

بررسی کارکردهای خوف از منظر الهیات ابو حامد محمد غزالی (با تأکید بر احياء علوم الدین) و با نگاهی اجمالی به اندیشه‌های رودلف اتو

چکیده

مقاله حاضر با رویکردی تحلیلی - توصیفی به بررسی جایگاه «خوف» در نظام سلوکی و الهیاتی امام محمد غزالی می‌پردازد و آن را در پرتو در اندیشه‌های رودلف اتو، به خصوص تجربه امر مینوی یا نومینوس، تحلیل می‌کند. در گام نخست، کارکردهای الهیاتی خوف در دستگاه فکری غزالی تبیین می‌شود و در گام دوم نسبت آن با تجربه نومینوس یا امر مینوی در نظر اتو، البته با محوریت مهابت و جذبه، مورد واکاوی قرار می‌گیرد. در پرتو این تحلیل و واکاوی درمی‌یابیم که خوف در نگاه غزالی مفهومی فراتر از ترس اخلاقی یا واکنش روان‌شناختی است؛ و به واقع حالتی وجودی و معرفتی است که از درک عظمت و جلال بی‌پایان الهی سرچشمه می‌گیرد و انسان را به مراقبه، توبه و محبت خداوندی سوق می‌دهد. در مقابل، اتو مهابت را به مثابه نخستین واکنش انسان در مواجهه با امر قدسی می‌فهمد؛ تجربه‌ای که آمیزه‌ای از ترس رازآلود و جذبه‌ای شگرف است. یافته‌های مقاله حاضر نشان می‌دهد که نظریه اتو قابلیت آن را دارد تا چارچوب مفهومی مناسبی برای فهم تجربه خوف در عرفان اسلامی فراهم کند؛ زیرا خوف در الهیات عرفانی غزالی به تجلی عینی احساس مهابت می‌ماند که از سطح ادراک نظری فراتر رفته و در مسیر سلوک معنوی به تجربه‌ای وجودی و تحول‌آفرین تبدیل می‌شود.

واژه‌های کلیدی: خوف، مهابت، رودلف اتو، غزالی، نومینوس، الهیات عرفانی، تجربه امر قدسی.

Abstract

An Examination of the Functions of *Khawf* (Fear) in the Theology of Abū Ḥāmid Muḥammad al-Ghazālī (with emphasis on *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*) with a Brief Consideration of Rudolf Otto's Thought

The present article, employing an analytical-descriptive approach, examines the status and functions of *khawf* (fear) within the spiritual and theological system of Imām Muḥammad al-Ghazālī, particularly as articulated in *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. This study further analyzes *khawf* in the light of Rudolf Otto's reflections_especially his notion of the experience of the numinous (*das Numinose*).

In the first stage, the theological functions of *khawf* within Ghazālī's intellectual framework are explicated. In the second stage, the correlation between *khawf* and Otto's concept of the numinous experience_centered on the dual aspects of *tremendum* (awe and dread) and *fascinans* (attraction and fascination)_is critically examined.

Through this analysis, it becomes evident that *khawf*, in Ghazālī's perspective, transcends the domain of moral fear or psychological reaction. It constitutes, rather, an existential and epistemic state arising from the perception of the infinite majesty and grandeur of the Divine, a state that leads the human being toward vigilance, repentance, and divine love.

Conversely, Otto conceives of *mysterium tremendum* as humanity's primary response when _a mysterious experience that blends fearful awe with a profound sense confronted with the sacred of fascination. The findings of this article suggest that Otto's theory provides a valuable conceptual framework for understanding the experience of *khawf* in Islamic mysticism, for *khawf* in Ghazālī's mystical thought mirrors the concrete manifestation of the feeling of *tremendum*_an experience that transcends theoretical cognition and becomes an existentially transformative stage in the path of spiritual wayfaring.

Keywords: Fear (*Khawf*), *Tremendum*, Rudolf Otto, al-Ghazālī, Numinous, Mystical Theology, Sacred Experience

مقدمه و طرح مسأله:

در تاریخ عرفان اسلامی، خوف از خداوند پیوندی عمیق با مفهوم قرآنی «تقوا» دارد و یکی از ارکان تربیت عرفانی از دوره زهدگرایی صدر اسلام تا عرفان نظری قرون میانه به شمار می‌رود. غزالی هم در همین مسیر در نظام الهیاتی و عرفانی خویش خوف را یکی از بنیادی‌ترین مؤلفه‌های سلوک معنوی و شناخت الهی قرار می‌دهد. در نظر او، خوف صرفاً یک احساس روانی یا واکنش اخلاقی در برابر گناه نیست، بلکه حالتی معرفتی و وجودی است که از درک جلال و عظمت الهی برمی‌خیزد و انسان را به فروتنی، توبه و مجاهده هدایت می‌کند.

غزالی با تکیه بر سنت زاهدانه و آموزه‌های صوفیان پیشین، خوف را نیرویی تحول‌آفرین در نفس انسان می‌داند که هم کارکرد بازدارنده دارد و هم نقشی انگیزشی در مسیر قرب الهی ایفا می‌کند. به باور او، خوف از معرفت سرچشمه می‌گیرد و سالک را از مرحله ایمان تقلیدی به ایمان شهودی می‌رساند. حال دو پرسش قابل طرح است؛ یکی اینکه چگونه خوف در عرفان غزالی از سطح عاطفی فراتر رفته و به سازوکاری معرفتی، اخلاقی و سلوکی بدل می‌شود؟ و دوم اینکه آیا می‌توان بین اندیشه غزالی و اندیشه‌های الهیاتی جهان معاصر هم‌سخنی برقرار کرد؟ به منظور پاسخ به این دو پرسش، ابتدا تحلیلی از کارکردهای الهیاتی خوف در نظام فکری غزالی ارائه می‌گردد. سپس با رویکردی تحلیلی - توصیفی، جایگاه خوف در نظام الهیاتی و عرفانی غزالی در نسبت با تجربه امر مینوی یا نومینوس در اندیشه رودلف اُتو (از الهیدانان بزرگ معاصر) ارزیابی و بررسی می‌شود.

پیشینه پژوهش

تا جایی که نگارندگان بررسی کرده‌اند تاکنون پژوهشی در باب «خوف در اندیشه غزالی و مقایسه آن با اندیشه‌های رودلف اُتو» منتشر نشده است؛ با این حال، چندین مقاله یافت می‌شوند که اندیشه‌های اُتو را با دیگر متفکران مسلمان مقایسه کرده‌اند و در ادامه به آنها اشاره می‌شود: همچون مقاله آقای حمید رضا سعیدی با عنوان «تجربه دینی در دیدگاه رودلف اُتو و علامه طباطبایی» که با رویکردی توصیفی به بررسی ساختار وجودی انسان خداگرا و خداشناس از دیدگاه اُتو و علامه طباطبایی از راه تجربه دینی پرداخته است. در مقاله خانم شیرین شوکتی اصل و همکارانشان با عنوان «هنر و زیبایی در اندیشه عرفانی مولانا در تطبیق با دیدگاه رودلف اُتو و مزلو» با روش توصیفی - تحلیلی به این نتایج دست یافته‌اند که میان اندیشه مولانا با مزلو و اُتو وجوه مشترکی همچون مشخصه‌های اصلی تجربه‌های عرفانی وحدت بخشی، معرفت بخشی، سر بودن، مجذوب کننده بودن، هیبت ناکی و انفعالی بودن و ... وجود دارد. مقاله آقای مهدی قربان زاده و همکارانشان نیز با عنوان «مهابت امر مینوی: سنجش دیدگاه رودلف اُتو و حکمت متعالیه» حاکی از آن است که اُتو به امر قدسی با نگاهی عقلی می‌پردازد و سعی دارد که اصل را بر شهود قرار دهد؛ اما حکمت متعالیه، با نگاه عقلی و شهودی به شناخت امر قدسی یا خداوند می‌پردازد و به بیان تفاوت‌های مهابت و

خوف در حکمت متعالیه پرداخته است. همچنین آقای علی محمدی و مجتبی صوفی با مقاله‌ای با عنوان «بررسی حضور امر قدسی (شهودی) در غزلیات مولانا با تکیه بر نظریه‌های رودلف اُتو» به بیان شباهت‌های میان اندیشه‌های رودلف اُتو، به‌ویژه درباره امر قدسی و برخی از اندیشه‌های مولانا درباره شهود پرداخته است. در مقاله خانم فاطمه فرضعلی و آقای سید مرتضی شاهرودی نیز با عنوان «رویکرد پدیدارشناسانه سید حیدر آملی و رودلف اُتو به امر قدسی» به بررسی رویکرد پدیدارشناسانه دو متفکر دین‌شناس و خدا‌باور مسلمان و مسیحی، یعنی سید حیدر آملی و رودلف اُتو به «امر قدسی» پرداخته شده است. با نظر به چنین پیشینه‌ای، وجه تمایز مقاله حاضر این است که به تبیین کارکردهای الهیاتی خوف در دستگاه فکری غزّالی می‌پردازد و سپس نسبت آن را با تجربه نومینوس یا امر مینوی در نظر اُتو، البته با محوریت مهابت و جذب، واکاوی می‌کند. چنین پژوهشی می‌تواند زمینه جدیدی برای گفت‌وگوی میان این دو متفکر بگشاید.

خوف و خاستگاه آن در اندیشه‌ی غزّالی

ابو حامد محمد غزّالی از برجسته‌ترین عرفای سنت اول عرفانی در قرن پنجم هجری است که مفهوم خوف در آثار او، به ویژه احیاء علوم الدین، جایگاه محوری دارد. زهد و ترک تعلقات دنیوی از ویژگی‌های شاخص عرفای این دوره محسوب می‌شود و غزّالی هم در همین فضا با مطالعه آثار صوفیان، ضرورت رهایی از تعلقات دنیا و تمرکز بر عزلت، زهد و مجاهده را در عمل تجربه کرد.¹ این زمینه، بستری شد برای برجسته کردن مفهوم خوف در اندیشه او. دو عامل اصلی اهمیت خوف در زندگی عرفانی انسان را شکل می‌دهند: نخست، میراث زهد حداکثری و اجتناب از دنیا که در عرفای پیشین به عنوان شاخص عارف حقیقی مطرح بود؛ و دوم، غلبه اراده مطلق الهی بر انسان و محدودیت ابتکار عمل او، که سبب بیم و اضطراب انسان نسبت به وضعیت خویش در دنیا می‌شود.² انسان در دنیا گرفتار محدودیت‌هایی است که تنها بخش اندکی از آن به اراده او مربوط است و نتیجه‌ی نهایی زندگی‌اش، به طور قطعی، به اراده خداوند بستگی دارد. از این رو، خوف برای انسان اجتناب‌ناپذیر و بخشی دائمی از تجربه عرفانی اوست.

غزّالی خاستگاه واقعی خوف را «سوختن دل» می‌داند؛ وضعیتی که انسان با خدا انس می‌گیرد و در مشاهده جمال حق، دلش ملک خدا می‌شود و نسبت به آینده بی‌توجه می‌گردد. در این تجربه، خوف در جان عارف ریشه می‌گیرد و سال‌ها با نفس درگیر است؛ فرد از فریبکاری نفس بیمناک است و از آینده و مقبولیت اعمال خود نزد خداوند هراس دارد.³ البته نباید از مفهوم مکمل آن، یعنی رجاء غافل بود، چرا که خوف و رجاء دو نیروی مکمل‌اند که نفس را از افراط و تفریط باز می‌دارند؛ خوف نتیجه

¹ همایی، غزّالی نامه، 158.

