

A Study of the Objectivity and Supra-Rationality of the Numinous and its Relationship with Revelation in the Abrahamic Religions according to Rudolf Otto

Seyed Morteza
Hosseini  *

Parvin Nabian 

Ph.D. Student of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Associate Professor of Philosophy, University of Isfahan, Isfahan, Iran

Abstract

The purpose of this article is to study the epistemology of religious experience from the point of view of Rudolf Otto. Otto emphasizes the supernatural nature of this experience with a phenomenological approach and the separation of the noumenon from the phenomenon and the invention of a word called the numinous. Otto states by expressing the elements present in the experience of the numinous that these elements are necessarily aware of their belonging, even though this belonging is ambiguous and does not enter the structure of understanding. Following Kant, by dividing the real world into perceptible and incomprehensible parts, he considers the numinous as non-perceptible, meaning that the truth of the numinous is inaccessible. Otto saw the truth of religion as the kind of experience that can evoke and transfigure. The unity of religions will mean that religious experience throughout history has a single truth that has manifested itself in various forms. Otto considers revelation in the Abrahamic religions as the manifestation and presence of God in the prophets. He believes that following the lifestyle (act, speech, and lectures) of the prophets, which is the product of this experience, causes us to perceive the presence of God through intuition and feeling.

Keywords: Epistemology, Religious Experience, Objectivity, supra-rational, Revelation.

Received: 19/08/2022

ISSN: 1735-3238 eISSN: 2476-6038 Accepted: 12/07/2023

Original Research

* Corresponding Author: sayedmortazahosaini@yahoo.com

How to Cite: Hosseini, Seyed Morteza & Nabian, Parvin. (2023). A Study of the Objectivity and Supra-Rationality of the Numinous and its Relationship with Revelation in the Abrahamic Religions according to Rudolf Otto, *Hekmat va Falsafeh*, 19 (75), 43-64.

DIO: 10.22054/wph.2023.69475.2096



بررسی عینیت و فرا عقلانی بودن امر مینوی و نسبت آن با وحی در ادیان ابراهیمی از نظر رودولف اتو

دانشجوی دکترای فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

* سیدمرتضی حسینی

دانشیار فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

** پروین نبیان

چکیده

هدف این مقاله بررسی معرفت‌شناختی تجربه دینی از دیدگاه رودولف اتو است که در آن، با روش توصیفی – تحلیلی به بررسی عینیت و فرا عقلانی بودن تجربه دینی پرداخته شده است. اتو با رویکردی پدیدار‌شنا سانه و تفکیک نومن از فنomen و ابداع واژه‌ای به نام امر مینوی (The numinous)، بر فرا عقلانی بودن این تجربه تأکید می‌کند. او با بیان عناصر موجود در تجربه امر مینوی بیان می‌کند که این عناصر ضرورتاً متوجه متعلق خود هستند هرچند این متعلق مبهم باشد و به ساختار فاهمه وارد نشود. وی به پیروی از کانت با تقسیم عالم واقع به دو بخش قابل ادراک و غیرقابل ادراک، امر مینوی را مفهومی غیر ادراکی و به معنای دسترس ناپذیر بودن حقیقت امر مینوی می‌داند.

اتو حقیقت ادیان ابراهیمی را از سنت تجربه دانسته که می‌تواند برانگیخته شده و تجلی یابد و منظور از وحدت ادیان این است که تجربه دینی در طول تاریخ حقیقتی واحد دارد که به شکل‌های گوناگون متجلی شده است. اتو، وحی در ادیان ابراهیمی را تجلی و حضور خداوند بر پیامبران دانسته و بر این باور است که تبعیت از سبک زندگی پیامبران (فعل، قول و تقریر نبی) که محصول این تجربه است باعث می‌شود ما خود از طریق شهود و احساس، حضور خداوند را دریابیم.

واژه‌های کلیدی: معرفت‌شناسی، تجربه دینی، عینیت، فرا عقلانی، وحی، رودولف اتو.

مقدمه

طی دو قرن اخیر، مسئله تجربه دینی، موضوعی مورد توجه متألهین بوده است. ظهور این مفهوم در اواخر قرن هیجدهم و بیشتر متأثر از شلایر ماخر است. نقادی‌های هیوم و کانت بر الهیات طبیعی و براهین عقلی اثبات وجود خدا که ریشه در ادبیات انتقادی عصر روشنگری دارند و واکنش تفکر رمانیک به اصالت عقل دوره‌ی روشنگری، مهم‌ترین عناصری هستند که می‌توانند به فهم تاریخی پیدایش عرصه‌ی برای اصالت تجربه دینی، یاری برسانند (عباسی، ۱۳۹۱: ۲۵). در این میان بررسی اندیشه اتو درباره تجربه دینی به دلیل نگاه ویژه‌اش حائز اهمیت به نظر می‌رسد. البته پیش از بررسی اندیشه‌های اتو، باید اشاره گردد شلایر ماخر قبل از اتو ادعا کرد که تجربه دینی، تجربه‌ای عقلی یا معرفتی نیست بلکه احساس اتکای مطلق و یکپارچه به مبدأ یا قدرتی متمایز از جهان است، این تجربه، تجربه‌ای شهودی است که اعتبارش قائم به خود است و مستقل از مفاهیم، تصورات، اعتقادات، یا اعمال می‌باشد (پتروسون و دیگران، ۱۳۷۹: ۴۱).

از نظر اتو، تمامی ادیان حاصل ترکیب دو رکن اصلی یا دو عنصر اساسی هستند که بدون هریک از آن‌ها، دین کامل نمی‌شود و عبارت‌اند از اجزای عقلانی و اجزای غیرعقلانی. از نظر وی عناصر غیرعقلانی به معنای خردستیزی نیست بلکه نوعی فرا عقلانی بودن است که همان جنبه عرفانی و شهودی دین به شمار می‌رود به این معنا که خود را از دسترس عقل مفهوم ساز، می‌رهاند. وی می‌کوشد تا با روشی پدیدارشناسانه بیان کند که ذات و گوهر اصیل دین چیزی بسیار فراتر و والاتر از این مفاهیم است (قادری، ۱۳۹۰: ۱۸).

اتو در کتاب مفهوم امر قدسی می‌گوید:

«در هر گونه تلقی خداپستانه از خدا بخصوص در ادیان الهی توجه به این نکته جنبه اساسی دارد که بدانیم خدایی که باعقل بشری ادراک شده و صفاتی را در مورد آن به کار می‌بریم و آن‌ها را باعقل دریافت و با اندیشه تحلیل می‌کنیم می‌توان آن را موجودی عقلانی نامید و دینی هم که چنان نگرشی از خدا را عرضه و اظهار می‌کند یک دین عقلانی است» (اتو، ۱۳۸۰: ۳۷).

اتو بیان می‌کند که در تجربه دینی، نوعی احساس مخلوقانه بودن برای انسان ایجاد می‌شود. به نظر می‌رسد احساس مخلوقانه که اتو از آن سخن می‌گوید به این معناست که آدمی احساس کند که هستی او عین ربط و وابستگی است.

عبارت او در این مورد چنین است:

«آنچه تازه است و تعبیر احساس مخلوقیت می‌تواند آن را بیان کند همان استغراق در عدم است در مقابل یک قدرت مطلق مستولی در حالی که همه‌چیز به این قدرت مستولی متکی است و هویت او را نمی‌توان در قالب لفظ بیان کرد و تنها می‌تواند به طور غیرمستقیم و در قالب احساس و واکنش آدمی به او احساس گردد و چنین واکنشی باید مستقیماً در درون روح شخص تجربه بشود تا قابل فهم گردد.»
(اتو، ۱۳۸۰: ۵۴).

