

چیستی تجربه عرفانی به لحاظ پدیدارشناختی

عباس مشعوفی^۱

چکیده

یکی از شاخه‌های مهم فلسفه، پدیدارشناسی است که تنها محدود به مباحث فلسفی نشد بلکه گستره‌ی وسیعی را مورد مطالعه قرار داد. یکی از زمینه‌های مهمی که پدیدارشناسی مورد مطالعه قرار داد، بحث تجربه دینی به طور اعم و تجربه‌ی عرفانی به طور اخص بود. در نگاه پدیدارشناختی، دین و تجربه‌ی دینی در قالب یک پدیدار برای فرد صاحب تجربه، تعریف می‌گردد. صاحب نظران زیادی در این خصوص سخن گفته‌اند که در این مقاله به مهم‌ترین نظرات آن‌ها پرداخته می‌شود. هدف نگارنده از نگارش مقاله‌ی حاضر پاسخ بدین سوال است که مهمترین نظراتی که در خصوص تجربه عرفانی مطرح شده است، کدام است؟ نقاط ضعف و قوت آنها چیست؟ تجربه عرفانی از منظر پدیدارشناختی واجد چه خصوصیتی است؟

کلیدواژه: پدیدارشناسی، تجربه عرفانی، نظریه احساس، ادراک احسی، تبیین مافوق طبیعی.

۱- چیستی تجربه عرفانی به لحاظ پدیدارشناختی.

پدیدارشناسی شاخه‌ای از فلسفه است ولی در طی زمان به چنان وسعت و گستردگی رسید که تنها محدود به مباحث فلسفی نشد بلکه در حوزه دین و تجربه دینی دیدگاه‌های نوینی را مطرح کرد و باب تازه‌ای را در خصوص مباحث دینی گشود. در نگاه پدیدارشناختی، دین و تجربه‌ی دینی در قالب یک پدیدار برای فرد صاحب تجربه، تعریف می‌گردد. پیش از آنکه به چیستی تجربه عرفانی به لحاظ پدیدارشناختی بپردازم، به عنوان تمهید ورود به بحث، پیشینه‌ای از پدیدارشناسی را بیان می‌کنم.

۱-۱- پیش مفهوم پدیدارشناسی.

پدیدارشناسی چنانکه از عنوانش پیداست به معنای شناخت پدیدار می‌باشد به عبارت دیگر آنچه که بر ما پدیدار و معلوم می‌گردد. اگرچه هوسرل *hosrel* را بنیانگذار پدیدارشناسی می‌دانند اما این شناخت فلسفی توسط هایدگر و سارتر چنان وسعت و گستردگی پیدا کرد که در حد یک تبیین فلسفی هوسرلی باقی نماند و علاوه بر آن به شاخه‌های معرفتی دیگر از جمله هنر، روانشناسی و ... سرایت کرد.

اما «رهیافت اساسی هوسرل این بود که برای همه ما یک چیز وجود دارد که بدون هیچ شبهه‌ای به آن یقین داریم و آن آگاهی ماست و همین که این آگاهی را تحلیل می‌کنیم، می‌بینیم همیشه آگاهی به چیزی است و جز این نمی‌تواند باشد. آگاهی باید آگاهی به چیزی باشد و ممکن نیست خودش به تنهایی بدون اینکه متعلق داشته باشد به عنوان یکی از حالت‌های ذهن یا نفسانیات وجود داشته باشد. از این گذشته عملاً می‌بینیم که هرگز نمی‌توانیم هنگام حصول تجربه، بین حالت آگاهی و آنچه آگاهی به آن تعلق می‌گیرد، تمیز بگذاریم. مفهوماً نمی‌توانیم چنین فرقی بگذاریم، ولی هر قدر هم توجه به خرج بدهیم، این دو تجربه از هم قابل تمیز نیستند ... شکاکان از قدیم چنین استدلال کرده‌اند که ما هیچ گاه ممکن نیست بدانیم که آنچه آگاهی ما به آن تعلق می‌گیرد، آیا مستقل از این که به تجربه در بیاید جدا از ما هم وجود دارد یا نه؟... هوسرل می‌گوید به هر حال مطلقاً شکی نیست که آنچه آگاهی ما به آن تعلق می‌گیرد، به عنوان متعلق آگاهی نزد ما وجود دارد،

^۱ کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه زنجان

صرف نظر از هر مقام وجودی دیگری که داشته یا نداشته باشد و بنابراین می‌توانیم از همین حیث بدون قائل شدن به هیچ فرضی نفی و اثباتا درباره وجود مستقل آن نیز تحقیق کنیم. وانگهی از آنجا که به هیچ چیزی این چنین مستقیماً و بدون واسطه دسترسی نداریم و در وضعی هستیم که آنچه را آگاهی به آن تعلق می‌گیرد بهتر از هر چیز دیگری بشناسیم و این تحقیق را کاملاً مستقل از مسائل حل نشدنی درباره وجود جداگانه موضوع تحقیق انجام بدهیم ... هوسرل بدین ترتیب مکتب جدیدی در فلسفه به منظور تحلیل آگاهی و آنچه آگاهی به آن تعلق می‌گیرد تاسیس کرد به نام مکتب پدیدارشناسی.» (مگی maggee، ۱۳۷۲، صص ۴۱۳ و ۴۱۴).

