

جایگاه «امر پیشاتجربی» در دین‌شناسی و عرفان‌شناسی رودولف اوتو

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۶

اکرم ابراهیمی^۱
انشاءالله رحمتی^۲

چکیده

در این نوشتار به دیدگاه اوتو درباره وحدت و کثرت عرفان پرداخته شده است. وی از سویی به کثرت و تنوع عرفان و از سوی دیگری به همگرایی انواع (همگرایی تیره‌های معنوی) معتقد است. به اعتقاد او گونه‌های عرفان یا تیره‌های معنوی در ساحتی فراتر از فرهنگ‌ها، نژادها و سرزمین‌های مختلف شکل می‌گیرد و می‌توان این واقعیت را بر مبنای ساحت «پیشاتجربی» امر قدسی تبیین کرد. در این نوشتار این موضوع از دیدگاه اوتو به تفصیل بررسی می‌شود. در حقیقت اوتو، که بحث خویش را از یک عزیمتگاه کانتی آغاز می‌کند، در نهایت به لحاظ سنت فلسفی به فیلسوفان افلاطونی، و به لحاظ سنت دینی به الهی‌دانانی چون لوتر نزدیک می‌شود. به علاوه، نشان داده شده است که بر این مبنا می‌توان مقایسه یا حتی تطبیق سازنده‌ای میان این دیدگاه وی با آنچه در سنت اسلامی پیرامون ازلیت نفس و انتخاب ازلی مطرح است، انجام داد.

کلیدواژه‌ها

امر قدسی، امر «پیشاتجربی»، همگرایی انواع، تنوع عرفان

۱. دانشجوی دکتری فلسفه تطبیقی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات تهران، تهران، ایران.

(e.sara84@yahoo.com)

۲. دانشیار دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

(n.sophia1388@gmail.com)

۱. مقدمه

رودولف اوتو (۱۸۹۶-۱۹۳۷) در عرصه دین‌پژوهی معاصر شخصیتی جالب توجه است. رویکرد روان‌شناسانه وی به موضوع دین، به ویژه به شرحی که در کتاب فکر امر قدسی آمده، الهام‌بخش تحقیقات بسیاری در این زمینه بوده است. از سوی دیگر، رویکرد پدیدارشناسانه و ضدتقلیل‌گرایانه^۱ وی، که بر ماهیت منحصربه‌فرد و تقلیل‌ناپذیر همه تجارب دینی تأکید می‌ورزد، به ویژه برای مقابله با رویکردهای غالب در این حوزه و تصحیح نقص و نارسایی‌های‌شان، دستاورد مغتنمی است (نک. Allen 1988, 277). کتاب عرفان شرق و غرب وی، از این لحاظ، کتابی خواندنی است. در آن کتاب دو شخصیت، یکی از شرق یعنی شنکره و دیگری از غرب یعنی مایستر اکهارت، را برمی‌گزیند و به بررسی وجوه شباهت و تفاوت میان آنها می‌پردازد.

اگرچه در آن مقایسه، اطلاعات ارجمندی درباره آن دو عارف در اختیار خواننده قرار می‌دهد و به خصوص می‌کوشد که آثار خود آنها را از زبان اصلی (شنکره را از زبان سنسکریت و اکهارت را از زبان لاتینی) بازخوانی و به خواننده معرفی کند، ولی کار او از جهت دیگری مهم‌تر است. او با پرداختن به این دو شخصیت، گویی می‌خواهد الگویی برای مقایسه پدیدارشناسانه عارفان در سنت‌های مختلف به دست دهد، مقایسه‌ای که به مدد آن بتوان حقیقت عرفان را فهم کرد و از دستاوردهای عارفان بهره برد.

اوتو در آن کتاب بر دو مضمون، که ممکن است در نگاه نخست ناسازگار به نظر برسند، تأکید می‌ورزد و مقایسه خویش را بر آن مبنا پیش می‌برد: یکی مضمون «همگرایی انواع»^۲ است، و دو دیگر مضمون «تنوع عرفان». «همگرایی انواع» بدین معناست که گونه‌های خاص عرفان، صرف نظر از زمان و مکانی که در آن واقع می‌شوند، قرابت‌های خاصی دارند، تا آن حد که می‌توان عارفانی را که عرفانشان ذیل آن گونه‌ها قرار می‌گیرد معاصر با هم دانست. آنچه موجب می‌شود تا دو عارف به حقیقت معاصر با هم باشند، این نیست که آن دو از قضای روزگار در دهه واحد متولد شده‌اند. «ای بسا هندو و ترک هم‌زبان / ای بسا دو ترک چون بیگانگان». در حقیقت مقصود اوتو این است که «زبان همدلی، خود دیگر است». به همین روی در عرفان شرق و غرب نشان می‌دهد که شنکره و اکهارت هم‌روزگارند، گو این که شنکره در حدود ۸۰۰ میلادی می‌زیسته و اکهارت در ۱۲۵۰

میلادی دیده به جهان گشوده است، و این قرابت از آن روست که هر یک از آن دو در قبال تحولات مشابه زمانه و زمینه خویش مواضع مشابهی اتخاذ می‌کنند. نه فقط میان اکهارت و شنکره، بلکه حتی میان فیشته و اکهارت نیز چنین نسبتی را نشان می‌دهد، و در یکی از پیوست‌های پایانی کتاب با عنوان «فیشته و آموزه ادوایته» به این موضوع می‌پردازد. البته این همگرایی میان شنکره و اکهارت یا فیشته را هرچند حیرت‌انگیز می‌داند، ولی امری عارضی و اتفاقی در نظر نمی‌گیرد. می‌نویسد:

از همان روزهای نخست نظرپردازی عرفانی در هند باستان، تا نظام نظری مدرن فیشته، تشابه حیرت‌آوری در ژرف‌ترین انگیزه‌های تجربه روحانی بشر نمایان می‌شود. این تشابه - چون اغلب به تمامی مستقل از نژاد، اقلیم و زمانه است - ناظر به شباهتِ نهان درونی غایی روح بشر است. (Otto 1960, 5)

گویی اوتو در بخش عمده تحقیق خویش می‌کوشد تا این «شباهت درونی غایی روح بشر» را بر اساس نمونه دو عارف بزرگی که برای تحقیق خویش برگزیده نشان دهد. می‌دانیم که در برابر این تعلیم اوتو، کسانی معتقدند که اساساً هرگز هیچ ارتباط حقیقی میان عرفان و فلسفه شرق و غرب ممکن نیست. خود اوتو به این موضوع توجه دارد. طرفداران چنین دیدگاهی، بر آن‌اند که زمانه و زمینه عارفان (تاریخ، فرهنگ، دین و حتی جغرافیای آنان) در تجارب عرفانی‌شان تأثیر بسزا، و حتی تأثیر تعیین‌کننده، دارد. بنابراین کسی از یک زمانه و زمینه خاص قادر نیست عرفانی را که به زمانه و زمینه دیگری تعلق دارد فهم کند. باری کم نیستند شرقیانی که معتقدند هیچ اندیشمند غربی قادر نیست به حاق اندیشه عرفان هندی راه یابد و اسرار عرفان بودایی را فهم کند. از سوی دیگر، فراوان‌اند غربیانی که معتقدند هیچ اندیشمند شرقی اصولاً قادر به فهم تحولات فلسفه غرب و دستاوردهای آن نیست. اوتو حتی با هدف برجسته کردن این دیدگاه، شعری از رادیارت کیپلینگ (۱۹۳۶-۱۸۶۵)، شاعر انگلیسی، را سرلوحه مقدمه خویش بر کتاب قرار می‌دهد: «شرق شرق است، و غرب غرب است، و این دو هرگز با هم جمع نشوند...»