² توکلی پور، «بررسی مبانی رویکرد غزّالی به زبان عرفانی وحی»، 75.

³ سروش، قصه‌ی ارباب معرفت، 193.

انتظار امر مکروه است و می‌تواند از امور ذاتاً مکروه یا پیامدهای گناه ناشی شود. تعادل میان خوف و رجاء در عارفان مطلوب است و هر دو همراه با مراقبت و تقوا عمل می‌کنند.⁴

مقام صبر و مجاهده بر پایه خوف و رجاء شکل می‌گیرد و انسان با تمرین و تضرع، به معرفت و سپس به محبت و انس با خدا می‌رسد. در این مسیر، توکل، نتیجه راضی بودن به فعل محبوب و اعتماد به عنایت اوست. از نظر غزالی، خوف از سه عنصر شکل می‌گیرد: علم، حال و عمل. شناخت خود و عیب‌های نفس و شناخت جلال و صفات خداوند، سبب ترس صالحان می‌شود؛ حالت سوختن دل اثر خوف را ظاهر می‌کند؛ و اعمال شامل کنترل تن و جوارح، اجتناب از معاصی و توجه به طاعات است که به عفت، ورع و تقوا می‌انجامد.⁵

غزالی خائفان را به دو طبقه تقسیم می‌کند: طبقه اول خوف از امور غیرذاتی مکروه که موجب مواظبت دل است و طبقه دوم خوف از امور ذاتاً مکروه مانند سكرات موت و حجاب از حق. علاوه بر این، خوف سه درجه دارد: قاصر یا ضعیف، مفرط و معتدل، که تنها خوف معتدل ستوده و سبب باز ایستادن از معصیت و پرداختن به طاعت است.⁶

غزالی خوف را همچون تازیانه‌ای می‌داند که انسان را به عمل صالح می‌راند، اما نباید منجر به یأس شود. هنگام مواجهه با گناهان، خوف بر رجاء برتری دارد؛ اما زمان مرگ، رجاء مطلوب‌تر است؛ زیرا انسان دیگر قادر به عمل نیست و رجاء سبب امیدواری به رحمت خدا می‌شود.⁷

خوف فاضل نتیجه علم و معرفت است و به ورع، تقوا و صدق می‌انجامد. اثر آن در جسم زاری و گریه و در جوارح، انجام طاعات و اجتناب از معصیت است. این خوف فردی، همراه با عزلت و تمرینات عرفانی، انسان را به سوی ورع، تقوا، صدق و توکل هدایت می‌کند و با رجاء توأمان، فضیلت و سلامت روحانی حاصل می‌شود.⁸

در این باب، غزالی از نقش خوف در دفع سوء خاتمه (که شامل گناهان و خطاهایی است که پیش از مرگ بر انسان غالب می‌شوند و سبب حجاب میان او و خداوند می‌گردند) یاد می‌کند؛ بدین معنا که خوف معتدل بهترین وسیله برای پرهیز از این خطر و حرکت به سوی اعمال صالح و صبر و مجاهده است.⁹

⁴ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 275-277.

⁵ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 266-269.

⁶ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 269-270.

⁷ نراقی، آینه‌ی جان: مقالاتی درباره‌ی احوال و اندیشه‌های مولانا جلال الدین بلخی، 139.

⁸ شیرآلی، «بررسی مسأله خوف و رجاء از دیدگاه امام علی (ع) و امام محمد غزالی»، 142.

⁹ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 297-303.

بنابراین، از نظر غزالی، خوف ناشی از شناخت خدا و جلال اوست و اثرات آن در دل، جسم و اعمال انسان نمایان می‌شود. این خوف فردی، با تمرین و مراقبت، انسان را به سمت ورع، تقوا، صدق و توکل هدایت می‌کند و در کنار رجاء، مسیر کامل عرفان عملی را فراهم می‌آورد.

1- کارکردهای خوف در نظام الهیاتی غزالی

با نظر به توضیحاتی که پیش از این آمد، وقتی که مفهوم خوف را در چهارچوب الهیات غزالی، به خصوص در احیاء علوم الدین، تحلیل و بررسی کنیم از دل آن کارکردهای متعددی قابل استخراج است که به خوبی گویای محوریت خوف در اندیشه اوست.

1-1- کارکردهای خوف در الهیات نظری

در الهیات نظری غزالی آموزه خوف دارای کارکردهای مختلفی است که به آنها اشاره می‌شود:

1-1-1- کارکرد خدا شناسانه. در هستی شناسی غزالی ارادة تام و مطلق خداوند در رأس همه چیز قرار دارد و خدا، علت العلل پدیده‌هایی است که در جهان رخ می‌دهد. آن‌گونه که در احیاء علوم الدین بیان می‌کند: «حق تعالی یکی است و او را شریکی نیست یگانه است و او را همتایی نیست. منفرد است به خلق و ابداع و مستبد به ایجاد و اختراع. مثل نیست که او را شراکتی داشته باشد و ضد نیست که پیکار و دشمنی جوید»¹⁰. غزالی هستی را به صورت یک نظام یکپارچه و متشکل از موجودات و وقایع گوناگون توصیف می‌کند که در نظامی به هم پیوسته از علل و واسطه‌ها به یکدیگر پیوند خورده‌اند. وی از ملائکه، انسان‌ها و اشیاء به عنوان واسطه‌های موجود در سلسله‌های علّی - معلولی یاد می‌کند و برخلاف اشعریان متقدم، از علل ثانویه سخن می‌گوید؛ عللی که معلول‌های خود را پدید می‌آورند و به آن‌ها وجوب می‌بخشند. در این سلسله علت‌ها، وجود از خدا به نخستین و عالی‌ترین مخلوق و سپس از طریق علل ثانویه به موجودات دیگر می‌رسد. موجودات پایین‌تر توسط موجودات بالاتر (عقول سماوی، افلاک و اجرام آسمانی) تدبیر می‌شوند. در واقع اولین مرحله خلقت عالم، تدبیر و تقدیر خداوند درباره موجودات قبل از خلقت آن‌هاست. این تقدیر و تدبیر همان علم و ارادة الهی نسبت به عالم است.¹¹

اندیشه‌های غزالی در باب هستی نشان می‌دهد که خوف از خداوند در نگرش افراد به هستی مؤثر است به طوری که با مشاهده و سیر آفاق، خدا را علت العلل تمام هستی می‌دانند و برای چنین خدایی سر تعظیم فرود می‌آورند و همواره در پی کسب

¹⁰ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 1، 243.

¹¹ غزالی، المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنى، 101.

رضایت و خشنودی او هستند. آن چنان که در احیاء علوم الدین می‌گوید: «خداوند مبدأ و آفریننده عالم است و هر که او و صفات او را بشناسد، پی به معرفتی می‌برد که بی‌جنایت از او می‌ترسد».¹² از مهم‌ترین کارکردهای خداشناسانه خوف، می‌توان از مفهوم توحید و به تبع آن توکل از دیدگاه غزالی یاد کرد. با این توضیح که از نظر او حقیقت توکل حالتی است که در نتیجه توحید به دست می‌آید؛ توکل از ابواب ایمان است و مثل سایر ابواب ایمان از سه رکن علم، حال و عمل تشکیل می‌شود. انتظام توکل به علم همان ایمان است. ایمان تصدیق علم است و اگر قوی شود به آن یقین گویند. بنای توکل بر توحید است؛ به این معنا که ایمان به یکتایی خداوند، ایمان به قدرت و وجود و حکمت او است. توحید از علم مکاشفه است و این علم از راه اعمال به دست می‌آید.¹³ خوف از خداوند در اینجا ابزار مؤثر و مثبتی است که به شناخت عمیق‌تر از حقیقت توحید و توکل به او می‌انجامد؛ به طوری که انسان باید خوف و ترس از خداوند داشته باشد؛ زیرا فقط او می‌تواند انسان را از عذاب‌ها و مصائب دنیا و آخرت برهاند. این خوف از خداوند باعث می‌شود که انسان از هر چیزی غیر از خداوند بترسد و همه چیز را در سایه توحید و یکتایی او ببیند و در عین حال فقط به خداوند تکیه و توکل کند و تنها از او یاری بجوید. چنین امری حکایت از گونه‌ای وحدت وجود نزد او دارد که برای مثال در کتاب مشکات الأنوار ثمره عروج معنوی عرفا را به این صورت شرح می‌دهد: «آن‌ها از طریق یک شهود بی‌واسطه مشاهده می‌کنند که هیچ چیز جز خدا وجود ندارد و هر وجه او همه چیز هلاک شونده است».¹⁴

شایان ذکر است که کارکردهای خداشناسانه خوف پیوند تنگاتنگی با مکمل آن، یعنی رجاء دارد. اگرچه خداوند با بندگان عارف خود لطیف است و به دل‌های آنان رجاء داده است، اما دل آنان از آتش خوف سوخته شده است؛ بنابراین، رجاء وسیله رحمت است بر عارفان و غفلت نیز وسیله رحمت است بر عوام؛ زیرا اگر خداوند بپایه و حجاب را کنار زند، نفس‌ها هلاک شوند و دل‌ها از شوق او پاره پاره گردند. اگرچه غزالی از لحاظ علمی خوف را بالاتر از رجای به خدا می‌داند و از نظر او، خوف و ترس از ملزوماتی است که هر عارف در طی سلوک باید آن را همراه خود داشته باشد؛ اما نباید به صورت یک‌جانبه قضاوت کرد؛ زیرا به همان میزان که خدا از نظر او رعب‌آور و ترسناک است و بندگان را عذاب می‌دهد، به همان میزان هم غزالی معتقد است که باید به خدا امید و رجای بخشش داشت. او می‌گوید: «بدان که کار کردن بر سبیل رجاء عالی‌تر است از کار کردن بر طریق خوف؛ زیرا که نزدیک‌ترین بندگان به خداوند آنان هستند که او را دوست‌تر دارد و دوستی بر رجاء قوی‌تر است».¹⁵

¹² غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 273.

¹³ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 422.

¹⁴ غزالی، مشکات الأنوار، 81.

¹⁵ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 250.

