



Phenomenological Analysis of Prophet Moses' Religious Experience at Mount Sinai: Through the Lens of Rudolf Otto's Theory

Khadijeh Amiri¹ Seyyed Reza Moadab²

1. PhD Candidate in Comparative Exegesis, Department of Quranic and Hadith Sciences, University of Qom, Iran . (Corresponding Author). kh.amiri65@gmail.com
2. Professor, Department of Quranic Sciences and Hadith, University of Qom. Qom. Iran. sr-moadab@qom.ac.ir

Abstract

Original Research



Investigating religious experiences within revelatory texts necessitates a critical re-examination of the alignment between Western theoretical frameworks and the structural nuances of Quranic narratives. Rudolf Otto's theory of the "Numinous," with its emphasis on the affective-emotional dimensions of encountering divinity, remains a seminal model in this field; nonetheless, its capacity to provide a comprehensive explanation of revelatory accounts warrants critical scrutiny. Adopting an "interpretive phenomenological" approach, this study evaluates the efficacy of Otto's theory in analyzing the experience of Moses (PBUH) at Mount Sinai, while elucidating the structural divergences between the Quranic revelation and Otto's model. The findings suggest that while Otto's theory is effective in accounting for the emotional components of this encounter, it encounters significant challenges when confronted with two fundamental characteristics of the Quranic narrative. First, the dialogical nature of revelation: whereas Otto's model emphasizes a unilateral, awe-inspiring encounter, the Quranic revelation unfolds within a direct, dialogical context with the Divine, which establishes a foundation for moral responsibility. Second, the active agency of the subject: in contrast to the passive recipient archetype found in classical models, Moses (PBUH) plays a dynamic role in shaping the revelatory event through inquiry and petition. Ultimately, this research argues that the Quran elevates the religious experience from a state of mere "emotional passivity" to a "dynamic and mission-oriented event,"

Received: 2025/11/20; Received in revised form: 2026/04/21; Accepted: 2026/05/03 ; Published online: 2026/05/09

Amiri, K.; Moadab, S. R. (2026). Phenomenological Analysis of Prophet Moses' Religious Experience at Mount Sinai: Through the Lens of Rudolf Otto's Theory. *Journal of Philosophical Theological Research*, 28(2), 213-246. <https://doi.org/10.22091/jptr.2026.15056.3482>

© The Authors

transcending the classical frameworks of the phenomenology of the Numinous.

Keywords: Religious Experience, The Numinous, Rudolf Otto, Interpretive Phenomenology, Quranic Revelation, Moses (PBUH)..

Introduction

Religious experience, unlike conventional phenomenological experiences, is predicated upon an encounter with a supernatural subject, ultimate reality, or the manifestation of the Sacred (Peterson et al., 2024). In this context, the religious experience of Moses at Mount Sinai represents an exceptional encounter that transcends mere engagement with phenomena; it is a confrontation with a transcendent reality that, while manifesting within the subject's consciousness, exceeds the boundaries of ordinary sensory perception. This event constitutes a unique encounter wherein the Sacred, by opening new horizons of meaning, confronts the subject with a reality that is realized only under specific conditions within the framework of an "existential manifestation."

The central problem of this research lies in the inadequacy of existing phenomenological models to fully explicate the dimensions of revelatory experience in Qur'anic narratives. Although Rudolf Otto's theory of the "Numinous" provides a powerful framework for analyzing such encounters through the lens of immediate and *a priori* experiences of the Sacred, it contains theoretical lacunae regarding the structural aspects of revelation. Specifically, Otto overlooks the components of "duty/mission" and the "structure of revelatory dialogue." Therefore, the objective of this study is to provide a more rigorous analysis of the Qur'anic account of Moses's revelatory experience by addressing these gaps.

Utilizing a phenomenological methodology centered on Otto's Numinous theory, this research analyzes the experience at two levels: "theoretical structure" and "process of execution." The primary originality of this paper lies in the proposal of a "six-fold analytical model." By integrating the dimensions of "duty/mission" and "dialogical structure" into Otto's fourfold framework (the *mysterium tremendum*, the *fascinans*, the sense of creatureliness, and the awe-inspiring presence), this study offers an expanded model for analyzing revelation.

The findings suggest that this integrative approach, by focusing on the "mode of experience" (first-person perspective) rather than "theological validation," enables a more comprehensive representation of the Qur'anic narrative of Moses at Mount Sinai and provides a robust framework for identifying the Numinous dimensions in sacred texts

Phenomenology of the Numinous Experience

The phenomenology of religion, as an approach aimed at establishing a connection with diverse religious data through "understanding" rather than "explanation," emphasizes the irreducibility of religious phenomena and avoids reducing them to non-religious paradigms (Kristensen, 1960). In this regard, this study, by adhering to the principles of "epoché" and the researcher's "self-bracketing" (bracketing of preconceptions), seeks to

engage with religious phenomena from the perspective of the believer to recover their authentic essence.

The tradition of the phenomenology of religion is characterized by two primary approaches: the classical and the hermeneutic. In classical phenomenology, *Jean-Marc de Laury* (Note: Please verify if you meant Jean-Marc De Laury or Otto/Eliade as per your source) defines the study of religion as the investigation of the “essence” and “manifestations” of religion, positing that the “Numinous” is inherently unknowable and transcendent. This tradition, by emphasizing the understanding of manifestations, paves the way for the nexus between the phenomenon and the ultimate truth. On the other hand, hermeneutic phenomenology, evolving from Husserl toward Heidegger, shifts the focus of phenomenology from a mere description of consciousness toward an “ontological unfolding.” In this framework, any encounter with a phenomenon is conceived as a form of interpretation and a disclosure of meaning within the context of Being (*Dasein*).

To facilitate a precise analysis of revelatory experiences, this research synthesizes these two traditions. While classical phenomenology faces challenges such as essentialism, its principles of “empathy” and “neutral description” remain indispensable for grasping religious meaning. This study utilizes the foundations of interpretive phenomenology—specifically the concept of *Kashf al-Mahjub* (the unveiling of the veiled)—to move beyond the superficial layers of the Quranic verses and seek the underlying reality of the phenomenon.

Ultimately, this methodological framework is integrated with Rudolf Otto's theory of the “Numinous.” While phenomenology serves as the analytical tool for the “disclosure and interpretation” of the semantic layers of the verses, Otto's theory provides the conceptual categories necessary to evaluate the “nature” of the manifested reality. Consequently, by synthesizing a phenomenological-interpretive method with Otto's categories (such as *Mysterium Tremendum* and *Mysterium Fascinans*), this research investigates how the components of the Numinous are manifested within the Quranic discourses pertaining to the experience of Moses (PBUH).

Conclusion

"The findings of this study demonstrate that the Quranic revelatory experience transcends the passive-affective components of Rudolf Otto's theory by transitioning from mere passivity to active agency, thereby transforming 'fascination' into a foundation for trust and dialogue. Our critical analysis reveals that Otto's theory of the 'Numinous,' due to its reliance on traditional dichotomies, inherent essentialism, and the marginalization of the subject's active participation, faces significant challenges in addressing the multifaceted nature of divine revelation.

In contrast to Otto's reductionist model, the Quranic narrative presents a dialogical and responsibility-oriented structure, offering a more dynamic and operational framework for interpreting revelatory experiences. This study concludes that the Quranic model effectively surpasses classical Western phenomenological patterns, providing a robust paradigm for understanding the religious experience as a transformative and mission-driven engagement rather than an ephemeral emotional encounter.

Reference

- Cox, J. L. (2023). *Rāhnamāyī be Pīdārshināsī-ye Dīn* (M. A'zamī Marām, Trans.). Hikmat. [In Persian]
- Fakhr al-Rāzī, M. b. 'U. (1999 AH). *Al-Tafsīr al-Kabīr (Maḥāṭib al-Ghayb)*. Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Heidegger, M. (2004). *The phenomenology of religious life* (M. Fritsch & J. A. Gosetti-Ferencei, Trans.). Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2007). *Hastī va Zamān* (S. Jamādī, Trans.). Qoqnūs. [In Persian]
- Hosaynī Shāh-rūdī, S. M., & Farzālī, F. (2011). "Rūykard-e Pīdārshināsāneh-ye Sayyid Haydar Āmulī va Rūdorf Ottō be 'Amr-e Qodsī." *Andīsheh-ye Dīnī*, 41, 49–80. [In Persian]
- Husserl, E. (1964). *The idea of phenomenology* (W. P. Alston & G. Nakhtnikian, Trans.). Martinus Nijhoff. (Original work published 1907)
- Husserl, E. (1999). *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology* (D. Cairns, Trans.). Kluwer Academic Publishers.
- Kristensen, W. B. (1960). *The meaning of religion: Lectures in the phenomenology of religion* (J. B. Carman, Trans.). Martinus Nijhoff.
- Makārem Shīrāzī, N. (1995). *Tafsīr-e Nemūneh*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]
- Mariano da Rosa, L. C. (2022). Da espiritualidade enquanto experiência epistêmico-existencial envolvendo a verdade como paradoxo em Søren Kierkegaard, o sagrado em Rudolf Otto e a Presença Espiritual em Paul Tillich. *Revista Pistis e Práxis: Teologia e Pastoral/Pontifícia Universidade Católica do Paraná*, 14(3), 860-897.
- Otto, R. (1917). *The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. [Publisher unknown].
- Otto, R. (1958). *The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational* (J. W. Harvey, Trans.). Oxford University Press.
- Rivera, J. (2022). *Phenomenology and the horizon of experience: Spiritual themes in Henry, Marion, and Lacoste*. Routledge.
- Şādeqī Tehrānī, M. (1986 AH). *Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān bil-Qur'ān wa al-Sunnah*. Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]
- Salamī, M. b. Ḥ. (2000 AH). *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]
- Ṭabarsī, F. b. Ḥ. (n.d.). *Tarjomeh-ye Tafsīr-e Majma' al-Bayān*. Farāhānī. [In Persian]



پدیدارشناسی تجربه دینی حضرت موسی (ع) در کوه طور با بهره‌گیری از چارچوب نظریه رودلف اُتو

خدیجه امیری^۱ سیدرضا مودب^۲

۱. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول).
kh.amiri65@gmail.com

۲. استاد گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران. sr-moaddab@qom.ac.ir

چکیده

علمی پژوهشی



بررسی پدیدارشناختی تجربه‌های دینی در متون وحیانی مستلزم بازاندیشی در میزان انطباق چارچوب‌های نظری غرب با ساختارهای روایت‌های قرآنی است. نظریه «امر قدسی» رودلف اُتو، با تمرکز بر ابعاد عاطفی-هیجانی مواجهه با الوهیت، الگویی اثرگذار در این حوزه محسوب می‌شود. با این حال، توانایی این مدل در تبیین دقیق و تمام‌عیار روایت‌های وحیانی همچنان محل تأمل است. پژوهش حاضر، با اتخاذ رویکرد «پدیدارشناسی تفسیری»، به ارزیابی کارآمدی نظریه اُتو در تحلیل تجربه موسی (ع) در کوه طور و تبیین وجوه تمایز ساختار وحیانی با مدل او می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که اگرچه نظریه اُتو در تبیین مؤلفه‌های هیجانی این تجربه تا حدی کارآمد است، اما در مواجهه با دو ویژگی بنیادین روایت قرآنی با چالش روبروست. نخست، ماهیت گفتگو‌مند وحی است. بر خلاف مدل اُتو که بر مواجهه‌ای تک‌سویه و هیبت‌آلود تأکید دارد، وحی در قرآن در بستر گفتگویی مستقیم با امر الهی شکل می‌گیرد که زمینه‌ساز مسئولیت‌پذیری می‌شود. دوم، کنشگری فعال مخاطب در وحی است. بر خلاف الگوی دریافت‌کننده منفعل در مدل‌های کلاسیک، موسی (ع) در این روایت با پرسشگری و درخواست در شکل‌دهی به رویداد وحیانی نقش ایفا می‌کند. در نهایت، این پژوهش استدلال می‌کند که قرآن تجربه دینی را از یک «انفعال هیجانی» به یک «رویداد پویا و رسالتی» ارتقا می‌دهد که فراتر از چارچوب‌های کلاسیک پدیدارشناسی امر قدسی است.