درست در نقطه مقابل چنین دیدگاهی، کم نیستند کسانی که معتقدند «عرفان واحد است». به اعتقاد اینان، عرفان ذهن و زبان مشترک انسان‌ها است، و عارفان در همه زمان‌ها و مکان‌ها، به رغم همه تفاوت‌هایی که از جهات دیگر میان آنها موجود است، ذهن و زبان

مشترکی دارند. در ساحت عرفان، دولت وحدت و یکتایی سیطره دارد، چرا که عرفان لازمان و لامکان است. در ساحت عرفان، شرق و غرب و هر تفاوت و تباین دیگر رخت بر می بندد.

گل عرفان، خواه در هندوستان شکوفا شود و خواه در چین، خواه در ایران و خواه بر ساحل راین (در آلمان)...، در هر صورت میوه اش یکی است. عرفان خواه به کسوت شعر فارسی لطیف جلال الدین بلخی درآید و خواه به کسوت زبان آلمانی اکهارت، خواه به زبان سنسکریت شنکره و خواه در گزیده گویی های مکتب ذن چینی-ژاپنی، در هر حال این صورت ها همیشه قابل ترجمه به یکدیگرند. (Otto 1960, 13)

اما اوتو با هر دو فرض مخالفت می کند و هیچ یک را دلیل راه مقایسه خویش قرار نمی دهد.

۲. تنوع عرفان

اوتو در مقدمه عرفان شرق و غرب سه گزاره اظهار می دارد. می توان گفت این سه گزاره، دستور کار تحقیقی است که در آن اثر بر عهده گرفته است: (۱) عرفان مولود انگیزه های اولیه نیرومندی در روان بشر است و به این اعتبار از تفاوت های اقلیمی، نژادی و جغرافیایی هیچ گونه تأثیری نمی پذیرد (شباهت حیرت آور میان عارفان در سنت های مختلف را می توان بر این مبنا تبیین کرد)؛ (۲) نمی توان گفت عرفان همیشه و هر جا ماهیت واحدی دارد. در حقیقت تنوع و تعدد در حوزه عرفان، همچون هر حوزه دیگر (دین، اخلاق، هنر و...)، چشمگیر است؛ (۳) این تنوع معلول نژاد یا موقعیت جغرافیایی نیست، بلکه ممکن است، چنین تنوعی در متن نژاد واحد و موقعیت جغرافیایی واحد موجود باشد.

در مقام تبیین این سه گزاره، ابتدا به گزاره دوم می پردازم و در ادامه خواهیم دید که گزاره های اول و سوم از مبنای واحدی لازم می آیند. به هر حال، اوتو تأکید می ورزد که عرفان واحد نیست. هرچند ممکن است در نگاه نخست همه عرفان ها شبیه به هم به نظر برسند، این نباید رهن اندیشه ما شود و آنها را به واقع یکی بدانیم. واژه عرفان مشترک لفظی نیست، بلکه باید میان همه کاربردهای آن وجه مشترکی وجود داشته باشد، زیرا در غیر این صورت استفاده از این تعبیر به عنوان یک اصطلاح عام امکان پذیر نیست. ولی این مقدار از اشتراک هرگز منافی آن نیست که میان عرفان های مختلف تباین و حتی تضاد وجود داشته باشد. از این لحاظ، عرفان همانند خود دین است.

آیین هندو، آئین بودا، اسلام، مسیحیت و... همه را دین می‌خوانیم و بدین وسیله می‌خواهیم بگوییم که همه آنها در طبقه واحد قرار دارند، ولی این منافاتی ندارد با آن که «دین» در هر یک از این نمونه‌ها با نمونه‌های دیگر متفاوت باشد. بنابراین همان طور که از اطلاق لفظ دین بر ادیان مختلف وحدت دین لازم نمی‌آید، در مورد عرفان نیز نمی‌توان بر این مبنا سخن از وحدت عرفان به میان آورد.

گویی آنچه موجب شده است تا درباره عرفان چنین تصویری برود، این است که در اذهان بسیاری از افراد، تجربه عرفانی با تجربه خدا، به عنوان یک موجود حلولی، پیوند خورده است. تصور بر این است که عرفان عبارت از تجربه حلول خدا، تجربه اتحاد و وحدت ذاتی با او، است، در مقابل تجربه غیرعرفانی خدا که تجربه او به عنوان موجودی متعالی است. اوتو این تعریف از عرفان را تعریفی نقدپذیر می‌داند، زیرا اساساً چنین تعریفی دستخوش مغالطه اشتراک لفظ است. تصور بر این است که در اینجا دو رابطه متفاوت با موضوع واحد برقرار می‌شود، حال آن که به واقع آنچه در اینجا مطرح می‌شود دو رابطه متفاوت با دو موضوع متفاوت است. این گونه نیست که موضوع واحد، یعنی خدا، به دو حیث، یکی به حیث حلولی بودن او و دیگر به حیث متعالی بودن، تجربه شده است، بلکه آنچه اساساً موجب تفاوت در رابطه می‌شود خود موضوع است.

اوتو می‌کوشد تعریفی از عرفان ارائه کند که وحدت و اتحاد مؤلفه ذاتی آن نباشد. در یک بحث لفظی متذکر می‌شود که تعبیری که در زبان‌های اروپایی در خصوص عرفان به کار می‌رود، یعنی اصطلاح *mysticism*، هیچ ارتباطی با نوعی «اتحاد/وحدت» ندارد. کاربرد مدرن این واژه از سنت مدرسی گرفته شده است. در آن سنت *Mystica* در آغاز صفتی برای توصیف اسم «*theologia/الهیات*» بود. الهیات با این وصف، الهیات عرفانی/*mystica theologia*، متمایز از الهیات معمول، «دعوی آن داشت که سرّ عمیق‌تری را تعلیم می‌دهد و اسراری را منتقل و اعماقی را منکشف می‌سازد که در غیر این صورت ناشناخته می‌مانند» (Otto 1960, 158-159). حتی پیش از آن که الهیات عرفانی مطرح شود، سخن از معنای عرفانی و نیز نوعی تفسیر عرفانی از کتب آسمانی در میان بود.

بنابراین، می‌توان گفت در این صورت عرفان، بیش از آن که و پیش از آن که نوعی اتحاد را تداعی کند، دلالت بر علم‌الاسرار، رازورزی، و حتی تصور می‌کنم به معنایی

روشن تر، دلالت بر درک ساحت غیبی عالم و ارتباط با آن دارد. از این رو، عارف/mystic نه به معنای شخص اتحادیافته، بلکه به معنای دانای راز، عالم به اسرار، واصل به غیب است. عارف اوست که می‌تواند لایه‌های تو بر توی کتاب (اعم از کتاب تدوینی و تکوینی) را بگشاید و آن کتاب را آراسته و منور به ساحت غیبی (dimension mystica) مشاهده کند. نمی‌توان گفت در این ارتباط عرفانی هیچ گونه اتحادی (unio mystica) مطرح نیست، ولی چنین اتحادی از ثمرات عرفان است، و عین آن نیست.

از این رو، او تو تأکید می‌ورزد که هر چند برخی گونه‌های عرفان خدای بی‌چون (Deus sin modis) را می‌جویند و در جان می‌پرورند و در مورد آنها می‌توان گفت که خدا در عمل وحدت تجربه شده است، ولی این ویژگی، ذاتی عرفان نیست، به نحوی که در خصوص جمیع گونه‌های آن صدق کند. می‌نویسد: آدمی عارف است به محض این که تصویری از خدای بی‌چون داشته باشد و او را بجوید. در حقیقت تصور خدای بی‌چون بدین معناست که خداوند به یک ساحت غیبی آراسته شود. حتی هنگامی که عنصر وحدت فروکش می‌کند، چنین تصویری از خدا می‌تواند وجود داشته باشد. بنابراین عرفان و تجربه عرفانی چیزی متمایز از دین و تجربه دینی نیست. «عرفان در تجربه دینی وارد می‌شود به میزانی که احساس دینی از محتوای عقلی‌اش فراتر برود، یعنی ... به میزانی که عناصر مینوی، غیرعقلانی پنهان آن، بر حالت عاطفی غلبه بیابند و آن را تعین ببخشند» (Otto 1960, 159).