1-1-2- کارکرد معرفت شناسانه. آموزه خوف غزّالی، در حوزه معرفت شناسی نیز نمود برجسته ای دارد. چندان که او در بحث صفات الهی که مبین اوصاف هستی در آفرینش است، نیز به موضوع خوف اشاره دارد. غزّالی معتقد است که آگاهی انسان از صفات جلالی و قهر خداوند، مانند عظمت، قدرت و عدل الهی، سبب بروز خوف در دل مؤمنان می شود. او یکی از کارکردهای خوف را درک عظمت و جلال خداوند می داند؛ زیرا ترس از خداوند، سبب می شود انسان در برابر عظمت او خود را موجودی ضعیف و ناتوان بداند و از تکبر و خودبینی دوری کند و تواضع و فروتنی پیشه کند و به او پناه ببرد. غزّالی آموزه هایی به شدت جبرگرایانه نسبت به عالم دارد که در آن خداوند، همه چیز از جمله اعمال انسان را آفریده و از پیش مقدر کرده است. خداوند تنها عامل مؤثر و فاعل جهان است. هر حادثه ای در آفرینش بر اساس نقشه مقدری است که خداوند از ازل بر آن واقف بوده است. علم خداوند فرا زمانی است و بر خلاف انسان تنها شامل علوم منفرد نمی شود.¹⁶

هر کس از چیزی بترسد، از آن می گریزد اما هر کس از خدا بترسد، به او پناه می برد؛ زیرا که او قدرتمند و دارای جلال و عظمت است که می تواند هزاران نفر را بمیراند و زنده کند.¹⁷ بنابراین، کسی که بیم خدا را داشته باشد، می داند که همه آفرینش در قبضه قدرت او مسخر هستند. آن چنان که قلم در دست نویسنده است. قهاری و قدرت خداوند بر آسمان ها و زمین جاری است. او همه موجودات را قدرتی بخشیده و آنان را ناطق گردانیده تا تقدیس و تسبیح او را به جای آورند و به عجز و ناتوانی خود شهادت دهند.¹⁸ هر چه انسان بیشتر از عظمت و قدرت مطلق خداوند آگاه شود، خوف او از عذاب الهی بیشتر می شود. قدرت خداوند در ایجاد و نابودی هر چیزی، انسان را از گناه و خودبینی باز می دارد.

1-1-3- کارکرد انسان شناسانه. ایده خوف در الهیات غزّالی کارکردی انسان شناسانه حتی نیز دارد و با موضوع اراده و اختیار انسان ارتباط می یابد. غزّالی یک اشعری مسلک است و به پیروی از اشاعره در باب جبر و اختیار قائل به نظریه کسب است. بدین معنی که افعال انسان از دو دسته اختیاری و اضطراری تشکیل می شود. در افعال اختیاری، انسان اختیاری دارد که ناشی از قدرت اعطایی از سوی خداوند است و به واسطه آن اعطا، اصل عمل به خداوند بازمی گردد. افعال اضطراری نیز متوجه خداوند است و انسان عملاً در آنها اختیاری ندارد. از این رو، جبر علی خداوند بر همه پدیده ها، از جمله بر رفتار انسان حاکم است و هیچ اتفاقی در این دنیا نمی افتد، مگر آن که با تقدیر خداوند رقم خورده باشد. در حالی که انسان ها به گمان مختار بر اعمال

¹⁶ گریفیل، غزّالی، 53.

¹⁷ غزّالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 267.

¹⁸ غزّالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 427.

خویش هستند؛ در واقع، اعمال‌شان وابسته به عواملی در جهان درون و بیرون است.¹⁹ البته غزالی در توصیف گناه متذکر می‌شود: «هر کس گناهی کند، پس بداند که حق تعالی بر او تقدیر کرده بود و بر آمرزش او امید دارد، حق تعالی گناه وی بیامرزد»²⁰. همچنین، در جای دیگر می‌گوید: «بنده مؤمن میان دو ترس است؛ میان مهلتی که گذشت و نداند که خدا در آن چه تقدیری کرده و میان مهلتی که باقی مانده و نمی‌داند که خدا در آن چه قضا می‌کند».²¹ چنین اقوالی نشان می‌دهد اگر انسان خوف از خداوند داشته باشد و بداند که اراده او در راستای اراده خداوند قرار دارد و بدون اراده خدا نمی‌تواند کاری انجام دهد سعی خواهد کرد در راستای اراده او عمل کند؛ حتی اگر در تقدیر او انجام گناهی امر شده باشد، می‌تواند به آمرزش او امید داشته باشد.

علاوه بر موضوع اراده، غزالی به جسم و روح انسان و ارتباط آن با خوف توجه دارد. غزالی معتقد است که خداوند انسان را به صورت و مثال خود آفرید. «انسان مرکب از دو چیز است: یکی جسم کثیف و مظلوم و دیگر نفس که جوهری روشن و بسیط است. آنجا که رسول خدا (ص) می‌فرماید: «خلق الله آدم علی صورته» مربوط به ذات و صفات و افعال انسان است. ذات همان روح انسان است که قائم به خود است و جسم و عرض نیست. در مکان و جهت حلول نمی‌کند. نه داخل در بدن است و نه خارج از آن»²². از نظر غزالی، انسان دارای جسم و روح و نفس است و عصاره هستی است. پس انسان موجودی مرکب و اشرف کائنات است و خداوند هستی را به خاطر وجود انسان آفریده است و آفرینش دیگر موجودات در راستای آفرینش انسان بوده است و گرنه آفرینش هستی بیهوده خواهد بود. انسان چون به ترکیب و عصاره وجودی خود آگاهی یابد و بداند که وی به نزدیکترین صورت به الله متعال آفریده شده و مقام روح او عالی‌تر و بالاتر از جسم اوست، سعی می‌کند در کنار پرورش جسم، به پرورش روح خود نیز بپردازد. غزالی می‌گوید: «چون معرفت کامل شود، حال خوف و احتراق دل بار آرد، آن‌گاه اثر آن سوز از دل بر تن و جوارح و صفت‌ها فایض شود»²³. بنابراین خوف از خدا سبب می‌شود انسان به وجود خود معرفت یابد و جسم و جوارح خود را از معصیت‌ها بازدارد و به انجام طاعت‌ها مقید گرداند تا به تبع آن نیز روح او به مقام قرب الهی برسد.

1-1-4- کارکرد ایمان شناسانه. از نظر غزالی انسان با خوف از خداوند و به مدد فطرت الهی خود، می‌تواند خدا را بشناسد و به کسب فضائل روی آورد. به اعتقاد او در رابطه انسان با خود، تنها راه رسیدن به یقین، تصفیة باطن و تزکیة نفس است. هم‌چنین، غزالی درباره رابطه انسان با دیگران، اول انسان را به رابطه‌ای صمیمانه و رفع مشکلات آنان دعوت می‌کند. سپس انسان

¹⁹ گریفیل، غزالی، 55.

²⁰ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 251.

²¹ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 297.

²² غزالی، روضة الطالبین و عمدة السالکین، 71.

²³ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 267.

را به عزلت و دوری از خلق برای رسیدن به تزکیه نفس فرامی خواند. درباره ارتباط فرد با خداوند، غزالی آغاز این رابطه را ایمانی معرفی می کند که نیازی به عقل و برهان ندارد. سالک رابطه خود با خداوند را از ایمان شروع می کند و با اعمال خود به خدا نزدیک می شود. بر این اساس، رابطه انسان با خدا رابطه ای دو طرفه است؛ به این معنا که اگرچه انسان قابلیت ارتباط با خدا را دارد؛ خدا نیز به نوعی در رابطه با انسان شرکت می کند. غزالی می گوید: «کاش کسی دنیا را ترک نکند مگر اینکه دوستدار لقا و دیدار خداوند باشد؛ زیرا هرکه لقای خدا را دوست داشته باشد، خدا نیز لقای او را دوست دارد.»²⁴ همچنین، یادآور می شود: «هر کس از خدای بترسد، دلش بگدازد و دوستی او با خدا قوی گردد. علامت دوستی و محبت با خدا آن است که از وی خوف داشته باشی و او را بر نفس خود مقدم داری»²⁵. اینجاست که از نظر او اولین مقام دین که ایمان است، خودش حاصل خوف از آتش جهنم و رجای به بهشت به شمار می آید.²⁶ بر این اساس، خوف بدل به عنصری محوری در الهیات عرفانی غزالی می گردد که ابزار کلیدی سالک برای رسیدن به تقرب الهی است؛ به طوری که می توان گفت مفهوم خود (نفس) در الهیات غزالی واجد منظری مبنایی است و خوف هم به عنوان مبدایی اساسی برای انسان است و هم ابزاری غایی و نهایی برای حصول به غایت متصور است.

1-5-1- کارکرد مرگ اندیشانه و آخرت شناسانه: از دیگر کارکردهای خوف غزالی می توان به کارکرد مرگ اندیشانه اشاره کرد. این کارکرد از نظر غزالی مایه دوری از انجام معصیت و گناهان و دل بستن به نعمت های دنیایی می شود. بر همین اساس در کتاب احیاء علوم الدین خود یادآوری مرگ را دهمین و آخرین مرحله در سلوک به نعمت خداوند می داند؛ زیرا تأمل در باب مرگ چشم پوشی از دنیا را آسان می سازد؛ امری که در تفکر صوفیانه برای جذب شدن در وحدت الهی ضروری است.²⁷ در اثر همین کارکرد مرگ اندیشانه به خوف است که غزالی از شوق و اشتیاق برای رسیدن به مرگ سخن می گوید. او نگاهی عاشقانه - زاهدانه به مرگ دارد؛ چرا که کمال عشق را در دیدار معشوق با مرگ و رها شدن از این دنیا می پندارد. شوق مرگ از دیدگاه او بیشتر به خاطر آن است که می خواهد هر چه زودتر به عالم آخرت برود و رنج و درد فراق از پروردگار را پایان دهد.²⁸ غزالی در توصیف عارفانی که مشتاق مرگ هستند، می گوید: «آنان دائما از خدای خوف دارند و مرگ را یاد می کنند؛ زیرا مرگ، موعد لقای دوست است و مُحِب هرگز این موعد لقای دوست را فراموش نمی کند. این افراد دوست دارند زود بمیرند و از این سرای

²⁴ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 284.

²⁵ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 278.

²⁶ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 286.

²⁷ چادستر، شور جاودانگی، 341.

²⁸ محمدی، «مرگ اندیشی از دیدگاه امام محمد غزالی و عبدالرحمن جامی»، 94-96.

عاصیان رها شوند و در جوار رب العالمین سکنی گزینند. چنین اشخاصی مرگ و زندگی برایشان مفهوم ندارد و هر چه را معشوق حکم کند، می‌پذیرند و به درجه‌ی تسلیم و رضا رسیده‌اند.»²⁹

با توجه به این کارکرد مرگ اندیشانه، می‌توان از کارکرد آخرت شناسانه هم سخن به میان آورد. غزالی همچون بسیاری از عارفان، جهان را به دو عالم گذرا و آخرت تقسیم کرده است. در نگرش توحیدی غزالی دنیا و آخرت ارتباط وثیقی با هم دارند و دنیا، مقدمه آخرت است. دنیا و آخرت، عبارت است از دو حالت: آنچه پیش از مرگ است (دنیا) و آنچه پس از مرگ است (آخرت). او دنیا را مقدمه آخرت می‌داند که انسان‌ها هر چه در این دنیا بکارند در آخرت برداشت خواهند کرد. بنابراین هر کس در این دنیا ترس و خوف از خدا را در روز قیامت داشته باشد انجام معصیت را ترک کرده و در جهت رضای او گام بر می‌دارد تا از عذاب قیامت در امان باشد. چنانکه در احیاء علوم الدین از زبان پروردگار می‌گوید که: «هر کس در دنیا از من ایمن شود در قیامت او را بترسانم و هر کس از دنیا از من بترسد در قیامت او را ایمن گردانم»³⁰.