کلیدواژه‌ها

تجربه دینی، امر قدسی، رودلف اُتو، پدیدارشناسی تفسیری، وحی قرآنی، حضرت موسی (ع).

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۹؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۵/۰۲/۰۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۵/۰۲/۱۳؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۲/۱۹

□ امیری، خدیجه؛ مودب، سیدرضا. (۱۴۰۵). پدیدارشناسی تجربه دینی حضرت موسی (ع) در کوه طور با بهره‌گیری از چارچوب نظریه رودلف اُتو. *پژوهش‌های فلسفی-کلامی*، ۲۸(۲)، ۲۴۶-۲۱۳. <https://doi.org/10.22091/jptr.2026.15056.3482>

مقدمه

در چند سده اخیر، بحث از تجربه دینی در نتیجه آثار کسانی چون ویلیام جیمز، رودلف اتو و میرچا الیاده در محافل دانشگاهی غرب به شدت مورد توجه دین‌پژوهان قرار گرفته است. به علاوه، مطالعه تجارب دینی در متون مقدس همواره کانون توجه الهیات، کلام و تفسیر بوده است. پدیده وحی، به عنوان ابرتجربه دینی انبیای بزرگ، به ویژه در مورد حضرت موسی (ع)، در نگاه قرآن‌پژوهان بیشتر در چارچوب‌های کلامی یا تاریخی-روایی محصور مانده است. این رویکردها، اگرچه در تبیین محتوای پیام مؤثرند، اما در توضیح ساختار درونی، کیفیت ادراکی و نحوه ظهور امر متعالی در افق تجربی پیامبران دارای محدودیت‌های جدی هستند. قرآن به عنوان متن دینی مسلمانان همواره از واقعیات و پدیدارهایی سخن گفته است که فهم آن‌ها مراتب گوناگون معنایی دارد (جلیلی و روهی، ۱۴۰۱) و «ارتباط وحیانی»، به عنوان یکی از این پدیدارها، پیوسته کانون توجه دین‌پژوهان بوده است.

از نگاه برخی قرآن‌پژوهان نواندیش مسلمان، ارتباط انبیا با خداوند به مثابه همان «تجربه دینی» انگاشته می‌شود که اتو و دیگر نظریه‌پردازان به تبیین آن پرداخته‌اند. اما آنچه در این مطالعات مغفول مانده توجه به دو ویژگی منحصر به فرد تجربه وحیانی در قرآن است. ویژگی نخست آن که این تجربه صرفاً یک رخداد شخصی و درونی نیست، بلکه مستقیماً به مأموریت اجتماعی و رسالت پیامبر منجر می‌شود: «إِذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ». ویژگی دوم آن که ساختار گفتگومند و تعاملی این تجربه -پرسش و پاسخ میان خداوند و پیامبر- در نظریه‌های کلاسیک تجربه دینی نظیر نظریه «امر قدسی» اتو دیده نمی‌شود. بنابراین پرسش اصلی پژوهش آن است که آیا می‌توان با بهره‌گیری از نظریه امر قدسی اتو و روش تحلیل پدیدارشناختی تفسیری، ساختار تجربه وحیانی موسی (ع) در کوه طور را به مثابه یک پدیدار دینی بازسازی کرد و همزمان محدودیت‌های این نظریه را در تبیین ابعاد رسالتی و گفتگومند تجربه قرآنی آشکار ساخت؟

با توجه به ماهیت خاص تجربه قدسی، پدیدارشناسی در این پژوهش نه صرفاً به مثابه یک روش مشاهده، بلکه به مثابه «فرآیند بازگشایی لایه‌های پدیدار در مواجهه با امر متعالی» بازتعریف می‌شود. از این منظر، پدیده چیزی نیست که به سادگی و بی‌واسطه به فهم برسد، بلکه تجلی چیزی است که حقیقت آن همواره با نوعی «فاصله هستی‌شناختی» همراه است. بر این اساس، هر پدیدار تنها در حد «ظرفیت‌های وجودی» و «استعدادهای آگزیستانسیال» سوژه (فهمنده) قابل مکاشفه است. بدین معنا، حقیقت امر قدسی همواره در لایه‌ای از «ابهام» یا «ناشناختگی» باقی می‌ماند که ادراک بشری نمی‌تواند به کلیت آن دست یابد؛ اما سوژه می‌تواند از طریق خوانش نشانه‌ها و تجلیات پدیدار به لایه‌هایی از آن دست یابد. در واقع، میزان فهم تابع ظرفیت وجودی سوژه در مواجهه با آن حقیقت است. پدیدارشناسی در این مقاله، فراتر از تحلیل معنایی متون، به مثابه ابزاری برای «بازسازی تجربه

سوژه» به کار گرفته شده است. در جریان واقعه «درخت آتش»^۱، مواجهه حضرت موسی با امر متعالی تجلی عینی همین محدودیت پدیدارشناختی است. درخواست «دیدن» توسط موسی (ع) و پاسخ «لن ترانی» (هرگز مرا نخواهی دید) نشان از این حقیقت پدیدارشناسانه دارد که امر قدسی به دلیل ماهیت استعلایی اش همواره از ظرفیت ادراکی بشر فراتر است، و آنچه بر سوژه آشکار می‌شود تنها لایه‌هایی از حقیقت است که با ظرفیت وجودی او سازگار است.

پیشینه و ضرورت پژوهش

پژوهش حاضر از آن جهت نوآورانه است که نظریه «امر قدسی» رودلف اتو را با تکیه بر روایت قرآنی تجربه دینی حضرت موسی (ع) در کوه طور به روش پدیدارشناسی تفسیری واکاوی می‌کند. با وجود پیشینه‌هایی نظیر «خوانش پدیدارشناختی و هرمنوتیکی داستان موسی و خضر» (جلیلی و روهی، ۱۴۰۱) که بر چندلایگی و پویایی متن قرآن تأکید دارند، جستار پیش رو از حیث انتخاب آیات (مواجهه در طور)، رویکرد روش‌شناختی (تطبیق انتقادی نظریه اتو با متن) و هدف‌گذاری، متمایز از مطالعات پیشین است و خلأ موجود در تحلیل پدیدارشناختی کنش محور «وحی» را هدف قرار می‌دهد.

از دیگر پژوهش‌های نزدیک به حوزه این تحقیق، مقاله «رویکرد پدیدارشناسانه سید حیدر آملی و رودلف اتو به امر قدسی» (حسینی شاهرودی و فرضعلی، ۱۳۹۰) است. نویسندگان در این اثر ضمن بررسی سیر پدیدارشناسی دین از هگل تا گربن، آرای سید حیدر آملی و رودلف اتو را درباره مفهوم «امر قدسی» تطبیق داده‌اند. نگارندگان با استدلال بر این که آملی بدون بهره‌گیری از اصطلاحات مدرن، به معنای دقیق کلمه، یک «پدیدارشناس دین» است، شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو متفکر را در حوزه مراتب فهم دین، نخستین تجلی امر قدسی و الهیات سلبی تبیین کرده‌اند. اگرچه این پژوهش نیز در بهره‌گیری از نظریه اتو و اتخاذ رویکرد پدیدارشناختی با پژوهش حاضر اشتراک دارد، اما تفاوت بنیادین جستار پیش رو در تمرکز اختصاصی بر «روایت قرآنی مواجهه در کوه طور» و تحلیل «کنش محور» این تجربه وحیانی است، که در مطالعات تطبیقی صرف کمتر مورد مذاقه قرار گرفته است.

پژوهش حاضر به بررسی کاربرست نظریه تجربه دینی رودلف اتو بر یک متن قرآنی خاص و شناسایی محدودیت‌های آن در تبیین ساختار گفتگومند وحی می‌پردازد. تاکنون مطالعه‌ای که به صورت مستقیم این نظریه را بر تجربه‌ای مشخص از قرآن تطبیق دهد و در عین حال کاستی‌های آن را در مواجهه با ویژگی‌های وحی قرآنی آشکار سازد انجام نشده است. از این رو پژوهش حاضر از نظر موضوع و روش، یعنی به‌کارگیری پدیدارشناسی تفسیری در تحلیل یک تجربه قرآنی، فاقد سابقه مستقیم است.

ضرورت تحقیق از چند جهت قابل توضیح است: نخست، با وجود توجه گسترده محافل دانشگاهی غرب به نظریه‌های تجربه دینی، کاربرد نظام‌مند آن‌ها در تحلیل متون قرآنی، به‌ویژه نظریه اتو، هنوز تحقق نیافته و گاه ارتباط پیامبران با خداوند بدون تعیین حدود این همسانی با تجربه دینی تفسیر می‌شود. دوم، اگر مواجهه انبیا با خداوند در قرآن تجربه دینی تلقی شود، باید مرزهای اشتراک و افتراق آن با تجربه مسیحی و نیز ناتوانی‌های نظریه اتو در تبیین ابعاد رسالتی و گفتگو‌مند وحی روشن گردد. سوم، رویکرد پدیدارشناسی تفسیری تاکنون به طور نظام‌مند برای تحلیل تجربه وحیانی موسی (ع) در کوه طور به کار نرفته است.

از سوی دیگر، این رویکرد روشی نسبتاً تازه برای فهم دین و کوششی در جهت پرهیز از هر گونه تحریف و تحمیل باورهای خویش به مفاهیم و معتقدات دینی است (اسلامی اردکانی، ۱۴۰۰) و فهم پدیدارهای دینی از مهم‌ترین اهداف پژوهش در نگرش نوین دین‌شناسی به شمار می‌رود (جلیلی و روهی، ۱۴۰۱، صص. ۴-۲۶). از آنجا که این رویکرد با تعلیق پیش‌داوری‌ها، امکان نزدیک‌تر شدن به «کیفیت ادراک» امر متعالی را فراهم می‌کند، به‌کارگیری آن برای متون قرآنی ضرورتی اساسی دارد. بنابراین این پژوهش از جهت موضوعی، روش‌شناختی و هدف‌گذاری (آشکارسازی ابعاد رسالتی و گفتگو‌مند وحی) دارای ضرورت و نوآوری است.

تعریف تجربه دینی

«تجربه» واقعه‌ای است که شخص از سر می‌گذراند و نسبت به آن آگاه و مطلع است. تجربه دینی، با تمایز از تجربه‌های پدیداری متعارف، بر مواجهه با متعلقی مافوق‌طبیعی، حقیقت غایی یا تجلی امر قدسی استوار است (پترسون و دیگران، ۱۴۰۳، ص. ۳۸). بر این اساس، تجربه دینی حضرت موسی (ع) در کوه طور، بر خلاف تجربه‌های روزمره، تنها به مواجهه با پدیدارها محدود نمی‌شود، بلکه مواجهه‌ای با حقیقت متعالی است که در عین ظهور در آگاهی سوژه، از مرزهای ادراک حسی متعارف فراتر می‌رود. این واقعه نوعی مواجهه استثنایی است که در آن امر قدسی با بازگشایی افق‌های جدیدی از معنا، سوژه را با حقیقتی مواجه می‌سازد که تنها در شرایطی خاص و در بستر یک «تجلی وجودی» محقق می‌گردد.

پدیدارشناسی هرمنوتیکی (تفسیری)

پدیدارشناسی، به عنوان رشته‌ای در فلسفه مدرن، با هدف رسیدن به معرفتی یقینی و فراتر از پیش‌فرض‌ها شکل گرفت (کاکس، ۱۴۰۲، ص. ۲۸). در این سنت، هوسرل با اتخاذ روش «تقلیل پدیدارشناختی»، یا همان «اپوخه»، بر آن شد تا تمام موضع‌گیری‌ها و باورهای پیشینی نسبت به عالم

بیرونی را به حالت تعلیق درآورد (Husserl, 1964, p. 35). هدف از این «براکت کردن»، دسترسی به «آگاهی محض» و بررسی همبستگی میان «نؤسیس» (کنش آگاهی) و «نؤما» (محتوای آنچه ادراک می‌شود) است (Kockelmans, 1967, pp. 30-32).

