

روی کرد پدیدارشناسانه‌ی سید حیدر آملی و رودلف اتو به «امر قدسی»

فاطمه فرضعلی* دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی**

چکیده

آنچه پدیده‌ی دین را از سایر پدیده‌ها متمایز می‌سازد قداست آن است. موضوع اصلی این نوشتار بررسی روی کرد پدیدارشناسانه‌ی دو اندیشمند دین‌شناس خداباور مسلمان و مسیحی، یعنی سید حیدر آملی و رودلف اتو (۱۸۶۹-۱۹۲۷) به «امر قدسی» است. برای رسیدن به نقاط اشتراک و امتیاز آن‌ها، ابتدا به تبیین فرآیند پدیدارشناسی و اقسام نگرش پدیدارشناسانه، به‌ویژه نگرش عاطفی و عقلانی به پدیده‌ی قدسی، پرداخته‌ایم. دیدگاه‌ها و انتقادهای صاحب‌نظران بررسی شده و در انتها، تفاوت‌ها و شباهت‌های رهیافت پدیدارشناسانه‌ی آن دو درباره‌ی «امر قدسی» ارائه گردیده است. در این تطابق، روشن می‌شود که هر دو با تحویل‌گرایی مخالف‌اند و امر قدسی را «خودآشکار» می‌دانند، ولی بر خلاف نگرش صرفاً عاطفه‌گرایانه‌ی اتو، سید حیدر هر دو نگرش عقلانی و عاطفی به «امر قدسی» را به گونه‌ای کامل‌تر و بدون تعصب دینی، ارائه داده است.

واژه‌های کلیدی: ۱- پدیدارشناسی، ۲- سیدحیدر آملی، ۳- تجلی، ۴- امر قدسی، ۵- رودلف اتو.

۱. طرح مسأله

در حوزه‌ی دین‌پژوهی، این پرسش مطرح است که آیا پدیدارهای دینی را می‌توان به گونه‌ی معناداری از سایر پدیدارها جدا ساخت؟ اگر پاسخ مثبت است، وجه تمایز آن‌ها از یک‌دیگر چیست؟ چه چیزی سبب شده که امری دینی و یا قدسی تلقی شود؟ آیا یک پدیده‌ی واحد می‌تواند از دید یک شخص، مقدس باشد و از دید دیگری نامقدس؟ آیا

e-mail: farzali@gmail.com

e-mail: m_shahrudi@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۱۱/۱۰

* دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

** دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

تاریخ دریافت: ۸۹/۳/۲

ویژگی تقدس به اشیای خارجی بازمی‌گردد یا به ویژگی‌ای در درون انسان؟ سیدحیدر آملی و آتو^۱ با چه روی‌کردی به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهند؟ برای ورود به بحث اصلی مقاله و یافتن پاسخ‌های موجه و تشخیص روی‌کردهای پدیدارشناسانه‌ی ایشان، باید نگاهی اجمالی به تاریخچه‌ی پدیدارشناسی^۲ دینی و اهداف آن داشته باشیم.

۲. لغت و اصطلاح پدیدارشناسی

پدیدارشناسی مطالعه یا شناخت پدیدارهاست^۳ و به لحاظ لغوی، این واژه به معنای علم پدیدارها است. منظور از پدیدار در این‌جا، نه به معنای کانتی آن، بلکه به معنای یونانی آن است، یعنی «آن‌چه که خود را نشان می‌دهد» (۲۰، ص: ۵۸۰ و ۲۴، ص: ۱۷۵). در واقع، هر کسی به هر نحوی در حوزه‌ای از علم، به مطالعه‌ی «ظهور» و «نمود» چیزی بپردازد و آن را توصیف کند، دست به پدیدارشناسی زده است. برای نمونه، ویلیام وهول (۱۸۴۷م.) می‌خواست جغرافیای پدیدارشناسی دایر کند و یا تیلارد دو شاردن با فیزیک افراطی خود، می‌خواست فقط پدیدارها را کشف کند (۱۲، ص: ۳).

اصطلاح عام پدیدارشناسی هم در علوم و هم در تاریخ فلسفه، به‌ویژه در فلسفه‌ی دین، کاربردهای گوناگونی داشته است، ولی در این خصوص، اتفاق نظر کمتری دیده می‌شود (۲۱، ص: ۶۷۰). دو معنای متفاوت برای فنومنولوژی ذکر شده است: معنای اول (که گستره‌ی بیشتری دارد) هر نوع تحقیق توصیفی درباره‌ی موضوعی معلوم را در برمی‌گیرد؛ معنای دوم (با روی‌کردی خاص) مربوط به قرن بیستم است و آن رهیافتی فلسفی است و روشی پدیدارشناسانه را ارائه می‌دهد. رهیافت تعدادی از دانشمندان، مانند ماکس شلر و پل ریکور، پدیدارشناسی فلسفی است و سایرین، مانند رودلف آتو، فان دریو و الیاده، که از این روش استفاده کرده‌اند، تا حدی تحت تأثیر پدیدارشناسی فلسفی بوده‌اند. فردریش شلایرماخر و پل تیلیخ و تعدادی از متألهان معاصر، مانند ویلیام ادوارد فارلی^۵ از پدیدارشناسی دین به منزله‌ی مرحله‌ی مقدماتی در شکل‌گیری الاهیات استفاده کرده‌اند (۱۹، صص: ۲۷۲ - ۲۷۳). پدیدارشناسی هرمنوتیکی دین قسم دیگری از پدیدارشناسی است که از سوی اشخاصی مانند هایدگر^{۱۴}، گادامر^{۱۵} و ریکور^{۱۶} مطرح شده است (همان، ص: ۲۷۴). باید یادآور شویم که اصطلاح «پدیدارشناسی دین» با «پدیدارشناسی دینی» تفاوت دارد و این دو هم‌معنا نیستند. پدیدارشناسی دین زیرشاخه‌ای از دانش پدیدارشناسی است، ولی پدیدارشناسی دینی یعنی پدیدارشناسی از نظر دین و یا قبول پیش‌فرض‌های دینی و نگرش‌های پدیدارشناسانه‌ای که از متون دینی برآمده است.

۳. پیشینه‌ی تحقیق

پدیدارشناسی دین در حقیقت، تلفیقی از دو جریان فکری در قرن نوزدهم بوده است: ۱. پژوهش علمی در باب پدیده‌ی دین (دین‌پژوهی)، ۲. روش پدیدارشناسانه‌ی هوسرلی (۱۱، ص: ۹). ولی قبل از آن، در پژوهش‌های علمی قرن بیستم، رد پای از دو رهیافت کلی آشکار شد؛ یکی رهیافت تحویلی، که خود به دو بخش طبیعت‌گرا و غیرطبیعت‌گرا منشعب شد. اولی طرفدار عقل‌گرایی دوره‌ی مدرنیته‌ی قرن ۱۹ - ۲۰ و دومی بیشتر در حوزه‌ی ساختارگرایی (ذهن و زبان دین و انسان‌شناسی و...) و روان‌شناختی، به مطالعه‌ی دین می‌پرداخت. رهیافت دیگر غیرتحویلی بود که دین را نه از جنبه‌ی معرفتی، بلکه بر حسب خود دین تبیین می‌کرد. از این رهیافت می‌توان به دو نظریه‌ی مهم اشاره نمود: ۱. ایمان‌گرایی، ۲. پدیدارشناسی هرمنوتیک دین (همان، ص: ۴۰ - ۴۶).

اولین متنی که اصطلاح پدیدارشناسی با معنای فلسفی در آن دیده شده، ارغنون جدید یا «نوافزار»^۶ (۱۷۶۴) اثر «یوهان هنریش لامبرت» شاگرد «ولف» است. منظور او از پدیدارشناسی، نظریه‌پندار و وهم^۷ با گونه‌های مختلف آن بوده است (۱۹، ص: ۲۷۳ و ۲۵، ص: ۱۳۵). کانت معتقد بود که فاهمه‌ی انسان فقط با فنومن سروکار دارد و هرگز نمی‌تواند به شناخت نومن یا «اشیای فی نفسه»^۸ نائل آید (۱۲، ص: ۴). پیش از نهضت قرن بیستمی، پدیدارشناسی با کتاب مشهور هگل به نام «پدیدارشناسی روح»^۹ (۱۸۰۷) این اصطلاح وارد فلسفه شد (۲۵، ص: ۱۳۵). هگل مبنایی را فراهم آورد و این نظر را مطرح ساخت که ذات^{۱۰} به واسطه‌ی تحقیق در نمودها^{۱۱} و تجلیات^{۱۲} فهمیده می‌شود.

پس از هگل، هوسرل تحت تأثیر تحقیقات روان‌شناختی برنتانو و نظریه‌ی «حیث التفاتی»^{۱۳} او قرار گرفت؛ از واژه‌ی حیث التفاتی به «دربارگی»^{۱۴} نیز تعبیر می‌شود (۱۲، صص: ۲۰ - ۲۱). این قسم از پدیدارشناسی با روی‌کرد برون‌دینی و معرفت‌شناختی به دین می‌نگرد. ماکس شلر اندیشه‌های هوسرل را در توصیف و پدیدارشناسی ذات‌نگر دینی به کار بست (همان، ص: ۸۴). پس از شلر، فاندربلیو با ارائه‌ی شرحی از تعلیق پدیدارشناسی، آن را محور اصلی پدیدارشناسی دین معرفی نمود؛ یعنی ذات دین به تعلیق درمی‌آید و فقط پدیدارها توصیف می‌شوند. توصیف این پدیدارها با تأویل و تحویل همراه است و بدین طریق، منجر به کشف ذات می‌شود. پدیدارشناسان دیگری هم‌چون واچ، اتو و شلایرماخر نیز با اندکی تفاوت، در همین زمینه اظهارنظر کرده‌اند. در میان دانشمندان مغرب‌زمین، هانری کربن سعی کرد با الهام از اندیشه‌های هوسرل، به تحلیل پدیدارشناسانه از تشیع بپردازد. از نظر وی، اصطلاح «کشف المحجوب» در ادبیات عرفانی و اصطلاح قرآنی

«تأویل» همان پدیدارشناسی است (۱۶، صص: ۲۱ - ۲۲). آن ماری شمیل نیز با رهیافت پدیدارشناختی به اسلام‌شناسی پرداخته است.^{۱۵} بررسی تطبیقی پدیدارشناسی امر قدسی از نگاه سید حیدر و آتو تاکنون صورت نگرفته و بدیع است.

۴. سید حیدر آملی و پدیدارشناسی دینی

اغلب پدیدارشناسان به یکی از چهار روی کرد زیر (که گاهی با یکدیگر هم‌پوشانی نیز دارند) تعلق دارند:

۱. پدیدارشناسی واقع‌گرایانه:^{۱۶} بر مشاهده و توصیف ذوات کلی^{۱۷} تأکید می‌کند.
۲. پدیدارشناسی ساختاری:^{۱۸} مقصود آگاهی از نفس اشیا است.
۳. پدیدارشناسی وجودی:^{۱۹} بر ابعاد وجودی انسان در عرصه‌ی هستی تأکید می‌کند.
۴. پدیدارشناسی هرمنوتیک:^{۲۰} بر نقش تأویل و تفسیر در همه‌ی جنبه‌های

زندگی تکیه می‌کند.

سؤالی که ممکن است ذهن خواننده را درگیر کند این است که آیا می‌توان سید حیدر و امثال او را فیلسوف یا پدیدارشناس دین نامید؟ به همراه ذکر مقدمه‌ای، این پرسش را پاسخ می‌دهیم:

۴.۱. ویژگی‌های پدیدارشناسی فلسفی - دینی

همه‌ی پدیدارشناسان در سه ویژگی ذیل، متفق‌اند و به تعبیر دیگر، هدف و روش پدیدارشناسی دینی ایشان نیز هست:

۱. ماهیت توصیفی:^{۲۱} پدیدارشناس به شهود مستقیم اشیا، آن‌گونه که خود را می‌نمایند می‌پردازد و با «در پرانتز نهادن» هرگونه پیشینه‌ی ذهنی و حکم، از تحویل‌گرایی پرهیز می‌کند (۱۹، ص: ۲۷۴).

۲. شهود مستقیم ذات: ذات همان صورت ضروری نامتغیر از یک پدیده است که به ما این امکان را می‌دهد تا پدیده‌ای را به منزله‌ی نوع معین بشناسیم. در حقیقت، ذوات چستی اشیا را بیان می‌کنند. در پدیدارشناسی فلسفی - دینی، چستی اشیا به طور مستقیم شهود می‌شوند (همان).

۳. مخالفت با تحویل‌گرایی: پدیدارشناسان فلسفی به همراه برخورد صادقانه و بی‌پرده با پدیده‌ای، به دنبال آگاهی از آن‌چه پدیده در حیث التفاتی کامل^{۲۵} ایشان از خود می‌نمایند هستند، بدون این‌که آن آگاهی را به دانسته‌های پیشین خود تحویل برند (همان،

ص: ۲۷۵). بعدها هوسرل فقط دو مسأله را پیش‌روی پدیدارشناسان نهاد و آن دو «تعلیق» و «شهود مستقیم ذات» بود.