او تو کتاب فکرت امر قدسی را با بحثی تحت عنوان «عقلانی و غیرعقلانی» آغاز می‌کند. در آنجا می‌خواهد بر دو جنبه توأمان و به ظاهر ناسازگار خداوند تأکید بورزد. از سویی مفاهیمی مانند روح، عقل، هدف‌داری، اراده نیک، قدرت متعالی درباره خدا اطلاق می‌شود. هر چند ما موجودات مشروط و مقید این صفات را در معنای مطلق و نامحدودشان درباره خداوند به کار می‌بریم، ولی این قدر هست که تصورات ما درباره او تصویری روشن و قاطع باشد، چندان که می‌توان آنها را به عقل دریافت و تحلیل کرد و تعریفی از آنها ارائه داد. بنابراین خدایی که چنین صفاتی به او نسبت داده می‌شود ذاتی عقلانی دارد، و دینی هم که این گونه درباره خداوند می‌اندیشد دین عقلانی است. اساساً بر این مبنا می‌توان با دین نه مواجهه احساسی محض، که مواجهه عقلانی داشت.

از سوی دیگر، خطاست که گمان شود می‌توان ذات الوهی را به تمامی در قالب آن صفات درک کرد. در عرف دین و در زبان دینداران ساحت عقلانی دین فضا را یکسره پر می‌کند و چنان است که گویی درباره خداوند چیزی فراتر از آنچه در متون و مآثورات دینی آمده وجود ندارد تا آدمی دغدغه آن را داشته باشد. گرچه درک متعارف دینداران این گونه است، واقعیت این است که ذات خداوند هرگز به تمامی به تور این صفات در نمی‌آید. خود این مفاهیم همان قدر که در معرفی ذات خداوند نارسا هستند، بر این نیز دلالت دارند که حضرتش موجودی غیرعقلانی یا فراعقلانی است.

کنه ذات خداوند نه محدود به این صفات است و نه می‌تواند محدود به این صفات باشد. برای درک کنه ذات او به درک و دریافتی از گونه‌ای کاملاً متفاوت نیاز است (Otto 1936, 2). (باید توجه داشت که عنوان فرعی کتاب فکرت امر قدسی، «پژوهشی در باب عنصر غیرعقلانی فکرت الوهیت و نسبت آن با عنصر عقلانی» است.) بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت «این گونه نیست که عرفان، اولاً و بالذات، نوعی عمل وحدت باشد، بلکه عمدتاً حیاتی است که در علم به این خدای 'به کلی دیگر' زیسته شده است». اوتو با تأکید بر این که عرفان لزوماً نوعی اتحاد نیست، راهی برای تبیین این که چگونه می‌توان میان انواع عرفان فرق گذاشت فراهم می‌سازد. او در کتاب عرفان شرق و غرب، به خصوص برای تفهیم و تشریح عرفان مورد نظر خویش، که آن را بر دو نمونه شنکره و اکهارت مبتنی ساخته است، مکاتب عرفانی مقابل آنها را متذکر می‌شود. برای مثال، در کل فصل پنجم بخش نخست موضع مشترک آن دو عارف در مخالفت با اشراق‌گرایی، عرفان تجربه‌گرایی عاطفی و عرفان طبیعت را به تفضیل بررسی می‌کند.

به هر حال اوتو، با توجه به این که ذات عرفان واحد نیست و نمی‌توان همه عرفان را به نوعی تجربه اتحاد فروکاست، می‌کوشد تفاوت انواع عرفان را تبیین کند. به طور کلی معتقد است که عرفان یکسره بریده از زمانه و زمینه خویش نیست. «گل عرفان» در هر جا که شکوفا می‌شود «رنگ و انگ» و «نقش و نشان» خاکی را که از آن بالیده است در خود دارد، و همین موجب می‌شود که حتی عرفان عارفانی مانند شنکره و اکهارت نیز که به «گونه معنوی» واحدی تعلق دارند، به دلیل همین زمینه و زمانه خویش تفاوت‌های انکارناپذیری داشته باشند. او در مواضع مختلف تأکید می‌ورزد که تفاوت میان زمانه و زمینه این دو

عرفان به اندازه تفاوت میان خاک هندوستان (خاک سرزمینی که آئین هندو در آن ظهور کرده و بالیده است) و خاک فلسطین (خاک سرزمینی که خاستگاه آئین مسیحیت است) مبنایی است.

و اما همه تفاوت عرفانها را نمی توان معلول تفاوت در زمانه و زمینه آنها دانست. خاستگاه حقیقی عرفان روح بشر است، نه شرایط تاریخی و جغرافیایی سرزمینی که آدمی در آن دیده به جهان می گشاید و نشو و نما می یابد. اوتو مضمون «همگرایی انواع» را مطرح می کند. بر طبق این مضمون، اساساً سرشت انسانها به گونه ای است که به لحاظ معنوی در دسته های متمایزی قرار می گیرند. بر این مبنا هم وحدت عارفان در ذیل گونه واحد (به رغم زمینه و زمانه متفاوت) را می توان تبیین کرد و هم تنوع عرفان و تفاوت عارفان (حتی در زمینه و زمانه واحد) را.

۳. همگرایی انواع

اوتو هم همگرایی گونه های عرفان را می پذیرد و هم تنوع آن را، گو این که موضعی متفاوت با هر دو دیدگاه فوق الذکر دارد. به هر تقدیر، تا به اینجا معلوم شد که نمی توان از وحدت عرفان سخن گفت. به اعتقاد او، عرفان گونه های مختلفی دارد. این تنوع مولود تفاوت های جغرافیایی و نژادی نیست، زیرا این تنوع را در متن نژاد و جغرافیای واحد نیز می توان دید. از سوی دیگر، هر یک از گونه های عرفان می تواند در فرهنگها و سرزمین های مختلف موجود باشد. بنابراین خاستگاه این وحدت یا، به تعبیر خود او، همگرایی انواع را باید در جایی و برای زمان و مکان جستجو کرد. به نظر می رسد این موضوع بر مبنای درک اوتو از «پیشاتجربی» بودن امر قدسی قابل تبیین است. چنان است که گویی هم منشأ این وحدت و هم منشأ آن تنوع، هر دو را باید در تصور او از «پیشاتجربی» بودن امر قدسی یافت. شاید به زبان روشن تر بتوان گفت گونه های معنوی بر اساس نوعی انتخاب ازلی شکل گرفته اند. اوتو، در دو فصل از فصول کتاب فکرت امر قدسی (فصول ۱۴ و ۱۷)، به موضوع «امر قدسی به عنوان یک مقوله پیشاتجربی»^۳ پرداخته است. در آنجا می خواهد بگوید که امر قدسی مقوله پیچیده ای است که هم دارای مؤلفه های عقلانی است و هم دارای مؤلفه های غیرعقلانی.

هیچ یک از این دو قسم مؤلفه امر قدسی را نمی‌توان بر اساس ادراکات حسی تبیین کرد و یک منشأ پساتجربی^۴ برای آنها تشخیص داد. تا آنجا که به عناصر عقلانی امر قدسی مربوط است، در مقام تبیین این عناصر/اجزاء باید از هر گونه تجربه حسی فراتر رفت و به یک قابلیت اصیل ذهن که بر هیچ قوه و قابلیت دیگری مبتنی نیست استناد کرد، این قابلیت ذهن، مستقل از هر ادراک حسی، در «عقل محض» جای گرفته است.