با این حال، در این پژوهش، هدف صرفاً توصیف این آگاهی محض نیست، بلکه هدف گذار از پدیدارشناسی توصیفی هوسرلی به سوی «پدیدارشناسی تفسیری» هایدگر و تأویل است. بازخوانی جایگاه هستی در اندیشه هایدگر مستلزم درک پیوند میان هرمنوتیک و هستی‌شناسی است. او در کتاب هستی و زمان، با بهره‌گیری از هرمنوتیک پدیدارشناسانه، این رابطه را تبیین می‌کند. در ادامه، بر آنیم تا این مباحث را به صورت موجز و با نگاهی گزینشی مرور کنیم.

واژه هرمنوتیک یا «علم تأویل»، که ریشه‌ای در واژه یونانی به معنای ترجمه و تفسیر دارد، در اندیشه هایدگر از معنایی سنتی به سوی رویکردی هستی‌شناختی تغییر جهت داد. او به عنوان بنیان‌گذار هرمنوتیک فلسفی در سده بیستم، تحولی نو در این حوزه ایجاد کرد، به گونه‌ای که جایگاه هرمنوتیک از نگاه هستی‌شناختی و پدیدارشناختی‌اش جدایی ناپذیر شد (هایدگر، ۱۳۸۶، صص. ۱۱۲-۱۳۰). این نگاه ویژه رویکردی عمیقاً فلسفی و برخاسته از پدیدارشناسی است، به گونه‌ای که هایدگر پدیدارشناسی و هرمنوتیک را در ذات یکی می‌بیند و هر گونه تفکیک میان این دو را برخاسته از بدفهمی فلسفی یا هرمنوتیکی قلمداد می‌کند. بر همین اساس، یگانه‌انگاری پدیدارشناسانه مبنای شکل‌گیری هرمنوتیک فلسفی در اندیشه اوست، چراکه در این رویکرد معنای توصیف پدیدارشناسانه، تا آنجا که ملتزم به روش است، همان واگشایی (یا تفسیر) است.

پدیدارشناسی دازاین در اندیشه هایدگر، ماهیتی هرمنوتیکی (تأویلی) دارد که در سه سطح معنایی قابل تبیین است: نخست، به مثابه ابزاری برای کشف معنای اصیل هستی و ساختارهای بنیادین دازاین؛ دوم، به عنوان ترسیم افق و شرایط امکان برای هر گونه پژوهش هستی‌شناسانه کلی (درباره دازاین و جز آن)؛ و سوم، که از منظر فلسفی بنیادی‌ترین معناست، به مثابه تحلیل اگزستانسیالیته دازاین. در این سطح، هرمنوتیک فراتر از یک معنای مشتق، به معنای واگشایی هستی‌شناختی تاریخمندی دازاین است که پیش‌شرط امکان هر گونه فهم و شناخت محسوب می‌شود (هایدگر، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۰).

هستی، در مقام موضوع بنیادین فلسفه، از جنس هستندگان نیست، اما با هر هستنده‌ای در ارتباط است. برای یافتن «کلیت» هستی باید به ساحتی فراتر از جنس، نوع و فصل نظر کرد، چرا که هستی و ساختار آن مرتبه‌ای است فراسوی هر هستنده و فراتر از هر گونه تعریف و تعیین موجود و حاضر. هستی به دلیل آن که متضمن امکان و ضرورت بنیادی‌ترین یگانگی^۱ است، دارای استعلایی مشخص

1 individuation

و ممتاز است. از این رو، هر گونه فاش‌نمایی هستی فاش‌نمایی استعلایی و فراگذرنده است، به گونه‌ای که حقیقت پدیدارشناسانه (گشودگی هستی)، همان حقیقت استعلایی است (هایدگر، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۱).

در این راستا، هستی‌شناسی و پدیدارشناسی دو رشته مجزا و متعارض نیستند، بلکه با هم ماهیت و شیوه کار فلسفه را روشن می‌کنند. در واقع، فلسفه-هستی‌شناسی همان پدیدارشناسی عمومی است که نقطه آغازین آن هرمنوتیک دازاین (انسان) است. هرمنوتیک، در مقام تحلیل اگزیستانسیال، همان فاعلیتی است که پرسشگری فلسفی را به منشأ و غایت خود پیوند می‌زند، یعنی همان جایی که پرسش از آن بر می‌خیزد و به سوی آن باز می‌گردد (هایدگر، ۱۳۸۶، ص. ۱۴۱). اما برای تحلیل روایت‌های قرآن از تجربه‌های دینی انبیا و تجلی حقیقت، نیازمند رویکردی هستیم که فراتر از هستی انسانی، به «پدیدار ظهورگر» پردازد، رویکردی که در پدیدارشناسی هانری گربن بازتعریف شده است.

پدیدارشناسی گربن با پدیدارشناسی به معنای امروزی متفاوت است. گربن «پدیدار» یا «صورت» را راه رسیدن به ذات می‌داند. پدیدار نه صرف پدیدار آگاهی، بلکه پدیدار واقعیت است. پدیدار چیزی است که خود را ظاهر می‌سازد و در این ظهور چیزی را آشکار می‌کند که نمی‌تواند در آن آشکار شود مگر در صورتی که در عین حال در زیر آن ظاهر پوشیده بماند. پدیدار همیشه کمتر از چیزی است که در پس آن پنهان است؛ باید هم پدیدار را حفظ کرد و هم از آن فراتر رفت. پدیدارشناسی به این معنا همان است که در اندیشه عارفان مسلمان با عنوان «کشف المحجوب» شناخته شده است. در حقیقت پدیدارشناسی همان تأویل است. تأویل یعنی چیزی را به اصل خود رساندن. این نوع پدیدارشناسی که راهی برای رسیدن از ظاهر به باطن است، از پدیدارشناسی هوسرلی فاصله می‌گیرد (رحمتی، ۱۳۸۴، صص. ۱۲-۱۴). این همان رویکرد تفسیری یا هرمنوتیکی است که در آن فهم دینی نه در توصیف صرف ظواهر، بلکه در تأویل و کشف لایه‌های پنهان معنا صورت می‌پذیرد.

پدیدارشناسی دینی

اصطلاح «فنونولوژی» (پدیدارشناسی) از دو جزء *Phänomen* (پدیده)، به معنای «خود را نشان دادن»، و *Logos* به معنای «گفتار، اندیشه، عقل، یا دانش» تشکیل شده است. پدیدارشناسی دین رهیافتی انتقادی است که هدف اصلی آن ایجاد ارتباط با داده‌های گوناگون دینی از طریق روش‌های مقایسه‌ای است (Kristensen, 1960, p. 3). این رویکرد به جای آن که به «تبیین و توضیح» پدیده‌ها پردازد، بر «درک و دریافت» آن‌ها تمرکز دارد (آلن، ۱۳۷۱). بلیکر پدیدارشناسی دین را «نظم بخشیدن به امور واقع تاریخی به قصد درک معنای دینی آن‌ها» تعریف می‌کند (Twiss & Conser, 1992, p. 3). این رهیافت بر تحویل‌ناپذیری داده‌های دینی تأکید می‌ورزد و از فروکاهش آن‌ها به دیدگاه‌های

غیردینی می‌پرهیزد.

پدیدارشناسی دین، با هدف درک ذات و وحدت صورت‌های متکثر ادیان، با دورهیافت اصلی کلاسیک و هرمنوتیکی مواجه است (خاتمی، ۱۳۸۲، صص. ۹۳-۱۰۴). در پدیدارشناسی کلاسیک، «شانتهی دو لاسوسای» علم دین را مطالعه «ذات» و «تجلیات» دین تعریف می‌کند. از نظر او، «امر قدسی» ذاتاً ناشناختنی و دست‌نیافتنی است (انجم‌روز و علمی، ۱۴۰۲، صص. ۱۲-۲۰). کریستنسن پدیدارشناسی دین را «برخورد نظام‌مند با تاریخ ادیان» تعریف می‌کند، که وظیفه آن طبقه‌بندی و گروه‌بندی داده‌های گوناگون است (Kristensen, 1960, p. 1). او با تأکید بر ضرورت «خودفراموشی» پژوهشگر و «تسلیم شدن» به جهان باورمندان، نقطه آغاز را «دیدگاه باورمند» می‌داند، نه مفاهیم انتزاعی (Kristensen, 1960, pp. 16-18). با این حال، پدیدارشناسی کلاسیک، به دلیل ذات‌گرایی، تاریخ‌زدایی و تعمیم‌گرایی، با نقدهای سنگینی مواجه شده و تا حد زیادی دچار افول شده است (میرزاخانی و زروانی، ۱۴۰۳). در نهایت، اگرچه روش پدیدارشناسی دین با چالش‌هایی مواجه است، اما این رشته با تکیه بر اصول همدلی، توصیف بی‌طرفانه و «خودفراموشی»، همچنان روشی کارآمد باقی مانده است (اسلامی اردکانی، ۱۴۰۰).

پدیدارشناسی امر قدسی

رودلف اتو (۱۸۶۷-۱۹۳۷) در اثر کلاسیک خود، مفهوم امر قدسی، با بهره‌گیری از روش پدیدارشناختی به تبیین ماهیت و تجربه امر قدسی می‌پردازد.

اتو با تأکید بر عنصر «غیرعقلانی» در الوهیت، بر جنبه شهودی و عرفانی دین تمرکز می‌کند. او ذات الهی را فراتر از دسترس عقل و توصیف بشری می‌داند، زیرا هر تعریف انسانی ناگزیر تمثیلی و محدود است و به موجودی مشروط اشاره می‌کند، نه به خداوند نامتناهی. از این رو، شناخت حقیقی خدا را فراعقلی می‌داند (Otto, 1917, pp. 3-6). او در توصیف امر شگفت‌انگیز و هراس‌انگیز می‌گوید: «احساس آن گاه می‌تواند مانند جزرومدی آرام فرارسد و ذهن را با حالتی آرام در اعماق عبادت فراگیرد. گاه می‌تواند ناگهان از اعماق روح فوران کند، همراه با تشنج‌ها و تکان‌ها، یا به عجیب‌ترین هیجانات، جنون مستی‌وار، وجد و خلسه منجر شود» (Otto, 1958, pp. 12-13).

رودلف اتو، با نقد رویکردهای عقل‌گرایانه به دین، نظریه خود را درباره «نومینوس»^۱، به عنوان مقوله‌ای پیشینی، بی‌همتا^۲ و تقلیل‌ناپذیر ارائه می‌دهد (Otto, 1958, pp. 4-5). از نظر اتو، تجربه دینی

1. Numinous

2. Sui Generis

دارای عنصری منحصربه‌فرد و غیرعقلانی است که نمی‌توان آن را به مفاهیم اخلاقی یا عقلانی فروکاست و تنها از طریق «بیدارسازی» درونی قابل درک است، نه آموزش. او این تجربه را «احساس مخلوقیت»^۱ می‌نامد، احساسی که در آن انسان خود را، در برابر قدرتی مطلق، «خاکستر و غبار» می‌یابد. اتو برای توصیف این تجربه از اصطلاح «رمز و راز مرعوب‌کننده»^۲ استفاده می‌کند که دارای دو جنبه متضاد اما هماهنگ است: از یک سو، «لرزه»^۳ که احساسی متمایز از ترس عادی و آمیخته با «ترس مقدس» است؛ از سوی دیگر، «شیفتگی»^۴ که جذابیتی شگفت‌انگیز و مسحورکننده دارد. به باور اتو، امر قدسی «کاملاً دیگر»^۵ است، چیزی که فراتر از قلمرو امر عادی و قابل فهم قرار دارد و ذهن را با حیرت خاموش پر می‌کند. اتو تأکید می‌کند که نومینوس «تکوین‌ناپذیر»^۶ است و هر گونه تلاش برای تقلیل آن به عوامل روان‌شناختی یا جامعه‌شناختی، ماهیت اصلی آن را نادیده می‌گیرد. در نهایت، از نظر اتو، آنچه «خدای زنده» کتاب مقدس را از «خدای فلسفه» متمایز می‌کند، دقیقاً همین نومینوس و جنبه غیرعقلانی است که در برابر هر گونه عقل‌گرایی افراطی مقاومت می‌کند (Otto, 1958, pp. 12-41).