از دیدگاه دین‌پژوهی مانند واردنبرگ، باید همواره بدین امر واقف باشیم که خود مفهوم «دین» جزئی از ماست. او درباره‌ی دین می‌گوید: «یکی از حوزه‌های بزرگی [= دین] که به نحو سنتی، آن را «خردگریز»^{۲۲} می‌دانستند، نه تنها موضوع کندوکاو فلسفی شد، بلکه موضوع تحقیق عقلی نیز قرار گرفت» (۲۳، ص: ۳).

در اکثر تعاریفی که از دین ارائه شده، به‌ویژه در تعریف جامع^{۲۳} پیترسون، دین فقط یک امر بسیط نیست، بلکه مجموعه‌ای از باورها، رفتارها، انگیزه‌های شخصی و جمعی و نیز لایه‌های زبانی متفاوت است که با مخاطبان گوناگونی ارتباط برقرار می‌کند. متکلم متعهد وظیفه دارد محتوای دین را نظم و ترتیب منطقی دهد و از شیوه‌های گوناگون برای توضیح، اثبات و دفاع استفاده نماید. ولی آن‌گاه که از اصول عقلی و کشفی (نه صرف نقل)^{۲۴} برای اثبات گزاره‌های درون‌دینی استفاده می‌نماید، در حقیقت، تعهد خویش را به تعلیق درآورده و با ابزاری برون‌دینی (متناسب و مشترک) با مخاطبان سخن می‌گوید. دین‌شناس آن‌هنگام که از بیرون به دین می‌نگرد، هرگز دین را مقوله‌ای جدا از محتوا نمی‌بیند؛ بنابراین ناگزیر باید محتوا را توصیف و یا در صورت خطر تناقض، تحویل و تأویل کند. از وظایف اصلی پدیدارشناس این است که در حد امکان، پیشینه‌ی عقیدتی خویش را نادیده گرفته، با در پرائتز گذاردن باورهای خویش، به مطالعه‌ی دین و محتوای آن پردازد و این کار از فیلسوف و یا عارف و متکلم نیز ساخته است.^{۲۵} به نظر نگارنده، سید حیدر آملی منطبق با ویژگی‌های نامبرده، از همه‌ی رهیافت‌ها،^{۲۶} به‌ویژه پدیدارشناسی هرمنوتیک دینی، در جایگاه لازم، بهترین استفاده را کرده است، اگرچه روش او خاص خود اوست و با تعابیر امروزی از آن یاد نشده است. نکته‌ی دیگر این‌که باید میان مؤمن معمولی و مؤمنی که عالم دینی نیز هست فرق نهاد، زیرا عالم دین، خود، دین‌شناس هم هست و منع عقلی ندارد که نگاه او هم برون‌دینی باشد و هم درون‌دینی. سید حیدر از گروه عالمانی است که به عمق دین اندیشیده‌اند و مدعی معرفت اصیل و خالص‌اند. ممکن است متدین معمولی با نگاهی قاصر و متعصبانه به توصیف دین خود پردازد، اما عالم می‌تواند نگاهی بازتر داشته باشد، به‌ویژه عالمی که اندیشه‌ی وحدت‌گرا داشته باشد.

۲.۴. بی‌طرفی سید حیدر آملی

سید حیدر آملی طبق ادعای خودش، به دور از هرگونه تعصب و جمود فکری، در صدد تقریب لایه‌های فهم انسان‌ها از محتوای دین و جمع آن‌هاست. وی به مخاطب خویش می‌گوید: «و شایسته است که بدانی مراد ما از این بحث با تو و غیر تو، تعصب و جدال

نیست، بلکه مقصود اصلاح ذات البین و رساندن هر یک به حق اوست» (۲، ص: ۲۵۴). او آیه‌ای از قرآن را شاهد بر سخن خویش می‌آورد که خدا می‌فرماید: «در بسیاری از رازگویی‌های ایشان خیری نیست، مگر کسی که [بدین وسیله] به صدقه یا کار پسندیده یا سازشی میان مردم فرمان دهد و هر کس برای طلب خشنودی خدا چنین کند، به زودی او را پاداش بزرگی خواهیم داد» (نساء/۱۱۴) و در ادامه، خود را به واسطه‌ی عنایت خدایش، از ظلماتِ عصبیت و منازعه، خالص دانسته است. این روش با اهداف دین‌پژوهی دوران معاصر، به‌ویژه پدیدارشناسی هرمنوتیک دینی، منطبق است، که سعی دارد به تقریب آرای دین‌داران همت گمارد. بنابراین سید حیدر توانسته است با توصیف اعتقادات خویش برای مخاطبان، از دین و حقیقت آن سخن بگوید و هم‌چنین به نحوی برون‌دینی، بر حقانیت آن استدلال نماید.^{۲۷} سید حیدر در مطالعه‌ی دینی خویش، هم از روش ذات‌نگر بهره جسته است و هم از روش ساختارگرا؛ بدین سبب که اولاً او به خود دین با همه‌ی بطون و لایه‌هایش نظر دارد و ثانیاً آن‌چه را خود از راه کشف و شهود به دست آورده است با استناد به گزاره‌های خطاناپذیر دین و نیز براهین عقلی، سامان‌دهی می‌کند.

۳.۴. سید حیدر آملی و وظایف پدیدارشناس دینی

چنان‌که در مقدمه بیان شد، اولین وظیفه‌ی یک پدیدارشناس دینی بررسی ویژگی ذاتی و بنیادین پدیده‌ی دین، یعنی «قداست» است، زیرا تنها مشخصه‌ای که آن را از امور غیر دینی متمایز می‌سازد، همین ویژگی منحصر به فرد آن است. حتی دورکیم (۱۸۵۸ - ۱۹۱۷) نیز در کتاب *صور/ ابتدایی دینی*، پس از تعریف جامعه‌شناسانه‌ی خویش از دین،^{۲۸} مفهوم «امور مقدس» را محور اندیشه‌ی دینی و ویژگی اساسی باورهای دینی می‌داند. وی می‌گوید: «اشیای مقدس همیشه برتر، قدرتمند، دارای ممنوعیت برای تماس معمول و شایسته‌ی احترام فراوان دانسته می‌شوند. اشیای غیرمقدس و دنیایی، برخلاف امور مقدس، به زندگی معمولی و عملی روزمره مربوط می‌شوند. دین به طور عمده به اشیای دسته‌ی اول (امور مقدس) توجه دارد... اشیای مقدس همواره با پیوندهای وسیعی سروکار دارد: منافع و رفاه همه‌ی گروه و نه تنها یک یا چند نفر. از سوی دیگر، اشیای غیرمقدس و دنیایی کم‌اهمیت‌اند و کار روزانه‌ی هر فرد را منعکس می‌کنند؛ یعنی فعالیت‌ها و تلاش‌های کوچک و خصوصی زندگی شخصی و خانوادگی... امر مقدس به‌ویژه در رابطه‌ی اجتماع پدید می‌آید، ولی غیرمقدس به طور طبیعی به امور شخصی و خصوصی مربوط می‌شود». به اعتقاد دورکیم، «امر مقدس» همان عنصر اساسی مشخص‌کننده‌ی ماهیت دین است که در تمامی صور دینی، از جوامع ابتدایی تاکنون، می‌توان آن را یافت. از این‌رو تعریف خویش از دین را با استفاده از همین مفهوم ارائه داده است. به نظر او، تمایزگذاری میان امور مقدس و

عرفی، به منزله‌ی جوهر آموزه‌های دینی، شاخصه‌ی فراگیری در مقابل تمایزگذاری میان امور طبیعی و ماورای طبیعی است، که فقط به نسبت‌های ادیان خداپور تعلق دارد (۷، صص: ۱۵۷ - ۱۶۰).

۴.۳. نقد نظر دورکیم

نقدهای زیادی بر آرای دورکیم وارد شده است. اگرچه او عنصر اصلی دین را قداست آن می‌داند، امر مقدس را محدود به امور طبیعی نموده است. روی کرد جامعه‌شناسانه‌ی دورکیم نمی‌تواند نگاه همه‌سویه به امور مقدس را ارائه دهد، زیرا از شمول کافی برخوردار نیست. البیاده می‌گوید: «تقدس مسری است، به این معنا که یک شیء مقدس می‌تواند به سبب مجاورت و نزدیکی با شیء دیگر، آن را نیز مقدس کند» (۶، ص: ۱۳). مثلاً در دین اسلام، نه تنها امور متافیزیکی و نادیدنی می‌توانند مقدس باشند، بلکه امور طبیعی و حتی رفتارهای عادی و روزمره‌ی مؤمنان نیز به شرط «قصد قربت»، عبادت محسوب شده، از قداست برخوردار است. خواب روزه‌دار، تلاش برای کسب روزی حلال و پیروی از سنت پیامبر اسلام (ص) و... مقدس‌اند، زیرا در جهت رضای معبودند و در مقابل، نماز ریایی و هر عبادتی که منشأ نفسانی داشته باشد فاقد قداست است. البیاده نیز در این باره می‌گوید: «برای انسان مذهبی، طبیعت هرگز فقط طبیعی نیست، طبیعت همیشه دارای ارزش مذهبی است. درک این مطلب ساده است؛ چون کیهان آفرینش خدا است، از دست‌های خدایان بیرون می‌آید. جهان اشباع‌شده از تقدس است، جهان به گونه‌ای آشکار شده که انسان مذهبی چون به آن بیندیشد، کیفیات بسیاری از تقدس را در آن می‌یابد» (همان، ص: ۸۹).

هم‌چنین در نگاه عرفانی و عمیق سید حیدر آملی، همه‌ی پدیده‌های طبیعی و غیرطبیعی جلوه‌های زیبای تنها موجود حقیقی یعنی «الله» است. او تنها چیزی است که برجسته‌تر و پررنگ‌تر از هر امر مقدس دیگری، خود را به مخلوقات خویش می‌نمایاند. همان که تمامی پیامبران، از ابتدا تا انتها، از سوی او و برای هدایت به سوی او برانگیخته شده‌اند و قرب به او را کمال و رستگاری و دوری از او را گمراهی و تیره‌بختی می‌دانند.

قبل از آن که به نظرات سید حیدر درباره‌ی پدیده‌ی دین و هسته اصلی آن، یعنی حقیقت مقدس خداوند و مظاهر اسما و صفات او بپردازیم، ضروری است مقدمه‌ای را بیان کنیم:

۴.۴. عناصر اصلی روند پدیدار شدن

در ادبیات دینی سید حیدر آملی، واژه‌های «ظهور»، «ظاهر»، «مظهر»، «جلوه»، «شان» و «طور» مترادف با واژه‌ی «پدیدار» است. به نظر نگارنده، در پروسه‌ی پدیدار شدن

چیزی برای شخص، چهار عنصر اصلی وجود دارد:

۱. خودِ پدیدار (وجه یا وجوه شیء که برای شخص، ظاهر می‌شود = phenomen)

۲. آنچه از آن، چیزی پدیدار می‌شود (ذات و یا باطن شیء = noumen)

۳. شخصی که پدیده‌ی مذکور برای او پدیدار می‌شود (شاهد = witness)

۴. آنچه از آن پدیدار در ذهن (درون) شخص نقش می‌بندد (image)

باید این نکته را یادآور شویم که منظور از عنصر چهارم، وجه معرفتِ حصولی این جریان نیست، زیرا زمانی که در ذهن، اولین صورت از آن پدیدار نقش می‌بندد، هنوز معرفتِ حضوری و بی‌واسطه است و بلافاصله پس از انقطاع ارتباط با پدیدار، اگر شخص آن را در ذهن خویش بازجوید و صورت حاصل‌شده را بازبینی نماید، اگرچه معرفت به آن صورت همواره در ذهن، حضوری و بی‌واسطه است، در برابر آن پدیدار خاص خارجی، حصولی و باواسطه خواهد بود. بنابراین عنصر چهارم در این جریان، فقط یک نقش است و توصیف پس از آن رخ می‌دهد. در حقیقت، عناصر بیان‌شده به یک وجود موجودند، ولی در تحلیل ذهنی، از هم تفکیک می‌شوند، بدین معنا که وجود شخص در این پروسه، جدای از پدیدار و پدیدار جدای از ذات شیء نیست. به تعبیر فلسفی، با یک‌دیگر اتحاد دارند، همان‌گونه که در اتحاد تثلیث‌های مشهور علم و عالم و معلوم، عقل و عاقل و معقول، ذکر و ذاکر و مذکور و عشق و عاشق و معشوق، براهینی ارائه شده است و طبق آن براهین، این‌ها مراتب و جلوه‌های یک وجودند و فقط در اعتبار ذهنی از یک‌دیگر جدا لحاظ می‌گردند (۱، ص: ۱۴). یک شیء واحد ممکن است برای اشخاص متعدد، نمودهای متعددی داشته باشد و به تعبیر دیگر، ممکن است افراد گوناگون از جهت سعی علمی و درجه‌ی فهم، پدیدارهای متفاوتی را از شیء واحد مشاهده نمایند. این مشاهدات ممکن است فقط حسی باشند و یا از حس عبور نموده، از نوع مشاهدات عقلی و قلبی و غیر آن باشند. به هر حال، آنچه در خارج و عین وجود دارد، بیش از یک شیء نیست.