1-1-6- کارکرد محبت شناسانه. از جمله کارکردهای دیگر خوف، کارکرد محبت شناسانه است. در تفکر امام محمد غزالی خوف و عشق با هم ارتباطی تنگاتنگ دارند. خوف و محبت دو عامل معنوی و احساسی هستند که در سلوک دینی و عرفانی انسان مؤثرند. هر چند این دو عامل در ظاهر متضاد هستند؛ چرا که خوف بیشتر به معنای ترس از مجازات و عذاب الهی است؛ اما محبت به معنای عشق و علاقه به خداوند است؛ با این همه در اندیشه غزالی، این دو احساس نه تنها با هم متضاد نیستند، بلکه در بسیاری از مواقع به طور مکمل یکدیگر عمل می‌کنند و هر یک در فرایند تقرّب به خداوند و تعالی معنوی انسان نقشی اساسی دارند. همین کارکرد محبت شناسانه خوف سبب محبت دو طرفه میان خدا و بندگان می‌شود. او در احیاء علوم الدین در این خصوص می‌نویسد: «هر کس از خدای بترسد دلش بگدازد و دوستی او با خدا قوی گردد. علامت دوستی و محبت با خدا آن است که از وی خوف داشته باشی و او را بر نفس خود مقدم داری»³¹.

2-1- کارکردهای خوف در الهیات عملی. در الهیات عملی غزالی می‌توان به کارکردهای سلوکی و روان شناسی - اخلاقی خوف به شرح زیر اشاره کرد:

²⁹ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 796.

³⁰ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 278.

³¹ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 278.

1-1-2- کارکردهای سلوکی: از جمله کارکردهای سلوکی خوف عبارتند از خلوت و عزلت گزینی، زهدورزی و پیروی از شریعت که نزد غزّالی اهمیت فراوانی دارند. گرایش صحوی و خوفی غزّالی متأثر از عرفای قرون نخستین است که به زهد، دوری از خلق و خلوت نشستن برای اجتناب از آلوده شدن به گناهان و ترک عبادات توجه و تأکید دارد. امری که در تمام آثار او مخصوصاً احیاء علوم دین می‌توان مشاهده کرد. نشانه‌های زهد از نظر غزّالی به سه دسته تقسیم می‌شود: اول از بی‌رغبتی و بی‌میلی به دنیا حاصل می‌شود و دوم از بی‌رغبتی به افراد دنیا و عدم وابستگی و تعلق به آن‌ها نشأت می‌گیرد و سوم که مهم‌ترین علامت در زاهد است از شیرینی طاعت و عبادت خداوند و انس با خداوند نشأت می‌گیرد.³² غزّالی برای زهد قائل به درجاتی به شرح زیر است:

- زهد خائفان: زهد آنان برای رهایی از عذاب و آتش دوزخ باشد.
- زهد راجیان: زهد آنان برای کسب ثواب خدا و نعمت‌ها و لذت‌های بهشتی باشد.
- زهد محبّان یا عارفان: زهد آنان فقط برای رسیدن به خدا و دیدن اوست که موحد حقیقی است.³³

غزّالی معتقد است که تصوّف فقط استغراق در حالات روحانی نیست بلکه تصفیّه باطن و تمسک به آداب شریعت و اخلاق نبوّت هم اهمیت دارد. آن‌گونه که در این خصوص بیان می‌کند: «هر یک باید اول حد شریعت را بداند و نماز و عبادت‌های ظاهر را بیاموزد؛ اگر مشغول مال حرام یا مرتکب معصیتی است آن را ترک کند، وقتی که ظاهر او به عبادت‌ها آراسته شد و جوارح او از معصیت‌های ظاهر پاک شود به قراین حال‌ها در باطن نگرد تا خوی‌ها و بیماری‌های دل را در یابد. پس اگر مالی بیشتر از نیازش داشت در خیرات آن صرف کند و دل خود را فارغ بگرداند»³⁴. او در ربع منجیات در کتاب احیاء علوم الدین، بین شریعت و طریقت اتحاد می‌یابد و بدین گونه تصوّف و متصوّفه را از اتهام به بدعت از سوی مخالفانشان تبرئه می‌کند.³⁵ بدین اعتبار، عده‌ای مدعی شده‌اند که باید دامنه فکری غزّالی را نمونه‌ای از خردورزی اسلامی تلقی کرد. از نظر او صوفی بودن مستلزم نادیده گرفتن شریعت نیست و ظاهر باید به باطن منتهی شود.³⁶

2-1-2- کارکردهای روان‌شناسی - اخلاقی. از جمله کارکردهای روان‌شناسی - اخلاقی خوف در اندیشه غزّالی، تزکیّه نفس و کسب فضایل اخلاقی و محاسبه نفس (مرگ ارادی) به شمار می‌آید. او در احیاء علوم الدین در این خصوص بیان می‌کند

³² اکبری کلهری، «مفهوم زهد در اندیشه‌ی امیرالمومنین (ع) و مقایسه‌ی آن با دیدگاه امام محمد غزّالی»، 75.

³³ غزّالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 384-387.

³⁴ غزّالی، احیاء علوم الدین، ج 3، 129.

³⁵ زرین کوب، جستجو در تصوف، 100.

³⁶ نصر، تاریخ فلسفه اسلامی، ج 1، 462.

که «شهوت‌های انسان به ترس سوخته می‌شود. اندیشه چنین شخصی که شهوت‌ها را از خود دور می‌کند متوجه ترس و نگرستن در عاقبت می‌شود. در نتیجه به محاسبه، مراقبه و مجاهده نفس می‌پردازد. این حال کسی است که خوف در او غالب شود»³⁷.

از دیگر کارکردهای روان‌شناسی - اخلاقی خوف می‌توان به پیشه کردن ورع و تقوای الهی و دوری از رذایل و شهوت‌های نفسانی اشاره کرد. در واقع یکی از مهم‌ترین آموزه‌های ناشی از اندیشه خوف غزالی، آموزه‌ی ورع و تقوای الهی است. آن‌گونه که می‌گوید: «اگر انسان در زمان فتنه و شبهات دچار شک و تردید شود و ترس آن را داشته باشد که آلوده به حرام شود باید آن را ترک کند و خوف و تقوای الهی داشته باشد که این خود درجه ورع متقیان است؛ یعنی چیزی را که در آن باک ندارد از ترس آنچه در آن باک است، رها کند»³⁸.

از نظر غزالی کمترین درجه خوف را که در اعمال انسان ظاهر می‌شود و او را از محظورات باز می‌دارد، ورع می‌خوانند. اگر این ورع و بازدارندگی از محظورات قوت بگیرد و شدت یابد به طوری که انجام هر گونه گناه را بر خود به صورت آگاهانه و یقینی، حرام کند، تقوا است. سپس به ذکر ویژگی‌هایی برای اهل تقوا می‌پردازد؛ از جمله اینکه آنان هرگز مالی را که می‌دانند اضافه است نمی‌خورند و اضافه بر آن را فراهم نمی‌کنند و به دنیا نیز التفاتی نمی‌کنند و در همه احوال نفس خود را متوجه خدا می‌کنند و آن را از توجه به غیر خدا دور می‌کنند؛ در این صورت چنین اشخاصی صدیق در تقوا هستند؛ چرا که در صدق، تقوا همراه است و در تقوا، ورع همراه است و در ورع، عفت همراه است. بنابراین فایده خوف، حذر، ورع، تقوا، مجاهده، عبادت، فکرت و ذکر است که موجب نزدیکی به حق است و این‌ها همگی مقتضای حیات هستند با صحت تن و سلامت عقل؛ پس خداوند مرتبه تقوا را به خائفانی مخصوص عطا کرده است.³⁹

از جمله دیگر کارکردهای روان‌شناسی - اخلاقی خوف، رسیدن به آرامش درونی و پرهیز از اضطراب، پرورش گمان نیک و امیدواری، پرورش صبوری و تاب آوری است. از نظر غزالی اولین مقام دین، ایمان و یقین به اصول دین است؛ بعد از آن مقام خوف و رجا است. یعنی مؤمن به خوف از جهنم و رجاء به بهشت چشم دارد. پس از مقام خوف و رجاء، مقام صبر است که شخص در این مقام به مجاهده و تجرد برای خدا در ظاهر و باطن می‌پردازد. پس از این مجاهده اگر شخص هدایت شود به معرفت و پس از معرفت به محبت و انس دست یابد. در حالت انس و محبت به افعال محبوب خود راضی و به عنایت او واثق می‌شود که این خود مقام توکل است.⁴⁰

اکنون با نظر به کارکردهای خوف در الهیات نظری و عملی غزالی، باید گفت خوف در نظام خداشناسی غزالی فقط در محدوده اخلاق یا روان‌شناسی نمی‌گنجد، بلکه نوعی شهود درونی از حضور خداوند است؛ تجربه‌ای که در آن، عارف با مشاهده عظمت و جلال حق، چوبید بر سر ایمان خویش می‌لرزد و در برابر آن شکوه مطلق، احساس نیستی و فنا می‌کند. چنین برداشتی از

³⁷ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 268.

³⁸ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 2، 204.

³⁹ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 268-270.

⁴⁰ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 286.

خوف را می‌توان در نسبت با مفهوم مهابت در نظریه نومینوس رودلف اُتو (1869-1937)-الهیدان بزرگ معاصر در عرصه پدیدارشناسی دینی- بازخوانی کرد؛ هر دو تجربه در مرز عقل و احساس تحقق می‌یابند و انسان به وابستگی مطلق خویش نسبت به خداوند وقوف می‌یابد. بر این اساس، مقایسه بین الهیات عرفانی غزالی و الهیات پدیدارشناسانه اُتو، امکانی به دست می‌دهد تا خوف به مثابه تجربه‌ای نومینوسی در پرتو مهابت بازشناسی شود و زمینه گفتگویی بین الهیات اسلامی و الهیات مدرن فراهم گردد.

3- خوف از دیدگاه غزالی در پرتو «مهابت» نومینوس در اندیشه رودلف اُتو

رودلف اُتو از جمله نخستین متفکرانی بود که با اتکا به روش پدیدارشناختی، جد و جهد فراوانی ورزید تا فارغ از مفاهیم انتزاعی الهیاتی و روان‌شناختی، پرده از ماهیت درونی و کیفیت تجربه دینی بگیرد. پدیدارشناسی در مطالعات دینی، تنها مجموعه‌ای از آموزه‌ها یا قواعد ذهنی نیست؛ بلکه روشی است برای فهم تجربه دینی در خود آگاهی انسانی. به تعبیر هوسرل، هدف پدیدارشناسی «بازگشت به خود چیزها» است، یعنی توصیف پدیده‌ها همان‌گونه که در آگاهی جلوه می‌کنند، پیش از هرگونه قضاوت اخلاقی، روان‌شناختی یا اجتماعی.

اُتو با تکیه بر چنین نگرشی، مواجهه آدمی با امر قدسی را از زاویه‌ای پدیدارشناسانه مطرح می‌کند و آن را نه در قالب مفاهیمی اخلاقی یا عقلانی، بلکه به مثابه احوالی برآمده از تجربه دینی توضیح می‌دهد. او تأکید می‌ورزد که نباید امر قدسی را محدود به «خوبی» یا «کمال اخلاقی» کرد، زیرا این معانی محصول عقل و فرهنگ‌اند و با شهود مستقیم تجربه دینی تفاوتی بنیادین دارند.