تمایز میان پدیدارشناسی دینی، تفسیری و امر قدسی

در این پژوهش، میان تجربه امر قدسی (به مثابه واقعه مواجهه با حقیقت متعالی)، پدیدارشناسی دینی (به مثابه رویکردی برای مطالعه ظهور این حقیقت در آگاهی) و پدیدارشناسی تفسیری (به مثابه روش‌شناسی مبتنی بر تأویل برای بازگشایی معنا) تمایز قائل می‌شویم. در واقع، پدیدارشناسی تفسیری ابزار ما برای گذار از توصیف صرف تجربه دینی به سوی فهم عمیق و تأویلی آن در بستر روایت‌های وحیانی است.

گام‌های اجرایی تحلیل پدیدارشناختی

این پژوهش، با بهره‌گیری از نظریه رودلف اتو، بر تجربه بی‌واسطه و پیشینی امر قدسی تمرکز دارد. ضرورت انتخاب این رویکرد انطباق ساختاری تجربه حضرت موسی در کوه طور با مؤلفه‌های چهارگانه نظریه اتو است، به گونه‌ای که تجلی «امر کاملاً دیگر» در وادی مقدس، حضور «رمز و راز

-
1. creature-feeling
 2. mysterium tremendum
 3. tremor
 4. fascinans
 5. wholly other
 6. unevolvable

مرعوب‌کننده» در درخت آتشین، «احساس مخلوقیت» و تجربه «لرزه و شیفتگی» در مواجهه با صوت الهی، همگی نشان از قابلیت کاربرست مدل اتو در تحلیل متون قرآنی و بازشناسی ابعاد نو مینوس در آن‌ها دارند.

گام‌های اجرایی پژوهش بدین شرح است: پژوهش حاضر با هدف تحلیل دقیق‌تر روایت قرآن از تجربه وحیانی حضرت موسی با توجه به نظریه پدیدارشناسی رودلف اتو سامان یافته است. این رویکرد در دو سطح «ساختار نظری» و «فرآیند اجرا» صورت گرفته است. از آنجا که اتو در نظریه خود از مؤلفه‌های «تکلیف/مأموریت» و «ساختار گفتگوی وحیانی» غفلت کرده است، این پژوهش با افزودن این دو مؤلفه به مؤلفه‌های چهارگانه اتو، مدلی ششگانه برای تحلیل وحی ارائه می‌دهد. این رویکرد ترکیبی با تمرکز بر «نحوه تجربه» (تجربه اول‌شخص) به جای «اعتبارسنجی کلامی»، امکان بازنمایی جامع‌تر روایت قرآنی از تجربه موسی در کوه طور را فراهم می‌سازد.

فرآیند اجرایی (مراحل تحلیل)

برای پیاده‌سازی این مدل، چهار مرحله زیر طی شده است:

- ۱) استخراج مقوله‌های پیشین از نظریه اتو؛
- ۲) تطبیق و تحلیل داده‌های آیات با مقوله‌های مذکور؛
- ۳) اعتبارسنجی یافته‌های پدیدارشناختی از طریق آرای مفسران اسلامی؛
- ۴) شناسایی شکاف‌های نظری میان مدل پدیدارشناختی و واقعیت‌های وحیانی.

جدول ۱: سیر توالی پدیدارشناسی تجربه حضرت موسی و تطبیق آن با آیات

مرحله تجربه	آیات کلیدی	توصیف پدیدارشناختی (آنچه برای موسی رخ می‌دهد)	مؤلفه‌های نظریه اتو
۱. پیش‌آمدگی و جذب اولیه	«إِذْ رَأَىٰ نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا... أَوْ أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى» (طه، ۱۰) «إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِأَهْلِهِ... بِشَهَابٍ قَبَسٍ لَّعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» (نمل، ۷)	احساس «آنس» نسبت به آتش به عنوان نشانه‌ای دوگانه (گرم/نور و امید) در تاریکی.	ظهور امر مینوی با غلبه هول‌انگیز، برانگیختگی اولیه و طنین آغازین «رازی» فراتر از امور متعارف. مواجهه با مستقیم و غیرعادی با

مرحله تجربه	آیات کلیدی	توصیف پدیدارشناختی (آنچه برای موسی رخ می‌دهد)	مؤلفه‌های نظریه اتو
	«فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ ... مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» (قصص، ۲۹)		امر قدسی که تمام وجود مخاطب را متأثر می‌کند و او را به تأمل و پرسش از منشأ این ندا وامی‌دارد.
۲. فراخوان ناگهانی و گسست	«فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى» (طه، ۱۱) «إِذْ نَادَاهُ رَبُّهُ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» (نازعات، ۱۵) «فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ مِنْ شَاطِئِ ... يَا مُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ» (قصص، ۳۰)	نزدیک شدن با نیت مادی (گرفتن آتش یا یافتن راهنما). ندایی ناگهانی و بدون منشأ مشهود او را با نام خطاب می‌کند. این ندا عمل و هدف اولیه او را قطع می‌کند.	تجلی مستقیم امر قدسی، تشدید «راز»، موسی ناگهان خود را مخاطب یک «دیگری» می‌یابد.
۳. اعلان هویت و برقراری حریم	«إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى» (طه، ۱۲) «فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ ... رَبُّ الْعَالَمِينَ * يَا مُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (نمل، ۷-۹).	ندا هویت خود را به عنوان «پروردگار» اعلام می‌کند. فرمان فوری مبنی بر «خلع نعلین» و تعیین مکانی خاص «وادی مقدس طوی» صادر می‌شود. فضایی کاملاً متمایز از عرصه عادی ایجاد می‌گردد.	اوج «هیت» در قالب فرمان. برجسته شدن «کاملاً دیگر بودن» (Wholly Other) در گفتار (رب بودن) و مکان (مقدس بودن). احساس مخلوق بودن در عمل اطاعت (خلع نعلین) متبلور می‌شود.
۴. آزمون معجزه و	«وَأَنْ أَلْقِ عَصَاكَ ... يَا مُوسَى أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ	درخواست نشانه معجزه‌آسا (عصا و ید	تجلی راز و هیت در شکست طبیعت.

مرحله تجربه	آیات کلیدی	توصیف پدیدارشناختی (آنچه برای موسی رخ می‌دهد)	مؤلفه‌های نظریه اتو
گذار از هراس به اطمینان - تکلیف و رسالت	مِنْ الْأَمِينِ» (قصص، ۳۱) «وَمَا تَلْكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَى... تَخَفُ سَنْعِيدُهَا سِيرَتَهَا الْأُولَى» (طه، ۱۷-۲۱)	بیضا) ← نقص قوانین طبیعی ← ترس و فرار غریزی ← ندابه بازگشت و رفع خوف ← اعطای امنیت ← آغاز گفتگو برای ایجاد آرامش	واکنش ترس در خالص‌ترین شکل. ظهور همزمان «جذابیت» در قالب دعوت اطمینان‌بخش و وعده حمایت. نمایش پارادوکس مرکزی اتو.
۵. گفتگو و تعامل: پرسش و پاسخ میان خداوند و موسی	«وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى * إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي» (طه، ۱۳) «أَذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى» (طه، ۲۴) «أَذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى * فَقُلْ هَلْ لَكَ إِلَى أَنْ تَزْكِيَ * وَاهْدِيكَ إِلَى رَبِّكَ فَتَخْشَى» (نازعات، ۱۷-۱۹) «أَسْأَلُكَ يَدَكَ فِي جَبِيحٍ ... أَنْتُمْ وَمَنْ اتَّبَعَكُمْ الْغَالِيُونَ» (قصص، ۳۲-۳۵).	اعلام انتخاب («اخترتک») و انتساب رسالت مشخص «أَذْهَبْ إِلَى فِرْعَوْنَ». موسی محدودیت‌های خود (قتل ناخواسته، لکنت زبان) را بیان می‌کند و پاسخ‌های حاوی وعده یاری و همراهی (هارون، معجزات) دریافت می‌کند.	نقطه اوج و نتیجه تجربه، جذابیت در قالب معنابخشی و مأموریت متجلی می‌شود. نکته: این مرحله، فراتر از تأکید صرف اتو بر احساس، «بعد تکلیف‌محور و گفتگومند» را به تجربه اضافه می‌کند.

جدول ۲: تحلیل مقایسه‌ای آیات و تطبیق با نظریه اتو

مؤلفه تجربه موسی (از متن قرآن)	موضوع نظریه اتو	تحلیل نسبت‌سنجی
۱. رازآلودگی اولیه «آتش غیرعادی»	mysterium	عینیت می‌بخشد
۲. هیبت و ترس مقدس	tremendum	عینیت می‌بخشد
۳. احساس مخلوق بودن (اظهار عجز)	creature- feeling	عینیت می‌بخشد
۴. تکلیف و رسالت «اذهب الی فرعون»	غایب در اتو	آیات نقد و تکمیل می‌نماید
۵. گفتگو و تعامل (پرسش و پاسخ میان خداوند و حضرت موسی (ع))	حاشیه‌ای در اتو	نیاز به تکمیل دارد

بازتاب/تأیید در سنت تفسیری (گزیده)

مؤلفه اول: بیان رازآلودگی اولیه «آتش غیرعادی»

در روایت قرآنی از تجربه حضرت موسی (ع)، نخستین نشانه ظهور امر قدسی به صورت «آتش» در بیابان و در شب سرد پدیدار می‌شود. آنچه این آتش را از یک پدیده طبیعی متمایز می‌سازد چند ویژگی پدیدارشناختی دارد:

واژه «آنست» (دیدن همراه با اطمینان قلبی) و تأکید بر ضمیر «إِنِّي» نشان می‌دهد که این مشاهده فقط برای خود موسی (ع) رخ داده و همراهان از آن بی‌خبر بوده‌اند. این انحصار نخستین

ویژگی «امر قدسی» از منظر اُتو، یعنی «کاملاً دیگر بودن» را به نمایش می‌گذارد، امری که در دسترس همگان نیست و فقط برای سوژه‌ای خاص ظهور می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج. ۱۴، ص. ۱۹۰؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج. ۱۹، ص. ۳۳؛ نسفی، ۱۴۱۶، ج. ۳، ص. ۷۸).

آنچه موسی در ابتدا به قصد گرفتن شعله‌ای برای گرما یا یافتن راهنما به سمت آن حرکت می‌کند، در واقع «آتش» به معنای مادی نیست، بلکه «نوری پربرت» و تجلی‌ای از قدرت الهی است که خود را در قالب امری آشنا (آتش) نشان می‌دهد، اما در ذات خود کاملاً متفاوت است. این همان ویژگی «رازآلودگی» است، چیزی که هم آشنا می‌نماید و هم در عین حال فراتر از هر گونه ادراک عادی قرار دارد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج. ۱۴، ص. ۱۹۰؛ مغنیه، ۱۳۸۶، ج. ۵، ص. ۳۴۰؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۱۳، ص. ۱۶۷؛ طبرسی، بی‌تا، ج. ۱۶، ص. ۱۲). موسی با نیت تأمین نیاز مادی خانواده (آتش برای گرم شدن یا یافتن راه) به سمت آن نور حرکت می‌کند، اما این مواجهه او را مستقیماً به ساحتی فراتر از امور مادی هدایت می‌کند. این ساختار نشان می‌دهد که ظهور امر قدسی اغلب از دل نیازها و انتظارات عادی و زمینی سر می‌زند، اما ناگهان افق تجربه را دگرگون می‌سازد. مفسرانی چون فضل‌الله از این واقعه با عنوان «گذار از افتتاح علی‌الله به مواجهه با تَمَرَد» یاد کرده‌اند و سید قطب آن را «نقطه اوج منطقی تربیت الهی» دانسته است که در آن آتش طبیعی به «نماد نور هدایت و کانون وحی» تبدیل می‌شود (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج. ۱۲، ص. ۱۰۴؛ ج. ۱۴، صص. ۱۴-۱۷؛ قطب، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۲۳۲۹).