ولی البته در مقام تبیین عناصر غیرعقلانی باید نه فقط از ادراک حسی، بلکه حتی از عقل محض، لااقل به معنای مورد نظر امثال کانت، فراتر رفت. در تبیین آنها باید به چیزی استناد کرد که در عرفان از آن به کنه یا ژرفای نفس^۵ تعبیر می‌شود. فکرت‌های مربوط به امر مینوی و درک و دریافت‌های منطبق با آنها به اندازه فکرت‌های عقلانی و درک و دریافت‌های منطبق با آنها محض و منزله از تجربه‌اند. بنابراین اوتو می‌کوشد نشان دهد که معیارهای کانت در خصوص محض بودن یک مفهوم (پیراسته از تجربه بودن یک مفهوم) در خصوص این فکرت‌های امر قدسی نیز صدق می‌کند. کانت در مقدمه نقد عقل محض می‌نویسد:

در این که همه معرفت ما با تجربه آغاز می‌شود، هیچ تردیدی نمی‌توان داشت. زیرا چگونه ممکن است قوه شناخت جز از طریق اعیانی/موضوعاتی که بر حواس ما تأثیر می‌نهند، به کار بیفتد؟ ... ولی هرچند همه معرفت ما با تجربه آغاز می‌شود، به هیچ وجه از این نتیجه نمی‌شود که همه معرفت ما ناشی از تجربه است (کانت ۱۳۶۲، B1).

باری درست است که کانت تأکید می‌ورزد که هر معرفت راستین معرفتی است که مبتنی بر تجربه باشد، ولی نقش تجربه فقط در حد زمینه‌سازی برای معرفت است. حتی در معرفت تجربی نیز میان دو چیز فرق می‌گذارد، یکی آن چیزی است که از طریق انطباعات حاصل می‌شود و دو دیگر آن چیزی است که قوه شناخت خود ما از خودش تمهید می‌کند، و این همان است که از آن به امر پیشاتجربی تعبیر می‌شود، و در مقابل انطباعات حسی همان عنصر پساتجربی معرفت‌اند. بر طبق نظر اوتو، انطباعات حسی صرفاً زمینه‌ساز یا به تعبیر دیگر علت اعدادی معرفت‌اند. به نظرم برای تبیین این مطلب خوب است ابتدا دو مفهوم «پیشاتجربی» و «پساتجربی» را از دیدگاه خود کانت از نظر بگذرانیم و سپس معلوم کنیم که اوتو چه توسعه‌ای در مفهوم «پیشاتجربی» ایجاد می‌کند.

پیش از کانت دو مفهوم «پیشاتجربی/a priori» و «پساتجربی/a posteriori» به عنوان

اوصافی برای استدلال‌ها به کار می‌رفت. در جایی که ذهن از علل به معلول‌ها استدلال می‌کرد، چنین استدلالی را پیشاتجربی می‌گفتند. در مقابل، پساتجربی وصف استدلالی بود که در آن ذهن از معلول‌ها به علل منتقل می‌شد (در این معنا می‌توان این دو اصطلاح را منطبق با دو اصطلاح لئی و آئی، به عنوان اوصاف برهان در اصطلاح منطق‌دانان مسلمان، دانست). کانت در نقد عقل محض توسعه‌ای در کاربرد این مفاهیم ایجاد کرد و توجه خاصی به مفهوم پیشاتجربی نشان داد. در اصطلاح کانت، این دو وصف در ابتدا به احکام و سپس به خود عناصر معرفت (شهودها و مفاهیم) تعمیم داده شد (نک. Caygill 1995, 35 ff.).

بنابراین می‌توان گفت معرفت پیشاتجربی (احکام پیشاتجربی، مفاهیم پیشاتجربی) معرفتی است که مستقل از تجربه حاصل شده باشد. کانت نه فقط واقعیت معرفت پیشاتجربی به عنوان معرفتی مستقل از هر گونه تجربه را می‌پذیرد، بلکه افزون بر این معتقد است که اساساً فهم همگانی بدون این قسم از معرفت ممکن نیست، زیرا معرفت پیشاتجربی شرط تجربه است. معرفت پیشاتجربی هم محض (ناب و منزله از تجربه) است و هم کلی و ضروری. به علاوه نه فقط کلی و ضروری است، بلکه خود منشأ کلیت و ضرورت است، که قوام هر معرفتی به آنهاست.

تجربه، هرگز به داورهای خود کلیت راستین یا کلیت استوار نمی‌دهد، بلکه فقط کلیت نسبی به آنها می‌بخشد (از راه استقراء). چنان که به راستی باید گفته شود: تا آنجا که ما تا کنون دریافته‌ایم، در این قاعده یا آن قاعده، استثنایی وجود ندارد. از این روی اگر داورهای در کلیت استوار/قوی اندیشیده شود، یعنی چنان که هیچ استثنایی در آن ممکن نباشد، آن داور از تجربه گرفته نشده است، بلکه مطلقاً به طور پیشاتجربی معتبر است. (کانت ۱۳۶۲، B3-4)

به هر حال، در خصوص معرفت تجربی، باید میان دو بخش آن فرق گذاشت، یکی انطباعات حسی است و دو دیگر آنچه خود قوه ادراک ما فراهم می‌آورد. و این قسم اخیر منبعث از ساحت پیشاتجربی ذهن ما است. این سخن کانت بسیار معروف است که «فکر بدون محتوا، تهی، و شهود بدون مفاهیم نابینا است» (کانت ۱۳۶۲، B75). کانت، در بحثی که از آن به «حسیات استعلایی» تعبیر کرده است، نشان می‌دهد که مکان و زمان

صورت‌های پیشاتجربی شهوندند (مکان شرط لازم برای هر شهود بیرونی و زمان شرط لازم هم برای هر شهود بیرونی و هم برای هر شهود درونی است). بنابراین، حتی شهود یا به تعبیر دیگر ادراک حسی بدون مفاهیم پیشاتجربی زمان و مکان قوام نمی‌گیرد.

از سوی دیگر، در مبحث «منطق استعلایی»، به مفاهیم فاهمه و شرایط استعمال آنها می‌پردازد. فاهمه قوه استفاده از مفاهیم است و در نتیجه همین قوه صدور احکام نیز هست. برای مثال، اگر درباره حیوانی که به آن می‌نگرم بگویم «این گربه است»، در اینجا مفهوم تجربی گربه را برای صدور این حکم به کار برده‌ام. در این صورت، حکم می‌کنم که آنچه شهود کرده‌ام یک گربه است. آنچه به صورت شهود (ادراک حسی) گربه وجود دارد، فقط شکل‌هایی به رنگ‌های مختلف است. اما این شکل‌های مختلف، با استفاده از مفهوم گربه، در قالب گربه درک و فهمیده می‌شوند. هر چند مفاهیم بی‌شماری از این دست در اختیار ماست، ولی همه این مفاهیم ذیل قالب‌های بنیادینی که کانت از آنها به «مقولات» تعبیر می‌کند قرار می‌گیرند. این مقولات به چهار وجه طبقه‌بندی می‌شوند و در هر وجه سه حالت قابل تصور است و بنابراین به جدول مقولات دوازده‌گانه می‌رسد (نک. هارتناک ۱۳۸۷، ۳۱ به بعد).