اُتو در پاره‌ای موارد ترجیح می‌دهد واژه das Numinose (امر مینوی) را به کار گیرد، واژه‌ای که برگرفته از لاتین numen به معنای حضور الهی یا روح فرمانرواست. نکته مهم در انتخاب این اصطلاح آن است که امر مینوی نزد اُتو تجربه‌ای مستقیم از حضور مطلق را نشان می‌دهد و نه مفهومی قابل تعریف یا تبیین. او می‌گوید: «امر مینوی پیشااخلاقی، پیشازبانی و غیرعقلانی است؛ عقل تنها پس از تجربه آن تلاش می‌کند تا آن را تبیین کند.»⁴²

این سنخ تجربه با ابزارهای عقل قابل فهم نیست و در سطحی از آگاهی رخ می‌دهد که انسان تنها از طریق واکنش‌های درونی و شهودی خویش آن را درک می‌کند. از این رو، امر مینوی نزد اُتو نوعی «افق آشکارگی» است که در آن امر مطلق خود را به

⁴¹ Husserl, *Logical investigations*, 168

⁴² Otto, *The idea of the holy*, 5-7

انسان نشان می‌دهد و انسان ناگزیر در برابر آن می‌ایستد. از این جهت است که اُتو نخستین کسی بود که تجربه دینی را به مثابه پدیداری آگاهانه مورد بررسی قرار داد و آن را صرفاً محدود به ایمان یا عقیده نکرد.

اُتو برای تحلیل ساختار درونی تجربه دینی، سه رکن را معرفی می‌کند که به باور او، تمامی تجارب راستین دینی و عرفانی در چارچوب همین سه بعد قابل فهم‌اند. این ابعاد هم‌زمان و درهم‌تنیده‌اند و نمی‌توان آنها را به مراحل جداگانه تقسیم کرد:

الف) بُعد مهاب (Tremendum): عنصر «مهابتناک» بنیادی‌ترین ویژگی تجربه امر قدسی است که حاصل مواجهه با امر قدسی و درک عظمت اوست. اُتو برای بیان آن از واژه لاتینی *tremendum* بهره می‌گیرد و توضیح می‌دهد که هرچند *tremor* در اصل به معنای «ترس» است؛ اما در بافته دینی نباید آن را با ترس از خطر، مرگ یا نیروهای طبیعی یکسان گرفت؛ زیرا آنها از سنخ عواطف طبیعی هستند. در حقیقت، مهابت نوعی ترس قدسی است که با ظهور راز (*mysterium*) در ذهن انسان بیدار می‌شود و از درک حضور «چیزی کاملاً دیگر» (*das ganz Andere*) نشأت می‌گیرد.⁴³

ب) راز: (Mysterium): تجربه دینی در نخستین مواجهه با رازی عظیم، ناشناختنی و بی‌پایان آغاز می‌شود. اُتو این راز را با تعبیر *Mysterium* توصیف می‌کند⁴⁴؛ چرا که هم مایه حیرت است و هم هراس. این راز قابل فروکاستن به مفاهیم نیست و فراتر از هر تعریف و توضیحی قرار دارد. انسان درمی‌یابد که زبان و اندیشه‌اش ناکافی است و چاره‌ای جز سکوت، ندارد.

ج) جذبه: (Fascinans): چنانچه تجربه نومیونس تنها در مهابت متوقف شود، به ترس صرف فرو می‌غلطد. از این رو، اُتو بعد دیگری را نیز می‌افزاید که از سنخ نیروی جاذبه امر قدسی است⁴⁵. این بُعد، همان عشق نهفته در دل مهابت است؛ نیرویی که در عین هراس، انسان را به سوی راز می‌کشد. جذبه سبب می‌شود که امر قدسی در عین خوف، محبوب باشد و در عین مهابت، آرامش‌بخش. در این لحظه، مهابت با جذبه درمی‌آمیزد و دوگانگی خوف و عشق به وحدتی متعالی بدل می‌گردد.

ترکیب این سه بُعد، تجربه‌ای دوسویه خلق می‌کند؛ هم ترس‌آور و هم دل‌انگیز، هم دورکننده و هم جذب‌کننده. چنین احساسی ریشه در ساختار وجودی انسان دارد، نه در فرهنگ یا تاریخ خاص؛ از این رو، نومیونس پدیده‌ای جهان‌شمول است و در تمامی ادیان، از ابتدایی‌ترین اشکال پرستش تا عمیق‌ترین تجربه‌های عرفانی، جلوه می‌کند⁴⁶.

4- مهابت به مثابه تجربه نومیونس و نسبت آن با خوف

Otto, *The idea of the holy*, 13- 15 ⁴³

Otto, *The idea of the holy*, 25. ⁴⁴

Otto, *The idea of the holy*, 31. ⁴⁵

Otto, *The idea of the holy*, 12. ⁴⁶

در میان ابعاد گوناگون تجربه نومنوس در اندیشه رودلف اُتو، بُعد مهاب اهمیتی فراوان دارد. همانطور که اشاره شد اُتو مهابت را صرفاً ترس یا بیم از تهدید نمی‌داند؛ او این حالت را تجربه وجودی مواجهه انسان با امر مطلق معرفی می‌کند. تجربه‌ای که طی آن تمامی مقولات شناخت و عاطفه معمول فرو می‌ریزند و ترسی هولناک سراسر وجودش را فرا می‌گیرد در این وضعیت، انسان با تجربه‌ای شهودی و بی‌واسطه، فاصله عمیقی بین خود و امر مطلق می‌یابد که او را دچار هیبت می‌کند.

در لحظات مهابت، انسان خود را در برابر «دیگری مطلق» می‌یابد و از شدت حضور آن، آگاهی از خویشتن را در هیبتی همراه با حیرت و خشوع از دست می‌دهد. به باور اُتو این همان حقیقت مقدس و متعالی است، چه انسان‌ها آن را درک کنند و چه نکنند. بنابراین «مهابت نمایانگر تجربه‌ای است که در آن انسان، با تمام هستی خود، وابستگی مخلوقانه‌اش را در برابر مطلق درمی‌یابد؛ این تجربه نه ترس طبیعی بلکه ادراک وجودی از شکوه و قدرت الهی است»⁴⁷.

این تجربه در اوج خود به سکوت و خشوع تبدیل می‌شود؛ احساسی که در نیایش «قدوس، قدوس، قدوس» (اشعیا ۶:۳) تجسم می‌یابد و همزمان مهابناکی خود را حفظ می‌کند. هرچند از خشونت اولیه تهی شده باشد⁴⁸. در چنین تجربه‌ای، عقل که ابزار نظم‌بخشی و تمایز است، کارکرد خود را از دست می‌دهد و جای خود را به احساس قدسی می‌دهد؛ احساسی که در آن انسان به عمق مخلوق‌بودن (creature-feeling) خویش پی می‌برد. اُتو این اصطلاح مخلوق‌بودن را برای توصیف حالتی به‌کار می‌برد که انسان با تمامی وجود خود به وابستگی مطلق خویش نسبت به امر قدسی آگاه می‌شود⁴⁹.

این تحلیل پدیدارشناختی از مهابت نزد اُتو با مفهوم خوف در عرفان غزالی شباهت قابل توجهی دارد. غزالی در احیاء علوم الدین خوف را نه واکنش روان‌شناختی به مجازات، بلکه نتیجه معرفت می‌داند. او می‌گوید: «هر که خدا را بیشتر بشناسد، خوف او از خدا بیشتر گردد»⁵⁰.

خوف در اندیشه غزالی مرحله‌ای از سلوک است که سالک در آن از ادراک عظمت الهی دچار انکسار وجودی می‌شود. او از دوری از محبوب می‌لرزد، نه از عذاب. این لرزش، همانند مهابت اُتو، نشانه حضور است، نه غیبت؛ دل مؤمن به دلیل درک عظمت محبوب می‌لرزد، نه به خاطر ناآگاهی. به همین دلیل می‌گوید: «دلی که از عظمت محبوب می‌لرزد، زنده است؛ و دلی که آرام مانده، در غفلت است»⁵¹.

Gooch, *The numinous and modernity*, 118. ⁴⁷

Otto, *The idea of the holy*, 17. ⁴⁸

Otto, *The idea of the holy*, 22. ⁴⁹

⁵⁰ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 278.

⁵¹ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 268.

در تجربه امر مینوی یا نومینوس اُتو، مهابت واکنشی شهودی به حضور مطلق است؛ اما در عرفان غزالی، خوف واکنشی معرفتی به حضور خدای قادر مطلق است. تفاوت این است که اُتو تجربه را در سطح توصیف پدیدارشناختی می‌نگرد، در حالی که غزالی آن را در مسیر سلوکی و اخلاقی می‌گنجانند. در مهابت، آگاهی به حضور امر مطلق انسان را به سکوت و حیرت می‌رساند؛ در خوف، همان آگاهی سالک را به توبه، انابه و عمل اخلاقی هدایت می‌کند: «خوف از خداوند موجب می‌شود که انسان گناهان خود را به‌طور واقعی و بدون فریب و ریا اعتراف کند. اگر شخص گناهکار توبه کند و همه گناهان خود را جبران کند، سزاوار است که امید توبه داشته باشد؛ یعنی اگر قبل از توبه معصیتی انجام داده باشد، نفس خود را ملامت کند و از انجام آن معصیت کراهت داشته باشد و اگر کار نیکی انجام داده باشد از انجام آن شاد باشد. اما اگر کسی در گناهان فرو رفته باشد و نفس خود را ملامت نکند، راه بازگشت و توبه ندارد و امیدی به مغفرت حق ندارد».⁵²

بنابراین می‌توان گفت مهابت به مثابه خاستگاه معرفتی خوف است؛ یعنی آگاهی از جلال الهی در سطح شهود بی‌واسطه، و خوف نیز بازتاب همان آگاهی در سطح وجود و عمل است. انسان در مهابت درمی‌یابد که «هیچ نیست»، و در خوف تلاش می‌کند مطابق این فهم زندگی کند.

5- مهابت و خوف به مثابه احساس مخلوق بودن:

یکی از ویژگی‌های بنیادی مهابت در اندیشه اُتو، تجربه احساس مخلوق بودن انسان در برابر مطلق است. این تجربه انسان را متفطن بندگی، تهی‌بودگی و محدودیت وجودی می‌کند. اُتو مخلوق بودن را معلول به معنای فلسفی نمی‌داند، بلکه آن را تجلی امر قدسی معرفی می‌کند؛ بدین معنا که انسان در برابر عظمت خدا «خاک و خاکستر بودن» خود را درمی‌یابد.⁵³

این احساس با نظریه «وابستگی مطلق» شلایر ماکر متفاوت است، زیرا این احساس حاصل درک سیطره همه جانبه حقیقت مطلق و قدسی است و نه بر آمده از آگاهی علّی - معلولی.⁵⁴ این تجربه مخلوق بودن در عرفان به اوج خود می‌رسد، وقتی که «من» در «امر مطلق» فانی می‌شود. اُتو تأکید می‌کند که این فنا نباید با وحدت وجود فلسفی اشتباه گرفته شود، بلکه ادامه همان احساس شکوه و مهابت است. این حس، آگاهی انسان از محدودیت و وابستگی مطلق به خالق را نمایان می‌سازد و نشان می‌دهد که وجودی مستقل نیست و همه چیز از قدرت و اراده مطلق سرچشمه می‌گیرد.