عبارت «لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ» نشان می‌دهد که موسی ابتدا برای خود در جستجوی هدایت است «أَجِدُ عَلَى النَّارِ هُدًى»، و سپس به خانواده وعده آتش یا خبر می‌دهد. این ترتیب زمانی نشان‌دهنده آن است که تجربه امر قدسی ابتدا در آگاهی خود پیامبر شکل می‌گیرد و سپس به دیگران منتقل می‌شود. تفاسیری که «قبس» (پاره شعله) را به معنای مادی و «هدی» را به معنای معنوی گرفته‌اند، همین دوگانگی مقصود را تأیید می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج. ۱۴، ص. ۱۹۰؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج. ۱۹، ص. ۳۳).

واژه «ایناس» افزون بر «دیدن»، بر احساس اُنس و آرامش نیز دلالت دارد. موسی نه از این آتش می‌گریزد، بلکه به سوی آن کشیده می‌شود. این همان وجه «جذابیت» در نظریه اُتو است که در کنار «هیبت» قرار می‌گیرد. سلمی از این حالت با تعبیر «سَرَش با دیدن آتش اُنس گرفت» یاد کرده و آن را مقدمه‌ای برای مناجات دانسته است (سلمی، ۱۴۲۱، ج. ۲، ص. ۱۰۴).

آنچه آتش قرآنی را از صرفاً یک نشانه «رازآلود» در چارچوب اندیشه اُتو فراتر می‌برد، دوگانگی کارکردی آن است: آتش هم «نور هدایت» است (بعد معرفتی) و هم «منبع گرما» (بعد نیاز مادی). اُتو در تحلیل خود از «نومینوس» کاملاً بر بعد «فراعقلانی» و «غیرعادی» تأکید دارد، اما آتش قرآنی نشان می‌دهد که امر قدسی می‌تواند همزمان هم «کاملاً دیگر» باشد و هم «در دل نیازهای عادی»

ظهور کند. این ویژگی همان پرسش بنیادین ویلادسورا تداعی می‌کند که آیا اساساً «امر قدسی» تجربه‌ای مستقل است یا تفسیری از تجربه‌های دیگر. به نظر می‌رسد در قرآن، امر قدسی «از درون» نیازهای عادی (سرما، گم شدن در بیابان) ظهور می‌کند و آن‌ها را دگرگون می‌سازد، نه این که صرفاً از بیرون و به صورت «امری کاملاً دیگر» بر سوژه تحمیل شود.

پس از تبیین دو وجه هیبت و جذبه در تجربه موسی (ع) و تأیید آن از سوی مفسران، این پرسش پیش می‌آید که گذار از ترس به اطمینان و سپس تکلیف رسالتی چگونه رخ می‌دهد و آیا مفهوم «شیفتگی» در نظریه اتو برای توضیح این گذار کافی است یا نه.

مؤلفه دوم: هیبت و جذبه

نظریه اتو مواجهه با امر قدسی را دارای ساختاری دوگانه و پارادوکسیکال می‌داند: ترکیبی از «هیبت» (ترس متعالی و حقارت وجودی) و «جذبه» (کشش شدید و عشق به امر هول‌آور). این تقابل میان وحشت و مهر در روایت قرآنی از تجربه موسی (ع) در کوه طور به شکلی عینی تجلی یافته است.

نخست: وجه هیبت - تجلی بی‌تعلق در ساخت دیگر

فرمان «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» بیانگر نخستین نشانه هیبت است. «خلع نعلین» صرفاً یک عمل فیزیکی نیست، بلکه دارای لایه‌های معنایی عمیقی است که همگی به یک اصل پدیدارشناختی اشاره دارند: شرط حضور در برابر امر قدسی، تعلیق (اپوخه) تمام تعلقات و پیش‌داوری‌ها است. این تعلقات می‌تواند مادی (کفش به عنوان نماد تماس با زمین)، اجتماعی (وابستگی به خانواده و دنیا) یا حتی معرفتی (مقدمات استدلالی عقل عملی) باشد. مفسران این تعلیق را از زوایای مختلف تأیید کرده‌اند: برخی آن را رهایی از تعلقات دنیوی برای شایستگی حضور در حضرت قدس دانسته‌اند (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج. ۱۹، ص. ۴۲؛ سلمی، ۱۴۲۱، ج. ۱، ص. ۴۳۷)؛ برخی آن را کنار نهادن مقدمات استدلالی برای مشاهده مستقیم «حق» خوانده‌اند (جوادی آملی، ۱۴۰۴، ج. ۵۴، ص. ۵۶)؛ و برخی دیگر آن را شرط استغراق در معرفت الهی یا رعایت ادب مکان مقدس دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۱۶، صص. ۲۲-۲۴). در همه این تفاسیر، یک نکته ثابت است: «امر قدسی» چنان «مطلقاً دیگر» است که ورود به حریم آن مستلزم تعلیق تمام روابط و شناخت‌های عادی است.

دوم: وجه هیبت - ظهور ناگهانی و بی‌سابقه

ساختار مجهول فعل «نُودِيَ» و عدم ذکر فاعل ندا، ویژگی پدیدارشناختی مهمی را آشکار می‌سازد:

امر قدسی بدون مقدمه و پیش‌بینی، ناگهان در افق آگاهی پدیدار می‌شود. این ظهور خرق عادت محض است، چیزی که نه از روی قاعده و نه بر اساس انتظار قبلی رخ می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج. ۱۴، ص. ۱۹۲؛ صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج. ۱۹، ص. ۳۶). جوادی آملی این سیر را از «امر ناشناخته» در سوره طه تا «شناخت منادی» در سوره نازعات و «مناجات با اسمای الهی» در سوره مریم، به مثابه «تحول کیفی رابطه موسی با خدا» تفسیر کرده است (جوادی آملی، ۱۴۰۴، ج. ۵۴، صص. ۵۶-۱۰۰).

سوم: وجه هیبت - واکنش غریزی ترس و فرار

وقتی عصا به مار زنده تبدیل می‌شود «فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى»، واکنش موسی فرار بی‌درنگ و بدون پشت سر نگاه کردن است: «وَلَيْ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ». این واکنش کاملاً غریزی و پیش از هر گونه تأمل عقلی است. اتو این نوع ترس را «ترس الوهی»^۱ می‌نامد که با ترس از خطرات عادی تفاوت بنیادین دارد. مفسران نیز این واکنش را طبیعی و غریزی دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج. ۱۵، ص. ۴۸۵؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج. ۱۴، صص. ۱۴-۱۷).

چهارم: وجه جذبه - دعوت به پیش روی و وعده امنیت

درست در اوج ترس و فرار، ندا باز می‌گردد: «أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ». این ندا سه ویژگی پدیدارشناختی مهم دارد:

۱. دعوت به «اقبال» (پیش رفتن به سمت مرکز قداست) در مقابل «ادبار» (پشت کردن و فرار). این دعوت همان وجه جذبه است که سوژه را به سمت امری می‌کشد که از آن می‌ترسد.
۲. وعده امنیت «إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ» که تضمین می‌کند در حریم قدس ترسی راه ندارد.
۳. تصریح بر این که این آیات «عتاب» نیستند (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج. ۱۶، صص. ۴۴-۴۵). این نکته ظریف اما بنیادین است: ترس موسی نه یک خطا یا نقص، بلکه بخشی از ساختار ذاتی مواجهه با امر قدسی است. خداوند او را به خاطر این ترس سرزنش نمی‌کند، بلکه او را از آن فراتر می‌برد.

پنجم: حل دوگانگی - از ترس انفعالی به امنیت فعال

ساختار دوجوهی هیبت و جذبه در نهایت به یک «گذار» می‌انجامد: از حالت انفعالی ترس طبیعی

به حالت فعال و مطمئن رسالت. وعده «لَا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُؤْسَلُونَ» مرز روشنی ترسیم می‌کند: در حریم قدس و در مقام قرب به خداوند، ترس معنا ندارد. این بدان معنا نیست که هیبت از بین می‌رود، بلکه بدان معناست که سوژه یاد می‌گیرد با هیبت زندگی کند و آن را به نیروی محرک رسالت تبدیل کند. مفسران این فرآیند را «گذار تربیتی» یا «احضار پیامبر به سطحی از آگاهی جامع» نامیده‌اند که زیربنای تأسیس یک نظام رسالتی جدید است (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج. ۱۲، ص. ۱۰۴ و ج. ۱۴، صص. ۱۴-۱۷؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ج. ۱۶، صص. ۴۴-۴۵).

ششم: تقدس مکان به عنوان شرط تجلی

واژگان «بُورَك» و «سُبْحَانَ اللَّهِ» دو شاخص پدیدارشناختی مهم هستند که مخاطب را متوجه «دیگرانگی مطلق» مکان و زمان تجلی می‌کنند. وادی «طوی» به عنوان «مکان مقدس»، صرفاً یک موقعیت جغرافیایی نیست، بلکه «افقی از تجلی» است که در آن امر قدسی خود را آشکار می‌سازد. تعبیر «بُورَكٌ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا» و سپس تنزیه «سُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» نشان می‌دهد که هر گونه جسمانیت از ساحت قدس منزّه است و «آتش» در اینجا نمادی از نور هدایت و تجلی قدرت الهی است، نه یک پدیده طبیعی (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج. ۱۵، ص. ۳۴۲؛ مغنیه، ۱۳۸۶، ج. ۵، ص. ۳۴۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج. ۲۴، ص. ۵۴۳).

در مجموع، روایت قرآنی از تجربه موسی (ع) در کوه طور، ساختار دوجوهی «هیبت و جذبه» نظریه اتورا به طور کامل بازنمایی می‌کند. با این حال، آنچه در قرآن فراتر از توصیف صرف اتو دیده می‌شود، پویایی این دوگانگی است: ترس و جذبه نه در یک لحظه ساکن، بلکه در یک فرآیند دیالکتیکی به سمت امنیت فعال و رسالت سوق داده می‌شوند. اتو در توصیف «شیفتگی» عمدتاً بر جذابیت زیباشناختی-عاطفی امر قدسی تأکید دارد: جذابیت مرموز، مسحورکنندگی و کشش عرفانی محض. اما در تجربه قرآنی موسی (ع)، «گذار» از ترس انفعالی به اطمینان و سپس به تکلیف رسالتی از مسیری متفاوت می‌گذرد: نخست، شیفتگی در قرآن مبتنی بر «وعده عملی» است، «أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ»، که در آن «اعتماد» به وعده‌های الهی جایگزین صرف «جذابیت مرموز» می‌شود. دوم، این گذار در بستر «گفتگو» شکل می‌گیرد (پرسش از عصا و پاسخ موسی) که فضایی از نزدیکی و ارتباط شخصی ایجاد می‌کند. سوم، شیفتگی در قرآن به «تکلیف» منجر می‌شود، «ادْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ»، نه صرفاً به یک حالت عرفانی محض. به عبارت دیگر، قرآن مؤلفه «شیفتگی» اتورا نه نفی، بلکه با افزودن سه عنصر «اعتماد»، «گفتگو» و «تکلیف‌محوری» غنی‌تر و عملیاتی‌تر می‌سازد. این همان نقطه‌ای است که نظریه اتو (با تأکید بر احساس محض و انفعال

سوژه) کمتر به آن پرداخته است.

الف. کاستی‌های «شیفتگی» اتو در تبیین گذار قرآنی

اتو در توصیف «شیفتگی» عمدتاً بر ویژگی‌هایی تأکید دارد که می‌توان آن‌ها را «جذابیت زیباشناختی-عاطفی» امر قدسی نامید: جذابیت مرموز، مسحورکنندگی، و کشش عرفانی محض. اما در تجربه قرآنی موسی (ع)، گذار از ترس به اطمینان و سپس به رسالت، از مسیری متفاوت می‌گذرد:

نخست: شیفتگی مبتنی بر «وعده عملی»

در سوره قصص (۳۱)، پس از آن که موسی از مار شدن عصا می‌گریزد، ندا باز می‌گردد: «أَقْبِلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ». وعده امنیت «إِنَّكَ مِنَ الْآمِنِينَ» صرفاً یک توصیف عاطفی یا اطمینان‌بخشی عرفانی نیست، بلکه وعده‌ای عملی و قابل اتکا است. موسی نه صرفاً به این دلیل باز می‌گردد که «جذابیت مرموز» امر قدسی او را می‌کشاند، بلکه به به وعده امنیت و همراهی داده‌شده اعتماد می‌کند. در نظریه اتو، جایگاه «اعتماد»^۱ به عنوان یک مؤلفه شناختی-عملی در کنار «شیفتگی» عاطفی، تبیین نشده است.

