رودلف اتو، مادهٔ امر قدسی، و صورت‌های آن

هادی وکیلی*

هادی جعفری امان‌آبادی**

چکیده: بنیاد تجربهٔ دینی از دیدگاه رودلف اتو، نومینوس یا امر قدسی‌ست؛ امری که ناگفتنی و نافهمیدنی، و درعین‌حال، پیشینی است. او در بخشی از کتاب *ایده امر قدسی* می‌گوید هرکسی که هیچ تجربه‌یی درونی و معنوی از دین نداشته است یا نمی‌تواند داشته باشد، بهتر است دست از خواندن این کتاب بکشد. و ازآنجاکه امر قدسی این‌گونه است، اتو تلاش می‌کند با توصیفات خویش دربارهٔ تجلیات امر قدسی در درون انسان‌ها، کاری کارستان کند؛ یعنی دربارهٔ چیزی بگوید که گفتنی نیست! البته اتو این توصیفات را به گونه‌یی پراکنده گفته است، اما همهٔ آنچه در این مقاله آمده، صورت‌بندی تفسیری تازه و منسجمی از این توصیفات پراکنده دربارهٔ امر قدسی و تجلیات آن است. امر قدسی ازآنجاکه ماده و مایه و بی‌صورت است، برای اینکه در درون انسان تجلی کند، باید به صورت‌های گوناگونی درآید و اگر چنین نشود، در روح انسان، تجربه نخواهد شد.

کلیدواژه‌ها: امر قدسی (نومینوس)، ماده، صورت، خشیت دینی، حیرت، احساس مخلوقیت و خاک‌ساری

---

*دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی e-mail:drhvakily@yahoo.com

**دانشجوی دکترای پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسندهٔ مسئول)

e-mail: jafariimail@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۴/۶/۱۷؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۴/۹/۱۴

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

مقدمه:

از زمان شلایرماخر و حتی پیش از او، سر و کار الهیات، بیش از هر چیز با ذات دین بود. کانت دین را به اخلاق فروکاست و ذات آن را اخلاق دانست و دین را از چنبرهٔ متافیزیک درآورد. او هستی خدا را ضروری دانست، اما بر آن بود که «پذیرفتن هستی خدا، از دیدگاه اخلاقی، ضروری است» (Kant, 1889, p. 222). شلایرماخر دین را به احساس فروکاست و ذات آن را «احساس وابستگی» دانست. او نخستین کسی بود که گوهر دین را نه عقل برهانی و نه اخلاق ایمانی، بلکه تجربهٔ دینی دانست: «تا زمانی که [شیرِ] اخلاق (ethics)، متصل به [منبعِ] ضرورت به شدت نظام‌وار بود، هیچ‌جایی برای احساس (feeling) در اخلاقیات (morals) نبود» (Schleiermacher, 1893, p. 109).

خداناباوران زمانه تحت تأثیر اندیشه‌های روشنگری، ذات دین را نفی کردند. تحویل‌گرایان پوزیتیویست، ذات دین را نه دلیل‌پذیر بلکه علت‌پذیر دانستند و به تبیین‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی و تاریخی روآوردند. درنتیجه، ایمان دینی و اقتدار گفتمان دینی، سخت به لاک دفاعی فرورفته بود (Raphael, 1997, p. 2). هیوم شک‌گرا در این دوران بود که پا به میدان گذاشت و بسیاری از دینداران را در بیابان هولناک شک، حیران رها کرد. در این بیابان، نه از خدا خبری بود و نه از مسیحیت و اعتقاد به تثلیث (Hume, 1963, p. 50). رودلف اتو، در این میان، *طبیعت‌گرایی و دین* (Naturalism and Religion) را در سال ۱۹۰۴ در رویارویی با این دیدگاه‌ها نوشت. جهان صنعتی مدرن، جهانی بود که داشت همه‌چیز حتی دین را، با معیارهای مدرن خویش می‌سنجید. رودلف اتو دربرابر این سنجش فراگیر علم و صنعت مدرن ایستاد و اساس دین را امری پیشینی و تبیین‌ناپذیر دانست. او گفت که اگر تجربهٔ دینی بتواند تبیین شود، دیگر، تجربهٔ دینی نیست (Otto, 1923, p.2). و لذا درست پنج سال پس از انتشار *صورت‌های آغازین زندگانی دینی* (The Elementary Forms of the Religious Life)، که امیل دورکیم در آن، ذات دین را نمادین، و معلول هویت قبیله‌یی و گروهی می‌دانست، رودلف اتو راهی وارونهٔ راه دورکیم رفت. اتو، در این راستا، به سراغ ذات دین رفت، تا با طرح تازه‌یی دربارهٔ آن، توصیفی دیگرگونه ارائه کند. طرح تازهٔ اتو، امر قدسی (Nominous) بود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

امر قدسی

سخن اتو، و شگفتی سخن او، همان چیزی است که نمی‌توان درباره‌اش سخنی دقیق و منطقی گفت! او می‌خواهد دربارهٔ تجربهٔ درونیِ دین‌داران سخن بگوید؛ اما این تجربه چیست؟! چه تعریفی دارد؟! مرزش کجاست؟ پاسخ، ناگفتنی‌ست!... البته اتو بر آن است که می‌توان دورنمایی از آن را نشان داد، اما نمی‌توان تعریف دقیق و منطقی از آن داد. به سخن دیگر، اتو از همان آغاز بحث کارش سخت و مشکل است. آغازکردن از چیز ناگفتنی، هم کار را سخت و پیچیده می‌کند، و هم ممکن است بسیاری را از همان آغاز، گریزان کند.[۱] ازهمین روست که اتو خود نیز در آغاز کتاب، از خوانندگان می‌خواهد که اگر پیشینهٔ تجربهٔ دینی نداشته‌اند، یا نمی‌توانند داشته باشند، خوب است که از خواندن این کتاب، خودداری کنند! چرا که او می‌خواهد از یک امر مقدس (holy)[۲] بگوید که راه به ذهن و زبان ندارد؛ اما نکته این است که او را از این‌کار، گزیری نیست. امر قدسی نافهمیدنی و ناگفتنی است. آنچه درباره‌اش گفته می‌شود، فقط تعبیرِ گوینده است، که شایستهٔ خود اوست نه سزاوار امر قدسی. گذشته از این، اتو فقط می‌خواهد با نوشتار خود، شنونده را آمادهٔ فیض الهی کند. یعنی تعبیرهای اتو دربارهٔ امر قدسی، فقط علت عمدهٔ تجربهٔ امر قدسی است.

سه گام اتو برای رمزگشایی از امر قدسی

اتو برای اینکه بتواند از این گفتهٔ ناگفتنی بگوید، سه گام برمی‌دارد: گام نخست: طرح واژهٔ تازه؛ گام دوم: طرح مفهوم اخلاقی و مفهوم فلسفی؛ گام سوم: بیان صورت‌های امر قدسی.

گام نخست: طرح واژهٔ تازه

او در گام نخست، واژهٔ تازه‌یی را به‌میان می‌آورد تا بتواند به روشِ خودش با آن بازی کند و کم‌کم امر قدسی را برای مخاطب جا بیندازد. نومینوس، واژه‌یی است که او با خلاقیتش آن را برای این معنای ویژه می‌آفریند؛ چرا که معنای واژهٔ مقدس و هم‌خانواده‌های آن، در درازنای تاریخ و به‌درستی بار اخلاقی و فلسفی و عقلی پیدا کرده است، اما دین‌دارها چنان بر این بار معنایی تأکید بیش از اندازه کرده‌اند که معنای اصلی و اولیهٔ خود را (که معنای قدسی غیراخلاقی و غیرفلسفی بوده است) از دست داده است. اکنون هرکس واژهٔ مقدس را به‌کار می‌برد، فقط یا بیش‌تر، معنای فلسفی (امر متعالی) و اخلاقی (خوب) را در ذهن خود دارد. گویی واژهٔ «مقدس»، فقط یعنی «امر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

متعالی» یا «خوب»! اتو در این کتاب، بر آن است که معنای نخستین و اصلی مقدس را از معنای فرعی آن جدا کند تا خواننده بتواند به چیزی برسد که فرااخلاقی و فراعقلانی است. ازاین‌رو، ازآنجا که واژه‌های دیگر به‌اندازهٔ کافی، رسا و رساننده نبودند، پس کوشید تا برای نخستین‌بار، واژه‌یی بسازد تا آن معنای فراموش‌شده و اصلی و بنیادی را زنده کند. او این واژه را از واژهٔ لاتینی نومن (Numen)[۳] ساخته است. معناهای این واژه در لاتین، عبارت هستند از: فریبا و فریبنده (fascinating)، رازآلود (mysterious)، خشیت‌آور (terrifying / (لاتینی)teremendum) و ناگفتنی (Inexpressible).

