

## 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  \*

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

Parvin Nabian 

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.

---



\* **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

سیدمرتضی حسینی \*    
دانشجوی دکترای فلسفه، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

پروین نبیان \*\*    
دانشیار فلسفه دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران

### 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 پدیدار شنا سانه و تفکیک نمون از فونم 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 هر چند 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 غیر قابل ادراک، امر مینوی را مفهومی غیر ادراکی و به معنای دسترس ناپذیر بودن حقیقت امر مینوی می‌داند.

اتو حقیقت ادیان ابراهیمی را از سنخ تجربه دانسته که می‌تواند برانگیخته‌شده 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.

\* نویسنده مسئول: sayedmortazahosaini@yahoo.com

\*\* p.nabian2@gmail.com

## 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 شلایرماخر 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 رمانتیک به اصالت عقل دوره‌ی روشنگری، مهم‌ترین عناصری هستند که می‌توانند به فهم تاریخی پیدایش عرصه 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 شلایرماخر 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 (پترسون 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 هرگونه تلقی خداپرستانه از خدا بخصوص در ادیان الهی توجه به این نکته جنبه اساسی دارد که بدانیم خدایی که با عقل بشری ادراک شده و صفاتی را در مورد آن به کار می‌بریم و آن‌ها را با عقل 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 درحالی که همه چیز 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 هرگز 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 دین‌پژوهی 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 بحثی 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، م: ۲۲). ریشه این تعریف را می‌توان در نظریات سقراط و افلاطون دید. ابن‌سینا در «برهان شفاء» علم و معرفت را این‌گونه تعریف و بیان می‌کند: العلم هو اعتقاد غیر 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 دودسته 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 «گفتگوهای 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 بهره‌برند. معنای فراگیر تجربه، رویارویی انسان به‌عنوان 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 فراطبیعی 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 وصف‌ناشدنی است.

شلایر ماخر با هدف صیانت دین؛ تجربه دینی را به‌عنوان ساختاری جدید برای تحکیم باورهای دینی پیشنهاد کرد. وی بیان کرد که دین امری روحانی است و هرگز به‌صورت ناب‌پدیدار 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 توجیه‌خدا‌باوری را از وحی، عقل نظری و عملی به‌نوعی احساس درونی و ژرف از جنس وابستگی انسان به یک مبدأ فراطبیعی تغییر داد. از نظر وی، تجربه دینی، معرفت‌زا 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 تحقق‌می‌یابد و چون نوعی شهود است، توصیف آن ممکن نیست، بنابراین دیگر دین، امری معرفتی نیست و بار شناختی ندارد. این‌گونه 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 سنخ 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 خداواری را دارد. در تجربه حسی جهان طبیعی سه مؤلفه مُدرک (فاعل شناسا)، مُدرک (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 (صفاتمانند حقیقت وجود، مهربانی، خیر محض) را در نظر گرفت و هرگاه شخص پندارد 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 فراطبیعی 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 متوسل 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 فراطبیعی توصیف کند درحالی‌که تبیین طبیعی هم

برای تجربه او امکان دارد، یعنی تجربه‌اش معلول علّتی طبیعی باشد. پس تنها شرط دینی بودن تجربه، تعبیر تجربه‌گر از تجربه‌اش بر اساس دستگاهی از باورهای دینی است که شاهدی بر امر فراطبیعی است. پس علّتی 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، مکاشفه یا اشراق 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 مکاشفات مسئله عینیت است. آیا تجربه دینی ارتباطی با عالم واقع دارد؟ بسیاری از عارفان همراه با کشف، به عینیت متعلّق 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).

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

تفکیک نومن از فنومن توسط کانت در کتاب نقد عقل محض 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 «فنومن» 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 سنتی‌تر 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 فی‌نفسه اشیاء و نحوه‌ی ظهور و آشکار شدن آن‌ها برای ما است. اتو می‌گوید:

«این حالت روانی [روحی]، حالتی کاملاً منحصربه‌فرد و تقلیل‌ناپذیر به هر امر دیگری است و بنابراین مانند همه داده‌های کاملاً اولیه و مقدماتی درحالی‌که قابل‌بحث و بررسی است اما دقیقاً قابل‌تعریف 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 منحصربه‌فردی که به نحو مستقل در جان آدمی برانگیخته می‌شوند، نیازمند یک محرک غیرعقلانی منحصربه‌فرد، یعنی نومن، هستند (شیروانی، ۱۳۸۱: ۸۴). استیس چهار طریق برای اثبات متعلق عینی حالات و تجارب 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، از لحاظ 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 به‌هیچ‌وجه منطق این احتجاج را تغییر نمی‌دهد.» (استیس، ۱۳۶۷: ۱۴۱).