۴.۵. پدیدارشناسی امر قدسی از نظر سید حیدر آملی

چنان‌که مشاهده می‌شود، پدیدارشناسی سید حیدر از نوع پدیدارشناسی کلاسیک نیست، که صرفاً بر تفکیک و قبول سوژه - ابژه تکیه نموده، جهت معرفت‌شناختی را مد نظر قرار دهد، بلکه روش وی از نوع پدیدارشناسی هرمنوتیک دینی است و از این طریق، به متن حقیقت و عرصه‌ی واقعی هستی نزدیک می‌شود. حتی ذهن و معرفت قائم به آن نیز خارجی محسوب شده، از مقوله‌ی صدق و کذب به حق و باطل تحویل می‌شود؛ زیرا پدیدارشناسی هرمنوتیک اولین مانعی که درهم می‌شکند تفکیک معنی از حاقّ هستی است (۱۱، صص: ۱۰۶ - ۱۰۷). در اولین مرحله از پدیدارشناسی هرمنوتیک دینی، بنا بر

قول اسمیت، چیزی مقدس خوانده می‌شود که به وجهی خاص، توجه ما را جلب کند و ما را به خود جذب کند و در مرحله‌ی بعد، توصیف آن امر قدسی است که در بستر روایات و نقل‌ها «طرح‌بندی» می‌شوند (۱۱، ص: ۱۲۷). نگارنده برخلاف اسمیت، مدعی است اگر مشاهده‌ی چیزی حالتی خاشعانه و فروتنانه در ناظر ایجاد کند، نمایان‌گر این است که امری قدسی تجربه شده است و اگر ایجاد نشد، معلوم می‌شود که ناظر توان درک آن را نداشته است. بنابراین پدیدار نشدن قداست در یک شیء، شاید به حالت درونی ناظر بازگردد.

چنان‌که از گفته‌های سید حیدر آملی برمی‌آید، حقیقت فی‌نفسه مقدس است، ولی نه بدین جهت که او آن را مقدس می‌بیند و می‌داند؛ بلکه حتی اگر سید حیدر و امثال او نیز در عالم وجود نظر نمی‌کردند، حقیقت مقدس و متعالی بود. کشف قداست به مشاهده‌کننده بازمی‌گردد. از نظر سید حیدر، حقیقت خود را بر خود متجلی می‌سازد و بی‌پرده عیان است، زیرا غیر او نیستی محض است. مقدس‌ترین حقیقت، یعنی خدا، خود را نور نامیده است و ویژگی نور این است که خود ذاتاً ظاهر است و دیگر اشیا بدو ظهور می‌یابند (۲، ص: ۲۵۹). بنابر مشرب سید حیدر آملی، هرچه آدمی از توجه به خویش و از بودپنداری ظلمانی خویش در برابر حقیقت ناب و اصیل و نورانی خداوند بکاهد و در آن فانی شود، تقدس و تعالی بیشتری ظهور می‌یابد (۱، ص: ۷۵)؛ زیرا جدانگاری ناظر از منظور (دوگانگی)، خود، کاستن از تقدس و تعالی آن حقیقت واحد است. شایان یاد است که اگرچه در توصیف حقیقت از متون نقلی استفاده می‌شود، این به معنای تحویل حقیقت به یک «طرح‌بندی» نیست، بلکه با زبان عاری از خطا، یعنی زبان معصوم، امر مقدس توصیف می‌شود.

توصیف شهود حقیقت متعالی تنزل آن حقیقت است، که ابتدا بر قلب و سپس بر زبان جاری می‌شود. منظور از تنزل در این‌جا، صرفاً به معنای عرفی، یعنی از بالا به پایین آمدن نیست؛ زیرا در عالم توحید حقیقی، نه عرض و طولی وجود دارد و نه بالا و پایینی، بلکه «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهٌ» (زخرف/۸۴). او هم در بالا خداست و هم در پایین؛ پس بالا و پایین اوست: «فَلَا أُفْسِمُ بِرَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ» (معارف/۴۰) و او پروردگار مشرق‌ها و مغرب‌هاست، پس همه‌ی جهات را احاطه کرده است. بنابراین تنزل به معنای ظهور امر مجمل به صورتی تفصیلی است. از اجمال به تفصیل و از غیب به ظهور درآمدن است. سید حیدر در نوشته‌های خویش، از روایات و نص قرآن مدد می‌جوید تا توصیف دقیق و دور از خطایی از پدیدارهای دینی ارائه دهد. اگر خطایی مشاهده شود، ممکن است در تفسیر و تلقی سید حیدر از نصوص خطاناپذیر دینی باشد، چنان‌که خود او متواضعانه آرای خویش را نقدپذیر دانسته، از اهل معرفت می‌خواهد تا به اثر او نظری نقادانه

داشته باشند (۲، ص: ۱۷). برخلاف عقیده‌ای که سعی دارد پدیدارهای دینی را با استفاده از روایات و نقل، به یک طرح‌بندی صرف، توصیف کرده و فروکاهد، نگارنده سعی دارد بگوید نه‌تنها با استناد و استفاده از آن‌ها از ارزش امر قدسی کاسته نمی‌شود، بلکه به دلیل ویژگی خطاناپذیر بودنشان، برای توصیف دقیق‌تر، باید از آن‌ها مدد جست. هم‌چنان که ارزش یک مقاله‌ی علمی به منابع اصیل و دست اول است، توصیف حقیقی امر قدسی نیز با بازگشت به منابع اصیل و خطاناپذیر خود دین (نصوص)، ارزش بیشتری پیدا می‌کند.

همه‌ی عالم هستی مقدس است. تقدس عالم هستی و آنچه در آن است، از نظر سید حیدر، بدین سبب است که جلوه‌گاه خداست و او مقدس‌ترین موجود در عالم هستی است. پیامبران از آن جهت که مرتبط با خدا و برگزیده‌ی او هستند مقدس‌اند. مفسر کلام خدا، عالمان دینی، مؤمنان، کتاب خدا، اوامر و نواهی خدا، حتی صورت ظاهری و مادی کتاب خدا و... همه بدین علت که بدو مشغول‌اند و یا اضافه‌ای به او دارند مقدس‌اند. روایات معصومین - علیهم السلام - و حتی گفته‌های عالمان دینی و تفسیرهای بشری نیز بهره‌ای از قداست دارند و با این شرط که اصول موضوعه‌ی خویش را از هستی‌شناسی توحیدی گرفته و منطبق بر نصوص دینی باشند، استناد به آن‌ها مجاز شمرده شده است، زیرا به امر قدسی الهی انتساب دارد (۸، ص: ۳۵۵).

نکته‌ی دیگر آن‌که تا شخص پژوهشگر، خود، وارد فضای موضوع پژوهش خویش نگردد و آن را لمس نکند، چگونه می‌تواند به توصیف آن بپردازد؟ توصیف بیرونی یک پدیده توصیف حقیقی آن نیست و برای واقع‌نمایی بهتر توصیف، می‌بایست خود جزئی از آن پدیده شده باشد. گویا کسانی که دین را صرفاً به منزله‌ی یک پدیده فرهنگی - اجتماعی مد نظر دارند و جنبه‌ی تقدس و الهی بودن آن را نادیده می‌انگارند، مغز دین را به کنار انداخته، صرفاً به توصیف پوسته‌ای بی‌مغز مشغول‌اند. گویا این اصل را نادیده گرفته‌اند که «تنها دو امر همانند می‌توانند یک‌دیگر را بشناسند» (۴، ص: ۲۳۶).

روش پدیدارشناسانه راهی است برای نمایان ساختن معانی درونی و حقیقی و رسیدن به ذات یا وجه باطنی یک پدیدار. به تعبیر دیگر، پدیدارشناسی یعنی «آشکارکننده‌ی امر پنهان» (همان، ص: ۲۳۲) و این اصل با پژوهش برون‌دینی صرف، ناسازگار است. اگر یک دین‌پژوه و یا پدیدارشناس، خود، متدین بوده و از درجه‌ی ایمانی بالایی نیز برخوردار باشد، توصیفش دقیق‌تر خواهد بود. مدعا این است که سید حیدر، بدین سبب که صاحب هر دو گونه‌ی معرفت، یعنی معرفت شهودی و عقلانی بوده و به مراتب متفاوت حقیقت واحد دین آشنایی داشته، توانسته است توصیف دقیق‌ی از محتوای دین ارائه نماید، چنان‌که حقیقت را از باطل^{۵۵} و سره را از ناسره باز نموده است.

هم‌چنان‌که یک فیلسوف نمی‌تواند بدون وارد شدن در علم فیزیک و تحمل حقایق آن، به تفسیر و توصیف آن بپردازد، یک فیلسوف یا پدیدارشناس دینی نیز اول باید باطن دین را بشناسد تا تشخیص دهد کدام «بود» است و کدام «نمود»، آن‌گاه به توصیف آن‌ها بپردازد. برای برخی فقط ظاهر متون دینی پدیدار می‌شود و برای برخی دیگر، لایه‌های عمیق‌تر آن‌ها. به تعبیر دیگر، به دلیل ذومراتب بودن حقیقت واحد، پدیدارها نیز تابع مراتب آن‌اند. کسی توانایی توصیف حقیقی دارد که به همه‌ی لایه‌ها معرفت شهودی داشته باشد.

۴.۶. حقیقت دین و نمودهای آن

سیدحیدر در کتاب *اسرار الشریعه*، سعی دارد اثبات نماید که اختلاف در مراتب دین، اختلافی حقیقی نیست، بلکه حقیقت دین امر بسیط و واحدی است که در ارتباط با آدمیان، به سبب مراتب درکشان، متفاوت به نظر می‌آید (۱، ص: ۵).

سید حیدر نوعی نگرش خاص و قواعدی کلی برای حقانیت یک دین عرضه می‌کند که هر دینی «بما هو دین» باید بر اساس آن، محک خورده، ارزیابی شود. پذیرش آن قواعد یعنی در مسیر حق قرار گرفتن و رد آن گم شدن در جاده‌ی گمراهی است (۲، ص: ۳۵۳).

حقیقت واحد دین مراتب سه‌گانه‌ای دارد که در هر مرتبه، خود را متناسب با شاهدان یا مخاطبان نمایان می‌سازد. هر گروه توانایی درک اموری را دارد که متناسب مرتبه‌ی فهم او از دین است و البته عبور از یک مرتبه به سوی مرتبه‌ی بالاتر امکان‌پذیر است. سید حیدر با مثال‌های متعدد می‌خواهد ثابت کند که تثلیثی بودن ظهورات هستی علاوه بر تصریح نصوص دینی بر آن، کاملاً عقلانی است؛ مانند تثلیث علم و عالم و معلوم و یا عقل و عاقل و معقول و اتحاد آن‌ها. تصریح پیامبر اسلام (ص) بر دوست داشتن سه چیز از دنیای مردم^{۲۹} و مراتب سه‌گانه‌ی عالم هستی، دنیا و برزخ و آخرت و یا حس و مثال و عقل و... مؤید این عقلانیت است (همان، ص: ۳۵۲). از سوی دیگر، فهم مردم مراتبی دارد که به طور کلی به مبتدی و متوسط و اهل انتها تقسیم می‌شوند. عوام در ابتدای راه‌اند و خواص در طی مسیر و خاص الخواص از وصال محبوب متنعم‌اند.

دین در واقع، بیانگر مراتب کمال است. هدف اصلی آن هدایت هر انسانی به کمال لایق اوست و نهایت کمال وصال به حقیقت محض یعنی خداست. آن‌چه از حقیقت دین پدیدار می‌شود، مراتب حقیقی سه‌گانه‌ای است که سید حیدر آن‌ها را به ترتیب سیر از نقص به کمال، شریعت و طریقت و حقیقت خوانده است. شرع مقدّس را به بادامی تشبیه کرده که دارای سه لایه‌ی پوسته، مغز و روغن است. خود بادام به طور تمام و کمال، کنایه از شریعت و مغز آن کنایه از طریقت و روغن آن کنایه از حقیقت است (۱، ص: ۹). بنابراین

شریعت صرفاً برای عوام و طریقت برای خواص و... نیست، بلکه شریعت سه جلوه دارد که عبارت‌اند از: شریعت عوام (ظاهر شریعت = پوسته)، شریعت خواص (طریقت = مغز) و شریعت خاص الخواص که حقیقت (عصاره) نام دارد. هرکدام از اصول و فروع دین در نزد این سه گروه، متناسب با فهم آنان پدیدار می‌شود؛ به عنوان مثال، توحید، که یکی از اصول اساسی دین به شمار می‌رود، سه نمود دارد:

۱. توحید اهل شریعت از عوام مردم، نفی تعدد الاله و اثبات خدای واحد است. این جماعت، خود، دو گروه‌اند: اول اهل تقلید، که توحیدشان هم تقلیدی است و دوم علمای عوام یا اهل استدلال، که با عقل به اثبات وحدانیت خداوند رسیده و نفی شرک نموده‌اند. سید حیدر این نوع از توحید را برای نجات کافی دانسته، اما کامل نمی‌داند و ایشان را مصداق آیهی مبارک: «يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ» (روم/۷) می‌خواند. ایشان حق را باطن و خلق را ظاهر می‌دانند.

۲. توحید اهل طریقت مشاهده‌ی وحدانیت خدا با چشم باطنی است که در مقاماتی مانند توکل و تسلیم و رضا قرار دارند. این نوع توحید را توحید عینی^۳ می‌خواند، که حق را ظاهر و خلق را باطن می‌بینند.