از نظر اتو این امر مینوی در عین فرا عقلانی بودن، امری عینی و واقعی است و هر گز نباید این تجربه دینی به امری صرفاً احساسی فروکاسته شود. از دیگر سو، تجربه دینی هرچند واقعیتی دیرین و همزاد با دین ورزی است اما به عنوان یک مقوله دین شناختی در فضای دین پژوهی جدید می‌تواند نگرش صحیح به امر قدسی برای انسان امروزی سردرگم در بین مکاتب مختلف بشری ایجاد کرده و بیان نماید که همه حقیقت (عینیت) با عقل جزوی و بخشی و استدلال عقلی صرف در قالب الفاظ و مفاهیم برای انسان امروزی محقق نمی‌شود و تجربه و شهود یکی از موثق‌ترین راه‌های درک حقیقت است. در همین راستا و برای اثبات عینیت و فرا عقلانی بودن امر مینوی و قرابت ماهوی آن با مفهوم وحی در ادیان الهی، در این مقاله به بررسی عینیت و فرا عقلانی بودن تجربه دینی (مینوی) و نسبت آن با آموزه الهیاتی وحی در ادیان ابراهیمی خواهیم پرداخت.

۱- مفهوم‌شناسی

در این بحث ابتدا لازم است مفاهیم اصلی معرفت و تجربه دینی مورد بررسی قرار گیرد:

۱-۱. مفهوم معرفت

یکی از رایج‌ترین تعریف‌های معرفت در بین معرفت‌شناسان معاصر این است که معرفت یعنی باور صادق موجه (Dancy ۱۹۹۸: ۲۲). ریشه این تعریف را می‌توان در نظریات سقراط و افلاطون دید. ابن‌سینا در «ابراهان شفاء» علم و معرفت را این گونه تعریف و بیان می‌کند: العلم هو اعتقاد غير قابل للزوال (ابن‌سینا، ۱۳۷۳: ۳۷۴-۳۷۶). معرفت‌شناسان معرفت‌های ما را به شکل‌های گوناگون دسته‌بندی می‌کنند، از آن جمله:

۱. معرفت بر اساس طرق دست‌یابی به معرفت، به معرفت حسی، معرفت حضوری، معرفت مبتنی بر حافظه و... تقسیم می‌شود.
۲. معرفت بر اساس نسبت آن با تجربه که معرفت پیشینی و پسینی نامیده می‌شود
۳. معرفت بر اساس اطمینان و خطاناپذیری که به معرفت یقینی و غیر یقینی تقسیم می‌شود.
۴. معرفت بر اساس استنتاجی بودن یا نبودن آن که به دو دسته بدیهی یا غیر بدیهی تقسیم می‌شود. (غفاری و مازیار، ۱۳۹۵: ۶۱).

۱-۲. مفهوم تجربه دینی از نظر فلاسفه

با نظر به نقدهای هیوم و کانت، به ترتیب در کتاب‌های «گفتگوهایی درباره دین طبیعی» و «نقد عقل محض» بر نقش عقل در زمینه اثبات و شناخت وجود خداوند، برخی از فلاسفه بنیان باورهای دینی را بر تجربه دینی بنا نهادند و سعی نمودند از تجربه دینی در توجیه باورهای دینی به‌ویژه اعتقاد به خداوند بهره ببرند. معنای فراگیر تجربه، رویارویی انسان به عنوان عامل یا ناظر آگاه با یک پدیده است مانند تجربه نوشتن یک مقاله فلسفی، اما تجربه دینی از این معنای متداول فاصله می‌گیرد زیرا متعلق تجربه دینی، موجودی فرا طبیعی یا وابسته به آن یا حقیقت غایی است مانند تجربه مستقیم خداوند و گفتگو با او، تجلی او در چیزی یا شخصی، دیدن فرشته و حقیقتی که وصف ناشدنی است.

شلایر ماخر با هدف صیانت دین؛ تجربه دینی را به عنوان ساختاری جدید برای تحکیم باورهای دینی پیشنهاد کرد. وی بیان کرد که دین امری روحانی است و هرگز به صورت ناب پدیدار نمی‌شود بلکه باید از طریق آفرینشی اصیل آن را در خویشتن ایجاد کنید و حتی در این صورت نیز تنها در لحظه‌ای که آن را ایجاد می‌کنید نزد شما خواهد بود (شلایر ماخر، ۱۳۹۹: ۱۱۵). وی ساختار توجیه خداباوری را از وحی، عقل نظری و عملی به‌نوعی احساس درونی و ژرف از جنس وابستگی انسان به یک مبدأ فرا طبیعی تغییر داد. از نظر وی، تجربه دینی، معرفت زا نیست بلکه احساس باطنی و اعتمادی یکپارچه به قدرتی قاهره و متمایز از جهان طبیعی و نوعی تجربه‌ای شهودی است که بی‌نیاز از مفاهیم، تصورات، تصدیقات یا اعمال تحقق می‌یابد و چون نوعی شهود است، توصیف آن ممکن نیست، بنابراین دیگر دین، امری معرفتی نیست و بار شناختی ندارد. این گونه خداباوری مورد ارزیابی علمی و عقلی قرار نمی‌گیرد، بنابراین برهان‌های فلسفی سازنده معرفت خداوند از این

تجربه‌های دینی بارور می‌شوند و گرنه تنها پژوهش‌های فلسفی در این زمینه کارگشا نخواهد بود. وی مضمون و محتوای این شهود را احساس وابستگی مطلق (absolute dependence) به امر نامتناهی می‌داند (clements, 1987: 99).

ویلیام آلستون (۱۹۲۱-۲۰۰۹) تجربه دینی را از سخن ادراک می‌داند. وی تلاش می‌کند با تعمیم ادراک به ادراک حسی و غیر حسی، تجربه‌های دینی را از نوع ادراک دانسته و راهی برای موجه دانستن و واقع‌نمایی آن‌ها پیدا کند (همان، ص ۱۴). واژه ادراک را می‌توان در سنت عرفان اسلامی هم مشاهده کرد. ادراک خداوند از نظر آلستون به جهت داشتن خصوصیات تجربه حسی، توانایی توجیه خداباوری را دارد. در تجربه حسی جهان طبیعی سه مؤلفه مُدرَك (فاعل شناسا)، مُدرَك (شیئی محسوس) و پدیدار (آشکار شدن محسوس) وجود دارد و تجربه دینی نیز دارای این سه ویژگی است، یعنی عامل تجربه‌گر، خداوند تجربه‌شده و تجلی خداوند بر تجربه‌گر. همان‌طور که موجودات طبیعی را با استفاده از تجربه حسی شناخته‌ایم، خداوند و افعالش را با تجربه دینی، خواهیم شناخت. می‌توان برخی از صفات خداوند که در ادیان ابراهیمی بیان شده (صفاتی مانند حقیقت وجود، مهربانی، خیر محض) را در نظر گرفت و هرگاه شخص پنداشد امر مورد تجربه‌اش چنان صفاتی دارد آن را تحت عنوان خدا بازشناسی خواهد کرد (Alston, 1991: 29).