## ۲. اتفاق آراء

از نظر استیسی با وجود اختلافات عدیده‌ای که در تعبیر تجارب دینی و عرفانی در فرهنگ‌های و اعصار مختلف وجود دارد، وفاق و اتفاق بنیادی 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 و چه 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 استیسی مراد از انتظام، قاعده و قانون است و انتظام، مفهومی است عام‌تر از آنچه نظم طبیعی در جهان روزمره می‌نامیم. استیسی می‌گوید می‌توان انگاشت که در جهانی غیر از جهان ما اموری باشد که انتظام آن‌ها با آنچه برای جهان طبیعی ما مانوس 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  
ثابت 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 درمی‌یابیم. حال سؤال این است که آیا احساس عینیت داشتن تجارب عرفانی دلیلی بر عینیت است؟ استیسی می‌گوید:

علت اینکه عارف، یقین مطلق 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 بر این امر تأکید می‌کند که در تجربه مینوی شخص از واقعیت مینوی آگاه می‌گردد (Almond, 1984: 82). وی بیان می‌کند که تنها یک‌راه 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 مینویی 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 سدوم 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 سدوم یابم هر آینه تمام آن مکان را به خاطر ایشان رهایی دهم. ابراهیم در جواب گفت: اینک من که خاک و خاکستر 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 وصف‌ناپذیری و بیان‌ناپذیری از ویژگی‌های تجربه مینوی است هیچ کس نمی‌تواند برای کسی که هیچ‌گاه 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 به‌عنوان 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 به‌شمار می‌رود (همان: ۶۸). بنابراین این خشیت و هیبت عرفانی که در شخص مؤمن تجلی یافته است عینیت یک حقیقت هیبت افزا را بیان می‌کند. اتو می‌گوید:

هیبت امر قدسی عبارت است از اینکه تنها تو مقدس هستی و حرمت ما را نسبت به

خود برمی‌انگیزد 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 روبروشدن 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 مینویی حالت شوق را مستلزم نوعی قرابت با امر قدسی می‌داند که در الهیات طبیعی چنین قرابتی وجود ندارد و این قرابت حاکی از نحوه‌ای از وجود و عینیت برای امر مینوی است. به عبارت دیگر، این شور آتشین از امور ذات‌الاضافه 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 زاییده عشق عارف است مستلزم نوعی قرابت 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 تصریح می‌کند:

برای تجربه کردن عشق نسبت به انسان، شیء یا فعل، باید احساس لذت‌نمایم و

لذت‌م را به متعلق عشقم 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 متعلق مبهم داشته باشد. پراودفوت هم مطابق نظر اتو در این مورد می‌گوید:

ارتباط بین احساس و متعلق آن ارتباطی مفهومی است.

چنان‌که ارسطو 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 متعلق 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.

پیتربرن که از منتقدان 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 عمده‌ای 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 (حائری 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 اعماق ذات الوهی نامید، مطالبی بنویسم. من به هیچ وجه

نمی‌خواهم بدین وسیله، تمایل عصر خود را به سوی یک عقل‌گریزی افراطی ترویج

و تبلیغ کنم. امروزه تعبیر غیرعقلانی، واژه دل‌پسند همه کسانی است که از اندیشیدن

تنبلی کرده و می‌خواهند از زیر این وظیفه دشوار که توضیح عقاید و تأسیس مبنایی برای توجیه منسجم باورهایشان باشد شانه خالی کنند (اتو، ۱۳۸۰: ۳۱).

از نظر اتو، مسیحیت ارتدکسی خودش مادر عقل‌گرایی است (همان: ۴۱) و چنین تعصبی در مورد عقلانی کردن دین هنوز هم رواج دارد، اما اتو تأکید می‌کند که در تجربه امر مینوی، باطنی نهفته است که برای اندیشه مفهومی ما دسترس‌ناپذیر است و ما آن را امر غیرعقلانی (فرا عقلانی) می‌نامیم (همان: ۱۲۶).

### ۳-۱. دامنه استعمال تعبیر غیرعقلانی از نظر اتو

اتو در کتاب مفهوم امر قدسی، واژه غیرعقلانی بودن را واژه‌ای می‌داند که توسط اندیشمندان دارای تعبیرات 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 دسترس‌ناپذیر بودن حقیقت مینوی در مقابل دسترس‌پذیر بودن و به مفهوم درآمدن آن (اتو، ۱۳۸۰: ۱۲۵).