«از واژهٔ اُمِن (omen)، واژهٔ اومینوس (ominous) را گرفته‌اند و دلیلی وجود ندارد که نتوان صفتِ نومینوس را از واژهٔ نومن گرفت» (Otto, 1923, p. 7).

نومینوس (امر قدسی)، همان «مقدس» است؛ چیزی‌که گوهر هر دینی‌ست و هرگز دست‌یافتنی نیست؛ چیزی‌که در مرحله‌های بعدی، عقل و اخلاق را نیز دربردارد و ناساز با آن‌ها نیست اما برتر از آن دو می‌نشیند و چیزی فراتر از آن‌هاست.

واژه‌های دیگر که اتو آن‌ها را نارسا می‌دانست، واژه‌هایی هستند که در سه زبان عبری، یونانی، و لاتینی کاربرد داشتند: در کتاب مقدس (The Bible) واژهٔ عبری قدوس (qadosh) معنای Numen دارد. معادل یونانی آن، (ayios) و معادل لاتینی آن، (sanctus) است. این واژه‌ها به غلط، «خیر» (که بار اخلاقی دارد) یا «امر متعالی» (که بار عقلی و فلسفی دارد) معنا شده است. درست است که این واژه، این دو را نیز دربر می‌گیرد، اما اصل و ریشهٔ این واژه، معنایی فراتر از اخلاق و عقل دارد.

گام دوم: طرح مفهوم اخلاقی و مفهوم عقلانی

اتو در گام دوم، برای اینکه خواننده را به این واژهٔ تازه نزدیک‌تر کند، دو مفهوم را مطرح می‌کند: یکی مفهوم فلسفی، و دیگری، مفهوم اخلاقی. سپس معنای تازهٔ خود را در سنجش با این دو مفهوم، تحلیل می‌کند. و از بُن و بنیاد، این بحث را برای نورافشانی بر معنای تازهٔ امر قدسی به میان آورد. اتو می‌خواهد بگوید که امر قدسی، در اصل و ذات خود، عقل و اخلاق نیست، اما در فرایند تکاملی خود بار اخلاقی و عقلانی نیز پیدا می‌کند. هشدار اتو این است که نباید بار اخلاقی و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

عقلانی، بر محتوای بنیادی امر قدسی چیره شود و امر قدسی فراموش شود. او بر آن است که بنیاد دین، نه اخلاق و عقل، بلکه امر قدسی و تجربهٔ امر قدسی است. عقل و اخلاق، رُویهٔ بایسته و شایستهٔ دین هستند، اما هرگز نباید از تُویهٔ دین غفلت شود. دین اگر تُویه‌یی دارد، که بنیادش است، بی‌گمان نیاز به رُویه نیز دارد تا از آن محافظت کند.

الف. مفهوم عقلانی: مفهوم‌های قادر مطلق، عالم مطلق، حکیم، یگانه، و ... همگی آموزه‌های عقلانی اما اثبات‌ناپذیر دینی هستند که عنوان کلی‌شان امر فراسو و والا و متعالی (the sublime) است. این آموزه‌ها در فرایند تکاملی امر قدسی، بخشی از آن می‌شوند. به سخن دیگر، این آموزه‌ها تعبیرهای عقلانی امر قدسی هستند. به سنجیده‌تر، امر قدسی، دارای ماهیت عقلانی است.

> *از یک سو به اندیشه می‌آید و می‌توان با مفهوم‌ها و کاته‌گوری‌های ذهنی درباره‌اش چیزی گفت؛ برای نمونه درباره‌اش این‌گونه گفته می‌شود: خدا حکیم است؛ در کارش هدف دارد؛ و تواناست. از دیگر سو، چیزی غیرعقلانی است و سُویه‌یی دارد که به چنگ و چنگال فهم و مفهوم‌های فهم درنمی‌آید* (Almond, 1988, P. 56).

امر قدسی در آغاز، بار معنایی قدسی و الهی و فرااخلاقی و فراعقلانی دارد اما کمابیش، و بی‌درنگ، بار معنایی اخلاقی و عقلانی پیدا می‌کند و لباس فهم به‌تن می‌کند (Otto, 1923, p. 1). اینکه جهان، معلول و مخلوق خداست (که موضوعی عقلانی است) همان احساس وابستگی به امر قدسی است (که موضوعی احساسی و قلبی و درونی است). کسی که تماسی رودررو با امر قدسی دارد، در آن لحظهٔ بی‌واسطه، خدا را نه قادر مطلق می‌بیند و نه خیرخواه مطلق. آنجا تجربه، تجربهٔ «تو» با «تو» است، که فرااخلاق و فراعقل است؛ اما این تجربهٔ مبهم و خام و بی‌نام، باید نام یابد و پخته گردد و لباس فهم و زبان به‌تن کند و شفاف شود تا مبادا جوشش شور ایمانی، چنان شدید شود که به خشونت گراید. این تجربهٔ ناب، باید با عقل‌ورزی نمادین و استعاری، رُویه‌اش نیز نمایان شود. موضوع‌های ناگفتنی، فقط از دید تُویه و عمق، ناگفتنی‌اند اما از دید رُویه و سطح، کمابیش گفتنی‌اند. درست است که غفلت از امر قدسی، دین را نابود می‌کند؛ اما برای دریافت و درک معنای کامل امر قدسی نیز باید آن را سرشار از عقلانیت و اخلاق ببینیم و بفهمیم و بپذیریم (Almond, 1988, p. 113). تُویه و درون‌مایهٔ امر قدسی را هرگز نمی‌توان با عقل و عقلانیت فهمید؛ چرا که از بُن و بنیاد، فهمیدنی نیست. تُویه و درون‌مایهٔ آن را تنها با احساس می‌توان یافت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

(Almond, 1988, p. 5). اتو، خود، این‌گونه می‌گوید: «[امر قدسی] با گذر به قلمرو دیگر، یعنی قلمرو اخلاق کاربرد پیدا می‌کند؛ اما خود آن [امر قدسی] ریشه در این قلمرو ندارد» (Otto, 1923, p. 5).

سخن بر سر این است که امر قدسی، برای به زبان آمدن، باید به قلمرویی پا گذارد که از جنس زبان و نشانه است (گفتار و نقاشی و معماری و مراسم جمعی نیایش و...). و دو قلمرو عقل و اخلاق، از جنس زبان هستند. به زبان‌آمدن امر قدسی، یگانه روزنهٔ بسیار کوچکی است که تجربهٔ دینی امر قدسی چه‌بسا بتواند گذر به «دیگری» کند. ازاین‌روست که اتو، افزون‌بر پرداختن به مفهوم‌هایی مانند قادر مطلق و حکیم و ... (که به‌نوعی، به زبان آمدن است)، بر رفتن به کلیساها و معبدها و مکان‌های مذهبی و تماشای آن‌ها و دیدن مراسم‌ها نیز تأکید می‌کند (Otto, 1923, p. 12).

از دیدگاه اتو، درست است که هرگز نمی‌توان خدای نامحدود را با عقل بشر محدود شناخت، اما شناخت خدا از راه صفت‌ها هرگز کاری خُرد و کوچک نیست:

> *این صفت‌ها [یعنی صفت‌های الهی مانند علم و قدرت و ...]، صفت‌های «ذاتی» (essential) آن موجود هستند و (نه فقط عرضی (accidental). و البته به این نکته نیز باید توجه کرد که این صفت‌ها صفت‌های ذاتی ترکیبی (synthetic essential) خدا هستند؛ یعنی باید این صفت‌ها را به موجودی نسبت بدهیم که آن را توصیف می‌کنند؛ اما ذات ژرف‌تر (deeper essence) او با این صفت‌ها درک نمی‌شود و نمی‌تواند بشود* (Otto, 1923, p. 2).