۳. توحید اهل حقیقت جمع میان ظاهر و باطن است. این گروه دارای عقل و عین‌اند. سید حیدر درباره‌ی این گروه می‌گوید: «یری الحق فی الخلق و الخلق فی الحق، لایحتجب باحدهما دون الاخر، بل یری الوجود الواحد بعینه حقاً من وجه، خلقاً من وجه...» (۱، ص: ۷۳ - ۸۰). به تعبیر دیگر، مقصد اهل شریعت (عوام) عبادت خدا و مقصد اهل طریقت حاضر دانستن خدا و مقصد اهل حقیقت مشاهده کردن خداست.

۷.۴. معرفت‌شناسی مبتنی بر هستی‌شناسی

معرفت‌شناسی در نزد سید حیدر، در عرض هستی‌شناسی نیست، بلکه برگرفته از هستی‌شناسی حقیقی است. معرفت کشف وجه معلوم حقیقی و به تعبیر دینی، «رفع حجاب» است. به همین دلیل، علم از جنس وجود، حضور و ظهور و مساوق با آن‌هاست. در حقیقت، فاعل شناسا آینه‌ای است که حقیقت خود را در آن می‌نمایاند (۱۳، ص: ۱۴۵). بدین ترتیب، کذب محض وجود ندارد، بلکه هر انکشافی در این آینه‌ها بهره‌ای از حقیقت دارد و به تعبیر دیگر، نمودی از حقیقت متعالی است. او می‌گوید: «هرکس اشیا را - علی ما هی علیه - بشناسد، «الله» را - علی ما هو علیه - شناخته است و هرکس «الله» را - علی ما هو علیه - شناخته است، اشیا را - علی ما هی علیه - شناخته است؛ زیرا جدایی این دو از هم محال است» (۱۳، ص: ۱۹۸).

حقیقت بر سه قسم است:

۱. حقیقت مطلق بالذات که فعل، اثر و تأثیر او نیز ذاتی است، وجود او نیز عین ذات اوست و بدین سبب، واجب و ضروری بالذات است. این حقیقت همان ذات و هویت و حقیقت خدای متعال است.

۲. حقیقت مقید بالذات که انفعال، تأثیر و قبول ذاتی آن است و از حقیقت واجب تعالی وجود می‌پذیرد و در معرض فیضان و تجلی او قرار می‌گیرد و به دلیل همین فیضان و تجلی، وجود می‌یابد. این حقیقت ذات و هویت و حقیقت عالم است.

۳. حقیقت احدیت جمع وجود که اطلاق و تقیید، فعل و انفعال، تأثیر و تأثر از ویژگی‌های آن است. این حقیقت از جهتی مطلق است و از جهتی مقید؛ به لحاظی فاعل است و به لحاظی منفعل. این حقیقت مقام جمعی دارد، بدین جهت که جامع ویژگی‌های دو قسم یادشده‌ی حقیقت است. این حقیقت هم مرتبه‌ی اولیت را دارد و هم مرتبه‌ی آخریت را (۳، ص: ۱۵۲).

سید حیدر ظهور کثرت را با همین پدیدارها توصیف می‌کند، اما برخلاف افلاطون که عالم ظاهر را امری خیالی و غیراصیل می‌داند و برخلاف ایده‌آلیسم دکارت و کانت که عین را با ذهن محک می‌زند و به‌رغم ادعایشان مبنی بر رد ایده‌آلیسم، در ورطه‌ی آن گرفتارند،^{۳۱} سید حیدر مظاهر را حقیقی و اصیل می‌داند، زیرا در مشرب او همه‌ی هستی رشحات وجود خداوند است و هرگز این رشحات خارج از ذات الاهی نیستند. او با استناد به بخشی از آیه‌ی ۱۱۵ سوره‌ی بقره: «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَنَّمَّ وَجْهَ اللَّهِ» می‌گوید که وجه همان ذات خداست؛ بنابراین به هر سو و به هر مکان روی آورید، متوجه ذات حق هستید، زیرا او بر همه‌چیز محیط است (۱، ص: ۷۹). نگاه تشکیکی به معرفت دینی و به تبع آن، انکشاف تشکیکی مبتنی بر یقین، مراتب سه‌گانه‌ای را طبق گفتار قرآنی با معیار یقین پدید می‌آورد که آن سه عبارت‌اند از: علم الیقین، عین الیقین و حق الیقین (۳، ص: ۲۰۲). از نظر سید حیدر، این حقیقت خارجی است که اول‌بار خود را با نمودی پرجذبه، بر شخص تحمیل می‌کند و پس از آن، نور این جذبه تمامی وجود سالک را در بر می‌گیرد و او را در خود، فانی می‌سازد. این همان جذبه است که با عمل جن و انس برابری می‌کند.

۸. چگونگی پدیدار شدن امر قدسی

به طور خلاصه، علم حق به ذات خویش اولین مرتبه‌ی ظهور است (ظهور ذات برای ذات). ذات حق هم عالم است و هم معلوم و علم واسطه‌ی این ظهور است. از این روند، سه‌گانه‌ی حضرت احدیت، واحدیت و حضرت ربوبیت رخ نمود. بدین واسطه، سه عالم جبروت (عقوق)، ملکوت (نفوس) و ملک (اجسام) هویدا شد. این‌گونه بود که سه حضرت نام‌برده در این سه عالم منعکس شد. به حکم حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فأحبت أن

أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف»، سرّ ظهور حق در مجالی ظهور، حبّ به ذات و مقتضای کمالات اسمایی است. آن گنج مخفی دوست داشت که شناخته شود و این مستلزم خلقت است، پس خلق را آفرید تا شناخته شود (۲، ص: ۶۶۵)؛ کاین قرعه‌ی عاشقی از اول تو زدی!

۹.۴. سید حیدر و الاهیات سلبی

برخی از دین‌داران بر این باورند که ذات حق چیزی «به کلی دیگر»^{۳۲} است، بنابراین چنین ذاتی شناخت‌ناپذیر و دور از دسترس است، به گونه‌ای که حتی نمی‌توان گفت موجود است (۱۰، ص: ۳۱). ولی با این‌که در نظر سید حیدر، عقول انسانی از درک ذات حق ناتوانند و هیچ موجودی نمی‌تواند احاطه‌ی علمی بر ذات حق تعالی داشته باشد، الاهیات او از نوع سلبی همانند افلوطین و مرحوم قاضی نیست، بلکه او با ظرافتی خاص و با بینشی دقیق و موشکافانه، با چرخه‌ای از ظاهر به باطن و از باطن به باطنِ باطن و برعکس، بین تنزیه ذات از هرگونه وصفی و تشبیه به خلق و سرانجام جمع میان ظاهر و باطن، لبّ توحید حقیقی را بیان می‌کند (۱، ص: ۵۲). وقتی همه‌ی نسب و اضافات و صفات را که در مقام ظهور مراتب سه‌گانه پدید می‌آیند از ذات حق سلب می‌کنیم، در حقیقت، سلبی حقیقی نیست، زیرا سلب حقیقی سلب امری وجودی است، حال آن‌که از ذات او نه می‌توان چیزی سلب نمود و نه می‌توان افزود.^{۳۳} بلکه در این‌جا سلب به معنای اندماج و اضمحلال آن‌ها در ذات احدیت است. پس او از همان جهت که ظاهر است، باطن است و از همان جهت که باطن است، ظاهر است (۳، صص: ۱۰۵ - ۲۰۰)، زیرا اگر با تفاوت جهت، ظاهر عین باطن و باطن عین ظاهر باشد، اولاً مزیت و حسنی برای ذات نیست، ثانیاً تعدد جهت مستلزم ترکب ذات خواهد شد و این خلاف براهین توحیدی و بساطت ذات است.

آن‌چه بر انبیا و اولیا پدیدار می‌شود متفاوت است با آن‌چه بر اهل ظاهر شریعت پدیدار می‌شود. هرچه مجرد اشخاص بیشتر باشد، حقیقت را عریان‌تر مشاهده می‌کنند. سید حیدر معتقد است حقیقت ذات حق، که فوق نامتناهی است^{۳۴}، نه محجوب است و نه می‌تواند باشد، زیرا آن‌چه توانایی پوشاندن امر بسیط و نامتناهی را داشته باشد، باید اولاً قوی‌تر از آن حقیقت و در ثانی محیط بر آن باشد و هر دو خلاف فرض است و دقیقاً به همین روی، احاطه‌ی علمی و عقلی و حتی شهودی به ذات او محال است، زیرا فعل مشاهده نمایان‌گر دوگانگی و تحدید ذات است. بنابراین حجاب‌ها، اعم از جسمانی و نورانی، بر ابزار ادراکی آدمیان است نه حقیقت خارجی. به تعبیر دیگر، ذات حق آشکار است، این خلق است که محجوب و محتجب است. باین‌حال، چنین نیست که انسان هیچ‌گونه درکی از ذات حق نداشته باشد. درک ذات با ذات و در ذات و به‌وسیله‌ی ذات، امکان‌پذیر است و

آن هنگامی است که بساط دوگانگی اعتباری میان شاهد و مشهود از میان رخت برسته باشد. سید حیدر آملی این مقام را به استناد کلام علی(ع) در خطبه‌ی اول نهج البلاغه، مقام اخلاص می‌خواند^{۳۵} (۱، ص: ۱۳۹).

نگرش عارفانه‌ی سید حیدر به هستی اقتضای آن دارد که آن‌چه را به شهود نشسته است، خود حقیقت باشد، نه صورت ذهنی آن در ذهن بیننده؛ زیرا هرگونه واسطه در شهود، امر ثانی در برابر حق نیست، بلکه آن نیز جلوه‌ای از تجلیات گوناگون خود اوست و ذهن و عین به هم درمی‌تنند و یکی می‌شوند. نه تنها دوآلیسم ذهن و عین به وحدت بدل می‌شود، بلکه ذهن و خارج و ذات حق یکی می‌شوند. سه‌گانه‌ی «ذات حق ← پدیدارها ← ذهن» نیز تثلیث دیگری است که مراتب و ظهورات یک حقیقت واحد را نمایش می‌دهد (۱۳، صص: ۳۷ - ۳۹). در واقع، امر قدسی یعنی خداوند، خود را به تماشا نشسته است و حتی فرض «غیر» برای عارف محال است (۲، ص: ۲۹۴). سید حیدر با مثالی روند شکل‌گیری نگرش یا حصول فهم توحیدی، پدیدار شدن حقیقت توحید و جمع میان کثرت پدیدارها و حقیقت یکتا را توضیح می‌دهد. او می‌گوید که وجود حق مانند مداد و ظهورات آن مانند حروف و کلماتی هستند که از پرخش مداد نمایان می‌شود. هم‌چنان که کثرت حروف و کلمات وحدت و بساطت مداد را نفی نمی‌کنند، کثرت پدیدارها نیز در حقیقت واحد وجود خدش‌های ایجاد نمی‌کند. حقیقت و نمودهای آن همانند دریای مواجی است که موج همان دریاست و دریا همان موج است، درعین‌حال، موج دریا نیست و دریا موج نیست (همان، ص: ۱۰۸).

دریاست چو بر زند موجی نو
موجش خوانند و در حقیقت دریاست (۱۴)

سید حیدر مانند یک پدیدارشناس ذات‌نگر، سعی دارد از پدیدارها عبور نموده، به ذات حقیقت دست یابد. او وجود موجودات را با همه‌ی کثرتی که دارند وجودی اعتباری می‌داند و می‌گوید: «لأنّ وجود الموجودات أمر اعتباری، لا وجود له فی الخارج، لأنّ الموجود فی الخارج حقیقه لیس الّا الوجود المسمی بالحق» (۲، ص: ۲۹۴). پس هم‌چنان که عارف به حروف و کلمات می‌داند که قیام آن‌ها به مداد است، بلکه حروف و کلمات جز اطوار و شؤونات مداد، چیز دیگری نیستند، عارف به حقیقت وجود نیز موجودات را جز ظهورات آن حقیقت بسیط نمی‌بیند و بدین ترتیب، همه‌ی نموده‌ها به «بود واحد»، یعنی ذات حقیقت، بازمی‌گردند و کثرت به وحدت می‌انجامد (۲، ص: ۱۰۹).

۱۰.۴. نظر پدیدارشناسانه‌ی سید حیدر درباره‌ی وجود قدسی «نبی»

به طور مطلق، «نبوت» یعنی قابلیت نفس قدسی برای دریافت حقایق از سوی خداوند، توسط جوهری به نام عقل اول که جبرئیل و یا روح القدس نام دارد و رسالت نیز

تبلیغ آن حقایق برای مردم است. در نظر اهل ظاهر شریعت، «نبی» انسانی است که خداوند از روی لطف برمی‌گزیند تا مردم را به طاعت خدا و دوری از معصیت دعوت نماید. نشان صدق او معجزه است تا بدین وسیله خلق را تحریص نموده، به کمالاتشان برساند.