⁵² غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 248.

⁵³ Otto, *The idea of the holy*, 21.

⁵⁴ Almond Rudolf Otto. *An introduction to his philosophical theology*, 71.

همین تجربه مخلوق بودن یادآور سخن غزالی در باب «معرفت نفس» است: «چون بنده بداند که خدای تعالی او را از نیستی به هستی آورد و هر لحظه در قبضه قدرت اوست، بداند که از خود هیچ ندارد و همه از اوست»⁵⁵. این آگاهی، سالک را از خودمحوری و توهم استقلال تهی می‌کند و زمینه خوف معرفتی و سلوکی را فراهم می‌آورد. باید توجه داشت که این آگاهی از سنخ شناخت نظری نیست، بلکه تجربه‌ای وجودی و عملی است که بنیان خوف و سلوک معنوی را شکل می‌دهد. بدینسان است که سالک درمی‌یابد که هیچ فاعلی مستقل وجود ندارد و کل هستی او، از جمله توانایی‌ها و حرکاتش، تحت قدرت مطلق قرار دارد.

با این اوصاف، مهابت و خوف در بنیاد خود همسو هستند؛ زیرا هر دو تجربه، آگاهی انسان از مخلوق‌بودگی و محدودیت خود در برابر امر مطلق را نمایان می‌کنند. در این میان البته تفاوتی هم قابل ذکر است و آن اینکه مهابت توصیفی پدیدارشناسانه از این تجربه است، در حالی که خوف غزالی جلوه عملی و باطنی آن آگاهی است. تجربه خوف سالک را به خشیت، زهد، توبه و حرکت به سوی اتحاد با توحید می‌کشاند. به تعبیر خود غزالی: «اما کسی که بصیرت او قوی باشد و قوت او ضعیف نبود، او در حال اعتدال کار خود، جز خدای و افعال او را نبیند و غیر او نشناسد، و داند که در وجود جز خدای و افعال او نیست، و افعال او اثری است از آثار قدرت او و تابع اوست و به حقیقت وجود ندارد، و وجود یگانه حق راست که وجود همه کارها بدوست... و او موحد حق باشد که جز خدای را نبیند، بلکه در نفس خود از آن روی که نفس اوست ننگرد، بلکه از آن روی نگرد که بنده خدای است. پس این آن باشد که او را گویند که «در توحید نیست شده است و از نفس خود فانی گشته. و بدین اشارت کرده است کسی که گفته است که ما به خود بودیم، آن گاه از خود فانی شدیم، پس بی خود باقی ماندیم»⁵⁶.

6- احساس مخلوق بودن و تحول درونی نسبت به امر مطلق:

احساس مخلوق بودن در اندیشه رودلف اُتو، تجربه‌ای پدیدارشناختی و وجودی است که انسان را در برابر امر مطلق قرار می‌دهد و او را از خود تهی می‌سازد. این تجربه، شباهت قابل توجهی به زمینه‌های تحول اخلاقی و سلوکی در عرفان غزالی دارد؛ زیرا وقتی سالک به مخلوق‌بودگی خود و وابستگی کامل به خالق پی می‌برد، خشیت واقعی در دل او شکل می‌گیرد و بستر اصلاح درونی فراهم می‌شود. غزالی این مسیر را چنین بیان می‌کند: «اولین مقام دین معرفت است، و پس از آن خوف حاصل شود، و از خوف زهد و توبه، و آنگاه محبت پدید آید»⁵⁷.

⁵⁵ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 426.

⁵⁶ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 557.

⁵⁷ غزالی، کیمیای سعادت، 855.

این سیر نشان می‌دهد که گویی احساس مخلوق‌بودن ناشی از مهابت اُتویی، مشابه سنخ تجربه‌ای عملی، اخلاقی و سلوکی نزد غزالی است. زیرا در نگاه اُتو، انسان از عظمت مطلق به حیرت درمی‌آید، و در عرفان غزالی، این حیرت در دل و عمل سالک جریان می‌یابد و او را به زهد، پرهیزکاری، توبه و محبت الهی هدایت می‌کند. همان‌طور که غزالی می‌گوید: «چون انسان در ظاهر و باطن عجایب خلقت خویش بنگرد؛ آن‌گاه قدرت و جلال پروردگار خویش را بشناسد و درخواهد یافت که او بر همه چیز احاطه دارد، دارای قدرتی کامل است و در این صورت به معرفت نفس دست یابد و از معصیت‌ها و شهوات دوری کند.»⁵⁸

این تجربه چندلایه و چندسطحی است و در سه بُعد قابلیت تحلیل دارد:

الف. بعد روانی: سالک در مواجهه با امر مطلق، لرزش و اضطراب وجودی را تجربه می‌کند که ناشی از درک محدودیت و ناتوانی خود در برابر مطلق است. این وضعیت غرور و خودمحوری را فرو می‌ریزد و فروتنی جای آن را می‌گیرد.

ب. بعد هویت وجودی: در این سطح، سالک درمی‌یابد که هستی‌اش وابسته و فناپذیر است و هیچ استقلال‌ی ندارد. این آگاهی از محدودیت و وابستگی او را به بازگشت به اصل وجودی خویش و حرکت به سوی خداوند هدایت می‌کند. به این ترتیب، وجود انسان تنها در پرتو حضور و اراده امر مطلق معنا می‌یابد.

ج. بعد سلوک اخلاقی: سالک درمی‌یابد که هیچ فاعلی جز خدا نیست. این شناخت پیش‌شرط شکل‌گیری خوف و بازگشت عملی به سوی مطلق است. بدون چنین شناختی، مهابت صرفاً تجربه‌ای پدیدارشناختی باقی می‌ماند و به تحول اخلاقی نمی‌انجامد.

این سه بعد با هم تجربه‌ای یکپارچه و تحول‌آفرین پدید می‌آورند، به شکلی که اولاً روان سالک از منیت تهی می‌شود و خشیت در او موج می‌زند؛ ثانیاً هویت مستقل او رنگ می‌بازد و وابستگی کاملش آشکار می‌گردد؛ و ثالثاً این تجربه او را به عمل و سلوک اخلاقی هدایت می‌کند. بنابراین، تجربه مخلوق‌بودن، مهابت اُتو را از سطح پدیدارشناختی به سطح تحول درونی، اخلاقی و عرفانی ارتقا می‌دهد و در عرفان غزالی به خوف سلوکی تبدیل می‌شود؛ تجربه‌ای که ذهن و ضمیر سالک را متوجه امر مطلق می‌کند تا به او تقرب پیدا کند.

7- خوف و مهابت از منظر خاستگاه معرفتی:

یکی از تفاوت‌های اساسی بین مفهوم مهابت در اندیشه رودلف اُتو و مفهوم خوف در عرفان ابوحامد غزالی در خاستگاه معرفتی این دو تجربه نهفته است. هر دو متفکر با تجربه انسان در مواجهه با امر مطلق سروکار دارند، اما مسیر این مواجهه در دو افق کاملاً متفاوت رخ می‌دهد. در نگاه اُتو، مهابت تجربه‌ای پیش‌عقلی و پیش‌اخلاقی به شمار می‌آید؛ یعنی پاسخی شهودی

⁵⁸ غزالی، کیمیای سعادت، 58.

به حضور امر مطلق است، در حالی که خوف در غزّالی نتیجه شناخت و تأمل عمیق انسان نسبت به خداست. به تعبیر رافائل: «مهابت واکنشی شهودی به حضور امر مطلق است؛ امری که عقل تنها پس از وقوع آن می‌کوشد آن را تبیین کند»⁵⁹.

اُتو بر این باور است که فهم دین صرفاً در قالب مفاهیم فلسفی یا اخلاقی قابل درک نیست؛ زیرا حضور امر قدسی ایجاب می‌کند از هرگونه مفهوم پردازی فراتر رویم و دست به دامن تجربه عرفانی شویم. به بیان دیگر، امر قدسی تنها تجربه‌کردنی است و نه امری انتزاعی؛ هرچند در مسیر تکامل خود، بار اخلاقی و عقلانی نیز پیدا می‌کند. این بار نباید بر تجربه مستقیم امر قدسی غالب شود؛ زیرا ذات دین، باطن و اصل آن است و ظاهر صرفاً نقاب و محافظی برای آن.

از این رو، مهابت به مثابه احساس نو‌مینوس، فراتر از حوزه مفاهیم اخلاقی یا معرفتی قرار دارد و سطحی عمیق‌تر از عقل را دربرمی‌گیرد، سطحی که اُتو آن را «پیشا تجربی مقدس» می‌خواند. تجربه مهابت نه علم به خداست، بلکه درک حضور اوست؛ احساسی که در خودآگاهی انسان به شکل مستقیم و بی‌واسطه از مطلق پدیدار می‌شود. این تجربه را نباید در زمره معرفت به معنای رایج فلسفی گنجانده، بلکه تجربه‌ای شهودی و بی‌واسطه است که در آن، عقل پس از احساس مقدس وارد عمل می‌شود. اما در منظومه فکری غزّالی، مسیر کاملاً معکوس است. خوف نتیجه معرفت است؛ آگاهی و شناختی که عقل و قلب در آن یکدیگر را می‌گشایند. به گفته غزّالی در کیمیای سعادت: «اولین مقام دین معرفت است، و پس از آن خوف حاصل شود؛ و چون خوف قوی گردد، رجاء و محبت در پی آن آید»⁶⁰. چنین معرفتی هم از سنخ مفهومی و انتزاعی نبوده، بلکه حضوری و وجودی است. سالک هنگامی از خدا می‌ترسد که او را شناخته باشد، و این آگاهی منجر به تغییرات عمیق در وجود او می‌شود. با توجه به این دیدگاه، تفاوت میان اُتو و غزّالی را می‌توان این چنین ترسیم کرد:

جنبه	غزّالی	اُتو
خاستگاه تجربه	پساعقلی، معرفتی، سلوکی	پیشاعقلی، شهودی، پدیدارشناختی
ماهیت آگاهی	تحول وجودی در برابر امر مطلق	توصیف حضور امر مطلق
جهت حرکت	از آگاهی به حضور	از حضور به آگاهی
نتیجه نهایی	فروتنی و فنا	حیرت و سکوت

8- خوف و مهابت از منظر هستی‌شناسانه:

⁵⁹ Raphael, *Rudolf Otto and the concept of holiness*, 160.

⁶⁰ غزّالی، کیمیای سعادت، 855.

یکی دیگر از تفاوت‌های مهم بین رودلف اُتو و ابوحامد غزّالی به نگرش آن‌ها در باب تجربه هستی‌شناسانه امر قدسی برمی‌گردد. هر دو متفکر با تجربه انسان در مواجهه با امر مطلق سروکار دارند، اما مسیر این مواجهه در دو افق کاملاً متفاوت رخ می‌دهد در اندیشه اُتو، حضور خداوند به مثابه «دیگری مطلق» است، موجودی که در هیچ چارچوب انسانی نمی‌گنجد و همواره فراتر از تجربه باقی می‌ماند. انسان در مواجهه با این امر مطلق، خود را در برابر حقیقتی می‌یابد که کاملاً از او متمایز است؛ حقیقتی بسی فراتر از عرصه شناخت به معنای مفهومی. به گفته اُتو: «امر مطلق در آگاهی دینی به صورت دیگری مطلق پدیدار می‌شود؛ امری که در برابر آن انسان تنها می‌تواند بایستد، بلرزد و خاموش شود»⁶¹.