حال آنچه برای بحث ما اهمیت دارد این است که هم زمان و مکان به عنوان صورت شهود و هم مقولات فاهمه، هر دو پیشاتجربی‌اند و نقش‌شان تا بدانجا است که اصولاً هیچ تجربه‌ای بدون آنها ممکن نیست. اوتو، گویی، بر نقش این مفاهیم و مقولات پیشاتجربی تأکید بلیغ می‌ورزد و برای انطباعات حسی نقشی بسیار کم‌رنگ قائل می‌شود؛ آنها را صرفاً چیزی در حد اموری که موجبات معرفت را فراهم می‌سازند در نظر می‌گیرد (نک. Otto 1936, 117). می‌توان گفت بر طبق تفسیر اوتو، انطباعات حسی فقط در حد علل مُعده‌اند، حال آن که، آن گونه که از عبارات خود کانت برمی‌آید، انطباعات حسی شرط لازم ادراک‌اند، و بنابراین می‌توان آنها را علت حقیقی ادراک دانست. اوتو نقش پررنگی برای عنصر پیشاتجربی در ادراک عقلانی قائل می‌شود، و افزون بر این درک امر قدسی را نیز از جنس همین مقوله پیشاتجربی می‌داند.

درک امر قدسی، به معنای مورد نظر اوتو، همان درکی است که از هر تجربه ممکن برکنار است، و به همین اعتبار بر غیرعقلانی یا به تعبیر بهتر فراعقلانی بودن آن تأکید

می‌ورزد. بر طبق نظر خود کانت، که انطباعات حسی را شرط لازم تجربه ممکن می‌داند، عنصر پیشاتجربی، در صورت رها شدن از قید تجربه، محتوایی نخواهد داشت، و بنابراین معرفتی هم از آن حاصل نمی‌شود. کانت بر آن است که نه فقط معرفت تجربی، پساتجربی، منحصر در امور تجربی است، بلکه معرفت پیشاتجربی نیز فقط و فقط به امور تجربه‌پذیر تعلق می‌گیرد، زیرا در نظر او معرفت پیشاتجربی و غیرتجربی نیز در حقیقت معرفت به صورت‌های تجربه است. مفاهیم در صورت متحد شدن ادراکات حسی دارای نظم و ترتیب مکانی و زمانی در تحت آنها کاربرد پیدا می‌کنند. مفاهیم صورت‌های فکر برای پدید آوردن شناخت از شهودهای داده‌شده هستند. برای آن که بتوان مفاهیم را به نحو غیرتحلیلی به هم پیوست و بدین ترتیب شناختی حاصل کرد، شهود (ادراک حسی) ضرورت دارد. برای مثال، بدون شهود نمی‌توان اثبات کرد که «هر چیزی باید علتی داشته باشد» و بدین ترتیب این قاعده در موضوعات تجربه‌ناپذیر قابل اطلاق نیست (نک. وایت ۱۳۸۷، ۱۵۰-۱۵۱).

در مبحث «جدل استعلایی» هدف کانت بر ملا ساختن سفسطه‌هایی است که از به‌کارگیری مفاهیم در خصوص اشیاء غیرمحسوس ناشی می‌شود. به عبارت دیگر، در آن مبحث، او درصدد بر ملا ساختن سوءاستفاده از قوه ادعایی عقل محض است. باری، تجربه بندی بر پای کبوتر عقل است و به انحاء مختلف آن را محدود می‌کند. از این روی، احساس می‌کند که اگر این بند را از پای خود بگشاید، آسان‌تر و آزادتر به پرواز در می‌آید. ولی این بند، برای آن کبوتر همان هوا است، که چون از آن رها گردد، در خلأ رها خواهد شد. آنجاست که درمی‌یابد تجربه نه بندی بر پای او، که تکیه‌گاهی برای اوست. «کبوتر سبکبال هوا را در پرواز آزادانه خود می‌شکافد و مقاومت آن را حس می‌کند. می‌توانست این تصور را بیابد که پروازش در فضای خالی از هوا بسیار آسان‌تر است» (کانت ۱۳۶۲، A4).

به اعتقاد کانت، کسی مانند افلاطون گرفتار چنین خطایی بوده است. افلاطون جهان حسی را ترک کرد و آن را شایسته آن ندانست که متعلق معرفت حقیقی باشد، زیرا جهان حسی برای فهم موانع بسیار ایجاد می‌کرد. به خود جرئت داد که در فراسوی جهان محسوس، «با بال‌های مینوها در فضای تهی فهم ناب به پرواز درآید». ولی به اعتقاد کانت، جهان محسوس، اگر چه موانعی در برابر فهم ایجاد می‌کند، مبنا و محتوایی نیز برای آن فراهم می‌آورد. و این چیزی است که کسی مانند افلاطون از آن غافل بود. و به طور کلی این

سرنوشت عادی عقل آدمی است که در مقام نظرپردازی «عمارت خویش را با شتاب تمام به پایان رساند، و آنگاه خیلی دیر، تازه به بازجویی بپردازد که آیا پی آن درست ریخته شده است یا نه» (کانت ۱۳۶۲، A4).

آنچه راه اوتو را از کانت جدا می‌سازد این است که او ادراک حسی را نه پایه و اساس معرفت، بلکه زمینه‌ساز (علت اعدادی) معرفت می‌داند، و از این رو برای آن مرتبت فروتری قائل می‌شود. دیدگاه اوتو درباره امر پیشاتجربی به یک دیدگاه افلاطونی نزدیک‌تر است. در حقیقت امر پیشاتجربی صرفاً قالب معرفت نیست که باید از محتوای حسی پر شود. اوتو بر اساس این تصور از امر پیشاتجربی می‌تواند بگوید: «دلیل این که در امر مینوی باید با عناصر معرفتی پیشاتجربی محض سروکار داشته باشیم، از راه درون‌نگری و نیز نوعی بررسی انتقادی عقل، از آن دست که کانت بنیاد نهاد، حاصل می‌آید» (Otto 1936, 117). اما، موضوع مهم‌تر این است که اوتو گویی می‌خواهد به همان روش نقادی کانت معلوم کند که باورها و احساسات موجود در تجربه مینوی چگونه ماهیتی دارند. بنابراین می‌نویسد:

خود آنها اصولاً ادراکات حسی نیستند، بلکه تفسیرها و ارزیابی‌های ویژه‌ای هستند در آغاز از داده‌های ادراکی، و سپس - در یک مرحله بالاتر - از موضوعات و موجودات اثبات‌شده/فرض‌شده، که خود آنها دیگر به عالم ادراک حسی تعلق ندارند، بلکه مکمل آن عالم و متعالی از آن تصور می‌شوند. (Otto 1936, 117)

این باورها و احساسات را، چون اساساً هویتی متمایز از ادراک حسی دارند، به هیچ وجه نمی‌توان زاییده ادراک حسی و تکامل‌یافته از ادراک حسی دانست. از این روی، واقعیات مربوط به آگاهی مینوی، همانند «مفاهیم محض فاهمه» نزد کانت و همچنین تصورات و احکام ارزشی در اخلاق و زیبایی‌شناسی، باید یک «منبع مستقل نهانی» داشته باشند. آن منبع مستقل از تجربه حسی است و می‌توان آن را نوعی «عقل محض» خواند، گو این که به دلیل بی‌همتایی و فوق‌العاده بودن آن، باید هم از عقل نظری محض و هم از عقل عملی محض به معنای مورد نظر کانت متمایز باشد. این عقل رفیع‌تر یا عمیق‌تر از هر دوی آنهاست. آگاهی دینی نه فقط از ادراک حسی که از عقل نظری و عقل عملی هر دو مستقل است. بنابراین دین را نمی‌توان به تجربه دینی (به معنای ادراک پساتجربی)، فلسفه یا اخلاق

تنزل داد. دین در لمحۀ مستقلى در جان بشر، که به صورت پيشاتجربى همواره با اوست، ريشه دارد.