وین پراود فوت (۱۹۳۹-۲۰۰۳)، تجربه دینی را از ادراک حسی و شهود خارج می‌کند و آن را تبیینی فرا طبیعی می‌خواند زیرا در تجربه حسی، شیء محسوس علت واقعی تجربه انسان است؛ حال اگر تجربه دینی از گونه تجربه حسی باشد باید خداوند علت تجربه‌های دینی باشد و چون تجربه‌های دینی ناسازگار وجود دارد پس در این صورت، پیروان ادیان مختلف، نمی‌توانند صاحب تجربه دینی باشند، بنابراین تجربه‌ای دینی است که صاحب تجربه نتواند آن را بر اساس امور طبیعی بیان کند و باید به امور ماوراءالطبیعه متولّ شود هرچند این فقط دریافت عامل تجربه‌گر باشد و هیچ امر خارجی در مقابل آن تجربه در عالم واقع، وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر، پراود فوت معتقد به عدم تفکیک تجربه دینی از تفسیر تجربه‌گر است و تجربه دینی را ترکیبی از ادراک یا احساس تجربه‌گر به همراه پیش‌فرض‌های تفسیری آن می‌داند؛ او میان توصیف و تبیین تجربه دینی تفاوت می‌گذارد.

باورهای دینی تجربه‌گر در توصیف تجربه دینی، نقش اساسی دارد. این امر باعث می‌شود تجربه‌گر علت آن تجربه را موجودی فرا طبیعی توصیف کند درحالی که تبیین طبیعی هم

برای تجربه او امکان دارد، یعنی تجربه‌اش معلول علتی طبیعی باشد. پس تنها شرط دینی بودن تجربه، تعبیر تجربه‌گر از تجربه‌اش بر اساس دستگاهی از باورهای دینی است که شاهدی بر امر فرا طبیعی است. پس علتی که تجربه‌گر، برای تجربه‌اش ذکر می‌کند حتماً لازم نیست که وجود داشته باشد (پراودفوت، ۱۳۸۷: ۷۶). ویلیام جیمز چهار نشانه برای تجربه عرفانی (دینی) بیان می‌کند که دوتای آن‌ها اصلی و دوتای دیگر فرعی هستند. نشانه‌های اصلی عبارت‌اند از: بیان ناپذیری و کیفیت معرفتی. این تجربه در دسترس دستگاه مفهوم ساز قرار نمی‌گیرد و در نظر عارف از نوع شناخت یا بصیرت، مکافثه یا اشراف است. ناپایداری و انفعال هم از نشانه‌های فرعی این تجربه‌اند (James, 1902: 380-381).

۲. عینیت تجربه دینی از نظر اتو

یکی از مباحث مهم در تجارب دینی و مکافثات مسئله عینیت است. آیا تجربه دینی ارتباطی با عالم واقع دارد؟ بسیاری از عارفان همراه با کشف، به عینیت متعلق تجربه دینی خود اذعان دارند.

آیا متعلق تجربه دینی که تجربه‌گر آن را تجربه می‌کند امری عینی و حقیقتی خارجی است و یا اینکه صرفاً یک فرافکنی ذهنی است. اتو بر این امر تأکید می‌کند که در تجربه مینوی، شخص از واقعیت مینوی آگاه می‌گردد. او استدلال می‌کند که تجربه نومن هم چون یک امر حاضر احساس شده، کافی است که صدق و درستی حضور واقعی نومن را تضمین کند (Otto, 1958: 83).

۱-۲. نگاه پدیدار شناختی به مسئله عینیت تجربه امر مینوی

تفکیک نومن از فنومن توسط کانت در کتاب نقد عقل مغض شکل گرفت. از نظر کانت، عالم واقع پیش روی انسان به دو بخش غیرقابل ادراک و قابل ادراک تقسیم می‌شود. بخش قابل ادراک و پدیدارها، «نمود» یا «فنomen» و بخش غیرقابل ادراک، «بود» یا «نومن» است. نومن فاقد ویژگی‌های قابل حس و امری کاملاً عقلی است. فاعل شناسا در صورتی می‌تواند به نومن دسترسی داشته باشد که بتواند مقولات فاهمه را مستقل از حسیات به کار گیرد (Kant, 1929: 248-249).

دو تفسیر درباره اینکه آیا نومن از فنومن متمایز است یا به آن وابسته است: بر اساس تفسیری سنتی تر از دیدگاه کانت، نومن و فنومن دو جهان متفاوت هستند و تجربه ما تنها به

یکی از این قلمروها یعنی قلمرو فنومن‌ها تعلق می‌گیرد. بر اساس تفسیری دیگر از دیدگاه کانت یک جهان بیشتر وجود ندارد و یا به عبارتی تمایز میان نومن و فنومن تمایز میان وجود فی نفسه اشیاء و نحوه‌ی ظهور و آشکار شدن آن‌ها برای ما است.

اتو می‌گوید:

«این حالت روانی [روحی]، حالتی کاملاً منحصر به فرد و تقلیل ناپذیر به هر امر دیگری است و بنابراین مانند همه داده‌های کاملاً اولیه و مقدماتی در حالی که قابل بحث و بررسی است اما دقیقاً قابل تعریف نیست.» (اتو، ۱۳۸۰، ص ۴۸).

وی بر یگانگی احساس‌های دینی تأکید می‌کند. از طرفی برای برانگیختن هر احساسی باید یک نیروی برانگیزاننده وجود داشته باشد و تنها نیروی ممکن برای برانگیختن این احساس، یک موجود غیرعقلانی (مینوی) است. به دیگر سخن، احساس‌های غیرعقلانی و منحصر به فردی که به نحو مستقل در جان آدمی برانگیخته می‌شوند، نیازمند یک محرک غیرعقلانی منحصر به فرد، یعنی نومن، هستند (شیروانی، ۱۳۸۱: ۸۴).

استیس چهار طریق برای اثبات متعلق عینی حالات و تجارت دینی بیان می‌کند:

۱. قابلیت تحقیق همگانی

استیس قابلیت تحقیق همگانی را ملاک عینیت در تجربه‌های روزمره حسی ما می‌داند حال آنکه تجربه‌های ذهنی، شخصی و خصوصی است (استیس، ۱۳۶۷: ۱۴۰). استیس در مورد مقایسه تجربه حسی و تجربه عرفانی بیان می‌کند:

«شکی نیست که در این دو موردی که باهم مقایسه کردیم، یعنی تجربه حسی و تجربه عرفانی، ازلحاظ تعداد گواهان، تفاوت عظیمی هست. هر آدم متعارفی می‌تواند تجربه حسی را تحقیق و تأیید کند، حال آنکه فقط تعداد اندک شماری از اشخاص کاملاً نامتعارف می‌توانند تجربه عرفانی را به تحقیق دریابند. کمبود تأییدها، ممکن است قول به عینیت احوال عرفانی را تضعیف کند، ولی به هیچ وجه منطق این احتجاج را تغییر نمی‌دهد.» (استیس، ۱۳۶۷: ۱۴۱).

۲. اتفاق آراء

از نظر استیس با وجود اختلافات عدیدهای که در تعییر تجارب دینی و عرفانی در فرهنگ‌های و اعصار مختلف وجود دارد، وفاق و اتفاق بینایی مشهود است. این اتفاق آراء، دلیلی است که شاهدان این تجربه در روایت احوال خویش راست می‌گویند. وی با بیان اینکه اتفاق آراء چه در تجربه‌های عرفانی وجه تجربه‌های حسی یکی از اجزاء تشکیل‌دهنده عینیت است لذا کل آن نیست و نیاز به شرط دیگری داریم تا به همراه آن تجربه را عینی گرداند؛ و آن مجهول همانا انتظام است (همان: ۱۴۲).