این دیدگاه حاکی از این است که تجربه دینی در افق اُتو همواره با فاصله همراه است؛ فاصله‌ای هستی‌شناسانه میان خالق و مخلوق، میان امر مطلق و امر محدود. به واقع، مهابت دقیقاً از همین فاصله برمی‌خیزد. انسان در مواجهه با جلال و عظمت بی‌کران است که محدودیت و ناچیزی خود را درمی‌یابد و همین آگاهی، ماهیت امر مینوی یا نومینوس را می‌سازد. حضور مطلق در این دیدگاه حضوری است فراتر از انسان، نه در درون او.

در مقابل، غزّالی تجربه خوف را به عنوان آغاز مسیر سلوکی می‌بیند که در آن، محبت این فاصله را پر می‌کند. او در احیاء علوم الدین می‌نویسد: «چون خوف کامل شود، دل از غیر خالی گردد و محبت الهی بر جای آن نشیند»⁶². به این ترتیب، خوف مرحله‌ای از تحول درونی انسان است، نه وضعیت نهایی آگاهی دینی. سالک ابتدا از جلال الهی بر خود می‌لرزد، اما همین لرزش دل او را از غیر تهی می‌کند و زمینه محبت و فنا را فراهم می‌آورد. در نتیجه، هرچند اُتو انسان را در مرز حیرت نگه می‌دارد، غزّالی سالک را به سوی مقام وصل و فنا هدایت می‌کند.

می‌توان این تفاوت را به شکل زیر ترسیم کرد:

جنبه	غزّالی	اُتو
نسبت خدا و انسان	وحدت وجودی: فنا در حق	دوگانگی وجودی: دیگری مطلق
جهت تجربه	از آگاهی درونی به اتحاد وجودی	از حضور بیرونی به آگاهی درونی
حالت نهایی	محبت، فنا، اتحاد	حیرت، سکوت، فاصله
نوع تجربه	عرفانی-سلوکی (حرکت به سوی امر مطلق)	پدیدارشناختی (آگاهی از امر مطلق)

⁶¹ Cilliers , *Mysterium tremendum et fascinans*, 33.

⁶² غزّالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 267.

9- بازخوانی خوف و رجاء در پرتو جذبه اُتو:

از دیدگاه ژدولف اُتو، هرچند تجربه نومینوس در آغاز جلوه‌ای مهابناک دارد و به فاصله‌ای عمیق با امر مطلق دامن می‌زند، اما در همین تجربه، جلوه‌ای دیگر بر انسان نمایان می‌شود که نشان از جاذبه غیرقابل مقاومت و کشش الهی دارد. او از این جلوه اخیر با نام جذبه (Fascinans) یاد می‌کند که از سنخ محبت است. به همین دلیل، خدا رازی است که هم می‌ترساند و هم می‌رباید، یعنی ترکیبی از هیبت و جذابی.⁶³

از منظر پدیدارشناسانه، جذبه یک فرآیند آگاهی معنوی است که در آن «درک عظمت» با «شوق وصال» در هم می‌آمیزد. تجربه‌ای که سالک را به بازاندیشی نسبت رابطه خود با امر مطلق وامی‌دارد و حس امید و عشق را در او زنده می‌کند. از اینجاست که لحظه‌ای رقم می‌خورد که در آن انسان، با وجود کوچک بودن، به سوی امر مطلق جذب می‌شود و شور حضور در امر قدسی را تجربه می‌کند.⁶⁴ بر این اساس، تجربه دینی، به باور اُتو، در کشمکش میان این دو قطب شکل می‌گیرد: ترس و میل، خشیت و عشق، رعب و قرب.

یکی از مهم‌ترین وجوه جذبه در سلوک عملی، ایجاد الگیزه و پویایی مستمر است، به نحوی که سالک با تجربه کشش الهی، از گناه و رفتارهای ناپسند پرهیز می‌کند و به انجام اعمال نیک و مراقبه‌های اخلاقی و عرفانی ترغیب می‌شود. این انگیزه فعال، همان نیرویی است که حرکت معنوی و عملی را استمرار می‌بخشد و فضایل اخلاقی را می‌پروراند.

در عرفان اسلامی غزالی، همین دوگانگی در قالب دو مفهوم خوف و رجاء تبلور یافته است. در احیاء علوم الدین، او مسیر معنوی را در تعادل میان خوف از عدل الهی و رجاء به رحمت او معرفی می‌کند: خوف بدون رجاء به نومیدی می‌انجامد و رجاء بدون خوف سبب غفلت می‌شود. تربیت دینی از نظر غزالی توازن میان هیبت و امید است؛ همان دو قطبی که اُتو با مهابت و جذبه نشان می‌دهد. غزالی در کیمیای سعادت می‌نویسد: «خوف از جلال اوست و محبت از جمال او».⁶⁵ بدین معنا، خوف و محبت دو مرحله از یک تجربه‌اند: ابتدا سالک در برابر جلال دچار خوف می‌شود و سپس همین خوف در نتیجه محبت و انس دگرگون می‌گردد. بنابراین، آنچه در اُتو تحلیل ساختار آگاهی دینی است، در غزالی به مسیر وجودی سالک از هیبت به محبت تعبیر می‌شود.

غزالی معتقد است که هرچه معرفت بیشتر شود، خوف نیز ژرف‌تر می‌گردد؛ زیرا شهود جلال، آگاهی از عظمت است نه صرف فاصله. اما اگر خوف در همین سطح بماند، به یأس می‌انجامد. از این رو، رجاء یا امید به رحمت الهی برای حفظ توازن ضروری

⁶³ Cilliers, *Mysterium tremendum et fascinans*, 76

⁶⁴ Otto, *The idea of the holy*, 56- 60.

⁶⁵ غزالی، کیمیای سعادت: 838

است. او می نویسد: «سالک باید میان خوف و رجاء باشد، چنان که دو بال مرغان را؛ اگر یکی افتد، پرواز نکند»⁶⁶. «خوف سبب انقباض و مراقبت می شود و رجاء، انبساط و آرامش می آورد؛ یکی غرور را مهار می کند و دیگری از نومیدی جلوگیری می کند. از همین رو، تعادل میان خوف و رجاء در نظام فکری غزالی، یکی از ظریف ترین وجوه پیوند میان مهابت و جذبه است. غزالی این تعادل را حاصل رشد روانی و اخلاقی می داند. خوف بدون جذبه، انسان را به نومیدی و اضطراب می کشاند؛ اما جذبه، ترس را به عشق تبدیل می کند و از دل خشیت، محبت می رویاند. در نتیجه، سالک نه از خدا می گریزد، بلکه در هیبت او آرام می گیرد.

از همین روست که غزالی تجربه دینی را نه یک تحول ذهنی، بلکه فرآیندی وجودی می داند که جان انسان را دگرگون می کند، چنین امری به جذبه می ماند که به مثابه نیرویی درونی سالک را از درون به حرکت و تلاش معنوی وا می دارد. رجاء برای او تنها امید به پاداش نیست؛ بلکه نشانه ای از دریافت رحمت خداوند و ایمانی پرشور به مهربانی اوست، جایی که خوف و محبت در هم می آمیزند. غزالی در تعریف رجاء می گوید: «بنده در عین بیم، امید دارد، زیرا فضل حق را بزرگ می داند»⁶⁷. در این معنا، خوف و رجاء دو جنبه یک تجربه اند؛ در خوف، عظمت دیده می شود و در رجاء، لطف و مهربانی. در اُتو نیز مهابت آگاهی از جلال و جذبه شهود جمال است. جذبه لحظه ای است که تجربه امر مینوی یا امر قدسی از هیبت به سمت مهربانی پیش می رود؛ و در عرفان غزالی، رجاء لحظه ای است که خوف در محبت ذوب می شود. از این رو، تجربه دینی در نگاه سالک مورد نظر غزالی، توازن میان بیم از دوری و شوق به قرب است و با ساختار مهابت - جذبه (tremendum-fascinans) اُتو همخوانی دارد. جذبه تنها در سایه درک هیبت معنا می یابد و مهابت هنگامی سازنده است که در پرتو محبت تجربه شود.

از منظر پدیدارشناسی اُتو، سه کارکرد در تجربه غزالی قابل تشخیص است:

1. کشش درونی به سوی خدا که در محبت و شوق قرب ظاهر می شود و سالک را از ترس منفعلانه به حرکت آگاهانه می رساند.

2. هم زمانی خوف و رجاء به عنوان نیروهای متقابل و متکامل که توازن روانی را حفظ می کنند.

3. تبدیل خوف به نیروی محرک اخلاقی که رشد معنوی را ممکن می سازد⁶⁸.

از منظر روان شناختی و تربیتی نیز، رجاء غزالی در پرتو جذبه اُتو، صرفاً تجربه عاطفی نیست، بلکه محرک درونی سلوک اخلاقی است که سالک را از اضطراب و گناه به سوی عمل صالح هدایت می کند. وقتی که مهابت در عمق وجود آدمی رسوخ و نفوذ می کند این جذبه است که آن هیبت را در مدار محبت قرار می دهد و به انرژی روانی مثبت تبدیل می کند. بدینسان رجاء

⁶⁶ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 281.

⁶⁷ غزالی، احیاء علوم الدین، ج 4، 282.

⁶⁸ شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، 226-227.

نیرویی برای تنظیم و تعادل هیجانات معنوی است. چنین تعادلی، در جهان معاصر گرفتار اضطراب وجودی، معنایی درمان‌گر دارد: جذبه حس تعلق به منبعی فراتر از خویش را احیا می‌کند و اضطراب را به اعتماد بدل می‌سازد.⁶⁹

با این همه، چنین می‌نماید که تفاوتی بین اُتو و غزّالی درکار باشد و آن این است که اُتو مهابت و جذبه را هم‌زمان و هم‌زیست می‌داند، در حالی که غزّالی آن‌ها را متوالی و دیالکتیکی می‌پندارد. در اُتو، امر قدسی هم‌زمان که می‌هراساند، می‌رباید؛ اما در غزّالی، خوف مقدمهٔ محبت است، راهی از جلال به جمال. اُتو به تحلیل ساختار آگاهی دینی می‌پردازد، ولی غزّالی از تحول وجودی سالک سخن می‌گوید.

در نهایت، هم غزّالی و هم اُتو بر آن هستند تا راز آلودگی مواجههٔ انسان با امر مطلق را نشان دهند. اگر مهابت در اُتو ساحت هراس‌آور امر قدسی است و جذبه ساحت رحمت و جاذبهٔ آن، در عرفان غزّالی این دو در خوف و رجاء جلوه می‌کنند. مهابت بی‌جذبه اضطراب می‌آورد، همان‌طور که خوف بی‌رجاء به نومیدی می‌انجامد. جذبه، مهابت را به حیرت متعالی تبدیل می‌کند و رجاء، خوف را از اضطراب به سمت محبت الهی مسوق می‌دهد.