از نظر اتو افتخار دین، به‌ویژه، افتخار دین مسیحیت است که سرشار از این‌گونه بحث‌های عقلی دربارهٔ ذات مفهومی خداست. این، همان خدا و دین عقلانی است:

> *همچنین دربارهٔ مسیحیت، نادرست است که بگوییم: «همه چیز، احساس است»... ما این نکته را نشانهٔ واقعی مقام والا و ارزش برتر یک دین می‌دانیم که دین نباید برخوردار از مفهوم‌های [عقلانی] دربارهٔ خدا نباشد، و باید شناختی را بپذیرد که از ایمان به امر استعلایی به‌دست بیاید؛ ایمانی که برحسب اندیشه‌ورزی مفهومی است* (Otto, 1923, p. 1).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

اتو بر آن است که گریزی و گزیری از این‌گونه بررسی‌های عقلی و مفهومی دربارهٔ دین و خدا نیست؛ و حتی می‌توان گفت که گریزی از لغزش در عقل‌ورزی نیز نیست. می‌توان انتظار داشت که هجوم بی‌امان واژگان و گزاره دربارهٔ خدا و دین، آدمی را به لغزش بیفکند و عقل را چنان بر صدر نشاند که اثری از احساس و عاطفه نماند (Otto, 1923, p. 2). اما به هر روی، این لغزش چه‌بسا گریزناپذیر، نباید روی بدهد. نباید گمان کرد که یگانهٔراه یا بنیادی‌ترین راه رسیدن به شناخت و درک خدا، راه عقل و فهم است؛ اگرچه ذات و کُنه خدا را، که همان نومن است و راز اصلی دین‌ورزی است، هرگز نمی‌توان با مفهوم‌های عقلانی شناخت.[۴] امر قدسی، در آغاز و در هنگام تجربهٔ دینی، ذات و کُنه خداست که هرگونه مفهومی را پس می‌زند. یعنی نه دادنی و نه گرفتنی است. برای برخوردار شدن از آن، تنها باید خود را آماده کرد. باید کاری کرد و حرفی زد و نیایشی کرد و دعایی خواند تا آمادهٔ فیض شد.[۵] فیض الهی نومینوس، ناگهانی و بی‌خبر می‌آید. اینچنین فیضی، یک راز بزرگ است و راز، پیوندی بسیار نزدیک با «احساس» دارد. راز چیزی است که چندان و یک‌سره، گشوده نخواهد شد و کمابیش راز خواهد ماند. راز یک‌سره گشوده را نمی‌توان راز نامید. یگانه‌کاری که می‌توان با راز کرد، هم‌آغوشی با آن است. راز را باید در آغوش گرفت. و آغوش، یگانه جایگاه احساس آدمیان است. این ذات نافهمیدنی رازآمیز، همان نومینوس است که اتو از آن سخن می‌گوید. عقل و عقلانیت و برهان‌های عقلی، فقط هنگامی به دین و دین‌داران آسیب می‌زند که از نومینوس، غفلت شود. عقل و عقلانیت، بسیار حرمت دارند اما اگر دین‌دار عاقل، حیات دینی نداشته باشد، دین‌دار راستین نخواهد بود.

اما یک پرسش: چگونه ما انسان‌ها دربارهٔ چنین ذات فهم‌ناپذیری سخن می‌گوییم و چگونه موضوع فهم می‌شود؟! پاسخ اتو این است:

> *اگرچه [امر قدسی یا خدا] از مسیر مفهومی فهم، دوری می‌کند، اما [در هر صورت] باید، به‌نحوی، در درون فهم باشد، وگرنه هیچ و هرگز چیزی دربارهٔ او نمی‌توانستیم بگوییم. حتی عرفان نیز که در امر گفتار، ناگفتنی است، به‌راستی چنین نیست که هیچ و هرگز نتوان چیزی دربارهٔ ابژهٔ آگاهی دینی گفت. اگر جز این بود، عرفان، فقط در یک سکوت همیشگی بود؛ درحالی‌که از ویژگی‌های آشکار و پیدای عارفان، سخن‌پردازی‌های فراوان ایشان است* [Otto, 1923, p. 2].

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

همهٔ تلاش اتو شخصیت مستقل دادن به سُویهٔ قدسی دین، و جدا دیدن آن از فلسفه و اخلاق است. دین نزد او دینی فراعقلانی (supra-rational) است و نه ضد عقلانی. او در مقدمه‌اش بر ترجمهٔ انگلیسی کتاب، می‌گوید که استواری دین، به تجربهٔ ناب معنوی و روحانی از دین است نه به مفهومی‌کردن آن. لذا در آغاز نام‌دارترین کتابش سخن از فراعقلی بودن خدا می‌گوید. «خدای تعریفی»، خدای ذهنی است؛ و خدای ذهنی، خدایی است که سر و کارش فقط فهم و فاهمه است. اما همین خدای فراعقلی و فرااخلاقی، باید به هر روی، به کلام و به شکل «مفهوم» دربیاید. و البته شاید نیازی به تکرار نباشد که منظور اتو از عقل‌ورزی، مفهوم‌سازی پس از تجربهٔ دینی امر قدسی است، نه اثبات فلسفی و عقلانی خدا (که کانت آن را نازا دانسته بود). اتو بر آن است که اگر مفهوم‌سازی عقلی و اخلاقی رخ ندهد، چه‌بسا دین‌داری به تعصب و خشونت‌ورزی بیانجامد. به سخن دیگر، امر قدسی ترکیبی است از دو سُویه: سُویهٔ عقلانی، سویهٔ غیرعقلانی. سویهٔ غیرعقلانی آن، در آغاز و در هنگام تجربه، رخ نشان می‌دهد؛ و سویهٔ عقلانی آن، در ادامه و پس از تجربه.

پرسش: آیا عقل‌ورزی، بدون تجربهٔ امر قدسی، سودمند است؟ اتو معتقد است که اگر کسی پیشاپیش امر قدسی را تجربه نکرده باشد، دیگر برای او پرداختن به مفهوم‌های عقلانی، چندان سودی ندارد:

> *بهره‌بردن از مفهوم‌های سلبی، هرگز نشانه‌یی ایجابی برای باشنده‌یی نمی‌شود که متعلق آگاهی دینی است. آن‌ها فقط نشانگر باشنده‌یی هستند که درعین‌حال، با باشنده‌های دیگر، متضاد است... یعنی باشنده‌یی است «نادیدنی»، «سرمدی»، «فراطبیعی»، «متعالی»، و یا این‌گونه مفهوم‌ها فقط ایده‌پردازی‌هایی برای توضیح محتوای بی‌همتای احساس هستند؛ ایده‌پردازی‌هایی که برای فهمیدن اینکه انسان باید پیشاپیش، آن را تجربه کرده باشد ... اگر کسی احساس نکند که امر قدسی چیست، هنگامی که فصل ششم کتاب اشعیا را می‌خواند، به گفتهٔ لوتر، دیگر هیچ پندی و گفت و سخنی نمی‌تواند به او سودی برساند* (Otto, 1923, p. 62-63).

البته اتو در جای دیگر از کتاب، به گونه‌یی سخن می‌گوید که بحث‌های عقلانی برای کسی که تجربهٔ دینی نداشته است، یک‌سره بی‌جا و ناسودمند نیست:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

یگانه راه فهماندن آن [نومینوس] به دیگری، این است که باید او با ذهن خودش دربارهٔ این موضوع، بررسی کند تا جایی که به نقطه‌یی برسد که «امر قدسی»، به‌ناچار، او را بلرزاند و به زندگی و آگاهی وارد شود (Otto, 1923, p. 7).

ب. مفهوم اخلاقی: نکتهٔ نخست اینکه هرچه دربارهٔ جایگاه مفهوم عقلانی و پیوندش با امر قدسی گفته شد، در «مفهوم اخلاقی» نیز درست است. مفهوم اخلاقی، همان پیوندی را با امر قدسی دارد که مفهوم عقلانی. بااین‌حال، دراین‌باره نیز نکته‌هایی آورده می‌شود:

آنچه ما انسان‌ها از واژهٔ «مقدس» می‌فهمیم، چیزی است «یک‌سره خوب». به سخن دیگر، هنگامی که صفت خوب اخلاقی یک فردی به اوج نهایی خودش می‌رسد، ما این صفت در اوج را مقدس می‌شماریم. یک صفت اخلاقی اگر در اندازهٔ عادی و عرفی باشد، بی‌گمان و فقط در دایرهٔ اخلاق است؛ اما اگر برای نمونه، کسی صفتی را در اوج داشته باشد، ما انسان‌ها او را مقدس می‌شماریم. این نکته نشان‌دهندهٔ این است که واژهٔ مقدس، نزد ما انسان‌ها، بیشتر بار اخلاقی دارد؛ با این تفاوت که معنای مقدس، اوج معنای اخلاقی است. برای نمونه، ما انسان‌ها کسی را که بخشنده است، «انسانی اخلاقی» می‌نامیم؛ اما، کسی را که در اوج بخشندگی است، مقدس می‌شماریم. و این همان اخلاق کانتی است: «کانت اراده‌یی را که راسخانه و از روی وظیفه، از قانون اخلاقی پیروی می‌کند، ارادهٔ مقدس می‌خواند» (Otto, 1923, p. 5).