پدیدارشناسی پیش از آن که به نفی و اثبات بپردازد از کیفیت یک پدیدار می‌پرسد؛ و این که آدمی از نظرگاه‌های متفاوتی در برخورد با یک مسله برخوردار است و همین تنوع منظر، در تعریف و بیان چگونگی امری خود را نشان می‌دهد. «مسئله پدیدارشناسی چیستی نیست بلکه چگونگی و راه مجال دادن به چیزهاست برای آن که خودشان را نشان دهند. در دانش پدیدارها با هر چیزی که مورد وصف ماست باید به طریقی رفتار کنیم که آن را مستقیم و بی واسطه نشان دهیم و آن چیز نیز مستقیم و بی واسطه خودش را نشان دهد. این طریق را پدیدارشناسی می‌نامیم.»

(جمادی، ۱۳۸۷ ص ۴۰۵).

آنچه که از فحوای دو متن فوق به دست می‌آید این است که آدمی خود واجد یک تجربه‌ی زیستمند و مشاهده‌گرانه از متعلق امری که بر او پدیدار شده، گردد و البته این پدیداری بدون وساطت پیش فرضها و در واقع یک تجربه مستقیم است. اگر چه همه ما مدعی تجربه مستقیم با اشیا، با متن، با یک اثر هنری، با یک امر متعالی هستیم اما این تجربه به دلیل نگاه غرض مداری که توأم با ما است باعث پوشیدگی هستی آن امر تجربه شده بر ما می‌گردد. آیا نگاهی که سهراب سپهری به کرکس و به گل شبدر دارد همان نگاهی است که یک گیاه شناس یا یک خریدار گیاهان زینتی و ... دارد :

من نمی‌دانم.

که چرا می‌گویند: اسب حیوان نجیبی است، کبوتر.

زیباست.

چرا در قفس هیچ کسی کرکس نیست.

گل شبدر چه کم از لاله قرمز دارد.

چشم‌ها را باید شست، جور دیگر باید دید. (سپهری، ۱۳۷۵، ص ۲۹۱).

این جور دیگر همان نگاه «وجود شناختی» است. نگاهی که در پرتو آن موجودات، اشیا و امر متعالی در برابر ما خود را آشکار می‌کنند.

در نظر نیما نیز وظیفه شاعر این است که به تنهایی باید جای تک تک افراد بنشیند. حتی باید این توان را داشته باشد که در اشیا، حیوان و ... حلول کند. «عزیز من باید بتوانی، به جای سنگی نشسته، ادوار گذشته را که توفان زمین با تو گذرانده، به تن حس کنی. باید بتوانی یک جام شراب شوی که وقتی افتاد و شکست، لرزش شکستن را به تن حس کنی.» (جورکش، ۱۳۸۳، ص ۴۹).

نگاه ابزاری به محیط اطراف مانع این تجربه بلا واسطه با هستی و اشیا می‌گردد. «زمانی گوستاو فلوبر از دو موپاسان نویسنده خواست تا ساعت‌ها در برابر درختی بنشینند و آن را چنان که هست توصیف کند. فلوبر می‌خواست به حواری جوانش بفهماند که این کار چندان هم که به نظر می‌رسد، آسان نیست. دشواری این کار همان قدر است که دشواری رهایی از زیست جهانی که پیشاپیش توصیف درخت را بر ما تحمیل می‌کند و نمی‌گذارد که بگذاریم درخت مستقیماً و بی واسطه از جانب خودش خود را نشان دهد ... به قول فرانتس کافکا نیازی نیست که از خانه بیرون شوی. پشت میزت بمان و گوش کن. نه، حتی نیازی نیست که منتظر بمانی، فقط یکسره بی حرکت و تنها باش. جهان خود را چنان که هست بر تو عرضه خواهد کرد. جز این نمی‌تواند کار دیگری بکنی. او سرمست و بی خویش فرا روی تو به پیچ و تاب در خواهد آمد (جمادی ۱۳۸۷، ص ۴۰۷).»

در یک نگاه کلان مجموعه عظیم دین از باور و عمل تشکیل شده است و پدیدارشناسی دین به حیات دینی و تجربه زیستمند آدمی در مواجهه با امر متعالی نظر دارد «نقطه عزیمت پدیدارشناسی دین این واقعیت است که دین پدیده‌ای مشاهده پذیر

در حیات آدمی است و وظیفه پدیدارشناسی دین آن است که با دادن تحلیلی توصیفی از این جنبه تجربه آدمی در درک بهتر چپستی دین به ما کمک کند. «(النور استامپ و ...، ۱۳۸۹، ص ۹۸).

حال سوال اینجاست که این تجربه بی واسطه و عینیت گرای محض امکان دارد؟ عموم تجربیات ما توأم با تفسیر است. یک تجربه گر چگونه می تواند همه ی پیش فرض های خود را به کناری نهد و تنها به عینیت محض رو بیاورد. از همین جاست یک شاخه از پدیدارشناسی دینی تحت عنوان «پدیدارشناسی هرمنوتیکی» پدید می آید. بر اساس این نگاه هرمنوتیکی که سعی دارد از نگاه علمی فاصله بگیرد، «تمام شناخته های ما عبارتند از تفاسیری که لازمه امکان خود آن ها استغراق ما در زبان و فرهنگ و تاریخ است، به گونه ای که آرمان شناختی کاملاً علمی و فارغ از همه دیدگاه ها و پیش فرض های جزئی، خیالی و وهمی بیش نیست. هیچ نوع پدیدارشناسی نمی تواند حفظ عینیت گرای علمی در زمینه ای فرا متافیزیکی را هدف خود قرار دهد.» «(النور استامپ و ...، ۱۳۸۹، ص ۱۰۰).