۴. نقد تبیین تکاملی

اوتو در برابر تبیین‌های پساتجربى درباره آگاهی دینی، مانند تبیین تکاملی، آگاهی دینی را به شیوه پدیدارشناسانه تبیین می‌کند و بر پيشاتجربى بودن آن تأکید می‌ورزد. باری طبیعت فقط از طریق بحث و بررسی درباره نیروهای بنیادین غایی طبیعت و قوانین آنها قابل تبیین است. ولی خود این قوانین دیگر به همان روش قابل تبیین نیست، زیرا بر حسب چه چیزی باید آنها را تبیین کرد؟ در حقیقت میان طبیعت و قوانین طبیعت تمایزی منبایی وجود دارد و بنابراین اصول تحقیق درباره طبیعت را باید از جای دیگری برگرفت و آنها را در مقام شناخت طبیعت به کار بست. ولی در خصوص روح وضعیت متفاوت است. اصل تحقیق درباره روح را هم باید از خود روح برگرفت. بنابراین روح بر مبنای دیگری قابل تبیین نیست.

ولی در عرصه روح، اصل مشابه/متناظر که یک تبیین از آن اقتباس می‌شود، درست خود روح است، روح معقول انسان، همراه با استعدادها، قابلیت‌ها، و قوانین ذاتی خود آن. این را باید مفروض گرفت، زیرا خود آن را نمی‌توان تبیین کرد؟ (Otto 1936, 118).

نمی‌توان گفت روح چگونه ساخته شده است. در حقیقت روح یک پدیدار اصیل است. روح پدیداری همانند نور و صدا، و یا در سطحی بالاتر، همانند پدیدار زیبایی است، که به جای تلاش برای تبیین آن، باید برای فهم و توصیف آن کوشید. و این چیزی است که در تبیین‌های پساتجربى، به ویژه تبیین‌های تکاملی درباره انسان و به طور خاص آگاهی دینی انسان، نادیده گرفته می‌شود. این قبیل تبیین‌ها انسان و روح انسان را موضوعی که باید تبیین شود در نظر می‌گیرند و بنابراین می‌کوشند تا بر مبنای تاریخ انسان (سیر تاریخی انسان)، انسان به عنوان یک موجود روحانی را فهم کنند. در عین حال، به اعتقاد اوتو، تاریخ انسان با انسان آغاز می‌شود، و ما باید انسان را از پیش مفروض بگیریم، انسان را آن گونه که هست مسلم فرض کنیم، تا بتوانیم بر مبنای انسان تاریخ او را بفهمیم.

در این صورت باید انسان را در همان ابتدای تاریخ او موجودی در قد و قامت خود ما، در حالت فعلی مان، در نظر گرفت. نمی‌توان با بررسی میمون انسان^۷ به شناخت انسان

که در سطحی بسیار بالاتر از آن حالت قرار دارد دست یافت. چنین کاری مانند این است که کسی بخواهد نور را از طریق تاریکی روشن سازد. «در نخستین ظهور حیات آگاهانه بر بسط ماده ناآگاه، یک داده بسط، تقلیل‌ناپذیر و تبیین‌ناپذیر را در اختیار داریم». بدین ترتیب، باید پدیدار روح را آن گونه که در وضعیت کنونی انسان مشهود است درک و فهم کرد. بر همین مبنا نیز البته نمی‌توان از کنار این واقعیت بی‌اعتنا گذشت که نوعی تکامل هم در حیات معنوی فرد بشر و هم در حیات معنوی جامعه بشری وجود داشته است. اما تبیین این واقعیت بر مبنای نظریه تکاملی تنها تبیین ممکن از آن نیست. از این رو، اوتو می‌کوشد این تکامل را به معنایی دیگر و به گونه‌ای که با پیشاتجربی بودن آگاهی دینی سازگار باشد فهم کند.

فهم وی متفاوت با فهم نظریه تکاملی است، بدین معنا که، بر طبق نظریه تکامل، انسان چیزی می‌شود که هرگز آن نبوده است، ولی بر طبق دیدگاه اوتو انسان چیزی می‌شود که از ابتدا همان بوده است. بنابراین در اینجا، در نظریه اوتو، دو موضوع اهمیت پیدا می‌کند، یکی توجه به ساحت پیشاتجربی و به تعبیر دیگر ساحت فطری روح انسان، و دو دیگر توصیف فرایند تحقق این ساحت در حیات بالفعل او. مطلب اخیر در گرو فهم مطلب نخست است. این فهم متمایز از تکامل، وابسته به پذیرفتن ساحت فطری انسان است.

ابتدا به تصور او از تکامل می‌پردازیم. دیدیم که اوتو روح انسان را یک پدیدار اصیل می‌داند، ولی این پدیدار مجموعه‌ی کثیری از صفات و احوال است و در وهله نخست فقط می‌توان آن را نوعی «بذر بالقوه» تصور کرد که به موازات رشد بدن و ثبات بیشتر در آن و پیچیده‌تر شدنش، این بذر نیز شکوفا می‌شود. بنابراین، مبنای این تکامل چیزی است که اوتو از آن به «استعداد»^۸ تعبیر می‌کند و نسبت آن با قوا و قابلیت‌های شکوفاشده در انسان را به مانند نسبت جنین با اندامه‌ی رشدیافته می‌داند. خود او توجه دارد که فهم معنای استعداد در اینجا دشوار است. در عین حال تأکید می‌ورزد که این گونه نیست که هیچ درکی از آن نتوان داشت. خود ما درکی شهودی از آن داریم. زیرا ما در تفتن یافتن به قوای نفسانی و روحانی خویش و اساساً در فرآیند بلوغ روحانی مان رد پای نوعی تکامل می‌یابیم که شبیه به همان تکاملی است که بر اثر آن دانه تبدیل به نهال می‌شود. و این درست ضد «تغییر»^۹ و «پس‌زایش»^{۱۰} از طریق افزایش پیاپی است.

این تشبیه زیست‌شناسانه قدری نیاز به توضیح دارد. در جنین‌شناسی دو تصور از رشد جنین مطرح است. بر طبق یک تصور، مایع منی یک جنین (یا نوزاد کوچک یا آدمک/homunculus) را در خود دارد و برای تکوین آن فقط لازم است که این جنین بزرگ‌تر شود. این تصور را پیش‌ساخت^{۱۱} می‌خوانند. اما بر طبق تصور دیگر، یک جاندار از یک تخمک بدون شکل پدید می‌آید، بنابراین همه آنچه در مراحل بعد شکل می‌گیرد، بدان افزوده می‌شود. اوتو تکوین روحانی و دینی بشری را بر مبنای تصور نخست در نظر می‌گیرد.

او حتی در پانوشت توضیح می‌دهد که نسبت پتانسیل (توانش) با انرژی جنبشی، نمونه مناسبی برای روشن‌سازی تصویری است که از تکامل در نظر دارد. به علاوه بر طبق تصور ارسطویی از قوه و فعل، در مورد هر امر بالقوه‌ای یک امر بالفعل از پیش مفروض است. اگر در جهان فیزیکی این مبنا پذیرفته می‌شود، چنین مبنایی در خصوص جهان روح نیز می‌تواند پذیرفتنی باشد. بنابراین شرط عقل نیست که فعلیت را به عنوان منظومه‌ای از انرژی انباشته‌شده، که انتقال آن به انرژی جنبشی «فوران جهان و چرخ/چرخش منظومه‌ها» را تشکیل می‌دهد، به مثابه عزیمتگاهی برای جهان فیزیکی بپذیریم، و در عین حال فرض مشابه آن در خصوص جهان ذهن و روح را انکار کنیم. البته اوتو توجه دارد که فرض چنین نسبتی (یعنی فرض نسبتی چون نسبت توانش و حرکت جنبشی یا نسبت قوه و فعل) فقط برای کسی معقول است که بتواند بپذیرد که ذهن مطلق به مثابه «فعلیت محض» که هر ذهن دیگری جلوه یا مظهر آن است، علت غایی هر ذهن در جهان چنان‌که یک کل است.