سید حیدر برای بیان نبوت از نظر اهل طریقت، پس از توضیح وجوه ظاهر و باطن خداوند، می‌گوید که اسمای الاهی طالب ظهورند و هر یک با ویژگی خود ظاهر می‌شوند. بنابراین به دلیل پدیدار شدن این تکثیر ناشی از ظهور اسمای الاهی، به‌ناچار، تنازع و تزاحمی میان آن‌ها در عالم ظاهر پدید می‌آید. پس مظهری حکم و عادل لازم است تا تدبیر امور نموده و هر یک از اسما را به کمال لایقشان برساند. حکم عادل همان نبی حقیقی است که «حقیقت محمدیه» نامیده می‌شود. نزد اهل حقیقت، نبوت یعنی رسوخ در دو مرتبه‌ی قبلی و به تعبیر دقیق‌تر، وصول به مرتبه‌ی خلافت مطلق الاهی و انبای حقیقی از ذات و صفات و اسمای حق. این نوع از نبوت دایمی و ازلی و ابدی است و خاتمیت به معنای اولیت است نه معنای ظاهری آن. یعنی همان که از ازل نبی بود،^{۳۶} آخرین هم هست (۱، ص: ۹۰ - ۹۳) و اوست که مظهر آیه‌ی شریفه‌ی «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید/۳) می‌باشد. قسم سوم از مراتب حقیقت، یعنی احدیت جمع وجود، که پیش از این گفته شد، به همین مرتبه اختصاص دارد. سید حیدر به همین ترتیب برای همه‌ی اصول و فروع اعتقادی دین، به مراتب سه‌گانه قائل است، به گونه‌ای که فهم اهل حقیقت بالاترین درجه‌ی فهم است، زیرا در این مرتبه، به واسطه‌ی فنا، دوگانگی از میان برخاسته، توحید حقیقی آشکار می‌شود.

۵. نگاه پدیدارشناسانه‌ی رودلف اتو به «امر قدسی»

وی بنیاد دین را تجربه‌ی قدسی می‌داند. نگرش او به دین، بر خلاف دورکیم، جامعه‌شناسانه نیست. هم‌چنین نگاه او به دین، بر خلاف تایلر و فریزر، عقلانی هم نیست. اتو پایه‌ی دین را اساساً باورها و اندیشه‌ها نمی‌داند، بلکه معتقد است دین تجربه‌ای اعجاب‌انگیز در حضور یک نیروی الاهی یا مقدس است؛ بنابراین او نگرشی عاطفی به دین دارد. در حقیقت، اتو آن‌چه را که اندیشمند عاطفه‌گرایی هم‌چون مارت، پیش از او، مبنی بر احساس حضور یک قدرت یا نیروی شگفت‌انگیز و رمزآمیز نزد اقوام ابتدایی به آن رسیده بود، به عنوان «تجربه‌ی قدسی» معرفی نمود. مارت سرچشمه‌ی رفتار مذهبی را احساس حضور یک قدرت شگفت‌انگیز می‌دانست و نام آن را «مانا» می‌گذاشت. احساس اقوام ابتدایی در برابر چیزهایی که «مانا» دارند، آمیزه‌ای از هراس، اعجاب و جاذبه است (۶، ص: ۱۱).

رودلف اتو دیدگاه خویش را در کتاب مشهور خود، مفهوم/امر قدسی^{۳۷} به بهترین وجه پروراند است. «فصلنامه‌ی بررسی‌های لندن» در باب ارزش آن می‌نویسد: «پیش از آن که دین تبدیل به «اخلاقی درآمیخته با عاطفه» شود، خودش همان عاطفه و احساس یا دسته‌ای از عواطف بود و هنوز هم هست. این عواطف، آن‌طور که در خلاصه‌ی مترجم آمده است، «احساس رازآلودگی»، هراس از هیبت^{۳۸} یا حرمت، احساس وابستگی، عجز و ناتوانی یا احساس عدم یا احساس جذب^{۳۹} و عروج دینی هستند که اتو همه‌ی این‌ها را برآیند «احساس امر قدسی»^{۴۰} می‌داند. دو خدمت شایان توجه اتو به روش پدیدارشناسی را نمی‌توان نادیده گرفت:

۱. رهیافت تجربی وی: این رهیافت شامل توصیف پدیدارشناسانه‌ی ساختار اصلی و عام تجربه‌ی دینی است؛

۲. مخالفت وی با تحویل‌گرایی: بدین وسیله، کیفیت مینوی تحویل‌ناپذیر و بی‌نظیر تمام تجارب دینی را ارج می‌نهد. توصیف اتو از آگاهی دینی به مثابه‌ی بخشی استادانه از تحلیل پدیدارشناختی، تحسین ادmond هوسرل را برانگیخت (۱۸، ص: ۳۱۹ - ۳۲۵).

در نظر اتو، دین هم عنصر عقلانی دارد و هم غیرعقلانی و مقصود او از عامل غیرعقلانی در الوهیت و یا دین، عنصر فراعقلانی است که همان جنبه‌ی شهودی و عرفانی و قلبی دین است، نه این که دین حاوی عنصری ضد عقلانی یا خلاف عقل و عقل‌ستیزانه باشد. در همین مقدمه‌ی کوتاه، اتو درباره‌ی دین بر «احساس» در برابر «مفهوم» تأکید می‌کند و اولی را بیش از دومی به حقیقت نزدیک می‌داند و بدین‌سان، راه را برای طرح مسأله‌ی تجربه‌ی دینی می‌گشاید (۴، ص: ۱۰ - ۱۲). یکی از پرشموول‌ترین تعابیر ممکن از ماهیت دین را گوستاو منشینگ به دست داده است که با دیدگاه اتو همراه است: «دین عبارت است از مواجهه‌ی درونی انسان با واقعیت قدسی و واکنش انسانی که در این مواجهه، به نحوی از حیث وجودی، از جانب قدسی متعین می‌گردد» (۲۲، ص: ۱۶). هم‌چنین اتو پیرو سنت فکری متفکر بزرگ آلمان، شلایر ماخر است. شلایر ماخر دین و معنویت را جزو جدانشدنی ساخت روانی انسان می‌دانست. نکته‌ی محوری در اندیشه‌ی اتو، تنظیم و تقسیمی است که از تجارب دینی و تجربه‌ی امر مقدس ارائه می‌دهد، لذا از جمله مفاهیم کلیدی اتو در کتاب مفهوم/امر قدسی، مفهوم «تجربه‌ی دینی» و مفهوم «نومن» است. معنای امر قدسی در دیدگاه اتو، با معنای اخلاقی آن متفاوت است (۱۶، ص: ۲۷۷). در معنای اخلاقی، موجود مقدس موجودی «کاملاً خوب» است، اما در معنای دینی، امر مقدس وقتی اولین بار بر فردی ظهور می‌کند، آغاز یک سیر تکاملی و نوعی «شاکله‌سازی» و «شدن» است که خیر اخلاقی را نیز در بر دارد، ولی ناشناخته و متعالی‌تر از مفاهیم

اخلاقی است. واژه‌ی «قدّوس»^{۴۱} معادل واژه‌ی یونانی «آیوس»^{۴۲} به «خیر» ترجمه شده است، اما همه‌ی منتقدین بر آن‌اند که این ترجمه رسا نیست. بنابراین اتو با واژه‌سازی برای این کلمه، «نومینوس»^{۴۳} را برای رساندن معنای امر مقدس ارائه داده است. این واژه بیان‌گر حالت روانی خاصی است که کاملاً منحصر به فرد بوده و تقلیل‌ناپذیر به هر امر دیگری است. آن حالت ویژه همان تجربه‌ی امر مینوی است (۴، صص: ۴۷ - ۴۸).

۵.۱. چگونگی ظهور احساس قدسی

همه‌ی دین‌داران به گونه‌های متفاوت و متمایز، تجربه‌هایی از امر قدسی دارند؛ مثلاً یک مسلمان در نماز خویش و یک مسیحی هنگام نیایش در کلیسا با آن قداست مواجه می‌شود. اتو با تعبیری کانتی، امر قدسی را هم‌چون مقوله‌ای پیشینی^{۴۴} برای روح بشر معرفی می‌کند. حاصل سخن اتو در این خصوص، طرح این مدعاست که دین‌داری و گرایش به امر قدسی امری ساختاری و ذاتی است که ریشه در سرشت و فطرت بشر دارد. متعلق تجارب دینی از نظر اتو، وجودی «به کلی دیگر» و مرموز است. اتو از خوانندگان کتابش^{۴۷} می‌خواهد که اگر هرگز تجربه‌ی دینی نداشته و آن را نمی‌شناسند، به مطالعه‌ی کتاب ادامه ندهند، زیرا ارتباط با این چنین اشخاصی درباره‌ی موضوع بحث، کار آسانی نیست. او حتی میان اشخاصی که از طریق مراقبه به تعالی رسیده‌اند و کسانی که از طریق جذب^{۴۸} از خود «ربوده» شده‌اند تفاوت قائل شده، دور از حدّ مشترک آن‌ها (یعنی دین‌داری) اهمیت جذب را یادآور می‌شود. او با نقد شلایر ماخر، که احساس دینی را «احساس وابستگی مطلق» برابر با احساس درماندگی و عجز شخصی و آگاهی از محکوم بودن در شرایط محیطی می‌داند، عنصر اساسی احساس دینی را «آگاهی مخلوقانه» و یا «احساس مخلوقانه»^{۴۶} معرفی می‌کند. اتو معتقد است این احساس در برابر موجودی با قدرت مطلق مستولی است، به گونه‌ای که همه‌چیز متکی به این قدرت نامتناهی است. موجودی که هویت او را نمی‌توان به طور مستقیم درک نمود، بلکه باید به طور غیرمستقیم در قالب همان احساس نام‌برده درک کرد. او می‌گوید که این احساس مخلوقانه را باید مستقیماً در درون خود تجربه کرد تا فهم‌پذیر گردد (۳، ص: ۵۴). برای ایجاد این احساس، باید حضور^{۴۷} امر مینوی^{۴۸} را به منزله‌ی امری مقدس تجربه کرد و هنگامی که این احساس رخ داد، همان دم توسط ذهن دریافت می‌شود و این دریافت حضوری و بی‌واسطه است، زیرا آن موجود مینوی امری عینی و خارجی و مقدس است (همان).

احساس مخلوقیت در مؤمن پس از احساسی لرزش و ترسی شگرف از موجود مینوی ایجاد می‌شود که در ابتدا هراسی ناآگاهانه بوده، ولی به تدریج از ترس طبیعی رها شده، به صورت خودآگاهی در شخص ظهور می‌کند و شخص خود را در مقابل امری عظیم که بر او

تجلی کرده، مستغرق می‌بیند و احساس مخلوقیت آشکار می‌شود. آن لرزش رفته‌رفته به دلیل خودآگاهی، با رجوع به امر قدسی تسکین می‌یابد. خشم خدا در حقیقت، ظهور همین هیبت رازآمیز اوست و با خشم اخلاقی، تمایزی ماهوی دارد (همان، ۶۸ - ۶۹). زیرا خشم خداوند خشمی مینوی است، پس مقدس است و کاملاً دینی؛ بنابراین فرد مؤمن این خشم را از لوازم جدایی‌ناپذیر تجربه‌ی خویش می‌داند (۲۲، صص: ۱۲۱ - ۱۳۱).

۵. ۲. ذل نفس در برابر امر مینوی

اتو از این مسأله گلایه دارد که برخی ذل نفس را در نگرش عرفانی، به‌خوبی درک نکرده، آن را با پست انگاشتن نفس در اخلاق یکی دانسته‌اند. ذل نفس به خاطر مواجه با تجلی «عظمت هیبتناک» و نیروی قاهر خداوند است و این رخداد موجب استغراق در عدم و ظهور بندگی می‌گردد. مخلوق آلوده و ضعیف ابتدا احساس ذلت می‌کند از این‌که بی‌واسطه نمی‌تواند به خداوند نزدیک شود و برای «پوشش» این گناه و یا ذل نفس، چاره‌ای جز پناه بردن به خداوند ندارد. این پوشش، خود، مقدس است، زیرا از سوی خداوند است. کسی که پناه به این پوشش می‌برد نیز به واسطه‌ی آن، مقدس شده، بدین وسیله به او تقرب می‌جوید. اتو می‌گوید در مسیحیت، «کفاره» نوعی پوشش است و هیچ دینی از نظر او نتوانسته است مانند مسیحیت، راز نیاز به آمرزش را آن‌چنان کامل ارائه کند.

۵. ۳. نقد ادعای اتو

اولاً اتو، به منزله‌ی یک پدیدارشناس، از حد متعارف خارج شده و به ارائه‌ی حکم پرداخته است و باین‌که یک پدیدارشناس نباید عقیده‌ی شخصی خویش را در توصیف پدیدارشناسانه‌ی خویش دخالت دهد، به حقانیت دین مسیحیت حکم کرده است. ثانیاً هم در نص قرآن و هم در روایات، به صورت کاملاً واضح و حتی بهتر از مسیحیت، خداوند آمرزش بندگان و پیروان پیامبر خاتم و دوست‌داران اهل بیت او - علیهم السلام - را به آن‌ها بشارت داده است. در سوره‌ی زمر، شرط آمرزش همه‌ی گناهان را توبه قرار داده است؛^{۴۹} پس هرکس توبه کند و روی به خدای خویش آورد، بدون کفاره، گناهانش آمرزیده می‌گردد. ولی بالاتر و امیدوارکننده‌تر از آن، با استناد به فرموده‌ی امام محمد باقر(ع) آیه‌ی پنجم سوره‌ی ضحی است که در آن، خداوند به پیامبر اسلام(ص) می‌فرماید: «و به‌زودی پروردگارت تو را [آن‌قدر] عطا خواهد کرد تا راضی گردی».^{۵۰} این آیه اعطای مقام شفاعت به پیامبر خاتم را بیان می‌کند.