البته باید بدین نکته توجه داشت که نگاه پدیدارشناختی به دین به سه شاخه مهم تقسیم می شود که عبارتند از :
«الف : پدیدارشناسی فلسفی : گاهی پدیدارشناسی دین متأثر از پدیدارشناسی فلسفی است. متفکرانی چون شلایر ماخر، پل تیلیش، پل ریکور و ... در این دسته می گنجد.».

ب : پدیدارشناسی روشی : دسته ای از متفکران به دنبال طرح مباحث فلسفی در محدوده دین نیستند، بلکه درصدد توصیف پدیده ها و نمادهای دینی از قبیل مکان های مذهبی، آداب و رسوم دینی و نهادهای دینی هستند. محققانی نظیر : یواخیم واخ، بلیکر، میرچا الیاده، واردن برگ و ...

ج: پدیدارشناسی دین به عنوان روش شناسی عام: محققانی نیز در محدوده پدیدارشناسی دین، دست به مطالعات تطبیقی و طبقه بندی انواع پدیدارهای مختلف دینی زده اند. آن ها روش های عام پدیدارشناسی را در پدیده های نظیر عقاید، نمادهای دینی و فعالیت های مذهبی به کار بستند. محققانی نظیر «دولاسا وسایه» و «وایدن گرن» (فعال، ۱۳۸۷، ص ۹۶ و ۹۷).

اگر از زاویه پدیدارشناسی به تجربه عرفانی نگاه کنیم، مباحث و سوالاتی که در این حوزه مطرح می شوند، از سنخ موارد زیر است : آیا تجارب عرفانی از سنخ تجارب حسی و عینی است؟ اگر تجارب عرفانی را یک تجربه ذهنی – subjective – بدانیم چگونه می توان از حجیت معرفت شناختی این تجارب سخن گفت؟ نسبت بین توصیف و تفسیر این تجربیات توسط عارفان چگونه است؟ اگر چنانچه که برخی ادعا کرده اند که دین و تجربه دینی از سنخ احساسات است، آیا این احساسات نظیر همان احساسی است که انسان ها نسبت به یکدیگر دارند؟ یا چیزی بیشتر و چیزی ورای احساسات انسانی در تجربه عرفانی مطرح می باشد؟ آیا تجربه عرفانی یا به عبارت بهتر تجربه ای امر متعالی همیشه بر یک نحو و یک صورت، تحقق پیدا می کند؟ صورت بالفعل این سنخ از تجارب چگونه است؟ این مباحث نمونه ای از بسیار است که از دریچه پدیدارشناسی می توان بر تجربه عرفانی روشنی افکند و در پرتو روشنایی و به دور از ابهام از آن سخن گفت. البته باید «توجه داشت که تجربه دینی در محدوده فلسفه ی دین از پدیدارشناسی دین متمایز است؛ زیرا اولاً پدیدارشناسی دین با عقاید و باورهای دینی درگیر نیست، بلکه تنها به صور و پدیدارهای دین به عنوان سمبل ها و رموز نظر دارد، اما یک فیلسوف دین به دنبال توجیه و عقلانیت باورها و گزاره های دینی است. ثانیاً پدیدارشناسی دین تنها توصیف می کند اما فلسفه ی دین افزون بر آن به دنبال تبیین نیز هست. ثالثاً شیوه یک فیلسوف دین استفاده از استدلال و عقلانیت است، اما پدیدارشناسی دین، از روش ها و ابزارهای خاص پدیدارشناختی بهره می برد. (فعال، ۱۳۸۷، ص ۱۰۳)»

۱-۲- ماهیت تجربه دینی و عرفانی.

پیش از آنکه به «چپستی تجربه عرفانی» از نگاه پدیدارشناسی پرداخته شود، لازم است جهت وضوح بیشتر به تعریف عرفان و تجربیات عرفانی بپردازیم. از عرفان و تجربیات عرفانی تعریف های بی شماری به دست داده شده است. این تنوع و تکثر هم درحوزه فلسفه ی دین می باشد و هم درحوزه عرفان نظری.

با وجود تنوع گسترده‌ای که در تعریف عرفان وجود دارد، با کمی تدقیق موارد مشابهت را بیشتر از موارد اختلاف خواهیم یافت. «عرفان طریقه معرفت در نزد آن دسته از صاحب نظران است که بر خلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال ... محققان طریقه عرفان را طریقه بی می‌دانند که در آن بین اقوام گونه‌گون جهان اشتراک و شباهت هست و اساس آن از جهت نظری عبارت است از اعتقاد به امکان ادراک حقیقت از طریق علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول؛ و از جهت عملی عبارت است از ترک رسوم و آداب قشری و ظاهری و تمسک به زهد و ریاضت و خلاصه گرایش به عالم درون». (زرین کوب، ۱۳۷۷، ص ۹).

از آن جایی که در پاره‌ای از مواضع، تجربه دینی و عرفانی را یکی دانسته‌اند، تعریفی که از ایمان داده شده، تعریف عامی است که عرفان را نیز در بر می‌گیرد که در جای خود به آن‌ها خواهیم پرداخت.