ولی ظاهراً اوتو به این مقدار اکتفا نمی‌کند و این ساحت پیشاتجربی روح را فراتر از صرف یک استعداد می‌داند. باری به لحاظ فرآیند تحقق آن در جهان ما، می‌توان آن را نوعی فعلیت‌یابی قوه‌ای که در درون ما مکنون است در نظر گرفت. ولی چنین قوه‌ای به یک معنا فعلیت حقیقی ما و ناظر به ازلیت روح (قدم نفس) است. خود اوتو مناجات زیبایی از سوسو^{۱۲} (۱۳۶۶-۱۳۰۰)، عارف آلمانی، را از باب تأیید دیدگاه خویش نقل می‌کند. در آن مناجات، خطاب به پروردگار، از آتش شوقی که در جان آدمی شعله‌ور است سخن به میان آمده است.

پروردگارا! من از نخستین روزهای کودکی‌ام مایل به طلب چیزی بودم و آن را در میان آفریده‌ها سراغ گرفتم ... هر چه بیشتر جست‌وجو کردم، کمتر یافتم، هر چه نزدیک‌تر رفتم، از آن

دورتر شدم ... این چیست، یا چگونه ساخت و سرشتی دارد، که این گونه نهانی «در درون من در فغان و در غوغاست». (Otto, 1936, 120)

در حقیقت همه اینها جلوه‌های یک استعداد یا فطرت است که به شکل شوق و طلب درآمده است. این شعله شوق بی‌دلیل در جان آدمی در نمی‌گیرد. این درد اشتیاق، به راستی، دردی است که بر اثر حضور تصویری از خداوند در اعماق وجود آدمی برانگیخته می‌شود. در غیر این صورت، نمی‌توان وجوه عقلانی و غیرعقلانی مقوله پیچیده قداست را فهم کرد. دین نه تابع اخلاق (ethos) است و نه تابع غایت (telos)، ریشه در اعماق خود روح دارد. نه فقط دو وجه عقلانی و غیرعقلانی مقوله قداست در طوری و رای طور تجربه قرار می‌گیرند، بلکه پیوند میان این دو وجه را نیز بر همین مبنا می‌توان فهم کرد. اوتو در این مقام به طرح مسئله‌ای می‌پردازد که به یک معنا به تاریخ ادیان تعلق دارد، ولی تاریخ ادیان قادر به حل آن نیست و آن مسئله این است که چگونه و در چه فرایندی «امر الوهی» از معنای اخلاقی سرشار شده است. معمولاً در تاریخ ادیان این فرایند فرایندی مسلم فرض می‌شود، فرایندی که ضرورت درونی آن را بدیهی می‌دانند. ولی خود بدهت آن مسئله است. به عبارت دیگر بدهت آن قابل تبیین نیست.

چگونه باید منطقاً بر مبنای ذات یک خدا-مهتاب، خدا-خورشید ... که هنوز ماهیت خام و نیمه‌اهریمنی داشت ... نتیجه گرفت که او حافظ و ضامن سوگند و نیز حافظ و ضامن رفتار شرافتمندانه، مهمان‌نوازی، قداست ازدواج و وظایف نسبت به قبیله یا عشیره است؟ چگونه می‌توان نتیجه گرفت که او خدایی است که سعادت و فلاکت را مقدر می‌سازد / حکم می‌کند، در دغدغه‌های قبیله سهیم است، بهروزی آن را تأمین و مسیر تقدیر و تاریخ را تعیین می‌کند؟ (اوتو ۱۳۸۰، ۲۵۴؛ Otto 1936, 14)

در تاریخ ادیان، این انتقال از وجوه غیرعقلانی خدا به وجود عقلانی و اخلاقی او، امری بدیهی در یک فرایند تاریخی شمرده می‌شود. چنان است که گویی با پیشرفت جوامع بشری و پیچیده‌تر شدن آنها به تصویری پخته‌تر و پیچیده‌تر از خدا می‌رسند. ولی به اعتقاد اوتو این فرایند در این ساحت تبیین‌پذیر نیست. افزون بر این، او دست روی واقعیتی می‌نهد که به تعبیر خودش شگفت‌ترین واقعیت در تاریخ ادیان است. آن واقعیت این است که موجوداتی که به وضوح زائیده هراس و وحشت‌اند، تبدیل به خدایان می‌شوند، تبدیل می‌شوند به

موجوداتی که آدمیان آنها را می‌پرستند، با آنها مناجات می‌کنند و راز دل می‌گویند و حتی مهم‌تر از همه این که آنها را منشأ و مبنای اخلاق، قانون و کل ناموس عدالت می‌دانند. بر طبق تاریخ ادیان، اعتقاد آدمیان به خدایان، در وهله نخست، زائیده هراس و هیبتی است که در قبال قدرت قاهر آنان بر جان ایشان مستولی می‌شده است. هرچند ممکن است ما در قبال یک قدرت قاهر دچار هراس شویم، هرگز شوقی نسبت به آن در ما برانگیخته نمی‌شود و آن هم شوقی تا بدان پایه که او را محرم راز و «قبله آمل» خویش بدانیم. اگر خداوند را برای فردی که هیچ تصویری از او ندارد فقط به وصف قدرت مطلق به تصویر بکشیم، این تصور منطقاً هیچ‌گونه احساس عظمت و هیبت در او ایجاد نمی‌کند، هرچند ممکن است او را دچار وحشت سازد و او با خود بگوید چه «موجود هولناکی!»، موجودی که هرگز نمی‌توان از چنگ او گریخت (نک. تالیافرو ۱۳۸۲، ۱۳۸).

چنین ترکیبی میان وجوه عقلانی و غیرعقلانی امر قدسی فقط در صورتی ممکن است که یک مبنای پیشاتجربی برای آن موجود باشد. و بنابراین، این که چنین پیوندی، به صرافت و بی‌هیچ تکلفی، میان آنها ایجاد و به عنوان روشن‌ترین و بدیهی‌ترین اصول پذیرفته می‌شود، ریشه در پیشاتجربی بودن یا به تعبیر دیگر فطری بودن امر قدسی و ازلی بودن درک آن دارد. اوتو، که خود یک متفکر لوتری‌مشرک است، در این مقام هم به سنت فلسفی غرب استناد می‌کند و هم به سنت دینی آن. افلاطون در کتاب جمهوری از زبان سقراط می‌نویسد: «بنابراین، خداوند یگانه و در کردار و گفتار صادق است. و نه خویش را تغییر می‌دهد و نه دیگران را می‌فریبد». آدنیمانتوس در پاسخ وی می‌گوید: «اینک آنچه تو می‌گویی، بر من نیز عیان است» (افلاطون ۱۳۸۰، ۳۸۲ E). آنچه در اینجا برای کسی چون اوتو جلب توجه می‌کند همدلی سقراط و آدنیمانتوس در این خصوص است، که می‌توان آن را دلیل بر پیشاتجربی بودن درکشان از امر قدسی دانست.

جالب‌توجه‌ترین نکته در این فراز از نظر اوتو این نیست که تصور خدا در هاله رفعت و تنزه/خلوص خاص قرار گرفته یا حتی نوعی عقلانی‌سازی و اخلاقی‌سازی رفیع در خصوص آن اعمال شده است. در اینجا مهم‌تر از همه لحن به ظاهر «جزمی/تعبدی» در کلام سقراط است، زیرا او زحمت اقامه استدلال بر این مطلب را به خود نمی‌دهد. از سوی دیگر، آدنیمانتوس نیز در عین ابراز شگفتی از این حقیقت تازه‌ای که برای او بیان شده است،

بی‌درنگ از سر قطع و یقین آن را می‌پذیرد (اوتو ۱۳۸۰، ۲۵۵-۲۵۴؛ Otto 1936, 141). و اما این اختصاص به کسی چون افلاطون ندارد. این فقط نمونه‌ای است برای تأیید این قاعده کلی در خصوص هر حقیقت پیشاتجربی، بدین بیان که به محض این که چنین حقیقتی به بیان بیاید، علم به آن نیز با یقین تمام به ذهن متبادر می‌شود. آنچه میان سقراط و آدنیانتوس گذشت هزاران بار در تاریخ ادیان تکرار شده است.