در مقایسه با نظر علمای مسیحیت، که به صلیب کشیده شدن مسیح را فدیهای بر گناهان امتش می‌دانند، در اسلام، محبت پیامبر اسلام و خانواده‌اش - علیهم السلام - برای نجات و مغفرت، کافی است، حتی اگر شخص به اسلام حقیقی دست نیافته باشد. در

مباحث کلامی شیعه نیز آمده است که خدا مختار است و می‌تواند بدون توبه^{۵۱}، بنده‌اش را بیامرزد.

۵. ۴. الاهیات سلبی و اَتو

الاهیات اَتو از نوع الاهیات سلبی است، زیرا او «نومینوس» را موجودی فراشناخت می‌داند. فرد مؤمن فقط هنگامی می‌تواند او را درک کند که با تجربه‌ای مقدس، او را احساس کند. این درک احساسی با درک عقلی فرق دارد. خداوند در عقل نمی‌گنجد، اما می‌توان او را احساس کرد. این درک ویژه انتقال‌یافتنی نیست و به همین خاطر، اَتو معتقد است کسی که چنین تجربه‌ای ندارد از خواندن کتابش دست بکشد، شاید بدین خاطر که نخواهد فهمید که اَتو از چه چیزی سخن می‌گوید. به نظر او، همه‌چیز دین، اعم از متون، باورها و آموزه‌های اخلاقی را می‌شود به دیگری انتقال داد، جز عنصر اصلی دین، یعنی قداست. جوهره‌ی قداست موجود قدسی آموختنی نیست، بلکه یافتنی است؛ لاجرم باید تجربه شود. او می‌گوید: «استفاده از مفاهیم سلبی هیچ‌گاه دلالت مثبتی بر موجودی که متعلق آگاهی دینی است نمی‌کند. آن‌ها فقط در بیان و اشاره به یک موجود مقدس، می‌رساند که «نادیدنی»، «سرمدی»، «فراطبیعی» و «متعالی» است» (۴، ص: ۱۳۲). ممکن است حتی کسی از بیان احساس خویش نسبت به امر قدسی ناتوان باشد، اما این ناتوانی از توان احساس قدسی او نمی‌کاهد. برای قلب و روح انسان مستعد و دارای حضور، یک جرعه [جذبه] کافی است تا او را تا سطح قوی‌ترین و قطعی‌ترین درجه‌ی شور دینی برساند. اَتو عقیده دارد که تعابیر عقلانی سخت و امدار و زش نسیم روح‌اند و باید وجود خود را مدیون احساس امر «غیر عقلانی» بدانند، زیرا با این احساس است که شاکله‌سازی ذهن آغاز می‌شود (همان، ص: ۱۳۳). در انجیل یوحنا، که بسیار مورد توجه عقل‌گرایان مسیحی است، مسیحیت مایه‌ی جذب نور و حیات است و این دو عنصر را بیش از سایر ادیان به خود جذب می‌کند. اَتو می‌پرسد این نور و حیات چیستند؟ قطعاً از چوب ساخته نشده‌اند. آن‌ها را نمی‌توان تعبیر نمود و از این جهت، جزو عناصر ناعقلانی دین‌اند. یوحنا می‌گفت خدا روح است و او را از موجودات این جهانی متمایز می‌ساخت، به گونه‌ای که از تمامی فهم‌ها و عقل‌های بشر «عادی» فراتر می‌رود؛ روحی که طنین او را می‌شنوی، اما نمی‌دانی کی می‌آید و چرا می‌رود. پرستش او تنها از آن کسانی است که خودشان «در روح و حقیقت» زندگی می‌کنند (۴، صص: ۱۷۹ - ۱۸۰). امر مطلق نمی‌تواند به طور کامل به احاطه‌ی عقل درآید. او اگرچه در دسترس قرار می‌گیرد، فرّار است و از چنگ عقل و فهم ما می‌گریزد و این خصوصیتش به سبب جنبه‌ی کیفی آن نیست، بلکه به خاطر وجه صوری آن است، زیرا او امری «مطلقاً دیگر» است. دین به سبب همین عناصر غیرعقلانی، همواره از افتادن در

ورطه‌ی عقل‌گرایی مصون می‌ماند. البته منظور اتو این نیست که دین هیچ وجه عقلانی ندارد؛ بلکه امر قدسی، که انتقال‌پذیر و تعلیم‌دانی نیست این گونه است (همان، صص: ۲۵۹ - ۲۶۰).

۵.۵. اولین تجلیات امر قدسی

خاستگاه و عوامل پیدایش دین^{۵۲} یکی از مبهم‌ترین مسایل کلامی است که به نظر می‌رسد صاحب‌نظران و تئوری‌پردازان آن سر بی‌صاحب تراشیده‌اند و شاید گاهی نیز در این کار، تعمد داشته‌اند. اما کم‌ترین نتیجه‌ی آن ایجاد ابهام و تردید در باب دین و قداست آن بوده است. کسانی که ریشه‌ها و عوامل معینی برای پیدایش دین معرفی کرده‌اند اولاً به تاریخ مکتوب ادیان بزرگ آسمانی توجه نکرده‌اند و ثانیاً متون آن‌ها را مورد مطالعه و تحقیق قرار نداده‌اند (۹، ص: ۲۱۳). با پرداختن صرف به ادیان ابتدایی و باور به تکامل دین، چونان پدیده‌ای اجتماعی،^{۵۳} نمی‌توان به تبیین درستی از دین دست یافت (همان).

۵.۶. دین و نگرش مشترک

دین می‌تواند زمینه‌ساز پیدایش نگرشی مشترک باشد: یکی از این جهت که دین، خود، نوعی شناسایی انسان و جهان است و در واقع، خود نوعی بینش است، آن‌هم مطمئن‌ترین و یقینی‌ترین بینش، که اگر به درستی فهمیده شود، از هرگونه خطایی به دور است. در واقع، نیاز به آرامش و آسایش و نیز کسب کمالات ویژه به نگرش مشترک بستگی دارد. به این نگرش، یا تنها از راه دین به دست می‌آید و یا دین برای این منظور، بهترین گزینه است (همان و ۱۵، ص: ۴۳).

اتو درباره‌ی این موضوع، بحث تاریخی پیدایش ادیان را پیش می‌کشد و می‌گوید: «باید پذیرفت که وقتی تکامل دینی نخستین بار آغاز می‌شود، پدیده‌های گوناگون شگفت‌انگیزی در برابر ما قرار می‌گیرند که مقدم بر ظهور کامل آن بوده و عمیقاً بر سیر بعدی آن تاثیر می‌گذارند (۴، ص: ۲۲۳). او «هراس» را اولین تجلی امر قدسی معرفی می‌کند. ترس از مردگان، در واقع، ترس عادی و طبیعی نیست، بلکه نوعی ترس از هیبت است. به تعبیر دیگر، شیء بی‌جان ترس ندارد، اما مردم نخستین آن را غیرعادی دانسته و به امری ماورای طبیعت نسبت می‌دادند، در نتیجه، هراسی از این هیبت در دلشان می‌افتاد و این اولین تجلی امر قدسی در زندگی بشر است (همان، ص: ۲۲۶). او مفاهیمی مانند نجس، پاک، عقیده به پرستش مردگان و یا پرستش نفوس و ارواح، جادو، داستان پریان، اسطوره‌ها، تکریم اشیای طبیعی، خواه زیانمند و خواه سودمند، توتم پرستی و ... را دارای عنصری مشترک، یعنی همان امر مینوی، می‌داند. البته ممکن است همگی به یک نسبت،

مرتبط با آن نباشند، یعنی ممکن است از پندار به حقیقت، متکامل شده باشند، اما همگی در دینی بودن مشترک‌اند.

اتو با تشریح سیر تکاملی دین، در صدد است تا در همه‌ی اعصار، منشأ فوق طبیعی را برای دین اثبات کند. هنگامی که عناصر متکامل‌تر و پخته‌تر «هیبت» وارد زندگی بشر می‌شوند، دین او نیز متعالی‌تر می‌شود. او با تطبیق روند تکامل روانی انسان با روند پدیده‌ی دین در زندگی، شرایط را نیز دخیل در تجربه‌های دینی و مینوی برمی‌شمرد، اما عامل اساسی همان استعداد غنی روح یا ذهن است که قدرت درک امر قدسی را داراست (همان، ص: ۲۳۳). از نظر اتو، با این‌که ما دارای فهمی پیشینی از امر قدسی هستیم، در فرآیند ظهور دین، سه عامل دخیل است:

۱- کنش متقابل استعداد و انگیزه همواره ذهن بشر را در سیر تاریخی، از قوه به فعلیت می‌رساند و به تعیین و تکوین آن کمک می‌کند.

۲- شناخت مبهمی از امر قدسی در طول تاریخ حیات بشر برای او حاصل شده است و پیوسته رو به تکامل بوده و هست.

۳- بر اساس دو عامل بالا، معرفت به امر قدسی با احساس و میل و اراده تحقق می‌پذیرد.

او منکر دین طبیعی است و دین فطری را نیز در برابر دین تاریخی، کم‌رنگ می‌یابد.

۵. ۷. نقد سخن اتو

اول: اتو پدیدارشناس خداگراست، ولی آن‌چه او می‌گوید مخلوطی از نظریات جامعه‌شناختی و روان‌شناختی الحادی است. عامل پیدایش دین، هم‌چون خود پدیده‌ی دین، باید امری قدسی باشد نه صرف ترس و عقیده به امور وهمی و خیالی. چگونه می‌توان میان اوهام و حقیقت دین، ارتباط ایجاد کرد؟ تا برسد به این‌که اساس پیدایش حقیقت را پندار دانست؟

دوم: اتو با وام‌گیری از اصطلاحات کانت، نشان دهد که گرایش دینی و تمایل به مواجهه با امر قدسی در سرشت و ساختمان وجود انسان‌ها ریشه‌ای استوار دارد و امری عارضی، صوری، سطحی، تحمیلی و بیرونی نیست، بلکه ریشه در درون جان آدمی و ژرفای ضمیر او دارد (۴، ص: ۲۲۵)، درحالی‌که این گفته‌اش با رویکرد روان‌شناختی‌اش بر منشأ دین تعارض دارد. اگر دین فطری باشد و از سوی دیگر، عامل پیدایش دین ترس باشد، کودکان که هم به فطرت نزدیک‌ترند و هم جهلشان بیشتر است، باید ترس از هیبت، بیشتر در آنان ظهور کند، حال آن‌که این‌گونه نیست؛ کاملاً برعکس است، زیرا کودکان در ابتدا از

چیزی نمی‌ترسند، مگر با اولین تجربه، ترسناک را از غیر آن تمیز دهند. پس ترس فطری و ذاتی آنان نیست (۹، صص: ۲۹۶-۳۰۳).

سوم: اتو فهم امر قدسی را امری پیشینی می‌داند، ولی در سیر تکاملی دین، آن را پسینی قلمداد می‌کند. این دو نظر با یکدیگر سازگار نیستند. پیش‌تر گفتیم که اتو احساس امر قدسی را مقدم بر صورت ذهنی آن می‌داند. این تقدم زمانی نیست، بلکه رتبی است؛ پس هر معرفتی پس از احساس رخ می‌دهد و اولین وهله‌ی تجلی فهم حضور و بی‌واسطه است. تصدیق و استدلال پس از این مرحله و در ذهن صورت می‌گیرد. پس از نظر اتو، هر دو وجه عقلانی و غیرعقلانی دین اموری پیشینی‌اند.

چهارم: به نظر می‌رسد اتو از روی کرد هستی‌شناسانه به روی کرد معرفت‌شناختی جست زده است، زیرا او امر قدسی را عینی و خارجی می‌داند و دین به‌مثابه‌ی امر قدسی، متقوم به موجودی حقیقی به نام خداست. دین متکامل نمی‌شود، بلکه آن‌چه تکامل می‌یابد فهم دینی وابسته به انسان‌هاست. آدمیان در سیر تطور تاریخی خویش، متناسب با شرایط، تجربه‌ها و زمینه‌های ایجادشده، فهم عمیق‌تری از دین به دست می‌آورند. اگرچه تجربه‌ها هرگز نمی‌توانند عیناً تکرار شوند، حتی برای یک شخص واحد، فهم آدمی می‌تواند در آزمون و خطا، راهی را طی کند که پیشینیان آن‌ها را پشت سر گذاشته‌اند؛ بنابراین هر روز فهمی نو یافت می‌شود و بر دانسته‌های پیشین افزوده می‌شود. نکته‌ی دیگر این که «فهم دین» است که در طی تاریخ، گسترش می‌یابد و تعبیر «دین تاریخی» تعبیری تقلیل‌گرایانه است.

۶. اتو و پدیده وحی

اتو برای تبیین پدیده‌ای به نام وحی، میان ذهنی بودن مفهوم امر قدسی و بیداری آگاهانه نسبت به کارآمدی وجود آن و مداخله کردن فعالانه‌ی آن در امور جهان فرق می‌نهد. او می‌گوید: «دین تنها با تأیید امر قدسی از طریق ندای درونی و آگاهی دینی محقق نمی‌شود... بلکه هم‌چنین ممکن است در اثر مواجهه‌ی مستقیم با روی‌دادها و حوادث خاص و خودآشکارسازی امر قدسی و تجلی در اشخاص و اعمال تحقق یابد» (۴، ص: ۲۶۵). بدین ترتیب از نظر اتو، دو گونه وحی وجود دارد:

۱- وحی درونی یا همان «روح القدس»؛

۲- وحی بیرونی، که در زبان دینی، «آیه»^{۵۴} نامیده می‌شود و توسط آن، امر قدسی خود را می‌نمایاند.