البته باید بدین نکته توجه داشت که عارفان مسلمان پیش از آن که از تصوف یا عرفان تعریفی به دست داده باشند، بیشتر یک سلسله آداب و مناسک و اخلاق ویژه را جهت شناخت آن معرفی نموده‌اند. نمونه این تعاریف را می‌توان در کشف المحجوب یافت. از جنید نقل کرده‌اند که :

«بنای تصوف بر هشت خصلت اقتدا به هشت پیغمبر است : سخاوت به ابراهیم و آن چندان بود که پسر فدا کرد، رضا به اسحاق که به فرمان خدا رضا داد... و صبر ایوب که اندر بلای کرمان صبر کرد و به اشارت به زکریا که خداوند گفت : لا تکلم الناس ثلاثه ایام الا رمزا... و به غربت یحیی که اندر وطن خود غریب بود ... و به سیاحت عیسی که در سیاحت جز کاسه و شانه‌ای نداشت و لبس موسی که جامه‌های وی پشمین بود و به فقر به حضرت محمد (ص) که خدای عز و جل گنج‌ها بدو فرستاد و گفت محنت بر خود منه و خود را تجمل ساز. گفت نخواهم. بار خدایا مرا یک روز سیر دار و دو روز گرسنه (شیمیل، ۱۳۸۴، ص ۵۵)».

آنچه که از این گفتار بر می‌آید این است که صوفیه منشا طریقت خود را اقوال و احوال انبیا می‌دانستند؛ به عبارت دیگر از شریعت آغاز می‌کردند ولی درک و دریافته‌شان از موسی و عیسی و ایوب ... و محمد (ص) نوعی تخلق عملی به سیره و اخلاق ایشان بوده است. در دوره‌های اولیه شکل‌گیری تصوف چه بسا واژه تصوف و عرفان دارای اشتراک معنایی بودند و هر دو بر یک چیز اطلاق می‌شدند و اگر این اشتراک معنایی را بپذیریم، تعریفی که از تصوف داده‌اند، مدعا و منظورشان عرفان نیز بوده است مانند این تعریف :

«تصوف نداشتن هیچ چیز و عدم تعلق به هیچ چیز. یا تصوف عبارت است از آزادی و سخا و فقدان قیود شخصی. یا تصوف صفای سر بود از کدورت مخالفت» (شیمیل، ۱۳۸۴، ص ۵۵ و ۵۶) همچنانکه گفته شد این تعاریف بیشتر مجموعه‌ای از دستورات عملی برای سیر و سلوک است تا تعریف موضوع و تبیین مطلب. در حوزه روشنفکری دینی معاصر تعریفی که استاد مجتهد شبستری از ایمان به دست می‌دهند، تعریف عامی است که عرفان را نیز در بر می‌گیرد «ایمان یقین نیست، ایمان علم و فلسفه هم نیست ... ایمان عمل کردن است. جوهر و اساس عمل کردن این است که انسان با مجذوب خداوند شدن، خود محدودش را در مقابل خداوند از دست می‌دهد تا به خود واقعی، آن خودی که باید باشد، برسد. ایمان با عنصر اعتماد، عشق، احساس امنیت و امید همراه است ... ایمان عملی است که از تمام وجود آدمی نشات می‌گیرد و انسان مومن با تمام وجود خود در مسئله ایمان درگیر می‌شود» (دباغ، ۱۳۸۶، ص ۱۶۲).

در حوزه فلسفه‌ی دین نیز مشهورترین تعاریفی که از دین و تجربه دینی به دست داده‌اند عبارتند از :

«۱- عقیده به این که حقیقت نهایی در باب عالم واقع را نه با تجارب متعارف می‌توان دریافت، نه با عقل، بلکه به آن فقط به مدد تجربه عرفانی یا شهود غیرعقلی می‌توان راه یافت به عبارت دیگر این عقیده که معرفت مستقیم به خدا یا حقیقت روحانی یا واقعیت نهایی یا واقعیت مطلق یا وجود محض یا صرف وجود یا صورت کامل از طریق شهود، بصیرت یا اشراقی بی واسطه و به نحوی متفاوت با استدلالی ادراک حسی متعارف قابل حصول است.»

۲- آموزه الاهیاتی - مابعدالطبیعی ارتباط و وصال امکانی یا بالقوه نفس انسانی با خدا.

۳- تجربه غیر عقلی و غیر متعارف از واقعیت همه گیر که از طریق آن، خود شخص صاحب تجربه در آن واقعیت که معمولا مبدا یا منشا وجود موجودات تلقی می‌شود ادغام می‌گردد. به تعبیر دیگر تجربه وصال عرفانی یا اتصال مستقیم به واقعیت نهایی و به تعبیر سوم تجربه بی واسطه یا دست اول انسان از ارتباط مستقیم با خدا.

۴- تجربه عینیت یا اتحاد تام با همه موجودات یا با واقعیتی عالی تر که در آن میان فرد صاحب تجربه و امر مورد تجربه تمایزی نیست. من یکسره در همه‌ی امریگانه مستغرق می‌شود و جدایی فاعل شناسایی از میان بر می‌خیزد.

۵- تجربه وحدت با همه‌ی موجودات یا با واقعیت عالی تر که در آن لحظه، تجربه آگاهی به تمایز میان خودی که صاحب تجربه است و امر مورد تجربه وجود دارد ... «من» در محضر «همه» است معانی ۳ و ۴ و ۵ برای تجربه عرفانی استفاده می‌شود و اصطلاح عرفان فقط برای دلالت بر معانی ۱ و ۲ به کار گرفته می‌شود (ملکیان، ۱۳۸۱، صص ۳۳۴-۳۳۵).
عرفان را «وجدان حقیقت واحد - خواه آن را حکمت، عشق، نور یا عدم بخوانیم - معنا کرده‌اند».

(شیمیل، ۱۳۸۴، ص ۳۶).