اما همهٔ سخن اتو این است که نمی‌توان و نباید واژهٔ مقدس را به این معنا گرفت. یکی‌دانستن اخلاق و امر مقدس، لغزشی است که به اخلاق خشک و ماشینی منجر می‌شود. تلاش اتو این است که نشان بدهد شورِ قدسی، بسیار شیرین‌تر از قانون اخلاقی است و هرگز نمی‌توان با «اخلاق»، به قدسیت رسید. البته حرف او این نیست که نسبت قدسیت و اخلاق، نسبت تباین باشد. می‌توان سخن او را این‌گونه تفسیر کرد که نسبت قدسیت و اخلاق، نسبت عموم و خصوص مطلق است:

واژهٔ مقدس، همهٔ ارزش‌های اخلاقی را دربردارد؛ اما افزون بر ارزش‌های اخلاقی، معنایی افزوده نیز دارد؛ که فقط می‌توان آن را احساس کرد (Otto, 1923, p. 5).

سخن اتو، درست همین افزوده است. او نمی‌خواهد اخلاق را یک‌سره و بی‌کم و کاست، از قدسیت بیرون کند و به‌طورکلی، بیرون‌کردنی نیست. امر قدسی بدون مفهوم اخلاقی و مفهوم عقلانی کامل نیست. او برآن است که همین چراغ افزوده را روشن کند تا دین‌داران، از بیابان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

تاریک شکاکیت زمانه، رهایی پیدا کنند؛ زیرا این افزوده، پایه و هستهٔ هر دینی است که دین را شورانگیز و شیرین می‌کند و چیزی نیست مگر همان معنای واژهٔ تازهٔ رودلف اتو، نومینوس.

این واژه در معنای قدسیت فرااخلاقی، دست‌کم با معادل‌های دیگر در زبان‌های سامی و یونانی و لاتین و ... کاربرد داشته است. فروکاستن قدسیت به اخلاق، کاری است که بعدها رخ داده است. همهٔ دین‌ها به‌ویژه در آغاز پیدایش، معنای قدسیت فرااخلاقی را مانند یک نیروی بس بزرگ و برانگیزاننده، در درون خود داشته‌اند. در کتاب مقدس واژهٔ قدوس[۶] آمده است. قدوس را، آن‌گونه که پیش‌ازاین گفته شد، نباید به «اخلاقی‌کردن» (moralization) یا «عقلی‌کردن» (rashnalization) ترجمه کرد. سخن این است که ماهیت امر قدسی، از ماهیت عقل و اخلاق جداست؛ اما کاربرد بیرونی امر قدسی، قلمرو عقل و اخلاق است:

امر قدسی به‌راستی و درستی، با گذرکردن به قلمروِ دیگر ــ یعنی قلمرو اخلاق ــ کاربرد پیدا می‌کند اما خودش برگرفته از این قلمرو نیست (Otto, 1923, p. 5)

به سخن دیگر، امر قدسی برای اینکه به زبان بیاید، باید به قلمرو عقل و اخلاق برود؛ اما باید نیک و سنجیده بنگریم که امر قدسی را عقل یا اخلاق ندانیم.

۳. گام سوم: بیان صورت‌های امر قدسی

امر قدسی[۷] از دیدگاه اتو، در حکم ماده و مایه است؛ ماده و مایه‌یی که با حضورش در ذهن و ضمیر انسان، او را به‌شدت می‌لرزاند و تکان می‌دهد. و در این میان، در درون انسان اتفاق‌هایی می‌افتد و درون را دچار واکنش‌های احساسی بسی نیرومند و بی‌مانند می‌کند. این واکنش‌ها در حکم صورت‌ها گوناگون آن ماده و مایه‌اند.[۸] این واکنش‌های درونی و صورت‌ها این‌ها هستند: صورت نخست: خشیت قدسی (numinous dread) / صورت دوم: حیرت و شگفتی و غربت و رازآمیزی و فریبندگی (stupor) / صورت سوم: لرزش درونی (inward shuddering) / صورت چهارم: احساس مخلوقیت و بندگی و هیچ بودن. از دیدگاه اتو صورت نخست و دوم، دو صورت ناسازنما هستند که به گونه‌یی بسیار شگفت، در تجربه‌کننده، نمایان می‌شوند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

صورت نخست: خشیت قدسی

این واژهٔ «خشیت» را نباید به‌معنای «ترس»، که احساسی طبیعی است، به‌شمار آورد. در انگلیسی، برای واژهٔ «ترس»، که کم یا بیش در طبیعت هر انسان یا حیوانی هست، واژهٔ «fear» را به‌کار می‌برند. اما واژه‌یی که در انگلیسی، کم یا بیش، به این معنای «خشیت» نزدیک است، «dread» است. در زبان امروزی زبان انگلیسی، افزون‌بر واژهٔ «dread»، دو واژهٔ «awe» و «awful» نیز تا اندازه‌یی به همین معنای معنوی به‌کار می‌رود. عبارت «او از ترس، مات و مبهوت شد»، شاید بتواند برای این معنا رسا باشد. در زبان آلمانی، این واژه‌ها کمابیش به این معناست: erschauern (که البته کم‌ترین نزدیکی را به‌معنای معنوی خشیت دارد)، «grausen، schauer، gruseln» (لرزش= grue)، grasen، grasslich (هراس‌آور) که این سه تای اخیر، رساترند. اتو خودش واژهٔ آلمانی دیگری را پیشنهاد می‌کند: «scheu» (بیم و هراس= dread). و سرانجام اینکه از دیدگاه اتو، به‌نظر می‌رسد که واژه و تعبیر «خشیت دینی» (Religious dread) یا «هراس» (awe)، شاید رساترین واژه باشد. اتو می‌گوید که مسیحیان نخستین به‌خوبی می‌دانستند که این واژه را نباید برای هیچ مخلوقی، حتی امپراتور به‌کار ببرند. این واژه، ویژهٔ باشنده‌یی الهی بود.

اتو بر آن است که احساس خشیت قدسی، چهار مرحله و چهار صورت تاریخی را گذرانده است:

۱. صورت‌های خام و ابتدایی: این صورت تاریخی، نخستین صورت خشیت قدسی نومینوس بشر است که هنوز بسیار خام و آشفته و مهارناپذیر و جنون‌آمیز و ابتدایی است. پرستش غیرِخدا یا غیرِخدایان در میان انسان‌های نخستین، همان چیزی است که به آن، دین انسان‌های نخستین می‌گویند؛ مانند الهام‌های شیطانی، الهام‌های اسطوره‌یی، و پرستش مردگان و... . این‌ها همگی همان نومینوس و امر قدسی هستند؛ یعنی ماده و مایه‌یی که در درون انسان‌های نخستین، به «صورت» خاصی نمایان می‌شده است. اتو صورت تاریخی این ماده و مایه را «خشیت شیطانی» (daemonic dread) می‌نامد. این خشیت شیطانی نیز واکنشی احساسی دربرابر مادهٔ نومینوس بوده است. و البته، این صورت، صورت بسیار کم‌رمقی بوده است (Otto, 1923, p. 16). پس یک انسانی که در دوران‌های نخستین، یک اسطوره یا یک مرده را می‌پرستیده، بی‌گمان دربرابر آن اسطوره یا مرده، خشیت داشته و آن خشیت هرگز ترس طبیعی نبوده است؛ اما اتو این خشیت را خشیت شیطانی نام

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

می‌نهد. به سخن دیگر، آن خشیت شیطانی نیز از دیدگاه اتو، دین به‌شمار می‌رود اما دین بسیار خام و ابتدایی و پنداری.