اتو از میان این تعابیر برای امر غیرعقلانی، تعبیر اخیر را می‌پذیرد و بیان می‌کند منظور ما از واژه عقلانی که در مفهوم خدا و الوهیت وجود دارد به معنای این است که خدا را به‌طور واضح از طریق قوه ادراکمان دریافت می‌کنیم و وارد قلمرو مفاهیم آشنا و تعریف‌پذیر می‌شویم در حالی که در ورای این وضوح و بداهت ظاهری عمق و باطنی نهفته است که برای اندیشه مفهومی ما دسترس‌ناپذیر است که ما آن را امر غیرعقلانی می‌نامیم (همان: ۱۲۶).

### ۳-۲. عدم مخالفت اتو با عقل‌گرایی

اندیشمندان بعد از کانت نظیر شلایر ماخر متأثر از اندیشه وی، دین ورزی و باور به وجود خداوند را نه کار تفکر بلکه کار احساس دانستند. شلایر ماخر در کتاب درباره دین می‌گوید:

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

درجایی دیگر بیان می‌کند 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 می‌دهد که دیگر موجودات به گونه‌ای عمیق با او ارتباطی وجودی دارند. در معرفی و شناسایی این حقیقت، به‌ناچار مفاهیم اخلاقی و نظری به کار گرفته می‌شوند؛ 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 می‌توان دریافت. این احساس، هسته مرکزی همه ادیان و نوعی خاص و یگانه از تجربه است که اتو آن را تجربه مینوی می‌خواند.

سؤال اساسی در این باب این است که آیا اتو همانند شلایر ماخر دین و حقیقت خداوند را نوعی احساس می‌داند؟ و به بیان دیگر حقیقت خدا در اندیشه جایی ندارد؟ آیا می‌توان اتو را خردستیز دانست؟ برخی اتو را خردستیز و مخالف عقل دانسته‌اند. منشأ این توهّم، 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 به وضوح می‌توان به خطا بودن این داوری پی برد (استیس، ۱۳۶۷: ۷۵).

اتو با یک تقسیم‌بندی سه‌گانه که عبارت‌اند از: عقل، مادون عقل (غریزه) و امر فرا عقلانی؛ امر مینویی را بالاتر از عقل قرار می‌دهد (اتو، ۱۳۸۰: ۱۰۶). اتو امور غریزی را مادون عقل و استدلالات عقلی و امر قدسی را بالاتر از عقل و استدلالات نظری قرار می‌دهد. همچنان که غریزه (که امری کاملاً عادی و مطابق ماهیت بشری ماست و با دیگر حیوانات در آن مشترک هستیم) می‌تواند عقل و اندیشه انسان را تحت تأثیر خود قرار دهند امر قدسی نیز از بالا عقل ما را تحت تأثیر قرار می‌دهد و باعث می‌شود که تعابیر و تمثیل‌هایی از این امر قدسی در آگاهی و اندیشه انسان شکل گیرد که به آن آگاهی یا معرفت عقلانی از آن امر مینویی می‌گوییم (همان: ۱۰۶).

اتو، زبان دینی و ارتباط آن را با امر مینوی، تعبیری از احساس‌ها و احوال دینی برمی‌شمارد که نباید در نظام عقلانی قرار گیرد. بر اساس این دیدگاه زبان دینی بسط تعبیر و توصیف طبیعی است. احوال دینی یا به‌طور طبیعی و خودجوش در زبان ظاهر می‌شوند.

[اشاره به تأثیر امر مینوی بر عقل و آگاهی] و یا آن که زبان با توجه و قصد در جهت انعکاس آن احوال به کار گرفته می شود. شیوه نخست، تعبیری طبیعی از دین داری در گفتار است و شیوه دوم، تعبیری مجازی است که با مقایسه متعلق خود را نشان می دهد (شیروانی، ۱۳۸۱: ۱۱۰). اینکه چرا تجربه های عرفانی در قالب مفاهیم در نمی آیند، شاید دلیلش این باشد که عارف وحدتی بی تمایز را که عاری از همه محتویات تجربی و بدون شکل است درمی یابد درحالی که مفاهیم همواره به کثرتی از اجزای مشخص تعلق می گیرند؛ بنابراین جایی که کثرت نباشد، مفهوم هم نخواهد بود (استیس، ۱۳۶۷: ۲۹۸).