حال سوال اینجاست که وقتی از تجربه عرفانی سخن می‌گوییم بیشتر به چه تجربیاتی نظر داریم؟ آیا تجربه دینی همان تجربه عرفانی است؟ عرفای ما سلوک دینی را واجد سه مرتبه شریعت، طریقت و حقیقت می‌دانستند و به حدیثی از پیامبر استناد می‌کردند که «الشریعه اقولی، الطریقه افعالی و الحقیقه احوالی و المعرفه راس امالی» لاهیجی در شرح گلشن راز شیخ محمود شبستری، تبیین نیکویی از شریعت، طریقت و حقیقت به دست می‌دهد:

شیخ شبستری در پاسخ به این سوال که چه کسی را مرد تمام (انسان کامل) بدانیم، می‌گوید:

کسی مرد تمام است کز تمامی کند با خواجگی کار غلامی.

پس آن گاهی که ببری او مسافت نهد حق بر سرش تاج خلافت.

بقایی یابد او بعد از فنا باز رود زانجام ره دیگر به آغاز.

شریعت را شعار خویش سازد طریقت را شعار خویش سازد.

حقیقت خود مقام ذات او دان شده جامع میان کفر و ایمان (لاهیجی، ۱۳۸۷، صص ۲۴۶-۲۴۸).

لاهیجی در تفسیر ابیات فوق این عبارات را می‌آورد که «شریعت عبارت است از امور دینی که حضرت عزت جهت بندگان به لسان پیغمبر تعیین فرموده، از اقوال و احکام که متابعت آن سبب انتظام امور معاش و معاد باشد و موجب کمالات گردد و شامل احوال خواص و عوام بوده، جمیع امت در آن شریک باشند؛ چه شریعت، مظهر فیض رحمانی است که رحمت عام است... و طریقت مخصوص سالکان راه اله، از قطع منازل بعد و ترقی مقامات قرب و رفتن از حادث به قدیم... طریقت روش خاص ارباب قرب است از تبتل و انقطاع و اخلاص و توکل و تسلیم و رضا و تجرید و تفرید و غیره دثار خود گرداند ... حقیقت آن است که محو کثرات که وجود موهوم دارند در هنگام صحو معلوم؛ یعنی در ظهور نور تجلی حق، محو و متلاشی گردند و غیر حق نماند» (لاهیجی، ۱۳۸۷، صص ۲۴۴-۲۴۷).

عارف از شریعت آغاز می‌کند ولی در شریعت نمی‌ماند؛ نه این که بی اعتنا به شریعت است. بلکه همه‌ی مدعای عارف این است که همه‌ی دینداری در شریعت خلاصه نمی‌شود. در نظر عرفا، بهترین حالت برای یک عارف این است که همیشه خود را در راه ببیند.

همچو مستسقی کز آبش سیر نیست بر هر آنچه یافتی بالله مایست.

بی نهایت حضرت است این بارگاه صدر را بگذار، صدر توست راه (۱۹۶۰ و ۱۹۶۱ / دفتر سوم).

اینکه شبستری می‌گفت:

شریعت پوست مغز آمد حقیقت میان این و آن باشد طریقت.

درواقع مدعایش این بود که «ما از پوست حرکت می‌کنیم تا به مغز برسیم. میان پوست و مغز راهی کشیده شده که نامش طریقت است. بدون طی کردن این راه به مغز نمی‌رسیم. از شریعت آغاز می‌کنیم اما در شریعت نمی‌مانیم.» (سروش، ۱۳۸۲، ۱۱۹) و البته باید توجه داشت که ادیان از همه‌ی مردم این گذر و این سیر را نخواستند. عده‌ای خاص از ارباب قلوب می‌توانند این سیر و سلوک را طی کنند و نکته‌ی مهم تر آنکه تلقی و درک و دریافت آدمی از خداوند از دین و از پیامبر یکسان نیست. برای عده‌ای خداوند در هیات یک ارباب، یک سلطان جلوه دارد و برای عده‌ای، خداوند محبوبی است که می‌توان به او عشق ورزید و این نکته از مهم‌ترین کشفیات عارفان بوده است. از همین جا می‌توان به تفاوت تجربه دینی یک مومن و تجربه عارفانه یک عارف پی برد. در تجربه‌ی دینی یک مومن، خداوند آن جلوه‌ای که بر عارف دارد بر مومن ندارد. دین در این نوع از تلقی عرفا لفظ واحدی است که بر سه نوع دینداری شریعتی، طریقتی و حقیقتی قابل اطلاق است.

در روزگار ما نیز دکتر سروش تعریفی از دینداری به دست می‌دهد که اگر چه جامعیت تام ندارد ولی به جهت اینکه به نحوی باعث روشنی موضوع مورد بحث می‌گردد، شایسته توجه و دقت می‌باشد. مولف قبض و بسط، دینداری را در سه ساحت مصلحت اندیش، معرفت اندیش و تجربت اندیش قابل تقسیم بندی می‌داند و معتقد است که خدا و پیامبر این سه ساحت دینداری با یکدیگر تفاوت دارد. خدای دین ورزی مصلحت اندیشانه «یک خدای ناظر و بصیر و مسئولیت خواه است و بندگان کارمندانی کوشا و حسابگر و سودجو و مسئولند... در این دینداری از حیرت و راز خبری نیست. در دینداری معرفت اندیش، خداوند در چهره یک رازبزرگ عقلانی جلوه گر می‌شود و بندگان چون راز گشایانی که حیرت زده جلال اویند و پیامبران چون معلمی بزرگ که دروسی را در نهایت فشرده‌گی القا کرده است و در دینداری تجربت اندیش خدا یک محبوب جمیل و یک معشوق نازنین است» (سروش، ۱۳۸۰، صص ۱۴۷-۱۵۴).