اتو به این مفهوم، وسعت داده و در سیر تکاملی دین، ترس و موجودات افسانه‌ای و اسطوره‌ای را نیز آیه نامیده است، ولی معنای آن‌ها را به شرایطی که موجب ارتقای احساس دینی می‌شود تقلیل می‌دهد. آیات نخستین که بر بشر نخستین پدیدار شده حقیقی نبودند، بلکه فقط در همان عنصر دینی بودن اشتراکی داشتند و بس. او برای بازشناسی امر قدسی از مشابه آن، نیرویی به نام «شهود الوهی» را معرفی می‌کند که همان درک و فهم است. به تعبیر دیگر، شعور الوهی عبارت است از واقعیتی که انسان با حادثه‌ای که «طبیعی» نیست مواجه می‌شود، از آن‌جاکه این حادثه رخ داده، حتماً باید علتی داشته باشد و از آن‌جا که هیچ‌گونه علت طبیعی ندارد، پس باید علتی فراطبیعی داشته باشد (همان). این شعور پخته و اصیل عقل انسان را پس می‌زند و این آزادی و شناخت نامحدود و اقرار باطنی از ژرفای روح پدید می‌آید و هرگونه الزام و کاربرد منطقی عقلی را کنار می‌زند. از نظر اتو، این شهود می‌تواند معجزه باشد. او میان برداشت جزم‌گرایان از شهود و شهود واقعی فرق گذاشته و می‌گوید: «قوه یا قابلیت شهود الوهی در زبان جزمیات دینی، تحت نام زیبایی شهادت باطنی روح القدسی پنهان گشته است و محدود به جزمیات و درک کتاب مقدس از «امر قدسی» شده است... پس به این معنا «شهود الوهی» هیچ کشف الاهیاتی جدیدی نیست» (همان، صص: ۲۶۸ - ۲۶۹). هرگونه تلاش برای تشریح عقلی یا توجیه جدلی این شهودات باعث می‌شود ماهیت کاملاً اختصاصی آن‌ها از بین برود، آن‌گاه دیگر شهود نخواهد بود.

اتو سعی دارد بگوید که تنها راه تبیین این‌گونه مشاهدات راه زیبایی‌شناختی است که کانت آن را به نام احکام زیباشناختی^{۵۵} در نظرات خود ارائه داده است. این وحی بیرونی در تمامی موجودات، تجلی دارد و در جانوران، بیشتر از دیگر موجودات و در انسان، به شکل متمایز و برجسته‌ای نمایان می‌شود.

۷. اتو و نبوت مسیح

چنان که دیدیم، اتو معتقد است وحی بیرونی در انسان‌ها بیشتر از سایر موجودات ظهور می‌کند و از میان همه‌ی انسان‌ها، انسان‌های بزرگ، که خود از طریق «روح القدس» و «شهود الوهی» به مشاهده رسیده‌اند بیشترین توانایی را برای نمود وحی بیرونی دارند. در باور مسیحیت، عیسی مسیح از طریق آگاهی‌اش در مورد خداوند و مشاهده‌ی ملکوت او، دیگران را می‌پذیرد و به قدرت و نعمت می‌رساند. از طریق اوست که باید به ملکوت خدا راه یافت. اگرچه این ویژگی او بسیار ارزشمند است، ارزشمندتر از آن این است که «امر قدسی» در وجود او تجلی یافته است؛ یعنی به گونه‌ای است که ما از طریق «شهود» و «احساس» وجود و نحوه‌ی زندگی او، قدرت تجلی‌کننده و حضور الوهیت را می‌یابیم.

می‌توانیم امر قدسی را به طور مستقل در شخص او تجربه کنیم و آن را به صورت وحی واقعی برای خود درآوریم. اتو مشاهده‌ی مستقیم را وحی می‌نامد. نظر اتو درباره‌ی «پیامبر» جالب است: «شهود الوهی مستقیم و الهامی، که ما درباره‌ی آن صحبت می‌کنیم، در واقع، نتیجه‌ی سخنان یک پیامبر درباره‌ی خودش نیست. چنین سخنانی هرچند هم که کامل باشند، تنها می‌توانند موجب ایمان به صدق و حجیت دعوی آن پیامبر شوند، ولی نمی‌توانند تجربه‌ی شگفت‌انگیزی را که هم‌زمان آمیخته با این بصیرت است که امر قدسی در این‌جا تجلی یافته است پدید آورند. حواریون مسیح این شهود اصیل را خود درک نموده‌اند: «ما خودمان صدای او را شنیده‌ایم و می‌دانیم که این، در واقع، خود مسیح است» (انجیل یوحنا، باب ۴، آیه ۴۳). اتو می‌گوید ما برای رسیدن به امر قدسی، نباید به شنیدن سخنان آن‌ها قناعت کنیم، بلکه باید در وجودشان آن امر مقدس را شهود و تجربه کنیم، چنان‌که حواریون فهم کردند... فهم و بصیرتی که از طریق شهود الوهی در وجود مسیح، به‌منزله‌ی یک پیامبر، به دست می‌آید بسیار متفاوت است با آنچه از طریق معرفی ایشان در کتاب مقدس یا از زبان خودشان حاصل می‌شود (۴، صص: ۲۸۴ - ۲۸۵).

۱.۷. نقد و بررسی

حواریون میان گفته‌های پیامبران، وجود و طرز زندگی آنان با شهود در امر قدسی در وجود آنان، تفاوت قایل می‌شوند و البته این کار بی‌ثمر به نظر می‌رسد، زیرا به عنوان نمونه، حضرت عیسی چیزی جز وجود، منش، روش زندگی، گفتار و ... نیست. او مجموعه‌ی همه‌ی این‌هاست؛ اصلاً با همین ویژگی‌ها «مسیح» است. همان‌دم که سخنانش را درباره‌ی خودش از قول خداوند می‌شنویم، در حال شهود امر قدسی هستیم و تفکیک میان گفته‌هایش با وجودش بی‌معنا به نظر می‌رسد و وجهی برای آن نمی‌توان یافت. پیامبران بدین جهت برگزیده می‌شوند که وجودشان فانی در وجود خداوند است. به همین سبب، گفتار و رفتارشان الهی و حقانی است. آنان خودشان از پاک‌شان خبر می‌دهند. شاید ما نتوانیم امر قدسی را در ایشان شهود کنیم، چنان‌که آنان که او را بر صلیب کشیدند از شهود ناتوان بودند، ولی عدم شهود ما چیزی از قداست او نمی‌کاهد. ما به حاقّ وجودشان دست‌رس نداریم، ولی همین اموری که از ایشان پدیدار می‌شود ظهور وجه الوهی ایشان در جهان طبیعت است. ما با شهود همین امور ظاهری، ایمان می‌آوریم، اگرچه با تعلیمات آن‌ها ایمان عمق بیشتری می‌یابد. البته اگر منظور اتو درک زمان یک پیامبر و هم‌نشینی با او باشد، البته سخن دیگری است و گرنه در زمان فقدان وجود مادی ایشان، باید با تبعیت از گفتار و کردارشان به قدر وسع، به حقیقت وجودی‌شان دست یافت. شاید در خصوص سایر اشیا، این سخن درست به نظر آید که بیننده طی یک تجربه‌ی دینی، قداست را در آن‌ها

می‌یابد،^{۵۶} ولی درباره‌ی انبیا، چه ما امر قدسی را در ایشان شهود کنیم و چه نکنیم، وجود، سخنان، رفتارهای کلی و جزئی آن‌ها به دلیل عصمت و ارتباط وجودی با خداوند، سراسر مقدس است.

۸. نتایج این نوشتار همراه با مقایسه‌ی آرای سید حیدر و اتو

با این‌که زمان زندگی این دو دین‌شناس متفاوت است، در برخی مواضع، تقریب آراء و هم‌گونی تجارب دینی میان سیدحیدر و اتو دیده می‌شود. البته تفاوت‌هایی نیز وجود دارد که در کنار بیان شباهت‌ها بدان می‌پردازیم:

۱. تردد میان روی‌کرد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه‌ی اتو در ارائه‌ی نظریاتش مشهود است، ولی سید حیدر با مبنای شهودی خود، روی‌کرد معرفت‌شناسانه‌ی خویش را در دل هستی‌شناسی عرفانی - فلسفی خویش دنبال می‌کند و با وحدت حاصل از آن، معرفت ناب دینی را ارائه می‌دهد.

۲. هر دو بر این نظرند که در کثرت طولی و عرضی فهم دینی، انسان‌ها در مواجهه با پدیده‌ی دین، ظهورات گوناگونی از درک و فهم از خود نشان داده‌اند، با این تفاوت که اتو این امر را با روی‌کردی روان‌شناختی (عاطفی) و نیز تاریخی تبیین می‌کند، ولی سید حیدر معتقد است فرمول سه لایه‌ی فهم از دین، یعنی شریعت و طریقت و حقیقت، همواره وجود دارد و گذشت زمان و تکامل تاریخی فهم تغییری در این فرمول ایجاد نخواهد کرد. این سه لایه به لایه‌های قدرت درک و فهم و شاکله‌ی انسان‌ها باز می‌گردد.

۳. با توجه به این‌که وظیفه‌ی پدیدارشناس دوری از تعصب است، اتو از این وظیفه تخلف نموده، احکامی قطعی بر درستی عقاید دینی خویش ابراز می‌دارد، که با هدف تقریب آراء در پدیدارشناسی در تنافی است، ولی سید حیدر سعی دارد از این وظیفه تخلفی نکرده و لب و مغز دین را «از آن جهت که دین است» ارائه دهد تا شمول بیشتری داشته باشد.

۴. به نظر سید حیدر و اتو، فهم شهودی و تجربه‌ی مستقیم امر قدسی بالاتر و دقیق‌تر، بلکه حقیقی‌تر از فهمی است که با واسطه از نصوص دینی و یا عالمان دینی دریافت می‌شود. اولین تجلی امر قدسی نزد سید حیدر با عشق خدا به ذاتش آغاز می‌شود، ولی نزد اتو با «امر هیبتناک» و یا ترس. این تفاوت بسیار شایان توجه است.

۵. حقیقت امر قدسی شناخت‌ناپذیر و دور از دسترس عقل بشری است. هر دو در این‌که دین جنبه‌های عقلانی نیز دارد، ولی حقیقت وجود و یا به تعبیر اتو «امر قدسی» ناشناختنی و عقل‌گریز است هم‌اندیشه‌اند، ولی سید حیدر بر این باور است که می‌توان با عقل و نقل، این حقیقت را تا جایی که عقل بشر مخاطب قرار گرفته و توان فهم آن را

داشته باشد تبیین نمود. اما اتو می‌گوید که تبیین عقلی یعنی تبدیل ماهیت شهود به چیزی غیر آن.

۶. در اندیشه‌های هر دو، این شباهت وجود دارد که ذات الاهی «موجودی به کلی دیگر» است، ولی خود را برای کسانی که از موهبت^{۵۷} ویژه‌ای برخوردارند متجلی می‌سازد. با این موهبت خاص، می‌توان او را شهود کرد و درکی حضوری و بی‌واسطه از وی داشت.

۷. این دو اندیشمند درباره‌ی «پیامبر»، دیدگاه‌های نزدیکی دارند و معتقدند «نبی» کسی است که دارای موهبت ویژه‌ی یادشده است و به منزله‌ی انسان برتر، نه تنها قادر است امر قدسی را بی‌واسطه شهود کند، بلکه خود تجلی تام آن امر عظیم است. مؤمنان باید امر قدسی را در وجود پیامبر شهود کنند، زیرا ایشان به واسطه‌ی وجه الوهی‌شان مقدس‌اند.

۸. هر دو از پدیدارشناسان موحد و خداگرا محسوب می‌شوند، ولی اتو در نظریاتش، گه‌گاه به دیدگاه‌های الحادی گراییده و به نحوی ملموس و محسوس، از خداگرایی خویش عدول کرده است، اما سید حیدر در تمامی گفته‌هایش، انسجام دیدگاه توحیدی را حفظ نموده است.

۹. در نظر هر دو، حقیقت فی‌نفسه مقدس و متعالی است، چه انسان‌ها آن را دریابند و چه در نیابند. این حقیقت خارجی، عینی و واقعی فقط از راه «خود آشکاری» خود را بر شاهدان می‌نمایاند. این حقیقت قدسی به نحوی قدرتمند و قهارانه هویداست و پوشاندن آن که حقیقتی نامتناهی بلکه در نظر سید حیدر فوق نامتناهی است امری محال است. اتو و سید حیدر در این نتیجه‌ی اخیر با یک‌دیگر هم‌عقیده هستند.

۱۰. اتو ذات‌نگر است، ولی سید حیدر به سبب ویژگی شمول‌گرایی دین اسلام و نگاه جامع وی به دین، از همه‌ی روش‌ها به‌ویژه پدیدارشناسی ذات‌نگر و ساختاری بهره‌جسته است. اگرچه در بدو امر، او نیز ذات‌گرا به نظر می‌رسد.

