ۱۳۸۶ش، **الشواهد الربوبية فی المناهج السلوکية**، قم: بوستان کتاب.
۲۰. صدرالمتألهین، محمد، ۱۹۸۱م، **الأسفار العقلية الأربعة**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۱. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، ۱۳۸۳ش، **شرح اصول الکافی**، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۲. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، ۱۳۹۲ش، **تعلیقه بر حکمة الاشراق** (همراه متن کتاب)، تصحیح نجفقلی همدانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
۲۳. صدوق، محمدبن علی، ۱۳۸۵ش، **علل الشرائع**، قم: کتاب فروشی داوری.
۲۴. صدوق، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، **التوحید**، قم: موسسه النشر الاسلامی.
۲۵. طباطبایی، سیدمحمدحسین، ۱۳۸۵ش، **نهایة الحکمة**، با تصحیح و تعلیقات: غلامرضا فیاضی، قم: مؤسسه آموزشی امام خمینی علیه السلام.
۲۶. طوسی، محمدبن حسن، ۱۴۰۷ق، **تهذیب الأحکام**، تحقیق خراسان، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۲۷. فیض کاشانی، محمدمحسن، ۱۴۰۶ق، **الوافی**، اصفهان: نشر کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی.
۲۸. قاضی سعیدقمی، محمدبن محمد، ۱۳۸۶ش، **شرح توحید الصدوق**، تصحیح و تعلیق: نجفقلی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۲۹. قیصری، داوود، ۱۳۹۹ش، **شرح فصوص الحکم**، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم: بوستان کتاب.
۳۰. کریمی، احمد و مهتاب خیرالسادات محمدآبادی (۱۴۰۳)، «**بی‌نشانی یا آشکارگی خداوند؟ نقد شبهه اختفای الهی بر اساس آموزه‌های توحیدی نهج‌البلاغه**» فصلنامه تحقیقات کلامی، دوره ۱۲، شماره ۴۷، ص ۲۸-۷.
۳۱. کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، **الکافی**، تهران: دار الکتب الإسلامیه.
۳۲. مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۲ش، **بحار الأنوار**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.

۳۴. مفید، محمدبن محمد، ۴۱۳ق، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، قم، کنگره شیخ مفید.
۳۵. مک‌گراث، آلیستر، ۱۳۹۲ش، *درسنامه الهیات مسیحی*، ترجمه بهروز حدادی، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، چاپ اول از ویرایش پنجم.