دوم: شیفتگی در بستر «گفتگو»

در قرآن، گذار از ترس به اطمینان در یک فرایند گفتگومند رخ می‌دهد: خداوند از عصا می‌پرسد، «وَمَا تِلْكَ يَمِينُكَ يَا مُوسَى»، و موسی پاسخ می‌دهد «هِيَ عَصَايَ...». این گفتگو، فضایی از «نزدیکی» و «ارتباط شخصی» ایجاد می‌کند که در آن ترس جای خود را به امنیت می‌دهد. اتو از تحلیل «ساختار گفتگومند» تجربه دینی غافل است و «شیفتگی» را عمدتاً در چارچوب «مواجهه بی‌واسطه» و «انفعال محض» توصیف می‌کند.

سوم: از شیفتگی تا «تکلیف»

در این مرحله، شیفتگی به «تکلیف» منجر می‌شود، نه صرفاً به «حالت عرفانی». در قرآن، اوج

«شیفتگی» نه در یک حالت وجد و خلسه، بلکه در پذیرش رسالت «اَذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ» متجلی می‌شود. به عبارت دیگر، «شیفتگی» در اینجا شیفتگی نسبت به مأموریت است، نه صرفاً شیفتگی نسبت به ذات امر قدسی. اتو در تحلیل خود از «نومینوس» میان «تجربه دینی» و «کنش دینی» (عمل به تکلیف) پیوند ساختاری برقرار نمی‌کند.

ب. عناصر جدید پیشنهادی برای تکمیل «شیفتگی» در قرآن

بر اساس یافته‌های این پژوهش، سه عنصر جدید را می‌توان به عنوان مکمل یا جایگزین جزئی برای مفهوم «شیفتگی» اتو در تحلیل تجارب دینی و حیانی قرآنی پیشنهاد کرد:

عنصر اول: «اعتماد» نه صرفاً «جذابیت مرموز» یا «کشش عاطفی»، بلکه «اعتماد به وعده‌های عملی امر قدسی» (امنیت، همراهی، یاری). در قرآن، خداوند به هر نگرانی عملی موسی پاسخ مشخص می‌دهد: ترس از فرعون با «لَا تَخَفْ»، لکنت زبان با اعزام هارون به عنوان همراه، و نیاز به معجزه با اعطای عصا و ید بیضا. این پاسخ‌های مشخص زمینه‌ساز «اعتماد» و در نتیجه «گذار» از ترس به اطمینان می‌شوند.

عنصر دوم: «گفتگو» نه صرفاً «مواجهه عمودی»، بلکه «ارتباط افقی گفتگو» که در آن سوژه (موسی) می‌تواند نگرانی‌های خود را بیان کند و پاسخ بشنود. این گفتگو «شیفتگی» را از یک جذبۀ صرفاً عاطفی به یک ارتباط شخصی مبتنی بر شناخت و اعتماد تبدیل می‌کند.

عنصر سوم: «تکلیف محوری»^۱ نه صرفاً «حالت عرفانی محض»، بلکه «شیفتگی‌ای که به کنش رسالتی منجر می‌شود». در قرآن، شیفتگی موسی به امر قدسی در نهایت او را به سمت فرعون و مأموریت رهایی بنی اسرائیل می‌کشاند، نه به یک خلوت عرفانی فارغ از مسئولیت‌های اجتماعی.

ج. جمع‌بندی: نسبت شیفتگی اتو با یافته‌های قرآنی

با توجه به تحلیل فوق، می‌توان گفت که مفهوم «شیفتگی» در نظریه اتو برای تبیین «گذار» از هیبت به امنیت و سپس به تکلیف در تجربه قرآنی موسی (ع) به‌تنهایی کافی نیست. اما این به معنای رد کامل آن نیست. به نظر می‌رسد «شیفتگی» در قرآن تکامل یافته و بسط داده شده است: از یک جذبۀ صرفاً عاطفی-زیباشناختی به یک شیفتگی مبتنی بر اعتماد، گفتگو و تعهد رسالتی. بنابراین می‌توان گفت که قرآن مؤلفه «شیفتگی» اتو را نه نفی، بلکه غنی‌تر و عملیاتی‌تر می‌کند و ابعاد شناختی (اعتماد)،

1. mission-orientedness

ارتباطی (گفتگو) و کنشی (تکلیف) را به آن می‌افزاید. این یافته ضمن تأیید ظرفیت نظریه اتو برای تحلیل متون دینی ابراهیمی، ضرورت بازنگری در تعریف «شیفتگی» را به گونه‌ای که عناصر عملی و گفتگومند را نیز در بر گیرد، آشکار می‌سازد.

مؤلفه سوم: احساس مخلوق بودن

در دستگاه پدیدارشناختی اتو، «احساس مخلوق بودن» هسته مرکزی تجربه دینی را تشکیل می‌دهد. این احساس، سوژه را در برابر امر نامتناهی قرار می‌دهد و او خود را خوار، ناچیز و متناهی احساس می‌کند (Otto, 1917, pp. 10, 73). در روایت قرآنی از تجربه حضرت موسی (ع)، این احساس مخلوق بودن در چند لایه پدیدار می‌شود:

نخست: ابراز نیاز و عجز زبانی. هنگامی که مأموریت رسالت به موسی (ع) ابلاغ می‌شود، او بلافاصله محدودیت‌های خود را بیان می‌کند: قتل ناخواسته یک قبطی در گذشته («رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُونِ») و لکنت زبان («وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا») (صادق تهرانی، ۱۴۰۶، ج. ۲۲، صص. ۳۴۰-۳۴۶؛ ج. ۱۹، صص. ۳۶-۵۵).

دوم: شناخت نیازمندی مطلق به خداوند. تعبیر «رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ» (قصص، ۲۴)، نشان‌دهنده عمق این احساس مخلوقیت است؛ موسی (ع) خود را در برابر هر خیری «فقیر» (نیازمند مطلق) می‌خواند.

سوم: درخواست رؤیت و مواجهه با عدم امکان. اوج احساس مخلوق بودن در آیه «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ» (اعراف، ۱۴۳) تجلی می‌یابد. هنگامی که تجلی الهی بر کوه فرود می‌آید، کوه تلاشی می‌شود و موسی بیهوش می‌افتد. این صحنه «هیبت مطلق» را در خالص‌ترین شکل خود نشان می‌دهد.

چهارم: اجابت درخواست‌های عملی. خداوند با عبارت «قَدْ أَوْتَيْتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى» درخواست‌های موسی را اجابت می‌کند. سید قطب این لحظه را «بزرگ‌ترین تکریم» خوانده است که در آن پروردگار نام بنده‌اش را بر زبان می‌آورد (قطب، ۱۴۰۸، ج. ۴، ص. ۲۳۳۳). روایت سلمی از موسی (ع) نیز اشاره دارد که «انوار هیبت و عزت الهی» او را چنان فراگرفته که «هر تار موئی از من پاسخ می‌داد» (سلمی، ۱۴۲۱، ج. ۱، ص. ۴۳۷).

مؤلفه چهارم: کاملاً دیگر

مؤلفه «کاملاً دیگر»، ناظر به ذات مطلقاً متعالی و قیاس‌ناپذیر امر قدسی است، چیزی که در هیچ

یک از مقوله‌های ادراکی بشری نمی‌گنجد: «لیس کمثلہ شی». در روایت قرآنی از تجربه دینی حضرت موسی، این مؤلفه در سه لایه خود را نشان می‌دهد:

۱. لایه ساختار زبانی: استفاده از فعل مجهول «نُودِيَ» بدون ذکر فاعل، که نشان از ناتوانی زبان در نام بردن منادی مطلق دارد.
۲. لایه پدیدارشناسی حضور: فرمان «فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ» به عنوان رها کردن تمام وابستگی‌های زمینی برای ورود به حریم قدس.
۳. لایه محدودیت ادراکی: درخواست رؤیت و پاسخ «لَنْ تَرَانِي» که ناتوانی ادراک حسی را در برابر «دیگرانگی مطلق» آشکار می‌سازد.

آنچه روایت قرآن را از توصیف اتو متمایز می‌کند این است که «کاملاً دیگر» در اینجا به انفعال محض نمی‌انجامد، بلکه پس از مواجهه، موسی (ع) با خداوند به گفتگو می‌نشیند، درخواست یاری می‌کند و در نهایت مأموریت «اَذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ» را می‌پذیرد. پس در قرآن، «کاملاً دیگر» هم رازآمیز و هول‌انگیز است و هم زمینه‌ساز اعتماد، گفتگو و کنش تاریخی، ویژگی‌ای که در نظریه اتو کمتر دیده می‌شود.

کاستی بنیادین نظریه اتو در مواجهه با قرآن

یکی از کاستی‌های اصلی نظریه اتو غفلت از جنبه تکلیف‌آور و مسئولیت‌ساز تجربه دینی و نادیده گرفتن گفتگوی دوسویه میان امر قدسی و سوژه است. اتو بر «تجربه لحظه‌ای» و «احساس محض» تمرکز دارد.

نخست: گفتگوی دوسویه. خداوند از موسی (ع) می‌پرسد: «وَمَا تِلْكَ بَيِّنَاتِكَ يَا مُوسَىٰ» و موسی پاسخ می‌دهد: «هِيَ عَصَايَ...». طباطبایی این گفتگو را از سنخ «خلوت و راز دل گفتن با محبوب» توصیف کرده است (طباطبایی، ۱۳۵۲، ج. ۱۴، ص. ۴۱۶).

دوم: ابراز نگرانی‌های عملی. موسی (ع) از قتل ناخواسته در گذشته، ترس از فرعون، و لکننت زبان خود سخن می‌گوید.

سوم: پاسخ به نگرانی‌ها. خداوند به هر نگرانی پاسخ می‌دهد: «لَا تَخَفْ»، «سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ»، و معجزات عصا و ید بیضا (فضل‌الله، ۱۴۱۹، ج. ۱۲، ص. ۱۱۳؛ طباطبایی، ۱۳۵۲، ج. ۱۵، ص. ۴۸۵). چهارم: از تجربه شخصی به رسالت جهانی. اعلان «وَأَنَا اخْتَرْتُكَ» موسی (ع) را به رسالت جهانی ارتقا می‌دهد: «اَذْهَبْ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ» (طه، ۲۴) و بشارت رهایی بنی اسرائیل (فضل‌الله،

۱۴۱۹، ج. ۱۲، ص. ۱۰۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۱۳، ص. ۲۰۷).

پنجم: شنیدن فعال. فرمان «فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى» دعوت به «شنیدن فعال و با تمام وجود» است. صادقی تهرانی تأکید دارد که این استماع باید «با قلب، فؤاد و تمامی وجود انجام شود» (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶، ج. ۱۹، صص. ۴۶-۵۵).

قرآن کریم به نظریه اتو «پویایی» را می‌افزاید. در نگاه اتو، احساس مخلوق بودن حالتی انفعالی است، اما در تجربه موسی (ع)، این احساس نه مقصد، بلکه نقطه عزیمتی برای تحول و کنشگری است. موسی (ع) پس از ادراک عجز، با دریافت پاسخ الهی به «اطمینان» و سپس «مسئولیت رسالتی» می‌رسد، گذاری که در نظریه اتو مغفول مانده است. این پژوهش ضمن تبیین تطابق‌ها و کاستی‌های نظریه اتو با تجربه قرآنی، در گامی انتقادی، مبانی پدیدارشناختی این نظریه را در گفتگو با فیلسوفانی چون هایدگر، ماریون و دیگران بازخوانی می‌کند تا ظرفیت‌های جدیدی برای تبیین این تجربه فراهم آورد.