بر همین اساس می‌توان بین تجربه دینی و تجربه عرفانی علیرغم شباهتی که دارند، تمایزی قابل شد. در دین و عرفان اسلامی در تجربه دینی و عرفانی متعلق هر دو خداوند است اما با دو درک و دریافت جداگانه که آن هم به هستی شناسی عارفان و عرفان اسلامی باز می‌گردد؛ بدین صورت که «تجربه مینوی [دینی] به تجربه‌ای از من - تو تمایل دارد که در آن شخص تجربه گر با یک موجود متشخص، آگاه، دارای اراده، فعل اختیاری و به خصوص عواطف مواجه می‌گردد؛ اما تجربه عرفانی، اتحادی است و احساس تمایز یا جدایی در آن به کلی از میان می‌رود و غالباً با استفاده از واژه‌های غیر شخصی یا فرا شخصی توصیف می‌شود» (شیروانی، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷) به عبارت دیگر رابطه «من - او» به رابطه «من - تو» و رابطه «من - تو» به رابطه «من - من» بدل می‌گردد. در مثنوی شریف، مولانا همین مطلب را در قصه‌هایی که خود آن را «نقد حال» می‌نامد، به شیواترین بیانی، آورده است :

آن یکی آمد در یاری بزد گفت یارش کیستی ای معتمد؟

گفت : من، گفتمش برو هنگام نیست بر چنین خوانی مقام خام نیست.

خام را جز آتش هجر و فراق کی پزد، کی وارهند از نفاق.

رفت آن مسکین و سالی در سفر در فراق دوست سوزید از شرر.

پخته گشت آن سوخته پس بازگشت باز گرد خانه‌ی همباز گشت.

حلقه زد بر در به صد ترس و ادب تا به نهجد بی ادب لفظی ز لب.

بانگ زد یارش که بر در کیست آن؟ گفت بر در هم توی ای دلستان.

گفت اکنون چون منی، ای من درآ نیست گنجایی دو من را در سرا.

(۳۰۶۹-۳۰۷۶ دفتر اول).

البته این تجربه اتحاد در بعضی از ادیان ابراهیمی مثل یهود بر مبنای تغایر و تمایز می‌باشد. به گونه‌ای که کمال تجربه عرفانی یک مومن به دین یهود این است که غیریت خداوند را نسبت به خود تجربه کند و در بعضی دیگر مثل اسلام این غیریت از میان بر می‌خیزد که در جای خود بدان خواهیم پرداخت.

بر همین مبنا «در پاره‌ای از تجارب، شخص صاحب تجربه احساس می‌کند، که خدای یگانه مورد اعتقاد بیشتر ادیان و مذاهب را تجربه کرده است و آن خدا غیر خود او بوده است - چنانکه گفته شد - و در پاره‌ای دیگر از تجارب، احساس صاحب تجربه این است که یگانگی همه‌ی چیزها و فقدان هرگونه غیریت و تمایز واقعی را تجربه کرده است و حتی میان خود و حق تغایری ندیده است. تجارب نوع دوم را همگان» تجارب عرفانی نام می‌دهند. به عبارت دیگر، بعضی از محققان تجربه‌ی چیز یگانه، یعنی خدا را «تجربه دینی» می‌نامند و تجربه یگانگی چیزها را «تجربه عرفانی» و بعضی دیگر هر دو تجربه را «تجربه عرفانی» می‌خوانند (ملکیان، ۱۳۸۱، صص ۳۱۵ و ۳۱۶).

همچنانکه گفته شد در نزد کسانی تجربه‌ی دینی و عرفانی هر دو واجد یک معناست و تفاوت و تمایزی میان این دو نیست. به عنوان مثال تعریفی که دکتر سروش از تجربه دینی به دست می‌دهند و آن را «مواجهه با امر مطلق و متعالی می‌داند که در صورت‌های گونه‌گون ظاهر می‌شود، گاه به صورت رویا، گاه شنیدن بویی و بانگی، گاه دیدن رویی و رنگی، گاه احساس اتصال به عظمت بی کرانه‌ای، گاه قبض و ظلمتی، گاه بسط و نورانیتی، گاه عشق به معشوق نادیده‌ای، گاه احساس حضور روحانی کسی، گاه اتحاد با کسی یا چیزی، گاه کنده شدن از خود و معلق ماندن در هیچ جایی، گاه درک سری و کشف رازی، گاه

ملول شدن از تعلقات فانی و پر کشیدن دل به سوی جاودانگی و گاه درآمدن جذبه‌ای، عطشی، خلابی، برقی، جمالی، بهجتی... تجربه‌ای که نامتعارف است و گاه با چنان کوبندگی و دل شکافی و یقین زایی و بهجت و درخشندگی در می‌رسد که از شخص جز شکست و خضوع در مقابل آن بر نمی‌آید» (دباغ، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱).

نکته اینجاست چه تجربه دینی و عرفانی را از یک سنخ بدانیم و چه آن دو را دو امر متمایز، باید به این نکته توجه داشت که عارفی که مسلمان است و واجد تجارب باطنی می‌گردد، علاوه بر آن که به خداوند معتقد بوده، از سنت و سیره پیامبر پیروی می‌نماید، درک و دریافت وی از پیامبر، مرشد راه دانی است که از سیر و سلوک معنوی آگاه بوده و خود آن‌ها را تجربه و وجدان نموده است. اینکه مولانا می‌گفت :

به معراج برآید چو از آل رسولید رخ ماه ببوسید چو بر بام بلندید.

گواه همین پیروی از سنت و سیره نبوی است. در تفکر عرفان اسلامی اگرچه راه نبوت مختتم به ختم نبوت محمدی است اما راه ولایت و تولا به حضرت محبوب بسته نیست.