۳. انتظام

یک تجربه، زمانی عینی است که اولاً در روابط و نسبت‌های بیرونی منظم باشد. ثانیاً، در روابط درونی از انسجام لازم برخوردار باشد. به اعتقاد استیس مراد از انتظام، قاعده و قانون است و انتظام، مفهومی است عام‌تر از آنچه نظم طبیعی در جهان روزمره می‌نامیم. استیس می‌گوید می‌توان انگاشت که در جهانی غیر از جهان ما اموری باشد که انتظام آن‌ها با آنچه برای جهان طبیعی ما مأнос است به کلی فرق داشته باشد:

«انتظام و عینیت حسیات عبارت است از رابطه ثابت اجزای خاص تجربه حسی،
انتظام و عینیت در غیر محسوسات (تجارب دینی و عرفانی) عبارت است از رابطه
ثبت اجزای خاص تجربه غیر حسی» (همان: ۱۴۶)

۴. احساس عینیت

افرادی که داری تجارب عرفانی هستند می‌گویند که ما احساس یقین داریم که برخی امور واقعی را در می‌یابیم. حال سؤال این است که آیا احساس عینیت داشتن تجارب عرفانی دلیلی بر عینیت است؟ استیس می‌گوید:

علت اینکه عارف، یقین مطلقی به حقانیت حال خود دارد و با هیچ بحث و
برهانی نمی‌توان اعتقادش را سلب کرد، در این است که عروج نفس، خود جزئی
از تجربه اوست و نفس در حالت عروج به انحلال فردیت رسیده است (همان: ۱۵۶).

اتو براین امر تأکید می‌کند که در تجربه مینوی شخص از واقعیت مینوی آگاه می‌گردد (Almond, 1984: 82). وی بیان می‌کند که تنها یک راه برای تفهیم این معنا به دیگران وجود دارد و دیگران باید با ذهن خود به بحث و بررسی درباره این موضوع پردازند تا جایی

که به نقطه‌ای برسند که در آن امر مینوی ناگزیر آن‌ها را تکان دهد و به حیات و آگاهی آن‌ها وارد شود (اتو، ۱۳۸۰: ۴۸). پس از نظر اتو، شخص داری این تجربه، امر مینوی را به مثابه یک واقعیت عینی می‌یابد.

۲-۲. عناصر موجود در امر مینوی و ارتباط آن‌ها با عینیت امر مینوی از نظر اتو

اتو با بیان عناصر موجود در امر قدسی از قبیل احساس مخلوقیت، راز هیبتناک، عظمت و شوق، به عینیت خارجی داشتن متعلق تجربه دینی اشاره می‌کند که در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد.

الف: عنصر احساس مخلوقانه

اتو برای بیان احساس مخلوقیت یا آگاهی مخلوقانه در برابر یک حقیقتی که از قالب الفاظ و مفاهیم خارج است به داستان سخن گفتن حضرت ابراهیم (ع) با خداوند (یهوه) درباره قوم سلُوم که در کتاب پیدایش آمده اشاره می‌کند:

و ابراهیم نزدیک آمده گفت: آیا عادل را با شریر هلاک خواهی کرد و آن مکان را به خاطر آن پنجاه عادل که در آن باشند نجات نخواهی داد؟ حاشا از تو که مثل این کار بکنی که عادلان را با شریران هلاک سازی و عادل و شریر مساوی باشند. حاشا از تو! آیا داور تمام جهان انصاف نخواهد کرد؟ یهوه گفت: اگر پنجاه عادل در شهر سلُوم یابم هر آینه تمام آن مکان را به خاطر ایشان رهایی دهم. ابراهیم در جواب گفت: اینک من که خاک و حاکستر هستم جرأت کردم که به یهوه سخن گویم (کتاب پیدایش، باب ۱۸، آیات ۲۳-۲۷).

اتو سخن حضرت ابراهیم (ع) را احساس یک مخلوقی می‌داند که آغشته و مغلوب نیستی و عدم است و در مقابل موجودی قرار گرفته که برتر از همه مخلوقات است. این احساس مخلوقیت یا همان استغراق در عدم در مقابل یک قدرت مطلق در درون روح شخص باید مستقیماً تجربه گردد تا قابل فهم گردد (اتو، ۱۳۸۰: ۵۴). به عبارتی دیگر وصف ناپذیری و بیان ناپذیری از ویژگی‌های تجربه مینوی است هیچ کس نمی‌تواند برای کسی که هیچ گاه حس خاصی نداشته است، آن حس را روشن سازد. وی با بیان اینکه احساس مخلوقیت از امور ذات‌الاضافه است به این نکته اشاره می‌کند که این احساس نمی‌تواند بدون متعلق پدید

آید؛ احساس مخلوقیت یا استغراق در عدم، نسبت به امری عینی تحقق می‌یابد. به تعبیر دیگر؛ متعلق عینی مخلوقیت وجود حقیقتی به عنوان خالق انسان است.

ب: عنصر راز هیبتناک

اتو با بیان عنصر راز هیبتناک در امر مینوی، لرزش را صرفاً بر احساس طبیعی ترسیدن نمی‌داند. وی با مثالی از کتاب مقدس (و هیبت تو مرا هراسان نسازد) (کتاب ایوب، باب ۹، آیه ۳۴) بیان می‌کند که چنین هیبتی عنصری روحی و غیرمادی در خود دارد. (اتو، ۱۳۸۰: ۶۳). از دیدگاه مؤمنان و پیروان عهد قدیم هیبت و خشم خدا نوعی تجلی طبیعی وجود او و عنصری از قداست اوست و صفتی کاملاً لازم و ضروری برای او به شمار می‌رود (همان: ۶۸). بنابراین این خشیت و هیبت عرفانی که در شخص مؤمن تجلی یافته است عینیت یک حقیقت هیبت افرا را بیان می‌کند. اتو می‌گوید:

هیبت امر قدسی عبارت است از اینکه تنها تو مقدس هستی و حرمت ما را نسبت به خود بر می‌انگیزد و ارزش واقعی او را در درون خود اعتراف می‌کنیم (همان: ۱۱۷). از این رو هیبت در مقابل امر قدسی متفاوت است با ترسی که در انسان هنگام روپوشدن با موجودی قوی ایجاد می‌شود، بلکه نوعی مدح و ستایش در برابر موجودی مطلق و برتر است.

ج: عنصر شوق و طلب

اتو با این گونه عقل‌گرایی طبیعی در فهم امر مینوی مخالفت می‌کند وی با بیان عنصر شور، شوق و جذبه در برخورد با امر مینوی حالت شوق را مستلزم نوعی قربات با امر قدسی می‌داند که در الهیات طبیعی چنین قرباتی وجود ندارد و این قربات حاکی از نحوه‌ای از وجود و عینیت برای امر مینوی است. به عبارت دیگر، این شور آتشین از امور ذات الاضافه است و متعلق این شیفتگی و شور، معشوقی است که در خارج از ذهن و روح انسان تحقق دارد. اتو می‌گوید:

این [شوق] و طلب که زایده عشق عارف است مستلزم نوعی قربات ملموس با خود امر قدسی است و هیبت و جلال سوزان و آتشین خداوند نیز همان قدرت اوست که تنها به گونه‌ای متفاوت تجلی یافته است (اتو، ۱۳۸۰: ۷۵).

پراودفوت تصريح می‌کند:

برای تجربه کردن عشق نسبت به انسان، شیء یا فعل، باید احساس لذت نمایم و لذت را به متعلق عشق نسبت دهم (پراودفوت، ۱۳۸۳، ص ۱۳۸).