یادداشت‌ها

1. Rudof. Otto
 2. Phenomenology
 3. Phenomens
۴. هربرت اشپیگلبرگ در کتاب *درآمدی تاریخی بر جنبش پدیدارشناختی*، ثابت کرده است اصطلاح فنومنولوژی هم ریشه‌ی فلسفی و هم ریشه‌ی غیرفلسفی دارد؛ نک: ۲۸.

5. William Edward Farley

او کتابی دارد که با روش پدیدارشناسانه به مقوله‌ی ایمان و زیبایی پرداخته است:

Faith and Beauty, A Theological Aesthetic (Ashgate, England, 2001)

6. Neuse Organon
7. Theory of illusion
8. Things - in – themselves
9. The Phenomenology of Spirit

10. Nature

۱۳. در فلسفه‌ی جدید، ابتدا جرمی بنتام (۱۷۴۸ - ۱۸۳۲ م.) واژه‌ی Intentionality را به کار برد و بدین وسیله، اعمال را به دو قسم «با نیت» و «بدون نیت» تقسیم کرد، اما معنایی که امروز در فلسفه‌ی پدیدارشناسی از این واژه مستفاد می‌شود، ابتدا توسط فرانس برنتانو، (۱۸۳۸ - ۱۹۱۷) در روان‌شناسی و سپس توسط شاگرد او ادموند هوسرل، (۱۸۵۹ - ۱۹۳۸) در پدیدارشناسی به کار رفت.

14. Aboutness

۱۵. او در کتابی با نام تبیین آیات خداوند، نگاهی پدیدارشناسانه به اسلام با ترجمه‌ی عبدالرحیم گواهی ارائه داده است.

16. Realistic

17. Universal essences

18. Structural

19. Existential

20. Hermeneutics

21. Descriptive nature

22. Irrational

23. Comprehensive definition

۲۴. استفاده از گزاره‌های نقلی و نصوص خطاناپذیر دینی نیز آن‌گاه که عقل‌ستیز نباشند، می‌تواند روی‌کردی برون‌دینی و برهانی داشته باشد، چنان‌که تاریخ فلسفه و کلام مؤید این ادعاست.

۲۵. البته اگر مفهوم سنتی متکلم را کمی تغییر دهیم و «متکلم آزاد اندیش» را جای‌گزین آن کنیم، زیرا حوزه‌ی کلام به‌ویژه کلام جدید فقط حوزه‌ی درون‌دینی نیست. امروزه متکلمان نیز ناچارند برای دفاع از دین خود، با ابزاری برون‌دینی (به اصطلاح) با خصم روبرو شوند. به‌ویژه آن هنگام که با منازعی قوی از بیرون دین مواجه می‌شوند. البته باید اعتراف کرد که سید نه کسی را خصم و نه عقیده‌ای را خصمانه تلقی می‌کند.

۲۶. زیرا از نظرسید حیدر، دین او جهان شمول است، پس قادر است همه‌ی نگرش‌ها و رهیافت‌ها را برتابد.

۲۷. حتی اگر فقط به یک دین خاص پرداخته باشد.

۲۸. دورکیم دین را این‌گونه تعریف می‌کند: «دین نظامی است یگانه از اعتقادات و اعمال مربوط به امور مقدس. این اعتقادات و اعمال کسانی را که به آن‌ها باور دارند در یک مجتمعی اخلاقی به نام «کلیسا» (سازمان دینی) متحد می‌کنند».

۲۹. وَقَالَ ع: حُبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثُ الطَّيِّبِ وَالنِّسَاءِ وَ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ «معدن الجواهر، ص: ۳۱»

۳۰. عین الیقین

۳۱. کانت و هم‌فکران او معتقدند که فنومن‌ها از نومن‌ها تمایز ماهوی دارند، اما در عرفان شیعی پدیدارها اشعه‌های وجودی خود شیء پدیدار شده‌اند.

32. Wholly other

۳۳. از خواص نامتناهی این است که نه می توان چیزی از آن کاست و نه بر آن افزود.

۳۴. زیرا وصف نامتناهی، خود، نشانِ تناهی است .

۳۵. «التوحید فی هذا المقام حينئذ يكون بقطع النظر عن جميع الأسماء و الصفات له و لغيره، بحيث لا يبقى فی نظر الناظر الا ذات واحدة و وجود واحد منزّه عن جميع الإضافات و الاعتبارات، حتّى يصل بذلك الى مقام الإخلاص الذي هو التوحيد الحقيقيّ المشار اليه فی قوله الامام- عليه السلام- «و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه».

۳۶. اشاره به حدیث شریف نبوی «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين».

۳۷. کتاب مفهوم/مقدس با نام اصلی آلمانی (Das Heilige) که به معنای «قدسی»، «قدوس» یا «مقدس» توسط انتشارات دانشگاه آکسفورد در سال ۱۹۲۳، در لندن انتشار یافت و پس از آن هم اصل متن آلمانی و هم ترجمه‌ی انگلیسی بارها و بارها تجدید چاپ شد.

38. Tremendous 39. Fascination 40. Sense of sacred

41. Qadosh 42. Ayios 43. Numinous

۴۴. مراد از احکام پیشینی که در برابر معرفت پسینی (که سرچشمه‌ی آن تجربه است) آن است که عاری از هرگونه تجربه هستند. نک: محمودی، علی، اندیشه سیاسی کانت، ص: ۵۱.

45. Fascines 46. Creature feeling 47. Presence (احساس بندگی)

۴۸. امری مجرد و روحانی «نومینوس» بر گرفته از «نومن» یعنی موجودی که از دسترس عقل به دور است.

۴۹. و می فرماید: «بگو ای بندگان من که بر خویشتن زیاده‌روی روا داشته‌اید، از رحمت خدا نومید مشوید، در حقیقت، خدا همه‌ی گناهان را می‌آمرزد که او خود آمرزنده‌ی مهربان است و پیش از آن که شما را عذاب در رسد و دیگر یاری نشوید به سوی پروردگارتان بازگردید و تسلیم او شوید» (زمر/۵۳).

۵۰. بَشْرُ بن شَرِيحِ بَصْرِي می‌گوید که به امام باقر علیه السلام عرض کردم: «أَيُّ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ أَرْجَى؟! در قرآن کریم کدام آیه امیدوارکننده‌تر است؟!» حضرت فرمود: قوم تو چه می‌گویند؟! من عرض کردم این آیه را: «يَعْبُدُونَ الَّذِينَ أُسْرِفُوا عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ؛ ای بندگان من که در عمرهای خود اسراف کرده‌اید، از رحمت خدا نومید نباشید (که خداوند جمیع گناهان را می‌آمرزد!) (زمر/۵۳)». حضرت فرمودند: «لَكِنَّا أَهْلُ الْبَيْتِ لَا نَقُولُ ذَلِكَ؛ لیکن ما اهل بیت این را نمی‌گوئیم!». من عرض کردم: پس شما در این باره چه می‌گوئید؟! حضرت فرمودند: «نَقُولُ: وَ لَسَوْفَ يُعْطِيكَ رَبُّكَ فَتَرْضَى. وَاللَّهُ الشَّافِعُ، وَاللَّهُ الشَّافِعُ، وَاللَّهُ الشَّافِعُ! (بحار، ج: ۸، ص: ۵۷).

۵۱. بی‌تردید خداوند این (گناه) را که برای او شریک قرار داده شود نمی‌آمرزد و غیر آن (یا گناهان فروتر از آن) را برای هر کس که بخواهد (بدون توبه) می‌آمرزد (نساء/۴۸).

۵۲. برای اطلاعات در این باره نک: (۵، صص: ۷۱ - ۸۵)

۵۳. تایلور و فریزر منشاء دین را نقص عقل در جوامع ابتدایی می‌دانند. ظهور دین روند تکاملی داشته و اکنون دیگر نیازی به آن نیست (پیشین، ص: ۷۲).

۵۴. ترجمه‌ی آیه به «پدیدار» بسیار پرمعناتر از ترجمه‌ی آن به «نشانه» است؛ در قرآن، آیه معنای پُرشمولی دارد مثل: نشانه، عبرت، معجزه، پدیدارهای طبیعی، دلیل و حجت. گویی اتو نیز همین معانی را مد نظر داشته است.

۵۵. کانت در نقد سوم، به تحلیل آن پرداخته و «حکم زیباشناختی» را مقابل «حکم منطقی» قلمداد می‌کند.

۵۶. البته طبق اصالت وجود و تسبیح‌گویی اشیاء، نمی‌توان گفت آن‌ها قداستی ندارند و صرفاً این قداست قائم به بیننده است.

۵۷. این موهبت استعداد عام و جهان‌شمولی است که در افراد دارای درجات متفاوت است. اشخاصی که دارای این موهبت هستند می‌توانند واسطه‌ی انتقال فهم پیشینی به دیگران باشند.

منابع

قرآن کریم

* انجیل یوحنا، (۱۹۹۵م)، انجمن انتشار کتب مقدسه، انگلستان.

۱. آملی، سید حیدر، (۱۳۶۲)، اسرار الشریعه و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲. _____، (۱۳۷۷)، جامع الاسرار و منبع الانوار للمعارف المتاله الولی، ترجمه‌ی جواد هاشمی علیا، تهران: نشر قادر.

۳. _____، (۱۳۶۸)، نقد النقود فی معرفه الوجود، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.

۴. اتو، رودلف، (۱۳۸۰)، مفهوم امر قدسی، ترجمه و توضیح همایون همتی، تهران: نقش جهان.

۵. ادواردز، پل، (۱۳۷۹)، تاریخ مابعدالطبیعه، (به‌انضمام مقالات دیگر)، ترجمه‌ی شهرام پازوکی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

۶. الیاده، میرچا، (۱۳۸۸)، مقدس و نامقدس: ماهیت دین، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

۷. پالس، دانیل، (۱۳۸۹)، هفت نظریه در باب دین، ترجمه و نقد محمد عزیز بختیاری، چاپ سوم، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ۸۹.

۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۳)، شریعت در آینه معرفت، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر رجاء.

۹. حسینی، سیدمرتضی، (۱۳۸۳)، *تعریف و خاستگاه دین*، مشهد: آفتاب دانش.
۱۰. حسینی، سیدمرتضی و فرضعلی، فاطمه، (بهار ۱۳۸۹)، «الاهیات سلبی از دیدگاه فلوپین و عبدالاعلی سبزواری مفسر مواهب الرحمن»، *آینه معرفت*، سال هشتم، شماره ۲۲، صص: ۳۱-۵۱.
۱۱. خاتمی، محمود، (۱۳۸۲)، *پدیدارشناسی دین*، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه‌ی اسلامی.
۱۲. داریگ، آندره، (۱۳۸۷)، *پدیدارشناسی چیست؟*، ترجمه‌ی محمود نوالی، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت)، مرکز تحقیق و توسعه علوم انسانی.
۱۳. سپهری، (۱۳۷۸)، *اندیشه و عرفان سید حیدر آملی*، رساله‌ی دکتری، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۱۴. عراقی، شیخ فخرالدین، (۱۳۸۱)، *دیوان اشعار، مقدمه و تصحیح پروین قائمی*، تهران: نشر پیمان.
۱۵. فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۸۰)، *روش‌شناسی مطالعات دینی*، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
۱۶. کربن، هانری، (۱۳۶۹)، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه‌ی جواد طباطبایی، تهران: توس.
۱۷. مک کواری، جان، (۱۳۷۸)، *تفکر دینی در قرن بیستم، مرزهای فلسفه و دین*، ترجمه‌ی بهزاد سالکی، تهران: نشر امیر کبیر.
۱۸. نصر، سید حیدر حسین، (۱۳۸۰)، *معرفت و امر قدسی*، ترجمه‌ی فرزاد حاجی میرزایی، مجموعه گفتگوی تمدن‌ها، تهران: نشر و پژوهش فرزاد.
19. Bixler, Julius Seelye, (1945) "Phenomenology" in: *An Encyclopedia of Religion*, Vergilius, Ferm (ed.), New York: The Philosophical Library.
- 20 Douglas, Allen, (1987), "Phenomenology of Religion" in Mircea Eliade, ed., *The Encyclopedia of Religion*, New York and London: Macmillan, Vol.11.
21. Ember, Lester, (2000), "Phenomenological Movement" in: *Concise Rutledge Encyclopedia of Philosophy*, U.S.A & Canada: Rutledge.
22. Guttenplan, Samuel (ed.), (1995), *A Companion To The Philosophy of Mind*, Lodon: Blackwell.
23. Koestenbaum, Reter, (1967), "Religion in the Tradition of the Phenomenology" in: *Philosophical & Cultural Perspective*, Clayton Fearer & Will, Phenomenology Horosz (eds.), New York: Van No Strand Reinhold Company.
- 24 . Mensching, Gustav, (1959), *Die Religion, Erscheinungsformen, Strukturtypen unci Lebensgesetze*, Stuttgart: Curt E. Schwab.

25. Schmitt, Barry & Woodruff, Smith, (1995), *David*, The Cambridge Companion to Husserl: Cambridge University.
26. Schmitt, Richard, (1967) "Phenomenology", *The Encyclopedia of Philosophy*, Editor in chief Paul Edward, New York: Macmillan.
- 27 .Spiegelberg, Herbert, (1960), *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 2d. ed., The Hague, Holand: Martinus, Nijhoff.
28. Waardenberg, J., (1973), *Classical Approaches to the Study of Religion*, The Hague, Holand: Mouton Publisher.

Archive of SID