نتیجه‌گیری:

بررسی جایگاه خوف در الهیات عرفانی امام محمد غزّالی، ما را با منظومه‌ای معنایی روبرو می‌سازد که در آن، خوف صرفاً یک حالت روان‌شناختی یا تجربه اخلاقی زودگذر نیست؛ بلکه به مثابه دال مرکزی و محور معنابخش کل نظام الهیاتی و عرفانی او است. خوف، شبکه‌ای از پیوندهای معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی، انسان‌شناختی، محبت‌شناسانه و سلوکی را درهم می‌تند. در ساحت خداشناسانه، خوف بازتابی از درک عظمت، قهاریت و جلال الهی است. شناخت خدا نزد غزّالی، نه صرفاً از مسیر تأمل عقلانی؛ بلکه از راه تجربه قلبی خوف حاصل می‌شود.

از منظر انسان‌شناختی، خوف تجلی معرفت انسان به فقر ذاتی و ناتوانی خویش است. انسان، تا زمانی که در توهم توانایی و خودپسندگی به سر می‌برد، به ساحت عبودیت راه نمی‌یابد. خوف، لحظه گسست از خود متوهم و گشایش به سوی حقیقت انسانی است؛ یعنی به مرتبه‌ای برسد که دریابد ارادهٔ او در راستای ارادهٔ خداوند قرار دارد و بدون ارادهٔ خدا نمی‌تواند کاری انجام دهد. در بعد هستی‌شناسی، غزّالی جهان را صحنه تجلی دوگانه صفات جلال و جمال می‌بیند. در این میان، خوف واکنش راستین به ظهور بعد جلالی هستی است و از این رو، درک هستی بی‌واسطه بدون خوف ممکن نیست. خوف در این سطح، ریشه در ساختار خود واقعیت دارد. از لحاظ معرفت‌شناختی، خوف واسطه‌ای برای گشودگی به معرفت حضوری و شهودی است.

⁶⁹ Alkhouri, *The numinous experience in the light of psychology of religion*, 41.

قلبِ خائف، قلبی است که حجاب‌های کاذب را فرو می‌ریزد و به اشراق نائل می‌شود. بدین‌سان، خوف نه فقط مانع غفلت؛ بلکه شرط تحقق حکمت است.

در وجه سلوکی و اخلاقی روان‌شناختی، خوف عامل تربیت، تزکیه و مراقبت دائمی سالک است. غزالی با بیانی روان‌شناختی، خوف را مانع سرکشی نفس و عامل تهذیب انگیزه‌ها و خلوص نیت می‌داند. این خوف، هم‌زمان احیاگر مراقبه و برانگیزاننده تلاش درونی است.

در سطح ایمان‌شناسانه، خوف تجلی ایمان زنده و قلبی است. خائف، کسی است که به‌درستی عظمت و عدالت الهی را باور دارد و با تواضع وجودی، ایمان خود را از خطرات ریا، عُجب و اطمینان کاذب می‌رهاند. از منظر آخرت‌شناسانه، خوف همواره افق آخرت را در برابر مؤمن زنده نگاه می‌دارد. قیامت و حساب الهی، از طریق خوف در زندگی مؤمن حاضر می‌شوند و اعمال او را معنا می‌بخشند. این حضور، انسان را به زیست مسئولانه و معنادار فرا می‌خواند.

افزون بر همه اینها، در الهیات غزالی خوف و محبت ملازم یکدیگرند. برخلاف تلقی متعارف که این دو را متضاد می‌داند، غزالی نشان می‌دهد که خوف مقدمه و زمینه محبت حقیقی است. تنها آن‌گاه که انسان، جلال و عدل الهی را درک کند و از خود بگذرد، به محبت خالص و ناب می‌رسد. محبت بی‌خوف، به عاطفه‌گرایی تهی تبدیل می‌شود؛ حال آنکه خوف، بستر شکوفایی حب عاشقانه به خدای تعالی است.

چنانچه این برداشت از مفهوم «خوف» در اندیشه ابوحامد غزالی را در چهارچوب تجربه امر قدسی یا امر مینوی رودلف اُتو، بررسی کنیم، در می‌یابیم که هر دو متفکر، تجربه دینی و عرفانی را به عنوان تجربه‌ای زیسته و وجودی می‌نگرند؛ تجربه‌ای که در آن انسان در برابر عظمت و راز الهی، خود را ناتوان و وابسته احساس می‌کند.

در اندیشه غزالی، خوف بخشی بنیادی از سلوک معنوی است و ناشی از آگاهی سالک به فقر وجودی خود در برابر قدرت مطلق خداوند است. این خوف، هرچند در ابتدا با بیم و اضطراب همراه است، هدف نهایی‌اش اصلاح قلب، تلطیف روح و رسیدن به محبت و آرامش در حضور الهی است. اُتو نیز در نظریه مهابت، آن را نخستین واکنش انسان در مواجهه با امر قدسی یا امر مینوی می‌داند؛ واکنشی که با هراس و حیرت همراه است و انسان را به درک رازآلودگی و عظمت امر قدسی هدایت می‌کند. اگر مهابت در اُتو ساحت هراس‌آور امر قدسی است و جذبه ساحت رحمت و دلربایی آن، در عرفان غزالی این دو در خوف و رجاء جلوه می‌کنند. مهابت بی‌جذبه اضطراب می‌آورد، همان‌طور که خوف بی‌رجاء به نومیدی می‌انجامد.

با وجود تفاوت‌های زمینه‌ای و دینی، هر دو متفکر درباره تجربه‌ای مشابه سخن می‌گویند: تجربه‌ای که در آن، ترس نشانه‌ای از درک حضور متعالی و ناشناختنی خداوند است. تفاوت در این است که اُتو این تجربه را در سطح توصیف پدیدارشناختی بیان می‌کند، در حالی که غزالی آن را در مسیر سلوک عرفانی و تربیت روح به کار می‌گیرد. به عبارت دیگر، اُتو چگونگی احساس امر قدسی را توضیح می‌دهد، اما غزالی نشان می‌دهد چگونه می‌توان با این احساس زندگی کرد.

بر این اساس، می‌توان گفت «مهابت» اُتو بیان پدیدارشناسانه همان احساسی است که غزّالی از آن در سلوک معنوی و تجربه عرفانی تحت عنوان خوف یاد می‌کند. در عرفان اسلامی، خوف پایان تجربه حقیقت الهی یا امر قدسی نیست، بلکه آغاز مسیر حرکت از ترس به عشق و از اضطراب به وصال است.

منابع:

- 1- اکبری کلهری، نرگس. «مفهوم زهد در اندیشه امیرالمؤمنین (ع) و مقایسه آن با دیدگاه امام محمد غزّالی». استاد راهنما: دکتر حسین رحیم زاده، پایان نامه منتشر شده مقطع کارشناسی ارشد، رشته علوم و معارف نهج البلاغه، دانشگاه قرآن و حدیث پردیس تهران، (1395).
- 2- توکلی پور، محمد. «بررسی مبانی رویکرد غزّالی به زبان عرفانی و وحی». پژوهشنامه تفسیر و زبان قرآن، سال هشتم، شماره اول، (1398)، صص 63-82.
- 3- چادستر، دیوید. شور جاودانگی. ترجمه: غلامحسین توکلی، چاپ دوم، قم: ادیان و مذاهب، 1393.
- 4- زرین کوب، عبدالحسین. جستجو در تصوف. چاپ ششم، تهران: امیر کبیر، 1385.
- 5- سروش، عبدالکریم. قصه ارباب معرفت. تهران: انتشارات صراط، 1388.
- 6- شیرالی، اکرم، «بررسی مسأله خوف و رجاء از دیدگاه امام علی (ع) و امام محمد غزّالی»، استاد راهنما: دکتر سید محمد بنی هاشمی، استاد مشاور: دکتر عبدالحسین طریقی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی. دانشکده ادبیات و علوم انسانی، (1392).
- 7- شیمل، آنه ماری. ابعاد عرفانی اسلام. ترجمه عبد الرحیم گواهی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، 1374.
- 8- علوی، رقیه؛ و دیگران. «محبت و معرفت در آثار غزّالی». عرفان اسلامی، شماره 62، (1398): 276.
- 9- غزّالی، محمد. کیمیای سعادت. ارومیه: موسسه انتشاراتی حسینی اصل، 1397.
- 10- غزّالی، محمد. احیاء علوم الدین. ترجمه مؤیدالدین محمد خوارزمی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1392.
- 11- محمد. الاربعین. ترجمه برهان الدین حمدی. تهران: انتشارات اطلاعات، 1381.

- 12- محمد، بی‌تا. روضه الطالبین و عمده السالکین. بیروت: دار النهضه الحدیثه. غزالی،
- 13- محمد. المقصد الاسنی فی شرح اسماء الله الحسنی. ترجمه احمد حواری نسب، تهران: احسان، 1375. غزالی،
- 14- محمد. مشکات الأنوار. ترجمه صادق آینه‌وند، تهران: انتشارات امیرکبیر، 1364. غزالی،
- 15- فرانک، غزالی. ترجمه رضا زرین کمر، تهران: نگاه معاصر، 1399. گریفیل،
- 16- فرضعلی، فاطمه؛ حسینی شاهرودی، سید مرتضی. «روی کرد پدیدارشناسانه سید حیدرآملی و رودلف اتو به امر قدسی». فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، پیاپی 41، (1390): 75.
- 17- محمدی، علی؛ صوفی، مجتبی. «بررسی حضور امر قدسی (شهودی) در غزلیات مولانا با تکیه بر نظریه های رودلف اتو». پژوهش های ادب عرفانی (گوهر گویا)، سال 11، شماره 4، (1396): 134.
- 18- محمدی گم یک، هاجر. «مرگ اندیشی از دیدگاه امام محمد غزالی و عبدالرحمن جامی». استاد راهنما: دکتر پرویز عباسی داکانی، پایان نامه منتشر شده مقطع کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، گروه معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی، (1392).
- 19- نراقی، آرش. آینه جان مقالاتی درباره‌ی احوال و اندیشه‌های مولانا جلال الدین بلخی. تهران، نگاه معاصر، 1394.
- 20- نصر، سید حسن؛ لیمن، الیور. تاریخ فلسفه اسلامی. ج 1، تهران، نشر حکمت، 1383.
- 22- همایی، جلال الدین. غزالی نامه. چاپ سوم، تهران، نشر نما، 1368.

References:

- 1-Alkhouri, K. I. (2023). *The numinous experience in the light of psychology of religion. Theophany*, 5, 41.

- 2-Almond, P. C. (1977). *Rudolf Otto: An introduction to his philosophical theology*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- 3-Cilliers , Johan (2009) *Mysterium tremendum et fascinons: Liturgical perspectives on the approach to God. die Skriflig/In Luce Verbi*. 43(1).pp.1-33.
- 4-Gooch, T. A. (2000). *The numinous and modernity: An interpretation of Rudolf Otto's philosophy of religion*. New York: Walter de Gruyter.
- 5-Husserl, E. (2001). *Logical investigations* (2nd ed., Vols. 1-2, D. Moran, Ed.). London: Routledge.
- 6-Otto, Rudolf. (1926). *The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational* (4th rev. ed., J. W. Harvey, Trans.). London: Humphrey Milford / Oxford University Press.
- 7- Raphael, M. (1997). *Rudolf Otto and the concept of holiness*. Oxford: Oxford University Press.