۲. پرستش خدایان: صدها یا هزاران سال بعد، بشر درمی‌یابد که این ماده، صورتی دیگر نیز می‌پذیرد که نزدیک‌تر به مادهٔ امر قدسی، و کمتر آشفته و خام و جنون‌آمیز است. صورت اهریمنی و شیطانی، صورتی پنداری بوده و اصالت نداشته است. پرستش خدایان نمودی و صورتی فراتر و برتر از نمود و صورت پیشین شیطانی است. این خدایان نیز امر قدسی را در خود دارند و در دل مؤمنان خود، هراس و هیبت و خشیتی ژرف می‌آفرینند. بشر، به‌هرروی، پیش‌تر می‌رود و والاتر می‌شود و احساس و عاطفهٔ امر قدسی، در او صورت‌های والاتر و پیش‌رفته‌تری به‌خود می‌گیرد (Otto, 1923, p. 16).

۳. ناب‌ترین صورت پرستش خدا: در این مرحلهٔ تاریخی، هراس به صورت پرستش (worship)، و احساس‌های آشفته و جنون‌آمیز به صورت احساس دینی همراه با لرزش دربرابر هیبت و عظمت امر قدسی نمایان می‌شود. و نیز احساس وابستگی نسبی به امر قدسی، به صورت احساسی پایْدار و مطلق نمایان می‌گردد. و این‌گونه، امر قدسی، در برترین صورت تاریخی خود یعنی خدا جلوه می‌کند (Otto, 1923, p. 16).

همهٔ این مرحله‌ها، به ترتیب، رشدیافته‌تر و والاتر می‌شوند اما در همه‌شان امر قدسی (یعنی نومینوس) حضور دارد. اتو می‌خواهد بگوید که نومینوس، همیشه در انسان‌ها به صورت پیشینی بوده است.[۹] الهام‌های شیطانی، الهام‌های اسطوره‌یی، پرستش بت‌ها، و پرستش مردگان، همه ریشهٔ امر قدسی دارند نه اینکه پندارباقانه بگوییم که خاستگاه دین‌های گوناگون، ترس یا چیز دیگر است. انسان‌ها در روزگار آغازین و ابتدایی، درست همین حالت هراس و خشیت دینی را داشتند، اما بسیار در سطح کم و پایین و ابتدایی و خام و آشفته و جنون‌آمیز. اتو بر آن است که حتی اکنون نیز هنوز آن حالتِ هراس و خشیت کم‌رنگ و آشفتهٔ انسان‌های نخستین، در میان برخی انسان‌های امروزی هست. خواندن داستان‌های ترسناک و دیدن نمایش‌هایی که دربارهٔ ارواح هستند، از نمونه‌های این احساس هراس انسان‌های نخستین است. ترسی که در این داستان‌ها و نمایش‌ها هست، انسان را دچار هراسی می‌کند که با ترس‌های طبیعی، تفاوت ماهوی دارند. این‌گونه هراس، همین هراس رازناک و خشیت است، اما با درجهٔ بسیار پایین‌تر. ترس از یک حیوان درنده، تفاوت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

ماهوی و ذاتی دارد با هراس و دلهره‌یی که از دیدن فیلم و نمایش وحشت، به انسان دست می‌دهد. و این تفاوت ماهوی و ذاتی، در سرشت است نه در شدت و ضعف. هرگز چنین نیست که هراس معنوی که در جان آدمی فرو می‌رود و مو را بر بدن راست می‌کند، سویهٔ شدیدتر ترس طبیعی باشد. این با آن، در سرشت و ماهیت و ذات، فرق دارد. این هراس و خشیت، هرگز احساسی کم‌مایه و مادی و طبیعی نیست. هراس طبیعی، هراس و دلهره و خشیت نیست. و بهتر است برای این‌گونه هراس‌ها نام «ترس» (fear) را برگزینیم. ترس یک حس غریزی و عادی و طبیعی است که حیوان‌ها هم دارند. انسان دینی و غیرِدینی، و نیز حیوان‌ها، همگی، دچار ترس‌های غریزی می‌شوند. اما هراس و خشیت گونه‌یی ویژه است. این احساس، احساسی نیمه‌تاریک و رازآمیز است و در درازای تاریخ، شدت و ضعف داشته است. و انسان‌های عادی و طبیعی و غیردینی، هیچ پیوندی با راز ندارند. زندگی انسان‌های عادی و عامی غیردینی، کمابیش مانند زیست حیوان است. و حیوان و انسان عادی، هرگز سر و کارشان با راز نیست. به سخن دیگر، انسان‌های عادی، نه زندگی، بلکه زیست می‌کنند. ازاین‌رو انسان‌های طبیعی و معمولی غیرِدینی، دچار خشیت و هراس دینی نیز نمی‌شوند. به سخن دیگر، آن‌گونه که لوتر به‌درستی می‌گوید، انسان طبیعی و معمولی غیردینی، هرگز از خدا نمی‌ترسد (Otto, 1923, p. 15). خداترسی، که اوج خشیت و هراس معنوی و دینی است، ویژگی انسان‌های دین‌دار است. ازآن سو نیز درست است: خداباوران هرگز دربرابر غیرِخدا خشیت و هراس ندارند؛[۱۰] چرا که فقط از خداوند است که می‌توان هراسید و خشیت داشت. معنای خشیت در فرهنگ اسلامی نیز همین است.[۱۱] ازهمین روست که ترس طبیعی، هرگز خواستنی و آرزوکردنی نیست، اما خشیت و هراس رازآمیز دربرابر امر قدسی، بسی خواستنی و آرزوکردنی است. خشیت و هراس، مقامی است والا برای انسان‌ها، که اگر نصیب هر کسی شود، به تجربهٔ دینی دست یافته است.

شاید بتوان سخن اتو را چنین تفسیر کرد که هراس و هیبت و خشیت، نشانهٔ دوری وجودی از خداست.[۱۲] ازیک‌سو، بندهٔ دین‌دار، خود را در حضور خدا می‌بیند و نزدیک او می‌شود و دیدار خصوصی با او دارد؛ و ازسویی‌دیگر، خود را هیچ می‌داند و خدا را همه‌چیز. و فاصلهٔ «هیچ» و «همه‌چیز»، بسیار است. و گویی تجربهٔ دینی، نوعی تجربهٔ پارادوکسیال است: تجربهٔ نزدیکی و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

دوری![۱۳] و این‌گونه می‌نماید که «نزدیکی»، عشق و محبت می‌آورد؛ اما «دوری»، هراس و هیبت و ترس و لرز می‌آفریند.

صورت دوم: حیرت و شگفتی و غربت و افسون

ازآنجاکه احساس خشیت رازآمیز برای انسان هراسیده، یک‌سره و سراسر، تازه و ناآشنا و بیگانه و نافهمیدنی و غیرقابل انتظار می‌نماید، سخت دچار افسون[۱۴] و حیرت و شگفتی می‌شود. اینجاست که امر قدسی، به دو صورت ناسازنما جلوه می‌کند: خشیت و فریبندگی! انسان تجربه‌گر امر قدسی را هم فریبا و فریبنده و افسونگر و جذاب و رازآمیز، و هم هراس‌آور و خشیت‌آور می‌بیند! ازاین‌رو، بسی شگفت‌زده می‌شود و این شگفتی او را به‌سختی تکان می‌دهد و ذهن و ضمیرش را می‌لرزاند. و «این حیرت و شگفتی، خودش، فقط یک نماد است؛ یک مفهوم تمثیلی برگرفته از طبیعت؛ یک نمایان‌گر؛ اما ناتوان از تفسیر جامع» (Otto, 1923, p. 26). به زبان و معنای دینی، یک راز بزرگ، «یک‌سره دیگری» است؛[۱۵] یک غریبه–آشنایی است که هرگز فهمیدنی نیست. و سرشت راز، این‌گونه است. رازها، هم جذاب‌اند و هم هراس‌انگیز. این، همان راز هراس‌آور است که اتو از آن سخن می‌گوید. این خشیت و فریبایی، دو ناسازنمایی است که جان تجربه‌گر را قبض و بسط می‌کند. می‌توان این‌گونه گفت که امر قدسی، به صورت ترکیبی «فریبندهٔ هراس‌انگیز» یا «هراس‌انگیز فریبنده» نمایان می‌شود. و گویی جان تجربه‌گر، غم را در شادی، و شادی را در غم می‌بینید.[۱۶]