باری، بر سر سخن برگردیم، استاد ملکیان در کتاب «راهی به رهایی» استفاده از اصطلاح تجربه دینی را در مورد سه نوع پدیده بر شمرده‌اند :

«نوع اول: نوعی شناخت غیر استنتاجی و بی واسطه، شبیه به شناخت حسی، از خدا یا امر مفارق و متعالی (the transcendent) یا امر مطلق (the absolute) یا امر مینوی (the numinous) این نوع شناخت حاصل استدلال یا استنتاج و خلاصه، شناختی غائبانه از خدا نیست، بلکه شناختی حضوری و شهودی است.»

نوع دوم: پدیده‌های روان شناختی و معنوی است که بر اثر خودکاوی برآدمی مکشوف می‌شوند و مومنان و متدینان آن‌ها را معلول شناخت و گرایش ذاتی و فطری انسان‌ها، نسبت به خدا تلقی می‌کنند. از نظر مومنان و متدینان کشمکش‌ها، آرزوها و امیدها و آرمان‌ها، شهودهای روحانی و معنوی آدمیان، واحساس تعلق و وابستگی‌ای که آدمیان به امری نادیدنی و غیبی دارند، همه تبیین ناپذیر و ایضاح ناشدنی‌اند، مگر اینکه فرض و قبول کنیم که به گفته «ردولف اویکن» (Rudolf eucken) فیلسوف آلمانی (۱۸۴۶-۱۹۲۶) «در درون ما، قدرت فوق انسانی‌ای دست اندرکار است که ما را از حدود و ثغور تنگ و باریک وجود و حیات خصوصی و فردی مان می‌رهاند و بر می‌کشد؛ در ما جان تازه می‌دمد، و مناسبات مان را با هم نوعانمان دگرگون می‌کند.» در واقع، ادعا این است که این پدیده‌ها روان شناختی و معنوی، فقط با فرض و قبول یک موجود فوق انسانی، که از او به نام‌های گونه‌گون و از جمله خدا تعبیر می‌شود، قابل تبیین‌اند و رمز تسمیه‌ی این نوع پدیده‌ها به تجارب دینی نیز همین است.

نوع سوم: دیدن دست خدا و به تعبیر دیگر، مشاهده دخالت مستقیم و بی واسطه‌ی خدا در حوادث خارق عادت و شگفت انگیز؛ مثل معجزات، کشف کرامات اولیا الله، و استجاب دعا، است. به این معنا، کسی که ناپدید شدن ناگهانی یک غده سرطانی را در بدن فرزند خود می‌بیند، گویی شاهد و ناظر دخالت خدایی است که شفای فرزندش را به دعا از او خواسته است.

این سه نوع پدیده از این حیث تجربه نامیده می‌شود که در هر سه‌ی آن‌ها شناخت مستقیم و مشاهدتی‌ای در کار است؛ نهایت اینکه این شناخت مستقیم گاهی به خود خدا تعلق می‌گیرد (در نوع اول)، گاهی به پدیده‌هایی روانی و روحانی (در نوع دوم)، و گاهی به دخالت بی واسطه خدا در پاره‌ای از حوادث (در نوع سوم)؛ و اما دینی نامیده شدنشان بدین سبب است که علی‌الادعا، موید بعضی از گزاره‌هایی‌اند که در متون مقدس ادیان مختلف آمده‌اند (ملکیان، ۱۳۸۱، صص ۳۱۳-۳۱۵) اما آنچه که می‌توان نگاه پدیدارشناسی به تجارب دینی نامید در نگاه‌های و نظریات ذیل خلاصه می‌گردد. اگر چه در بخش بیان دیدگاه‌های نوین فلسفه دین به برخی از این نظریات مهم پرداخته شد با این حال مجموع این نظریات را می‌توان در موارد زیر بر شمرد :

۱-۲-۱- نظریه یکم: نظریه احساس.

عده‌ای چون «شلاپرماخر و رودلف اتو» دین را نوعی احساس وابستگی مطلق می‌دانستند. در واقع آنچه را عارف تجربه می‌کند نوعی احساس وابستگی تام تمام نسبت به یک امر مطلق است «وی تجربه راشهودی دانست که اعتبارخویش را از بیرون دریافت نمی‌کند. بدین معنا که مستقل از مفاهیم و تصورات ذهنی است» (فعالی، ۱۳۸۷، ص ۴۶۶) یا آنچه که «ردولف اتو» مطرح کرد که «خداوند دارای بعدی است که می‌توان آن را با عقل از طریق مفهوم دریافت. مثلاً او دارای اوصافی نظیر اراده

خیر، قدرت مطلق و هویت شخصی است و تمام این اوصاف از مفاهیمی واضح و مشخص تشکیل شده‌اند... اما در عین حال مراتب عمیق‌تر ذات الهی را، یعنی قدوسیت او را نمی‌توان از طریق عقل شناخت و به وصف در آورد؛ لذا باید گفت ذات الهی و قدوسیت او را تنها باید احساس کرد و آن را فراتر از عقل دانست به اعتقاد «رودلف اتو تجربه دینی چیزی از سنخ احساس است و این احساس دینی در سه نوع خلاصه می‌شود: یکی احساس وابستگی و تعلق، دیگری احساس خشیت و به تعبیر وی «راز هراس انگیز» و نوع سوم، احساس شوقی است که به انسان در هنگام جذب دست می‌دهد (فعالی، ۱۳۸۷، صص ۴۶۶ و ۴۶۷).