بنابراین از نظر اتو احساس مخلوقیت، احساس راز هیبتناک و شوق و طلب ضرورتاً متوجه متعلق خود هستند هرچند یک احساس ممکن است متعلقی مبهم داشته باشد. پراودفوت هم مطابق نظر اتو در این مورد می‌گوید:

ارتباط بین احساس و متعلق آن ارتباطی مفهومی است.

چنان‌که ارسسطو اظهار داشته است، خشم همیشه متوجه شخص خاصی است. ترس همیشه ترس از چیزی است. برخی احساسات که در ظاهر فاقد متعلق‌اند، در واقع متعلق دارند. یک احساس، ممکن است متعلقی قابل تعیین اما مبهم داشته باشد، درجایی که احساسات، متعلق دارند، ارتباط بین احساس و متعلق آن ارتباطی منطقی است (پراودفوت، ۱۳۸۳: ۱۳۶).

به عبارت دیگر اشیاء مادی خود را به نحوی به ما نشان می‌دهند که قادر به شناخت آن‌ها باشیم و به همین سان، در تجربه دینی هم خداوند خود را به گونه‌ای ظاهر می‌کند که ما بتوانیم وی و اوصاف و افعالش را بشناسیم.

پیتر برن که از معتقدان دلایل آلستون در همانند بودن ادراکات حسی و تجربه دینی است مدعای آلستون را حاکی از نوعی هم‌ترازی می‌داند که بین توجیه ما برای قابل اعتماد دانستن روال باورساز حسی و ادراک مسیحی (تجربه دینی حضرت مسیح و پیامبران) تفاوت عملده‌ای قائل نیست. هرچند، برن این هم‌ترازی مربوط به واقع‌نمایی ادراک حسی و اعتمادپذیری مربوط به واقع‌نمایی ادراک عرفانی (تجربه دینی) را قبول ندارد (Byrne, 1995: 186).

به نظر می‌رسد بهترین راه برای اثبات عینیت حالات عرفانی و همچنین تجربه دینی، تمسک به علم حضوری است که در فلسفه اسلامی به آن توجه شده است. فلسفه اسلامی با تفکیک علم حضوری از علم حصولی، تجربه‌های دینی و عرفانی را معرفتی حضوری می‌داند. اگر عرفان را نوعی آگاهی نفسانی انسان یعنی حالت و تجربه‌ای اظهاری و عمیقاً آگاهی‌بخش بدانیم کاری موجه انجام داده‌ایم (حائزی یزدی، ۱۳۹۱: ۱۹۱).

۳. غیرعقلانی (فرا عقلانی) بودن تجربه امر مینوی

اتو در مقدمه ترجمه انگلیسی مفهوم امر قدسی می‌نویسد:

در این کتاب، دست به این کار جسورانه زدهام که درباره آنچه می‌توان آن را امر غیرعقلانی یا فرا عقلانی در اعمق ذات الوهی نامید، مطالبی بنویسم. من به هیچ وجه نمی‌خواهم بدین وسیله، تمایل عصر خود را به‌سوی یک عقل گریزی افراطی ترویج و تبلیغ کنم. امروزه تعبیر غیرعقلانی، واژه دل‌پسند همه کسانی است که از اندیشیدن

تبلي کرده و می خواهند از زیر اين وظيفه دشوار که توضيح عقاید و تأسیس مبنای

برای توجیه منسجم باورها يشن باشد شانه خالی كنند (اتو، ۱۳۸۰: ۳۱).

ازنظر اتو، مسيحيت ارتديکسی خودش مادر عقل گرایي است (همان: ۴۱) و چنین تعصبي در مورد عقلانی کردن دين هنوز هم رواج دارد، اما اتو تأکيد می کند که در تجربه امر مینوی، باطنی نهفته است که برای اندیشه مفهومی ما دسترس ناپذير است و ما آن را امر غیرعقلانی (فرا عقلانی) می ناميم (همان: ۱۲۶).

۳-۱. دامنه استعمال تعبير غیرعقلانی ازنظر اتو

اتو در كتاب مفهوم امر قدسی، واژه غیرعقلانی بودن را واژه‌ای می داند که توسط اندیشمندان دارای تعبيرات متعدد است که نمونه‌های از آن‌ها را برمی‌شمارد:

۱- غیرعقلانی به معنای امر تجربی در مقابل عقل

۲- غیرعقلانی به معنای حالت روان‌شناختی در مقابل واقعیت متعالی

۳- غیرعقلانی به عنوان امری پسینی در مقابل امور پیشینی

۴- غیرعقلانی به معنایی غریزی در مقابل شعور و آگاهی

۵- غیرعقلانی به معنای دسترس ناپذير بودن حقیقت مینوی در مقابل دسترس پذير بودن و به مفهوم درآمدن آن (اتو، ۱۳۸۰: ۱۲۵).

اتو از میان اين تعبير برای امر غیرعقلانی، تعبير اخير را می پذيرد و بيان می کند منظور ما از واژه عقلانی که در مفهوم خدا و الوهیت وجود دارد به معنای اين است که خدا را به طور واضح از طریق قوه ادراکمان دریافت می کنیم و وارد قلمرو مفاهیم آشنا و تعریف پذير می شویم درحالی که در ورای این وضوح و بداهت ظاهری عمق و باطنی نهفته است که برای اندیشه مفهومی ما دسترس ناپذير است که ما آن را امر غیرعقلانی می ناميم (همان: ۱۲۶).

۳-۲. عدم مخالفت اتو با عقل گرایي

اندیشمندان بعد از کانت نظیر شلایر ماخر متأثر از اندیشه وی، دین ورزی و باور به وجود خداوند رانه کار تفکر بلکه کار احساس دانستند. شلایر ماخر در كتاب درباره دین می گويد:

«دين واقعی، احساس و میل به بی‌نهایت است» (Schleiermacher, 1958: 39).

درجایی دیگر بیان می کند که منشأ اعتقاد به خداوند عاطفه است، به عبارتی متجلی شدن موجود نامحدود در موجود محدود، شهود خدا در موجود محدود و شهود موجود محدود در خداوند است (همان: ۳۶).

از دیدگاه اتو، ادیان مرکب از اجزای عقلانی و غیرعقلانی اند. محور و رکن اساسی همه ادیان را حقیقت غایی و هستی غایی تشکیل می دهد که دیگر موجودات به گونه ای عمیق با او ارتباطی وجودی دارند. در معرفی و شناسایی این حقیقت، به ناچار مفاهیم اخلاقی و نظری به کار گرفته می شوند؛ اما دین در وجه خالص و پیراسته خود، وابسته و مبتنی بر آنها نیست، بلکه این عناصر عقلانی، همگی اشاره به واقعیتی دارند که آن را تنها در واکنش احساسی اصیل، منحصر به فرد و غیرعقلانی می توان دریافت. این احساس، هسته مرکزی همه ادیان و نوعی خاص و یگانه از تجربه است که اتو آن را تجربه مینوی می خواند.

سؤال اساسی در این باب این است که آیا اتو همانند شلایر ماخرا دین و حقیقت خداوند را نوعی احساس می داند؟ و به بیان دیگر حقیقت خدا در اندیشه جایی ندارد؟ آیا می توان اتو را خردستیز دانست؟ برخی اتو را خردستیز و مخالف عقل دانسته اند. منشأ این توهمند، تأکید اتو بر عناصر غیرعقلانی دین و اصولی دانستن آنها است و این که مفاهیم اخلاقی و عقلانی، درباره خداوند در ادیان، جنبه فرعی و ثانوی دارد؛ اما با تأمل در آثار اتو بهوضوح می توان به خطابودن این داوری پی برد (استیس، ۱۳۶۷: ۷۵).