صورت سوم: لرزش درونی

ماده و مایهٔ امر قدسی، پس از صورتِ «خشیت رازآمیز قدسی» و صورت «حیرت و شگفتی و فریبایی»، از درون، آغاز به لرزیدن می‌کند. امر رازآمیز، آغاز می‌کند که دربرابر ذهن و ضمیر و جان تجربه‌کننده، با هیبت نمایان شود و احساس او را لمس کند (Otto, 1923, p. 15). این صورت، آغاز تأثیر مستقیم تجربهٔ دینی است و آغاز تماس احساسی با امر قدسی است. به سخن دیگر، درِ کلبهٔ زیبا و خصوصی تجربهٔ دینی، با این صورت، باز می‌شود. شاید بتوان گفت که دو صورت پیشین، صورت‌هایی هستند که تجربه‌کننده را آمادهٔ ورود به کلبهٔ کوچک و زیبای تجربهٔ دینی می‌کنند. آدم‌های غیر دین‌دار، هرگز دچار این لرزش معنوی و قدسی و درونی نمی‌شوند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

(Otto, 1923, p. 15). این لرزش، لرزشی آمیخته از خشیت و حیرت و غریبگی و فریبندگی، و پیامد این حالت‌هاست. لرزشی است که هنگام نیایش مسیحی‌ها با واژهٔ «قدوس، قدوس، قدوس»، محکم و استوار به روح و روان می‌تازند و بر تن و جان و دل نیایش‌کننده می‌نشیند و با سرود ترستیگن (Tersteegen) بروز می‌کند (Otto, 1923, p. 17).

«خدا در همه جا هست

ای دل، در برابر او آرام باش

سجده کن و از درون او را ستایش کن» (Otto, 1923, p. 18).

این حالت، همان حالت خشیت و لرزش انسان‌های نخستین است. همان حالت خشیت شیطانی است؛ یعنی آنچه بر روح الهی و عرفانی در خشیت قدسی می‌گذرد، همان است که در روح شیطانی در خشیت شیطانی می‌گذرد؛ با این تفاوت که در این حالت الهی و عرفانی، جای جنون نابخردانه و آشفتهٔ شیطانی خالی است. اینجا خشیت، خشیت عرفانی است نه شیطانی. خشیتی است که در خودآگاهی تجربه‌کننده، لانه کرده است (Otto, 1923, p. 18).

صورت چهارم: احساس مخلوقیت و هیچی و خاکساری

این صورت این‌گونه می‌نماید که اوج تجربهٔ دینی است. شاید بتوان گفت که امر قدسی، در این شکل و صورت و احساس، بیش از صورت‌های پیشین نمایان می‌شود. این احساس احساسی است که تسکین‌دهندهٔ لرزش درونی و قدسی است. احساس یک آفریده‌یی است که با هیچ بودن خویش دربرابر آفریننده، سرافکنده و کوچک شده است. احساس خودشکنی در «نیستی» است؛ احساسی که دربرابر یک قدرت چیره و مسلط و مطلق است؛ قدرتی که همهٔ چیزها وابسته به او و آفریدهٔ اوست. به سخن دیگر، پایه و مایهٔ تجربهٔ دینی و پرستش خدا، همین احساس است و روشن است که هرگز نمی‌توان این احساس درونی و روحی والا را یک‌سره در زبان گنجاند.

ویژگی بی‌همتای عبادت

عبادت خدا اگر چندین و چند ویژگی داشته باشد، یک ویژگی‌اش تک و یگانه و یکه و بی‌همتاست و هیچ حالت دیگری از حالت‌های انسان، این ویژگی را ندارد. این ویژگی از دیدگاه اتو، ویژگی ربودگی و جذبه است. شکی نیست که انسان‌های دین‌دار هنگامی که عبادت و نیایش

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

می‌کنند، به والایی و تعالی اخلاقی نیز می‌رسند. به هر روی، عبادت، گونه‌یی مراقبه و گونه‌یی کار نیک است که انسان را به تعالی اخلاقی می‌رساند؛ اما آن ویژگی ربودگی و جذبه، شگفت‌انگیز است! انسان در حال اوج عبادت، گویی ربوده شده است؛ گویی کسی او را با خود به جایی دیگر برده است. ازاین‌روست که او از خود بی‌خود می‌شود. انسان در اوج عبادت و نیایش، چنان غرق عبادت می‌شود که چندان نمی‌فهمد که پیرامونش چه می‌گذرد. و ازاین‌روست که اتو برای اینکه بتواند این ویژگی را بهتر بفهماند، نمونه‌هایی را ذکر می‌کند. او می‌گوید احساساتی مانند قدرشناسی، عشق، اعتماد، پیروی فروتنانه و ایثار تا اندازه‌یی، مانند این ویژگی یکه و یکتا و بی‌همتای عبادت هستند؛ اما باز هم آن ژرفای ربودگی و جذبهٔ شگفت‌انگیز را ندارند. آنان که اوج عبادت را تجربه کرده‌اند، به‌خوبی می‌فهمند که اتو چه می‌گوید. در همین‌جا، اتو می‌پرسد که پس عبادت راستین، که این ویژگی را دارد، چیست و چه تعریف و تعبیری می‌توان آورد تا این جذبه و ربودگی شگفت را بنمایاند.

همین جاست که اتو تعریف شلایرماخر را به میانهٔ بحث می‌آورد؛ و البته بر آن، خرده می‌گیرد.

دیدگاه شلایرماخر و نقد آن

شلایرماخر برای نخستین‌بار دیدگاهی را دربارهٔ بنیاد دین و پرستش تجربی خدا به میان آورد به نام احساس وابستگی. احساسی که یک‌سره و بی کم و کاست، وابسته به موجودی مطلق است. او بر آن است که این احساس وابستگی مطلق، با احساس سپاسگزاری از کسی، یا احساس عشق به کسی یا چیزی، یا احساس اعتماد به کسی یا چیزی یا احساس فروتنی نسبت به کسی یا چیزی تفاوت دارد.

اتو این دیدگاه شلایرماخر را دیدگاهی تازه و بسیار مهم می‌داند و آن را کمابیش می‌پذیرد؛ اما سه اشکال و خُرده به آن می‌گیرد و یک افزوده بر آن می‌افزاید و آن را کامل می‌کند. در اینجا، در پرتو این سه اشکال و یک افزوده، بیشتر دربارهٔ پیشنهاد تکمیلی اتو، یعنی «احساس مخلوقیت و هیچ بودن»، خواهیم گفت. نخست، افزوده و تعریف اتو:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

تعریف اتو

نخست اینکه، آن‌گونه که کمی پیش‌تر گفته شد، اتو بر آن است که این احساس، از پایه و مایه، از جنس دیگر است. ماهیت احساس دینی- تجربی، هرگز با ماهیت احساس‌های دین‌داران عقلی یا اخلاقی، و یا احساس‌های غیر دین‌داران یکی نیست و اختلافش با احساس‌های دیگر در ماهیت است نه در رتبه و درجه. ازاین‌رو، او تعبیر دیگری را به‌کار می‌گیرد تا نمایندهٔ این ماهیت تازه باشد: احساس آفریدگی و مخلوقی و حقارت و خاکساری و خودشکنی. هنگامی که ابراهیم دربارهٔ قوم سدوم با خداوند سخن می‌گفت، این‌گونه گفت: «اکنون من که خاک و خاکستری بیش نیستم، شهامت داشتم که با خدا سخن بگویم» (کتاب پیدایش، باب هجدهم، آیه ۲۷). در این متن، به «احساس وابستگی»یی اعتراف شده که بسیار متفاوت است با یک احساس وابستگی صرف و محض. اگر بخواهیم نامی برای این احساس ویژه بگذاریم، پیشنهاد اتو این است که آن را «احساس مخلوقیت» نام نهیم. این احساس، احساس یک آفریده‌یی است که هیچ است؛ «هیچ»ی که دربرابر موجودی مطلق و برترین قرار گرفته است (Otto, 1923, p. 10).