بازخوانی نظریه امر قدسی اتو در سایه گفت‌وگوی انتقادی با ادبیات جهانی

نظریه «امر قدسی» رودلف اتو از جهات متعددی مورد نقد قرار گرفته است. این نقدهای پیشین -از هایدگر، ون در هیدن، کریستنسن و بارنز- هر یک به گوشه‌ای از کاستی‌های نظریه اتو اشاره کرده‌اند، اما هیچ یک مستقیماً بر اساس یک متن مقدس ابراهیمی، مؤلفه‌های جایگزین یا مکملی ارائه نداده‌اند.

ون در هیدن (۲۰۲۳) در نقدی نظام‌مند بر نظریه اتو، دو اشکال بنیادین را بر این رویکرد وارد می‌سازد: نخست، اتکای مسئله‌برانگیز بر مقوله «غیرعقلانی»، که مانع از تحلیل عقلانی-ساختاری تجربه دینی می‌شود؛ دوم، وابستگی بیش از حد مفهوم «احساس مخلوق بودن» به صورت‌بندی‌های الهیات مسیحی. ون در هیدن نشان می‌دهد که این کاستی‌ها ناشی از قرار گرفتن اتو در زمره رویکرد «درگیری محض» است -رویکردی که در آن پژوهشگر به جای فاصله‌گیری انتقادی، به یک سنت دینی خاص متعهد می‌شود و توانایی تحلیل فرافرهنگی تجربه دینی را از دست می‌دهد. از منظر هایدگر (که ون در هیدن از او پیروی می‌کند)، فهم تجربه دینی همواره تاریخی، مشروط و نیازمند رویکرد هرمنوتیکی انتقادی است، شرطی که نظریه اتو از تأمین آن ناتوان است (Van der Heiden, 2023).

در تبیین رویکرد هرمنوتیک انتقادی، به پیروی از گادامر، تأکید می‌شود که هر فهمی همواره در بسترهای تاریخی، فرهنگی و زبانی مفسر شکل می‌گیرد و «افق فهم» مفسر از سنت، فرهنگ و زمان او تأثیر می‌پذیرد (دانایی فرد و دیگران، ۱۳۹۵). از این منظر، نظریه اتو فاقد چنین آگاهی انتقادی‌ای است.

زیرا او مفهوم «احساس مخلوق بودن» را بدون نقد پیش‌فرض‌های الهیاتی مسیحیت و بدون توجه به بستر تاریخی-فرهنگی آن به کار می‌برد. به عبارت دیگر، اتو گمان می‌کند «امر قدسی» امری فراتاریخی و جهانی است، در حالی که هرمنوتیک انتقادی نشان می‌دهد که فهم پدیده‌های دینی همواره مشروط به موقعیت تاریخی و فرهنگی مفسر است.

در تحلیل‌های تطبیقی میان آرای اتو با کیرکگور و تیلیش، مشخص می‌شود که مفهوم «احساس مخلوق بودن» در نظریه او، بیش از آن که یک پدیدارشناسی مستقل باشد، ریشه در روایت‌های دینی مسیحی دارد (Da Rosa, 2022). این وابستگی به سنت دینی و اتکا بر مؤلفه «غیرعقلانی»، از جمله نقدهای اصلی بر اوست. چرا که هم در نگاه ون در هیدن (۲۰۲۳) و هم در تحلیل‌های دیگر، این رویکرد به دلیل نادیده گرفتن «بعد رسالتی» و «ساختار گفتگومند» تجربه دینی دچار کاستی است. ویلادسو با طرح سه پرسش اساسی نظریه اتو را به چالش می‌کشد: نخست آن که آیا اساساً تجربه‌ای به نام «امر قدسی» به صورت مستقل و بی‌همتا وجود دارد یا آگاهی دینی صرفاً تفسیری از تجربه‌های دیگر است؛ دوم آن که آیا مفهوم نومینوس اتو به مرحله خاصی از تکامل دین وابسته نیست؛ و سوم آن که با توجه به «قانون تداعی‌ها» که خود اتو نیز به آن اشاره کرده است، آیا تجارب زیباشناختی و اخلاقی می‌توانند، از طریق قیاس، احساس نومینوس را برانگیزند؟ این پرسش‌ها استقلال و منحصربه‌فرد بودن تجربه دینی را در نگاه اتو زیر سؤال می‌برند (Viladesau, 2025).

هایدگر با نقد تقابل میان «عقلانی» و «غیرعقلانی» -که زیربنای رویکردهایی نظیر نظریه اتو است- بر این باور است که فلسفه دین امروزی با تکیه بر امر «غیرعقلانی»، آن را راهی تضمین‌شده برای دستیابی به دینداری می‌پندارد. اما این رویکرد تا زمانی که معنای دقیق «عقلانی» تبیین نشود، از نظر تبیینی توفیقی نخواهد داشت. از نظر او، تعیین ماهیت امر «غیرعقلانی» در تقابل با امر «عقلانی»، وقتی امر عقلانی خود گرفتار عدم تعین و ابهام باشد، بی‌معناست. از این رو، او تأکید می‌کند که برای دستیابی به یک فهم پدیدارشناختی، باید این دو جفت مفهومی به طور کامل کنار گذاشته شوند؛ چرا که فهم پدیدارشناختی اساساً خارج از این تقابل‌ها قرار دارد. در این نگاه، هر آنچه تحت عنوان «باقیمانده تجزیه‌ناپذیر برای عقل» در ادیان مطرح می‌شود، در واقع چیزی نیست جز یک بازی زیباشناختی با مفاهیمی که هنوز فهم نشده‌اند (Heidegger, 2004, pp. 54-55).

نقد بر پدیدارشناسی اسنادی دین، به‌ویژه رویکرد اتو، بر مجموعه‌ای از کاستی‌های روش‌شناختی متمرکز است. از آن جمله است ذات‌گرایی، سوگیری‌های الهیاتی ناشی از دستورکارهای پنهان هنجاری، و ناتوانی در به‌کارگیری روش «تعلیق قضاوت» (اپوخه) در بازنمایی تعهدات عمیق دینی. علاوه بر این، تأکید بر «ذوات» ایستا این رویکرد را در تقابل با واقعیت‌های تاریخی قرار می‌دهد و با نادیده گرفتن جسم‌مندی و بین‌الذاتی بودن آگاهی، نظریه‌ای ناکافی از تجربه انسانی ارائه می‌دهد.

(Twiss & Conser, 1992, p. 17).

در پاسخ به این چالش‌ها، جان اسمیت با نقد فروکاستن «امر قدسی» به درک یک موجود معین، راهکاری چندوجهی را پیشنهاد می‌کند. او با بازگرداندن تجربه به بستر زیست‌بشری، به جای تمرکز بر تجارب خاص متون مقدس، از موقعیت‌های عودکننده و جهانی زندگی-نظیر تولد، مرگ و زمان‌های سرنوشت‌ساز- به عنوان نقطه آغاز حرکت استفاده می‌کند. در این چارچوب، «زمان‌های حساس» در کنار «فضاهای ویژه‌ای» قرار می‌گیرند که از طریق سه ویژگی جدانشدگی از تجربه عادی، برخورداری از تداعی‌های تاریخی، و جهت‌دهی به تأمل در هستی، زمینه مواجهه با امر قدسی را فراهم می‌آورند. مبنای اصلی استدلال اسمیت ایجاد تمایز میان «امر قدسی» به مثابه تجربه‌ای عمومی و «ایده خاص خدا» در سنت‌های دینی تاریخی است. او با معرفی «ایده کلی خدا» به عنوان مفهومی واسطه، این امکان را فراهم می‌سازد که قدرت حاضر در رویدادها و مکان‌های حساس زندگی، بر اساس نظام‌های خداساز هر سنت تفسیر شود. بدین ترتیب، گذار از تجربه عمومی امر قدسی به خدای ادیان تاریخی، بدون سقوط در دام ذات‌گرایی یا تحمیل پیش‌فرض‌های الهیاتی، امکان‌پذیر می‌شود (Twiss & Conser, 1992, pp. 239-248).

اگرچه جوزف ریورا مستقیماً به رودلف اتو اشاره نمی‌کند، مفاهیم کلیدی برگرفته از اندیشه ژان-لوک ماریون که در کتاب او بسط یافته‌اند، می‌توانند به عنوان نقدی غیرمستقیم بر نظریه امر قدسی اتو تلقی شوند: نخست آن که اتو بر «کاملاً دیگر» بودن امر قدسی و فراروی آن از هر گونه افق تأکید دارد، در حالی که ریورا با طرح مفهوم «افق تجربه» نشان می‌دهد که هیچ پدیده‌ای نمی‌تواند کاملاً خارج از افق ظهور یابد و «افق شرط امکان هر گونه تجربه و ظهور است» (Rivera, 2022, p. 31). دوم آن که اتو هرچند می‌کوشد با تأکید بر «غیرعقلانی» بودن نومینوس از دام عقل‌گرایی بگریزد، اما همچنان در دوگانه «عقلانی/غیرعقلانی» گرفتار می‌ماند؛ در حالی که ریورا با معرفی «عواطف غیرمفهومی»^۱ این دوگانه را از اساس به چالش می‌کشد و نشان می‌دهد که معرفت دینی نه عقلانی محض است و نه غیرعقلانی، بلکه گونه‌ای مستقل از آگاهی است. سوم آن که نظریه اتو به دلیل تأکید بر ویژگی‌های ثابت و جهان‌شمول «نومینوس» (ترس و شیفتگی) در معرض اتهام ذات‌گرایی قرار دارد، در حالی که ماریون (به روایت ریورا) با طرح «پدیده اشباع‌شده»^۲ که در چهار جهت از مقولات کانتی فراتر می‌رود (غیرقابل پیش‌بینی، غیرقابل تحمل، مطلق و غیرقابل نگاه کردن)، بر سیالیت، تکرر و شگفتی‌آوری پدیده‌های دینی تأکید می‌ورزد و از هر گونه ذات‌گرایی پرهیز می‌کند (Rivera, 2022, pp. 24-27). چهارم آن که اتو در تحلیل خود از تجربه دینی، عمدتاً بر «انفعال» سوژه

1. nonconceptual affection

2. saturated phenomenon

در برابر امر قدسی تأکید دارد، اما ماریون با مفهوم «قصیدیت معکوس»^۱ نشان می‌دهد که سوژه نه صرفاً منفعل، بلکه «هدیه‌گیرنده» است و در عین دریافت، خود را نیز به پدیده می‌سپارد و در این مواجهه است که افق‌های انتظارش در هم می‌شکنند. در نهایت، دوگانه‌انگاری وجودشناختی اتو میان «امر قدسی» و «امر عادی» در چارچوب ریورا محل تردید است، زیرا «افق تجربه» بستری یگانه برای ظهور هر دو حوزه است و تفاوت آن‌ها نه در ذات، بلکه در نحوه تجربه و تفسیر نهفته است (Rivera, 2022, pp. 24-30). بدین ترتیب، می‌توان گفت که اگرچه ریورا مستقیماً به اتو نپرداخته، مفاهیم محوری کتاب او به طور غیرمستقیم بنیادهای نظریه امر قدسی اتو را به چالش می‌کشند.

جمع‌بندی

نظریه «امر قدسی» اتو، به رغم توصیف دقیق «چیستی» تجربه دینی، به دلیل غفلت از «چگونگی» شکل‌گیری و تحول آن به «کنش»، با نقدهای جدی (نظیر نادیده‌انگاری ساختار عقلانی، سوژه‌محوری و افق‌مندی) مواجه است. مطالعه موردی تجربه وحیانی موسی (ع) در قرآن نشان می‌دهد که امر قدسی نه یک وضعیت صرفاً احساسی، بلکه فرآیندی پویا و تعاملی است. در این تجربه، نمادهایی چون «آتش» و «خلع نعلین» بستر ساز گذار از ساحت مادی به افق قدسی هستند و به جای انفعال منجر به «گفتگوی تعاملی» و «مسئولیت‌رسانتی» می‌شوند. بنابراین، پدیدارشناسی کارآمد دین نیازمند ارتقا از توصیف احساسات محض به تبیین «ساختار کنش‌محور و جهت‌دار» مواجهه با امر متعالی است، رویکردی که وحی را نه صرفاً یک متن، بلکه همچون تجربه‌ای هستی‌شناختی و تربیت‌محور بازتعریف می‌کند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش نشان داد که با کاربرست روش تحلیل پدیدارشناختی چهارمرحله‌ای از روایت قرآن مربوط به تجربه موسی (ع) در کوه طور، چهار مؤلفه اصلی نظریه رودلف اتو در ساختار وحیانی قرآن قابل بازشناسی است. با این حال، تحلیل نشان می‌دهد که روایت قرآنی از امر قدسی از کلیت نظریه اتو فراتر می‌رود. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که در قرآن، یک «پویایی گذار» حاکم است که از ترس انفعالی به سوی امنیت فعال و تکالیف رسالتی حرکت می‌کند. در این الگو، «شیفتگی» از یک حالت صرفاً زیباشناختی-عاطفی به حالتی مبتنی بر «اعتماد» در بستر «گفتگو» ارتقا می‌یابد.