اتو با یک تقسیم بنده سه گانه که عبارت اند از: عقل، مادون عقل (غریزه) و امر فراغلانی؛ امر مینوی را بالاتر از عقل قرار می دهد (اتو، ۱۳۸۰: ۱۰۶). اتو امور غریزی را مادون عقل و استدللات عقلی و امر قدسی را بالاتر از عقل و استدللات نظری قرار می دهد. همچنان که غریزه (که امری کاملاً عادی و مطابق ماهیت بشری ماست و با دیگر حیوانات در آن مشترک هستیم) می تواند عقل و اندیشه انسان را تحت تأثیر خود قرار دهد امر قدسی نیز از بالا عقل ما را تحت تأثیر قرار می دهد و باعث می شود که تعابیر و تمثیل هایی از این امر قدسی در آگاهی و اندیشه انسان شکل گیرد که به آن آگاهی یا معرفت عقلانی از آن امر مینوی می گوییم (همان: ۱۰۶).

اتو، زبان دینی و ارتباط آن را با امر مینوی، تعییری از احساسها و احوال دینی بر می شمارد که نباید در نظام عقلانی قرار گیرد. بر اساس این دیدگاه زبان دینی بسط تعییر و توصیف طبیعی است. احوال دینی یا به طور طبیعی و خودجوش در زبان ظاهر می شوند.

[اشاره به تأثیر امر مینویی بر عقل و آگاهی] و یا آن که زبان با توجه و قصد در جهت انعکاس آن احوال به کار گرفته می‌شود. شیوه نخست، تعبیری طبیعی از دین‌داری در گفتار است و شیوه دوم، تعبیری مجازی است که با مقایسه متعلق خود را نشان می‌دهد (شیرازی، ۱۳۸۱: ۱۱۰). اینکه چرا تجربه‌های عرفانی در قالب مفاهیم درنمی‌آیند، شاید دلیلش این باشد که عارف وحدتی بی‌تمایز را که عاری از همه محتویات تجربی و بدون شکل است درمی‌یابد درحالی که مفاهیم همواره به کثرتی از اجزای مشخص تعلق می‌گیرند؛ بنابراین جایی که کثرت نباشد، مفهوم هم نخواهد بود (استیس، ۱۳۶۷: ۲۹۸).

افلاطون هنگامی که درباره خدا صحبت می‌کند، او را غیرقابل شناخت معرفی کرده و تلاش می‌کند تا او را با بیان سلبی، معرفی کند (همان: ۲۹۹). فلسفه‌نیز مانند افلاطون شناخت خدا، آنچنان که هست را برای بشر ممکن نمی‌داند و با صراحة می‌گوید:

«پس چگونه می‌توانیم درباره او سخن بگوییم البته ما درباره او سخن می‌گوییم ولی آنچه می‌گوییم او نیست: نه او را می‌شناسیم و نه می‌توانیم درباره‌اش بیان دیشیم. آن چیزی است که بیشتر از عقل است؛ و او عقل نیست بلکه برتر از عقل است.» (فلسفه‌نیز، ۱۳۶۶، ج ۲: ۷۲۷).

اما در مورد اتو نمی‌توان به طورقطع قائل به نظریه الهیات سلبی در باب شناخت صفات خداوند شد. به اعتقاد او صفات عقلانی خداوند را می‌توان از صفات مشابهی که درباره مخلوقات به کار می‌رودأخذ نمود و به نحو عالی و اکمل به خداوند نسبت داد. گرایش عام در ادیان ابراهیمی این است که خداوند را در هیئت مجموعه‌ای از مفاهیم عقلانی معرفی کنند. در این ادیان، خداوند موجودی است دارای اوصافی چون روح، حکمت، اراده، قدرت مطلق و مانند آن‌ها. انسان در فهم این صفات مانند علم، قدرت، اراده، از خود الگو گرفته، با حذف محدودیت‌هایی که در خود می‌بیند، آن صفات را به خداوند نسبت می‌دهد. اتو هم هماهنگ با این نظریه می‌گوید:

«صفات عقلانی خدا را می‌توان از صفات مشابهی که به روح مخلوق نسبت داده می‌شود از طریق نسبی بودن صفات مخلوق و مطلق بودن صفات خدا از هم متمایز ساخت. عشق [مهربانی] بشری یک امر نسی است قبول درجات می‌کند، معرفت [علم] بشری و خیر بشری نیز همین طورند. از سوی دیگر عشق و علم و خیر الهی و دیگر صفاتی که در قالب تعبیرات مفهومی می‌توان به او نسبت داد همگی رسماً

اموری مطلق‌اند.» ماهیت صفات همسان و مشابه است و این عنصر صورت است که آن‌ها را به عنوان صفات خدا متمایز می‌سازد (اتو، ۱۳۸۰: ۲۵۹).

۴. امر مینوی و نسبت آن با آموزه وحی در ادیان ابراهیمی

در مسیحیت و بر اساس دیدگاه سنتی در گرایش‌های کاتولیک و دیدگاه غالب در قرون‌وسطی، وحی عبارت است از مجموعه حقایق و احکام الهی که به صورت گزاره‌ها از طریق عیسی مسیح و سایر انبیاء برای انتقال اراده خداوند در قالب الفاظ برای انسان‌ها آمده است (باربور، ۱۳۶۲: ۲۳). در مسیحیت پروتستانی که متأثر از اندیشه‌های لوتر و کاللون است وحی دیگر در قالب الفاظ و زبان بر پیامبران شکل نگرفته، بلکه پیام خداوند در این دیدگاه به صورت حضور و تجلی خداوند در تجربه بشری است. بر این اساس مسیح در زندگی خود خداوند را منکشف می‌سازد و اراده و پیام او را در مورد بشر بیان می‌کند. لوتر ایمان را شناخت درست قلب درباره خداوند می‌داند (Luther, 1986: 238).

شلایرماخر و به پیروی از او اتو، بر آن‌اند که با طرح تجربه دینی، عقیده و عمل دینی (دین‌داری) را از رویکرد ادراک غیرمستقیم، عقلانی و مفهومی که متکی به عقاید متفاوتی‌کی صرف و آباء کلیسا بود خارج کرده، نشان دهند که هر انسانی در صورت پاک‌کردن روح خود از آلودگی‌ها و خودپرستی‌ها می‌تواند از طریق تجربه دینی، ادراک مستقیم نسبت به امر مینوی پیدا کرده، گویی مورد وحی قرار گیرد. این گرایش موجب شد تجربه دینی به جنبه‌هایی از تجربه انسانی اشاره داشته باشد که مقدم بر اندیشه و برتر از لفظ و زبان و یا به گونه‌ای مستقل از ساختارهای زبانی اندیشه و فکر باشند (گیسلر، ۱۳۸۵: ۲۲۲).

اتو در کتاب مفهوم امر قدسی در مورد امکان تجلی و حضور خداوند برای انسانی که قابلیت آن را یافته می‌گوید:

«شهود الهی مستقیم و الهامی که ما درباره آن صحبت می‌کنیم در واقع نتیجه سخنان یک پیامبر درباره خودش نیست، چنین سخنانی هرچند هم که کامل باشند تنها می‌توانند موجب ایمان به صدق و حجیت دعوی آن پیامبر شوند اما نمی‌توانند تجربه شگفت‌انگیزی را که هم‌زمان آمیخته با این فهم و بصیرت است که امر قدسی در اینجا تجلی یافته پدید آورند.» (اتو، ۱۳۸۰: ۲۸۵).