افلاطون هنگامی که درباره خدا صحبت می کند، او را غیر قابل شناخت معرفی کرده و تلاش می کند تا او را با بیان سلبی، معرفی کند (همان: ۲۹۹). فلوطین نیز مانند افلاطون شناخت خدا، آن چنان که هست را برای بشر ممکن نمی داند و با صراحت می گوید: «پس چگونه می توانیم درباره او سخن بگوییم البته ما درباره او سخن می گویم ولی آنچه می گویم او نیست: نه او را می شناسیم و نه می توانیم درباره اش بیاندیشیم. آن چیزی است که بیشتر از عقل است؛ و او عقل نیست بلکه برتر از عقل است.» (فلوطین، ۱۳۶۶، ج ۲: ۷۲۷).

اما در مورد اتو نمی توان به طور قطع قائل به نظریه الهیات سلبی در باب شناخت صفات خداوند شد. به اعتقاد او صفات عقلانی خداوند را می توان از صفات مشابهی که درباره مخلوقات به کار می رود أخذ نمود و به نحو عالی و اکمل به خداوند نسبت داد. گرایش عام در ادیان ابراهیمی این است که خداوند را در هیئت مجموعه ای از مفاهیم عقلانی معرفی کنند. در این ادیان، خداوند موجودی است دارای اوصافی چون روح، حکمت، اراده، قدرت مطلق و مانند آن ها. انسان در فهم این صفات مانند علم، قدرت، اراده، از خود الگو گرفته، با حذف محدودیت هایی که در خود می بیند، آن صفات را به خداوند نسبت می دهد. اتو هم هماهنگ با این نظریه می گوید:

«صفات عقلانی خدا را می توان از صفات مشابهی که به روح مخلوق نسبت داده می شود از طریق نسبی بودن صفات مخلوق و مطلق بودن صفات خدا از هم متمایز ساخت. عشق [مهربانی] بشری یک امر نسبی است قبول درجات می کند، 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 می توان به او نسبت داد همگی رسماً

اموری مطلق‌اند.» ماهیت صفات همسان و مشابه است و این عنصر صورت است که آن‌ها را به‌عنوان 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 قرون وسطی، وحی عبارت است از مجموعه حقایق و احکام الهی که به‌صورت 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 کالون است وحی دیگر در قالب الفاظ و زبان بر پیامبران شکل نگرفته، بلکه پیام خداوند در این دیدگاه به‌صورت 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 متافیزیکی صرف و آباء کلیسا بود خارج کرده، نشان دهند که هر انسانی در صورت پاک کردن روح خود از آلودگی‌ها و خودپرستی‌ها می‌تواند از طریق تجربه دینی، ادراک مستقیم نسبت به امر مینوی پیدا کرده، گویی مورد وحی قرا 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 به‌گونه‌ای مستقل از ساختارهای زبانی اندیشه و فکر باشند (گیسلر، ۱۳۸۵: ۲۳۲).

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 در واقع 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 برین، آشکار می‌سازد و بدین ترتیب فقر و فقدان ارزش مغلوب می‌گردند 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 متحد 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 به‌عنوان 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 حیاتی‌ترین 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 بایان 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 غیر عقلانی (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 با عقل 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، تجسد و فدیة که در آیین 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 یابد 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 دلالت‌گر و تجلیاتی، نام آیه می‌دهد که حقیقت قداست به‌طور 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 از نظر 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 با عقل بشری ادراک شده و صفاتی را در مورد آن به کار ببریم و آن صفات را با عقل 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 تمییز 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 خارق‌العاده است بین یک حقیقت فرا طبیعی و انسان‌های که قابلیت اخذ آن را دارند و انسان‌های عادی از درک آن عاجز هستند. در واقع، 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 تشریح 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 برین، 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 حیاتی‌ترین عنصر در اسلام را تسلیم شدن و ورود به قلمرو الله است که او خود متعلق اشتیاق و طلب است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

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 شفا*، 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.
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۹۱). *اصول معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی علم حضوری*، ترجمه سید محسن میری، چاپ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- شلایرماخر، فردریش. (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 آلستون، تهران: هرمس.
- غفاری، حسین، مازیار، امیر. (۱۳۹۵). *معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی*، تهران: حکمت.
- فلوئین. (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: Macmilan

Clements, Keith. (1987). *Friedrich Schleiermacher: pioneer of modern Theology*, London, Collins publishers.

- Dancy, Jonathan. (1998). *An Introduction 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 ستناد به این مقاله: حسینی، سیدمرتضی و نییان، پروین. (۱۴۰۲). بررسی عینیت و فرا عقلانی بودن امر مینوی و نسبت آن با وحی در ادیان ابراهیمی از نظر رودولف اتو، ۱۹ (۷۵)، ۴۳-۶۴.

DIO: 10.22054/wph.2023.69475.2096



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