1. inverted intentionality

بازخوانی نظریه اتو در گفتگو با ادبیات جهانی (هایدگر، ون در هیدن، توایس و کانسر، ویلادسو و ریورا/ماریون) نشان داد که نقدهایی نظیر اتکای به دوگانه عقلانی/غیرعقلانی، ذات‌گرایی، ضدیت با تاریخ، وابستگی به الهیات مسیحی، غفلت از «افق» تجربه، و نادیده گرفتن نقش فعال سوژه، نظریه اتو را با چالش جدی مواجه ساخته است. در مقابل، قرآن با ارائه ساختاری گفتگومند و تکلیف‌محور، که در آن موسی (ع) نگرانی‌های خود را بیان می‌کند و پاسخ می‌شنود و سپس به رسالت فراخوانده می‌شود، چارچوبی غنی‌تر و عملیاتی‌تر برای تحلیل تجارب و حیانی سنت ابراهیمی ارائه می‌دهد.

■ تعارض منافع

■ نویسندگان هیچ‌گونه تعارض منافع‌ی گزارش نکرده‌اند.

فهرست منابع

* قرآن کریم.

- اسلامی اردکانی، سید حسن. (۱۴۰۰). خاستگاه، کاربرد و جایگاه پدیدارشناسی دین. آینه پژوهش، ۷۳-۹۵، (۱۹۲)۳۲.
- انجم‌روز، سوزان، و علمی، قربان. (۱۴۰۲). بررسی و تحلیل پدیدارشناسی دین شائیتیه و ارزیابی نقادان آن. پژوهش‌های فلسفی، ۱۷(۴۳)، ۵۷۴-۵۹۵.
- آلن، داگلاس. (۱۳۷۱). پدیدارشناسی دین (بهاء‌الدین خرمشاهی، مترجم). فرهنگ، ۱۱، ۳۳-۶۷.
- پترسون، مایکل، و دیگران. (۱۴۰۳). عقل و اعتقاد دینی (احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، مترجمان). طرح نو.
- جلیلی، سید هدایت، و روهی، فرزانه. (۱۴۰۱). معنای پنهان متن داستان موسی و خضر: خوانش پدیدارشناختی و هرمنوتیک. مشکات، ۴۰(۱۵۴)، ۴-۲۶.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۴). تفسیر تسنیم. اسراء.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی، و فرضعلی، فاطمه. (۱۳۹۰). رویکرد پدیدارشناسانه سید حیدر آملی و رودلف اتوبه «امر قدسی». اندیشه دینی، ۴۹، ۴۹-۸۰.
- خاتمی، محمود. (۱۳۸۲). پدیدارشناسی دین: زمینه‌ها، قسبات، ۸(۲۷)، ۹۳-۱۰۴.
- رحمتی، انشاءالله، (۱۳۸۴). مقدمه. در: هانری کربن (نویسنده)، تحلیل خلاق در عرفان ابن عربی (چاپ سوم) (انشاءالله رحمتی، مترجم). جامی.
- سلمی، محمد بن حسین. (۱۴۲۱ ق). حقائق التفسیر. دار الکتب العلمیه.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۴۰۶ ق). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۵۲). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، فضل بن حسن. (بی‌تا). ترجمه تفسیر مجمع البیان. فراهانی.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۴۲۰ ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). دار إحياء التراث العربی.
- فضل‌الله، محمدحسین. (۱۴۱۹ ق). من وحی القرآن (جلد ۲۵). دار الملائک للطباعة و النشر و التوزیع.
- قطب، سید. (۱۴۰۸ ق). فی ظلال القرآن (چاپ ۱۵). دار الشروق.
- کاکس، جیمز لیلند. (۱۴۰۲). راهنمایی به پدیدارشناسی دین (میلاذ اعظمی مرام، مترجم). حکمت.
- کاکس، جیمز ال. (۱۴۰۳). پدیدارشناسی دین: چهره‌های شاخص، عوامل تشکیل دهنده و مباحثات بعدی (چاپ دوم) (جعفر فلاحی، مترجم). مرکز.
- مغنیه، محمدجواد. (۱۳۸۶). تفسیر کاشف. بوستان کتاب (مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).

مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. دار الکتب الإسلامية.
میرزاخان، حمید، و زروانی، مجتبی. (۱۴۰۳). مسئله منحصر به فرد بودن دین در پدیدارشناسی کلاسیک دین.
مطالعات ادیان و عرفان، ۵۷(۲)، ۱۹۹-۲۲۶.
نسفی، عبدالله بن احمد. (۱۴۱۶ ق). مدارک التنزیل و حقائق التأویل (تفسیر النسفی). دار الفنايس.
هایدگر، مارتین. (۱۳۸۶). هستی و زمان (سیاوش جمادی، مترجم). ققنوس.

References

The Noble Qur'an. [In Arabic]

- Allen, D. (1992). "Pīdārshināsī-ye Dīn" (B. Khorramshāhī, Trans.). *Farhang*, 11, 33–67. [In Persian]
- Anjomrūz, S., & 'Elmī, Gh. (2023). "Barrasī va Taḥlīl-e Pīdārshināsī-ye Dīn-e Shāntepīye va Arzyābī-ye Noqādd-e Ān." *Pazhūhesh-hā-ye Falsafī*, 17(43), 574–595. [In Persian]
- Cox, J. L. (2023). *Rāhnamāyī be Pīdārshināsī-ye Dīn* (M. A'zamī Marām, Trans.). Hikmat. [In Persian]
- Cox, J. L. (2024). *Pīdārshināsī-ye Dīn: Chehreh-hā-ye Shākhesh, 'Awāmel-e Tashkīl-dahandeh va Mobāhesāt-e Ba'dī* (2nd ed.) (J. Fallāhī, Trans.). Markaz. [In Persian]
- Eslāmī Ardakānī, S. H. (2021). "Khāstgāh, Kārburd va Jāyghāh-e Pīdārshināsī-ye Dīn." *Āyeneh-ye Pazhūhesh*, 32(192), 73–95. [In Persian]
- Fakhr al-Rāzī, M. b. 'U. (1999 AH). *Al-Tafsīr al-Kabīr (Mafātīḥ al-Ghayb)*. Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
- Fāzlollāh, M. H. (1998 AH). *Min Wahy al-Qur'ān* (25 vols.). Dār al-Milāk lil-Tibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'. [In Arabic]
- Heidegger, M. (2004). *The phenomenology of religious life* (M. Fritsch & J. A. Gosetti-Ferencei, Trans.). Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2007). *Hastī va Zamān* (S. Jamādī, Trans.). Qoqnūs. [In Persian]
- Hosaynī Shāh-rūdī, S. M., & Farzālī, F. (2011). "Rūykard-e Pīdārshināsāneh-ye Sayyid Ḥaydar Āmulī va Rūdorf Ottō be 'Amr-e Qodsī." *Andīsheh-ye Dīnī*, 41, 49–80. [In Persian]
- Husserl, E. (1964). *The idea of phenomenology* (W. P. Alston & G. Nakhtnikian, Trans.). Martinus Nijhoff. (Original work published 1907)
- Husserl, E. (1999). *Cartesian meditations: An introduction to phenomenology* (D. Cairns, Trans.). Kluwer Academic Publishers.
- Jalīlī, S. H., & Rūhī, F. (2022). "Ma'nā-ye Penhān-e Matn-e Dāstān-e Mūsā va Kheẓr: Khwānesh-e Pīdārshinākhī va Hermenūtik." *Meshkāt*, 40(154), 4–26. [In Persian]

Persian]

Javādī Āmulī, 'A. (2025). *Tafsīr-e Tasnīm*. Asrā'. [In Persian]

Khātāmī, M. (2003). "Pīdārshināsī-ye Dīn: Zamīneh-hā." *Qabasāt*, 8(27), 93–104. [In Persian]

Kockelmans, J. J. (Ed.). (1967). *Phenomenology: The philosophy of Edmund Husserl and its interpretation*. Doubleday Anchor.

Kristensen, W. B. (1960). *The meaning of religion: Lectures in the phenomenology of religion* (J. B. Carman, Trans.). Martinus Nijhoff.

Makārem Shīrāzī, N. (1995). *Tafsīr-e Nemūneh*. Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]

Mariano da Rosa, L. C. (2022). Da espiritualidade enquanto experiência epistêmico-existencial envolvendo a verdade como paradoxo em Sören Kierkegaard, o sagrado em Rudolf Otto e a Presença Espiritual em Paul Tillich. *Revista Pistis e Práxis: Teologia e Pastoral/Pontifícia Universidade Católica do Paraná*, 14(3), 860-897.

Mīrzākāhānī, H., & Zaravānī, M. (2024). "Mas'aleh-ye Monḥaṣer-be-fard būdan-e Dīn dar Pīdārshināsī-ye Kalāsīk-e Dīn." *Moṭāle'āt-e Adyān va 'Erfān*, 57(2), 199–226. [In Persian]

Mughnīyah, M. J. (2007). *Tafsīr-e Kāshef*. Būstān-e Ketāb (Markaz-e Chāp va Nashr-e Daftar-e Tablīghāt-e Eslāmī-ye Ḥawzeh-ye 'Elmiyyeh-ye Qom). [In Arabic/Persian]

Nasafī, 'A. b. A. (1995 AH). *Madārik al-Tanzīl wa Ḥaqā'iq al-Ta'wīl (Tafsīr al-Nasafī)*. Dār al-Nafā'is. [In Arabic]

Otto, R. (1917). *The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational*. [Publisher unknown].

Otto, R. (1958). *The idea of the holy: An inquiry into the non-rational factor in the idea of the divine and its relation to the rational* (J. W. Harvey, Trans.). Oxford University Press.

Peterson, M., et al. (2024). *'Aql wa E'teqād-e Dīnī* (A. Narāqī & E. Sultānī, Trans.). Tarḥ-e Now. [In Persian]

Qūṭb, S. (1988 AH). *Fī Zīlāl al-Qur'ān* (15th ed.). Dār al-Shurūq. [In Arabic]

Raḥmatī, A. (2005). "Moqaddameh." In: H. Corbin, *Takhayyol-e Khallāq dar 'Erfān-e Ibn 'Arabī* (3rd ed.) (A. Raḥmatī, Trans.). Jāmī. [In Persian]

Rivera, J. (2022). *Phenomenology and the horizon of experience: Spiritual themes in Henry, Marion, and Lacoste*. Routledge.

Šādeqī Tehrānī, M. (1986 AH). *Al-Furqān fī Tafsīr al-Qur'ān bil-Qur'ān wa al-Sunnah*. Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]

Salamī, M. b. H. (2000 AH). *Ḥaqā'iq al-Tafsīr*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah. [In Arabic]

Ṭabarsī, F. b. H. (n.d.). *Tarjomeh-ye Tafsīr-e Majma' al-Bayān*. Farāhānī. [In Persian]

- Ṭabāṭabā'ī, M. Ḥ. (1973). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]
- Twiss, S. B., & Conser, W. H. (Eds.). (1992). *Experience of the sacred: Readings in the phenomenology of religion*. Brown University Press; University Press of New England.
- Van der Heiden, G. J. (2023). Engaging with and detaching from religious experience: Towards a hermeneutic phenomenology of religion. *The Heythrop Journal*, 64(2), 162-172. <https://doi.org/10.1111/heyj.14196>
- Viladesau, R. (2025). Sacred space: A theological/aesthetic view. *Religions*, 16(9), Article 1103. <https://doi.org/10.3390/rel16091103>