تجربه امر قدسی از نظر اتو، تجربه‌ای از لطف و رحمت الهی و درواقع نوعی دریافت وحی است که بر اساس قاعده لطف، خداوند برای بشریت قرار داده که با استفاده از آن در مسیر پیامبران قرار گیرند. اتو می‌گوید:

روان‌شناسی دین و تاریخ دین، باید تاریخ لطف و رحمت خداوند باشند.

تجربه مینوی، فقر ارزشی انسان را با نشان دادن ارزش متعالی آن موجود بین، آشکار می‌سازد و بدین ترتیب فقر و فقدان ارزش مغلوب می‌گردد و انسان می‌تواند در پناه آن ارزش متعالی، از پستی خارج شود. آنچه موجب می‌گردد آدمی از این لطف الهی بهره‌مند گردد، ایمان است. ایمان سبب می‌شود استعدادی مستقل برای معرفت در انسان شکوفا گردد؛ یعنی معرفتی ماتقدم در روح انسان که توسط آن، آدمی حقیقت برتر از حس را درمی‌یابد و ادراک می‌کند و در این راه با روح قدسی در قلب متحده می‌شود (Otto, 1958: 104). اتو با بیان اینکه یک مخلوق آلوده نمی‌تواند بی‌واسطه به امر قدسی تقرّب جوید بر ضرورت نوعی پوشش یا پناه برای تقرّب تأکید می‌کند. این پوشش موجب می‌شود خود تقرّب یابنده تبدیل به موجودی مقدس شود و او را از هستی آلوده‌اش رها سازد و شایسته پیوند و اتصال به امر قدسی نماید (همان: ۱۲۰).

اتو با اشاره به جاودانه بودن تجربه دینی (وحی) پیامبران، خاصه حضرت عیسی (ع) این سؤال را مطرح می‌کند که آیا مسیحیت یعنی دینی که امروز به عنوان مسیحیت می‌شناسیم دارای اصل ثابت یا اصل پایدار است؟ وی در پاسخ به این سؤال آموزه رستگاری را یک آموزه اساسی در همه ادیان الهی دانسته است. اتو درباره دین اسلام بیان می‌کند سعادت و رستگاری صرفاً به لذت‌های بهشتی خلاصه نمی‌شود بلکه حیاتی ترین عنصر در اسلام تسلیم شدن و ورود به قلمرو الله است که او خود متعلق اشتیاق و طلب است (اتو، ۱۳۸۰: ۲۹۸).

وی با بیان عقیده رستگاری که در همه ادیان متجلی گشته به این نکته می‌پردازد که نیل به رستگاری که در تجربه عیسی مسیح نمایان شده برتر از سایر ادیان است (اتو، ۱۳۸۰: ۲۹۹).

اتو با بیان این مفاهیم از قبیل شورونشاط برای رسیدن به نجات، رهایی از غلبه جهان و اسارت هستی آدمی در جهان، سازش و آشتی با خدا، رهایی از اسارت مخلوقیت، اصول باطنی و ماهیت اصلی ادیان خاصه مسیحیت را توجه به این مفاهیم دانسته و بیان می‌کند که با همه تغییر و تحولاتی که در دین مسیحیت رخ داده، همچنان می‌تواند بر ادیان دیگر پیشی گیرد (همان: ۲۹۶-۲۹۷).

اتو تجربه امر قدسی را امری غیرعقلانی (فرا عقلانی) می‌داند. وی با بیان صفاتی مثل عقل، هدف‌داری، اراده نیک و قدرت متعالی می‌گوید:

این صفات مفاهیمی واضح و قاطع هستند یعنی می‌توان آن‌ها را باعقل دریافت و حتی می‌توان به تعریف آن‌ها پرداخت؛ بنابراین خداوند موجود عقلانی است و دینی هم که چنین نگرشی از خدا عرضه کند دین عقلانی است (اتو، ۱۳۸۰: ۳۷).

اما اتو چگونه می‌تواند آموزه‌هایی از قبیل گناه اولیه، تثلیث، تجسس و فدیه که در آین مسیحیت وجود دارند و از اصول اساسی این دین هستند را توجیه عقلانی نماید، حتی اندیشمندانی مانند جان هیک بر اسطوره‌ای بودن برخی از این آموزه‌ها تأکید می‌کنند؛ بنابراین، از نظر اتو، دین ممکن است در اثر مواجهه مستقیم با رویدادها و حوادث خاص و خود آشکارسازی امر قدسی و تجلی در اشخاص و اعمال تحقق بیابد و در یک کلمه علاوه بر وحی باطنی از سوی روح القدس، نوعی وحی بیرونی در مورد ذات الهی نیز وجود دارد، زبان دینی به چنین اعمال دلالت گر و تجلیاتی، نام آیه می‌دهد که حقیقت قدادست به طور ملموس در ضمن این آیه‌ها، خدا را متجلی می‌سازد (همان: ۲۵۶-۲۵۵).

نتیجه‌گیری

در این پژوهش با تأکید بر فرا عقلانی بودن تجربه امر قدسی ازنظر اتو بیان شد که امر قدسی حقیقتی عینی است. اتو با بیان اینکه کانت بین آن بخش از ادراکاتی که ما از طریق تأثرات حسی کسب می‌کنیم و آن بخش که خود قوه ادراک ما آن را خلق می‌کند فرق می‌گذارد، اشاره می‌کند که امر قدسی از نوع اخیر است. وی در کتاب مفهوم امر قدسی می‌گوید:

خدایی که باعقل بشری ادراک شده و صفاتی را در مورد آن به کار ببریم و آن صفات را باعقل دریافت و با اندیشه تحلیل می‌کنیم چنین خدای موجودی عقلانی است و دینی هم که چنان نگرشی از خدا عرضه و اظهار می‌کند یک دین عقلانی است. اتو حقیقت دین را درون انسان دانسته که باید تجربه شود و مراد از وحدت ادیان این خواهد بود که تجربه دینی در طول تاریخ حقیقتی واحد دارد که به شکل‌های گوناگون تجلی کرده است البته تجربه مینوی یک امر انسانی صرف نیست زیرا یکسوی این تجربه مینوی، انسان و سوی دیگر آن خداوند است.

در رابطه با وحی نیز که شاخصه اصلی تمیز ادیان الهی از ادیان غیر الهی است، او معتقد است که وحی یک حادثه طبیعی نیست که شناخت آن آسان باشد، بلکه یک امر فرا طبیعی