دوم اینکه اتو سخن از احساسی می‌گوید که یک سوی آن، هیچ است و سوی دیگر آن، باشنده‌یی بیرونی (objective and external). این بیرونی بودن، چیزی است که از دیدگاه اتو، جایش در «احساس وابستگی» شلایرماخر خالی است. انسان دینی واقعی، انسانی‌ست که خود را محو در قدسیتی می‌کند که ناشناخته و ناگفتنی و بی‌کران و بیرونی است. انسان دینی، هیچِ هیچ است؛ هیچی که دربرابر باشنده‌یی بیرونی قرار گرفته است؛ باشنده‌یی که نه‌تنها قدرت مطلق دارد بلکه همهٔ موجودات، یک‌سره، وابسته به وجود و هویت او و آفریدهٔ اویند و این خدای بیرونی و برتر و چیره و حاکم، هرگز به لفظ و زبان و ذهن آدمیان درنمی‌آید.[۱۷] این خدای بیرونی و برتر، با هیچ واسطه‌یی شناخته نمی‌شود. خدایی این‌گونه، فقط می‌تواند خود را در حالتی از حالت‌های شخصی روحی نشان دهد؛ حالتی که فقط با خودش و در خودش دریافت می‌شود و هیچ واسطه‌یی ندارد. و گوهر دین، از دیدگاه اتو، همین است.

این موجودِ بیرونی درست و دقیق، همان موجودی است که پیش از این، درباره‌اش گفتیم؛ یعنی امر قدسی. اگر می‌خواهیم «احساس مخلوقیت» و احساس وابستگی را در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

روح خود، به عنوان «نومن» داشته باشیم، باید این امر قدسی را چون یک حضور نومن، [و نه فنومن] تجربه کنیم (Otto, 1923, p. 11).

و اما خرده‌های اتو به تعریف شلایرماخر:

خردهٔ نخست: او بر آن است که احساس یا عاطفه‌یی که شلایرماخر به‌راستی در ذهن خود دارد، در مقام کیفیت دقیقش، احساس وابستگی به معنای دقیق کلمه نیست. یعنی شلایرماخر حق مطلب را دربارهٔ تعبیر احساس وابستگی ادا نکرده است (Otto, 1923, p. 10). رودلف اتو برآن است که تعریف شلایرماخر به‌گونه‌یی است که تجربه‌های دیگر را که رنگ تجربهٔ دینی ندارند نیز دربر می‌گیرد؛ مانند احساس دینی مردم عادی، احساس عشق‌ورزی به دیگران، احساس سپاسگزاری از دیگران، احساس وابستگی به دیگران در حالت درماندگی و فقر. از دیدگاه او «احساس وابستگی مطلق» شلایرماخر بسیار شبیه حالت‌های روحی انسان‌هاست. به سخن سنجیده‌تر، تعریف او مانع اغیار نیست. البته شلایرماخر توجه به این اشکال داشته است. قید «مطلق» او می‌تواند پاسخ به این اشکال باشد؛ اما این قید، فقط نشان‌دهندهٔ تفاوت در درجه و مرتبه است: برخی از احساس‌ها مطلق و برخی دیگر نسبی هستند. یعنی در هر صورت، احساس‌های وابستگی شلایرماخر، چه مطلق و چه نسبی، همه یک ماهیت دارند، اما با درجه و مرتبه‌های گوناگون. و چون تفاوت ماهوی ندارند، پس یکه و یگانه نیستند؛ درحالی‌که احساس مخلوقیت و بندگی و تسلیم اتو، یکه و یگانه و تک است. برای نمونه اوج حالت نیایش با خدا اوجی یکه و یگانه است. این اوج را فقط کسانی لمس می‌کنند که تجربهٔ آن را داشته‌اند. و یگانه کسی که می‌تواند چنین تجربه‌یی را داشته باشد کسی است که خود را هیچ می‌داند و خدا را همه‌چیز، نه اینکه خود را فقط وابسته بداند. به سخن دیگر، اتو می‌گوید تعبیر وابستگی مطلق، تعبیر رسایی نیست و البته اتو دلیلی نمی‌آورد. او می‌گوید که هر کس درون‌بینانه به این موضوع بنگرد، تفاوت را درمی‌یابد.

خردهٔ دوم: شلایرماخر بر آن است که احساس وابستگی دینی، حالتی است که فقط در پیوند با نفس رخ می‌دهد (خودآگاهی). به سخن دیگر، تحلیل او از احساس وابستگی، تحلیلی روان‌شناختی و سوبژکتیو است. او احساس دینی را گونه‌یی خودآگاهی می‌داند و خدا در این تحلیل، برآیند خودآگاهی است، نه باشنده‌یی بیرون از انسان (Rowe, 1931, p. 56).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

خردهٔ سوم: اشکال سوم، در پی اشکال دوم می‌آید. اگر شلایرماخر می‌خواهد در آغاز، گوهر تجربهٔ دینی را «خودآگاهی» بداند، و پس از آن، بخواهد با این خودآگاهی، به ساحت الهی بار یابد، باید بداند که غافلانه دارد استنتاج می‌کند؛ یعنی دارد خدا را از راه استنتاج و قانون علیت می‌شناسد نه بی‌واسطه.[۱۸] به سخن دیگر، «او [شلایرماخر] آگاهی یک ابژهٔ دینی را فقط از راه استنباط به ما می‌آموزد؛ استنباطی که زاییدهٔ خودآگاهی اوست... منظور شلایرماخر از احساس وابستگی، آگاهی از مشروط بودن (به عنوان معلول یک علت بودن) است» (Rowe, 1931, p.20). درحالی‌که طبیعت، فقط وضعیت و موقعیت امر قدسی است نه علت آن (Raphael, 1997, p. 10). اتو بر آن است که تفسیر شلایرماخر از ذات دین، با واسطه است؛ پس مفهومی و عقلانی است. آنچه شلایرماخر می‌گوید، شناختن مخلوق بودن خویش است؛ مخلوق بودنی که نشان‌دهندهٔ معلول بودن است؛ اما آنچه اتو می‌گوید، آگاهی از مخلوقیت است؛ مخلوقیتی که عین استغراق است و استغراق را با علیت چه کار؟! شلایرماخر، مخلوق را معلول فعل خلاق خدا می‌داند (علت و معلول)، اما اتو مخلوقیت را ناتوانی و کاستی و نیستی دربرابر توانایی و کمال و هستی می‌شمارد. شلایرماخر مخاطب خود را با واقعیت مخلوق بودن روبه‌رو می‌کند اما اتو مخاطب خود را با وضعیت مخلوق، که یک‌سره، بندگی و بی‌چیزی و نداری و نیستی و فقر است مواجه می‌کند (Rowe, 1931, p. 20). او بر آن است که شلایرماخر نگاهش در «احساسِ وابستگی و مخلوق بودن»، نگاهی عقلانی است. شلایرماخر «وابستگی» را به «علیت» برمی‌گرداند، اما اتو نگاهش هیچ به علیت نیست. نگاه اتو به «احساس قدسی و دینی»، نگاهی کمابیش عرفانی است. شاید بتوان گفت که اتو مخلوق را نه معلول، بلکه به‌گونه‌یی تجلی امر قدسی می‌داند. «من هیچ هستم و تو همه هستی» (Rowe, 1931, p. 21). دراینجا ایده‌هایی چون فنای نفس کمال نفس، و موجود فرارونده به عنوان «یگانه‌واقعیت» و «همه‌واقعیت» به‌کار می‌رود که در نگاه شلایرماخر نبود.

نتیجه:

اتو ذات دین را، به خودی خود، امری غیرمفهومی و غیرعقلانی می‌داند اما از دیدگاه وی، تجلی و تحقق ذات دین، از طریق مفهوم‌های عقلی و اخلاقی است که شدنی است. یعنی آنچه در تجربهٔ عرفانی و بی‌واسطه و شخصی یک دین‌دار به‌دست می‌آید، ذات ناگفتنی و نامفهوم امر قدسی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

است؛ که این امر قدسی، متعلق بیرونی و بی‌واسطهٔ تجربهٔ شخصی عارف دین‌دار است؛ تجربه‌یی که به‌کلی دیگر است و با تجربه‌های شخصی غیر دین‌داران، تفاوت ماهوی دارد. درست پس از این تجربهٔ ناب امر قدسی است که بی‌درنگ، مفهوم‌سازی عقلانی و اخلاقی آغاز می‌شود و البته این مفهوم‌سازی، مفهوم‌سازی متافیزیکی (که کانت آن را ناشدنی دانست و اتو نیز سخن کانت را پذیرفته بود) نیست.