نمونه دیگر خود لوتر (۱۵۴۶-۱۴۸۳)، مصلح بزرگ مسیحی، است. لوتر میان درک عقلانی و درک غیرعقلانی خداوند فرق می‌گذارد. آنچه به شیوه عقلانی درباره خداوند می‌دانیم نوعی معرفت پساتجربی است. این نوع نگرستن به آثار صنع و خود حاکمیت خداوند چنان است که گویی کسی از بیرون به عمارتی بنگرد و از این طریق درکی پیدا کند از این که کسی هست که صاحب عمارت است. در این ادراک فقط وجود صاحب عمارت اثبات می‌شود و در بهترین حالت درک مبهمی از او حاصل می‌آید. ولی معرفت پیشاتجربی خداوند، که در حقیقت درک خداوند در درون جان آدمی است، غیر از حکمت آدمیان است و در عین حال اثرش آن است که بر آدمی مکشوف می‌شود که «خداوند چیست و در کنه ذات خویش چگونه است». اما «هیچ انسانی هیچ چیز درباره‌اش نمی‌تواند بداند یا بگوید، مگر آنانی که او از طریق روح القدس برایشان منکشف شده باشد.» هرچند لوتر در اینجا چنان سخن می‌گوید که گویی شناخت حقیقت خداوند فقط برای کسانی دست می‌دهد که از طریق روح القدس برایشان مکشوف شده باشد، در فرازهای دیگری می‌پذیرد که عقل بشری به طور کلی از بسیاری شناخت‌های راستین درباره حقیقت ذات خداوند برخوردار است. در جایی می‌نویسد:

و خود عقل فطری، حتی اگر هیچ کتاب آسمانی مقدسی هم در کار نبود، ناگزیر است که این (یعنی این حکم) را بپذیرد که برحسب داوری خود آن تصور شده است. زیرا همه انسان‌ها به محض آن که این حکم را می‌شنوند، می‌یابند که در دل‌هایشان مکتوب است، و حتی ناخواسته آن را محرز می‌دانند. و آن حکم این است که خدا قادر مطلق است ... و سپس این که او به همه چیزها علم دارد و پیشاپیش به همه عالم است، نه ممکن است خطا کند و نه فریفته شود ... زیرا این دو از طریق قلب و احساس پذیرفته شده‌اند. (Otto

۵. نتیجه‌گیری

اوتو دین‌شناسی خویش را بر پایه درک پیشاتجربی از امر قدسی بنا می‌کند و همگرایی انواع میان عارفان در سنت‌های مختلف را نیز ناشی از همین درک پیشاتجربی آنها از امر قدسی می‌داند. هانری کربن (فیلسوف اسلام‌شناس فرانسوی) که خود همدلی خاصی با سنت لوتری در مسیحیت غربی دارد، در جایی به این موضوع می‌پردازد که دین‌شناسی حقیقی چیست. او دین‌شناسی حقیقی را نوعی بحث و بررسی درباره دین می‌داند که در آن وجهه قدسی دین محفوظ باشد و بنابراین عنوان «قداست‌شناسی»^{۱۳} را برای آن پیشنهاد می‌کند. در آنجا رودولف اوتو را به عنوان یکی از معدود دین‌شناسانی می‌ستاید که به این جنبه دین عنایت داشته و در تبیین آن کوشیده‌اند (Corbin 1998, 16). این وجهه قدسی دین فقط بر مبنای قول به وجوه پیشاتجربی آن قابل تبیین است. ولی این وجوه پیشاتجربی را نمی‌توان در حد بحثی در معرفت‌شناسی دینی صرف در نظر گرفت، بلکه باید آن را با ساحت‌های وجودی انسان و نوعی انسان‌شناسی دینی مرتبط ساخت. در این صورت می‌توان از نوعی نظریه ازلیت نفس سخن به میان آورد. قرابت دیدگاه اوتو با نظریه ازلیت نفس در سنت بلند فلسفه افلاطونی از یک سو، و سنت معنوی اسلامی از سوی دیگر، باید در نوشتار دیگری به تفصیل بررسی شود. ولی با توجه به آنچه در خصوص دیدگاه اوتو درباره پیشاتجربی بودن امر قدسی گذشت، می‌توان گفت که او هرچند یک عزیزمگاه کانتی دارد، از کانت فاصله می‌گیرد و می‌کوشد بر طبق مبنایی که به لوتر و حتی افلاطون نزدیک‌تر است زمینه‌ای برای شناخت پیشاتجربی امر قدسی، که در «جدل استعلایی» کانت ناممکن اعلام شده است، تمهید کند.

به علاوه، هرچند اوتو بر همگرایی انواع یا به عبارت دیگر همگرایی تیره‌های معنوی تأکید می‌ورزد، بر تعدد و تنوع آنها نیز پای می‌فشارد. بدیهی است اگر، همان‌طور که اوتو عقیده دارد، نتوان این تعدد و تنوع را بر مبنای زمینه‌های نژادی و جغرافیایی تبیین کرد، باید مبنایی پیشاتجربی برای آن قائل شد و این نیز در نهایت به مضمونی چون «انتخاب ازلی» می‌انجامد، به این معنا که جان‌های آدمیان نه فقط به نحوی مقدم بر وجود دنیوی شناختی از امر قدسی حاصل کرده‌اند، بلکه نوع شناختشان نیز در همان مقام رقم خورده است. بدیهی است که هر دو مطلبی که در این نتیجه‌گیری بیان شد نیاز به شرح و بسط بسیار

بیشتر دارد و باید در نوشتار دیگری حق مطلب درباره آن را ادا کرد.

کتاب‌نامه

افلاطون. ۱۳۸۰. جمهوری. در دوره آثار افلاطون، ج ۲. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.

اوتو، رودولف. ۱۳۸۰. مفهوم امر قدسی. ترجمه همایون همتی. تهران: نقش جهان.
اوتو، رودولف. ۱۳۹۶. عرفان شرق و غرب. ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سوفیا. (در دست انتشار).

تالیافرو، چارلز. ۱۳۸۲. فلسفه دین در قرن بیستم. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سهروردی.
کانت، ایمانوئل. ۱۳۶۲. سنجش خرد ناب. ترجمه میرشمس‌الدین ادیب‌سلطانی، تهران: امیرکبیر.
وایت، آلن. آر. ۱۳۸۷. روش‌های مابعدالطبیعه. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: حکمت.
هارتاک، یوستوس. ۱۳۸۷. نظریه معرفت در فلسفه کانت. ترجمه غلامعلی حداد عادل. تهران: هرمس.

Caygill, Haward. 1995. *A Kant Dictionary*. Blackwell Publishers.

Corbin, Henry. 1998. *The Voyage and the Messenger*. translated by Joseph Rowe. Berkeley California: North Atlantic Books.

Otto, Rudolf. 1936. *The Idea of the Holy*. translated by John W. Harvey. Oxford University Press.

Otto, Rudolf. 1960. *Mysticism: East and West*. translated by B. L. Bracey and R. C. Payne. New York: Macmillan.

White, Allen R. 1988. *Methods of Metaphysics*. Routledge & Kegan Paul.

یادداشت‌ها

1. antireductionism
2. convergence of types
3. a priori
4. a posteriori
5. seelengrund
6. surpassingness
7. pithecanthropus erectus
8. predisposition
9. transformation
10. epigenesis
11. preformation
12. Henry Suso
13. hierology