و خارق العاده است بین یک حقیقت فرا طبیعی و انسان‌های که قابلیت اخذ آن را دارند و انسان‌های عادی از درک آن عاجز هستند. درواقع، اتو حضرت مسیح را شخصی می‌داند که امر قدسی در او تجلی کرده، یعنی زندگی و شیوه زیستن وی موجب می‌شود تا ما خود از طریق شهود و احساس حضور الوهیت را دریابیم به عبارتی دیگر تجربه پیامبران (وحی) تاریخ لطف و رحمت خداوند است. از نظر اتو انسان در این دنیا به خاطر آلوده شدن به گناهان نمی‌تواند به امر قدسی تقرّب جوید و نیازمند اموری است که این تقرّب را برای انسان آسان سازند. تعالیم پیامبران که در قالب وحی از طرف خداوند و طبق قاعده لطف برای بندگان آمده زمینه این تقرّب را فراهم می‌کنند. به عبارتی دیگر فلسفه تشریع احکام و تعالیم دین، از نظر اتو پناه جستن و تبرک جستن به آن‌ها برای تجلی حقیقت مینوی در سرشت آدمی است. تجربه مینوی، فقر ذاتی انسان را با نشان دادن ارزش متعالی آن موجود بربین، آشکار می‌سازد و انسان می‌تواند در پناه آن ارزش متعالی، از پستی خارج شود. آنچه موجب می‌گردد آدمی از این لطف الهی بهره‌مند گردد، ایمان است. ایمان موجب می‌شود استعدادی مستقل برای معرفت در انسان شکوفا گردد؛ یعنی معرفتی ماتقدم در روح انسان که توسط آن آدمی حقیقت برتر از حس را درمی‌یابد و ادراک می‌کند و باعث تقرّب انسان می‌گردد. همچنین اتو معتقد است که رستگاری یک آموزه اساسی در همه ادیان الهی دانسته شده است. وی درباره دین اسلام بیان می‌کند که سعادت و رستگاری صرفاً به لذت‌های بهشتی خلاصه نمی‌شود بلکه حیاتی ترین عنصر در اسلام را تسلیم شدن و ورود به قلمرو الله است که او خود متعلق اشتیاق و طلب است.

تعارض منافع
تعارض منافع ندارم.

ORCID

Sayed Mortaza Hosaini
Parvin Nabian



<https://orcid.org/0000-0001-6260-1387>
<https://orcid.org/0000-0003-4608-3430>

فهرست منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۳). برهان شفای ترجمه و پژوهش مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- اتو، رودولف. (۱۳۸۰). مفهوم امر قدسی، ترجمه و توضیح همایون همتی، تهران: نقش جهان.
- استیس، والتر. (۱۳۶۷). عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، چاپ سوم، تهران: انتشارات سروش.
- باربور، ایان. (۱۳۶۲). علم و دین، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پترسون، مایکل، و دیگران. (۱۳۷۹). عقل و اعتقاد دینی، مترجمین احمد نراقی، سلطانی، تهران: طرح نو.
- پراودفوت، وین. (۱۳۸۷). تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، چاپ اول، قم: موسسه فرهنگی طه.
- حائزی یزدی، مهدی. (۱۳۹۱). اصول معرفت شناسی در فلسفه اسلامی علم حضوری، ترجمه سید محسن میری، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شلایرماخر، فردیش. (۱۳۹۹). درباره دین، ترجمه محمدابراهیم باسط، چاپ دوم، تهران: نشر نی.
- شیروانی، علی. (۱۳۸۱). مبانی نظری تجربه دینی (مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن عربی و رودلف اتو)، قم: بوستان کتاب.
- عباسی، بابک. (۱۳۹۱). تجربه دینی و چرخش هرمنوتیکی، نقد و بررسی آرای ویلیام آلسون، تهران: هرمس.
- غفاری، حسین، مازیار، امیر. (۱۳۹۵). معرفت شناسی در فلسفه اسلامی، تهران: حکمت.
- فلوطین. (۱۳۶۶). دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- گیسلر، نورمن. (۱۳۸۵). فلسفه دین، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، چاپ اول، تهران: انتشارات حکمت.
- قادری، هوشیار. (۱۳۹۰). بررسی تطبیقی امر والا امر قدسی و تجربه دینی اتو و شوپنهاور، پایان نامه، دانشگاه اصفهان.

- Alston, William P. (1991). *Perceiving God: Epistemology of Religious Experience*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Byrne, P. (1995). *Prolegomena to Religious pluralism*, London: Macmillan
- Clements, Keith .w .(1987). *Friedrich Schleiermacher: pioneer of modern Theology*, London, Collins publishers.

- Dancy, Jonathan .(1998). *An Introductin to porary Epistemology*. New York, Wiley-Blackwell.
- James, William. (1902). *The Varieties of Religious Experience*, New York:Longmans, Green.
- Kant, Immanuel.(1929). *Critique of Pure Reason*, trans, by Norman Kemp Smith, New York: Macmillan.
- Luther, Martin. (1986). *Luthers Works*, Vol 25: Lectures on Romans, Ed Hilton C. Philadelphia: Fortress.
- . (1958). *The Idea of the holy*, Trans. John W. Harvey, New York: Univesity Press.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. (1958). *On Religion, Speeches to its Cultured Despisers*.Trans.John Oman. Harperand Row (HarperTorchbooks) New York, U.s.a.

References

- Abbasi, Babak. (2011). *Religious experience and hermeneutic turn, a review of William Alston's opinions*, Tehran: Hermes. [In Persian]
- Aristotle. (1988). *Metaphysics*, translated by Dr. Sharaf, Tehran: Goftar Publishing House. [In Persian]
- Barbour, Ian. (1983). *Science and Religion*, translated by Bahauddin Khorramshahi, Tehran: Academic Publishing Center. [In Persian]
- Ghaffari, Hossein, Maziar, Amir. (2015). *Epistemology in Islamic philosophy*, Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Geisler, Norman. (2006). *Philosophy of Religion*, translated by Hamidreza Ayatollahi, first edition, Tehran: Hekmat Publications. [In Persian]
- Qaderi, Hoshyar. (2018). A comparative study of the sublime, the holy, and the religious experience of Otto and Schopenhauer, thesis, Isfahan University. [In Persian]
- Haeri Yazdi, Mehdi. (2011). *The principles of epistemology in Islamic philosophy of present knowledge*, translated by Seyyed Mohsen Miri, first edition, Tehran: Research Institute of Islamic Thought and Culture. [In Persian]
- Ibn Sina, Hussein bin Abdullah. (1373). Borhan Shefa, translated and researched by Mehdi Qavam Safari, Tehran: Fekre Rooz. [In Persian]
- Otto, Rudolf. (2001). *The concept of holy matter*, translated and explained by Homayoun Hammati, Tehran: Naqsh Jahan. [In Persian]
- Plotinus. (1987). *The period of works*, translated by Mohammad Hasan Lotfi, Tehran: Khwarazmi Publications. [In Persian]
- Peterson, Michael, et al. (2000). *Reason and religious belief*, translated by Ahmad Naraghi, Soltani, Tehran: Tarh-e No. [In Persian]
- Proudfoot, Wayne. (2008). *Religious experience*, translated by Abbas Yazdani, first edition, Qom: Taha Cultural Institute. [In Persian]

- Qaderi, Hoshyar. (2018). A comparative study of the sublime, the holy, and the religious experience of Otto and Schopenhauer, thesis, University of Isfahan. [In Persian]
- Stace, Walter. (1988). *Mysticism and philosophy*, translated by Bahauddin Khorramshahi, third edition, Tehran: Soroush Publications. [In Persian]
- Shariatmadari, Ali (2007). *Philosophy, Philosophical Issues, Foundations of Science*, Tehran: Farhang-e Islami Publishing House. [In Persian]
-, (2002). *The theoretical foundations of religious experience (a comparative and critical study of the views of Ibn Arabi and Rudolf Otto)*, Qom: Bostan Kitab. [In Persian]

۱. استناد به این مقاله: حسینی، سیدمرتضی و نیبان، بروین. (۱۴۰۲). بررسی عینیت و فرا عقلانی یو敦 امر مینوی و نسبت آن با وحی در ادیان ابراهیمی از نظر رودولف اتو، ۱۹، ۷۵(۶۴-۴۳).

DIO: 10.22054/wph.2023.69475.2096



Hekmat va Falsafeh is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.