به هر رو، اتو ذات دین را از چارچوب تنگ مفهوم‌های فلسفی و اخلاقی بیرون می‌آورد و اتکای دین‌داران را به تجربهٔ عرفانی امر قدسی می‌داند نه به مفهوم‌سازی‌های بایستهٔ عقلی و اخلاقی. دین‌دار البته برای درک و فهم دین، بی هیچ گمانی، نیاز به مفهوم‌سازی دارد، اما باید بداند که آنچه بُن و بنیاد است، چیزی فراتر از مفهوم و مفهوم‌سازی است. به سخن سنجیده‌تر، امر قدسی به خودی خود، فقط تجربهٔ‌کردنی است و نه مفهومی و ذهنی، اما در روند تکاملی‌اش، ناگزیر، بار اخلاقی و عقلانی نیز پیدا می‌کند. سخن بر سر این است که نباید این بار اخلاقی و عقلانی بایسته، بر محتوای امر قدسی چیره شود و امر قدسی کم‌رنگ یا فراموش شود. دین اگر تُویه‌یی دارد (که بنیادش است)، بی‌گمان نیاز به رُویه نیز دارد تا از آن محافظت کند. باطن، اصل است؛ اما ظاهر، فرعی است بایسته و شایسته.

پی‌نوشت‌ها:

۱. «عشق از اول چرا خونی بُوَد/ تا گریزد هر که بیرونی بُوَد» (مثنوی، د۳، بیت ۴۷۵۱).

۲. ترجمهٔ آن در آلمانی، Heilid است. این واژه در انگلیسی، دو ترجمه دارد: holy و sacred. این دو واژهٔ انگلیسی، مترادف هستند (با تفاوت‌های خیلی جزئی در برخی کاربردها). به هر روی، مترجم انگلیسی به هر انگیزه‌یی، واژهٔ holy را آورده است.

۳. این واژه با نومن کانتی یکی نیست. نومن اتو، لاتینی و به معنای یادشده در متن است، اما نومن کانتی (noumen)، یونانی و به معنای چیزهای عینی و بیرونی و ابژکتیو است که کانت می‌گوید شناختنی نیستند.

۴. یا به طفل شیر مادر بانگ زد/ که بیا من مادرم هان ای ولد
طفل گوید: مادرا حجت بیار/ تا که با شیرت بگیرم من قرار (مثنوی، د ۲، بیت‌های ۳۵۹۶ و ۳۵۹۷).

۵. گوهر پاک بباید که شود قابل فیض/ ور نه هر سنگ و گلی لؤلؤ و مرجان نشود (حافظ، ۱۳۷۰: ۱۴۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۶. واژهٔ قدوس عبری است (qadosh). معادلِ یونانی آن، ἅγιος و معادل لاتینیِ آن sanctus یا به تعبیر دقیق‌تر sacer است.

۷. اتو در آغاز این بخش، که درواقع، آغاز بحث بنیادی‌اش است، از کسانی که نمی‌توانند دین را تجربه کنند، یا تاکنون چنین تجربه‌یی نداشته‌اند، درخواست می‌کند که دست از خواندنِ کتاب بکشند و خود را خسته نکنند که سودی ندارد.

۸. هندسهٔ بحث و صورت‌بندی و تقسیم‌بندی‌یی که در اینجا آورده‌ام، چیزی است یک‌سره نو و تازه. اتو هرگز این صورت‌بندی را ندارد و فقط به صورت پراکنده و اشاره‌وار، واژه‌های صورت و ماده را چند جا آورده است.

۹. سه نکته در این سخن اتو، گفتنی و شنیدنی‌ست: **۱.** این دیدگاه اتو، ریشه در این اندیشهٔ او دارد که انسان همواره و در درازای تاریخ همین بوده است که اکنون هست (Otto, 1923, p. 118)؛ **۲.** پیشینی بودن امر قدسی در انسان، ما را به یاد سخن کانت می‌اندازد؛ با این تفاوت جزئی که کانت آن را دربارهٔ هر گونه معرفت می‌گوید، و اتو، فقط دربارهٔ امر قدسی؛ **۳.** پیشینی‌بودن از دیدگاه اتو، به معنای فطری بودن (Innate) نیست که همهٔ انسان‌ها آن را نزد خود داشته باشند بلکه این‌گونه است که همهٔ انسان‌ها می‌توانند آن را داشته باشند (Otto, 1923, p. 181).

۱۰. «از میان بندگان خدا تنها دانشمندان از او می‌ترسند» (فاطر: ۲۸).

۱۱. پیامبر اسلام(ص) می‌فرمایند: خدایا؛ به اندازه‌یی از خشیت خودت به ما بده که حجاب و پرده‌یی میان ما و گناه شود» (مفاتیح الجنان، دعای روز نیمهٔ شعبان). پیشوای سوم شیعیان (ع) نیز همین سخن را می‌فرمایند: «ای کسی که بر تن دوستانت لباس‌های هراس و هیبت را می‌پوشانی تا دربرابرت آمرزش‌خواهانه بایستند» (مفاتیح الجنان، دعای عرفه). مقصود از دوستان، در این سخن امام حسین (ع) بی‌گمان اهل علم است؛ و البته مقصود از علم، غرق در «او» شدن است. شیخ بهایی چنین می‌گوید:

علم، چِبْود؟ از همه پرداختن/جمله را در داوِ اول، باختن
این هوس‌ها از سرت بیرون کند/خوف و خشیت، در دلت افزون کند
خشیة الله را نشان علم دان/ انما یخشی، تو در قرآن بخوان (شیخ بهایی، ۱۳۶۹: ۹).

۱۲. برای نمونه، فقط کسی که از دور، کوه را تماشا می‌کند، عظمت و بزرگی آن را حس می‌کند نه کسی که در دل کوه، گام می‌زند.

۱۳. «یَا مَنْ دَنَا فِی عُلُوِّهِ یَا مَنْ عَلا فِی دُنُوِّهِ» (مفاتیح الجنان، دعای جوشن کبیر).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]

۱۴. به نظر بنده، اتو به این مفهوم، چندان نپرداخته است. جا داشت که در کنار مفهوم خشیت، به این مفهوم نیز به اندازهٔ کافی بپردازد.

۱۵. نمونهٔ ساده و خام و ابتدایی این تعبیر، «روح» است. روح، هم هست و هم نیست. هست؛ یعنی به آن باور داریم. نیست؛ یعنی باشنده‌یی محسوس نیست.

۱۶. چون غمت را نتوان یافت مگر در دل شاد / ما به امّید غمت خاطرِ شادی طلبیم (حافظ، ۱۳۷۰: ۲۳۱).

۱۷. «هر چه اندیشی، پذیرای فناست/آن‌که در اندیشه ناید، او خداست» (مثنوی، د ۲، بیت ۳۱۱۲).

۱۸. تو نگنجی در کنار فکرتی/نی به معلولی قرین چون علتی (مثنوی، د ۳، بیت ۱۳۴۲).

کتاب‌نامه:

- قرآن کریم، ترجمه عبدالمحمد آیتی، (۱۳۷۴)، چاپ دهم، تهران: سروش.
- *کتاب پیدایش*، نسخه الکترونیکی:
  http://files.tarikhema.org/pdf/story/bible/Gadim/01_genesis.pdf
- *مفاتیح الجنان*، (۱۳۶۹)، ترجمه مصباح‌زاده، تهران: انتشارات علمی
- شیخ بهایی، بهاءالدین محمدبن‌حسین عاملی. *نان و حلوا*، تدوین: علی مصطفوی، نسخه الکترونیک:
  www.zoon.ir
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی. (۱۳۷۶)، *مثنوی معنوی*، براساس نسخهٔ قونیه، تصحیح و پیشگفتار: عبدالکریم سروش، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین. (۱۳۷۰) *دیوان حافظ*، تصحیح قاسم غنی، چاپ ششم، تهران: اقبال.
- Almsond, Philip C. 1977, *Rudolf Otto: An introduction to his philosophical theology*.
- Hume, David, 1963. *Dialogues concerning natural religion*. Hafner Publishing.
- Kant Immanuel, 1889, *Kant's critique of practical reason: and other works on the theory of ethics*, Longmans, Green and Company.
- Rowe William, 1931, *Philosophy of Religion an introduction*, wads worth, First Edition.
- Otto, Rudolf, 1923, *The idea of the holy*: *an inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*, Translated by John W.Harvey, Revised with Additions Oxford University Press, London Milford.
- Schleiermacher Friedrich, 1893, *on religion: Speeches to its cultured despisers*. K. Paul, Trench, Trübner & Company, Limited.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-01]