این نگاه اتو و همچنین نگاه شلایر ماکر مورد نقد بسیاری از فیلسوفان قرار گرفته به گونه‌ای که قابل جمع با همه ارکان دینداری نیست. مهم‌ترین نقدهایی که بر این نظر وارد گردیده است این مطلب است که «اگر ما این تجربه را فقط یک سلسله احساسات شورانگیز آرامش‌زا و مجذوب‌کننده دانستیم در این صورت نمی‌توان گزاره‌های دینی را معتبر یا بی اعتبار دانست. هرگز نمی‌توان از احساسات غیر معرفتی، مدعیات صدق و کذب بردار دینی استخراج کرد. اگر تجربه دینی نوعی احساس است و اگر احساسات دینی وصف ناپذیرند، پس چگونه می‌توان حقایق و آموزه‌های دینی را تحصیل نمود... این نظریه با مشکل و پرسش جدی دیگری نیز رو به روست. واقعیت آن است که عواطف و احساسات از بنیان‌های معرفتی مجزا نیستند. حالات درونی قائم به مفاهیم اند این امر به دو معناست: یکی این که همیشه شور و شوق‌های باطنی از یک سلسله باورها، اعتقادات و پدیده‌های ذهنی بر می‌خیزند. نمونه اینکه انسان تا به خداوند معرفت والا و حقیقی پیدا نکند، هرگز از او احساس خشیت و هیبت نخواهد کرد؛ لذا معرفت دینی بر تجارب و احساسات دینی تقدم قطعی دارد» (فعالی، ۱۳۸۷، صص ۴۶۷ و ۴۶۸).

۱-۲-۲- نظریه دوم: ادراک حسی.

ویلیام آلتون از جمله کسانی است که اعتقاد دارد که تجربه دینی چیزی شبیه ادراک حسی است. ادراک حسی از سه جز تشکیل شده است:

۱. مُدرک: کسی که احساس می‌کند.
۲. مُدرک: کسی یا چیزی که احساس می‌شود.
۳. پدیدار یا همان امر محسوس که تجربه شده است.

بر همین قیاس تجربه امر متعالی نیز از سه جز تشکیل شده است: فرد تجربه‌گر، متعلق تجربه که امر متعالی یا خداوند است و پدیدار که همان جلوه و آشکارگی خداوند و امر مطلق است. نظر آلتون نیز مورد موافقت و مخالفت بسیاری قرار گرفت. «مهم‌ترین ایرادی که نسبت به دیدگاه آلتون مطرح شد، عدم همانندی است... میان تجربه دینی و ادراک حسی تفاوت مهمی وجود دارد. در ادراک حسی امر محسوس خود را از طریق کیفیات حسی به انسان نشان می‌دهد. مثل دیدن میز... اما کسانی که واجد تجربه‌های دینی هستند در گزارش‌های خود تاکید دارند که در صحنه تجربه‌شان کیفیاتی همانند کیفیات حسی ادراک نمی‌شوند... آلتون به این انتقاد پاسخ می‌دهد به نظر وی باید میان «کیفیات پدیداری» و «کیفیات عینی» تمایز قایل شد. «کیفیات پدیداری» نحوه ظهور یک شی است اما «کیفیات عینی» قابلیت آن شی آن گونه که هست، می‌باشد؛ و شخص تجربه‌گر توصیف خویش را از زبان «کیفیات پدیداری»، زبانداری و گویا سازد، اما متن احساس و شهود او، واجد کیفیات عینی است. شخص صاحب تجربه اگر بخواهد تجربه خویش را با کیفیات عینی و همانگونه که تجربه کرده است بیان کند: اولاً متن تجربه توصیف ناپذیر است ثانیاً اگر هم توصیفی داشته باشد، اینگونه توصیف‌ها بسیار خاص و منحصر به فرد است. زیرا ناظر به نحوه ظهورشی ای خاص برای فرد خاص است (فعالی، ۱۳۸۷، ۴۶۹).

نقد دوم در مورد نظریه آلتون در نسبت بین باور و تجربه است بر این مبنا که «عارف فقط دارد باورهای دینی پیشینی را به صورت تجربه‌ای تعبیر می‌کند که به لحاظ شناختی معمولی است، نه آنکه مستقیماً به حقیقت متعالی آگاه باشد. در مجموع، فقط مسیحیان تجربه‌های ناظر به مسیح را گزارش می‌کنند... این اتهام یک زیاده ساده انگاری جدی است. افراد بسیاری هستند که بر مبنای تجربه‌ای ادعایی از خدا تغییر کیش داده‌اند. در این موارد، صاحبان تجربه تصور نمی‌کنند که به آنچه از پیش انتظار داشته‌اند آگاه‌اند؛ کاملاً بر عکس. مسلماً نمی‌توانیم آنچه را که به آن آگاه بوده‌ایم گزارش کنیم مگر با به کار بردن مفاهیمی که داریم... اما این امر در مورد ادراک حسی هم صادق است. وقتی من آنچه را که از پنجره قطار دیده‌ام گزارش

می‌کنم، گنجینه مفهومی‌ام را به کار می‌گیرم؛ می‌گویم خانه‌ها، درختان و از این قبیل، را دیدم. ادراک حسی و ادراک عرفانی از این حیث متفاوت به نظر نمی‌رسند.» (النور استامپ و...، ۱۳۸۹، ص ۷۶).

نقد سومی که بر نظر آلتون وارد گشته در مورد خصوصیت آزمون پذیری ادراک‌های عرفانی است «در مورد ادراک حسی آزمون‌های کار آمدی برای صحت وجود دارند ولی در مورد ادراک‌های عرفانی چنین چیزی نیست ... اگر کسی ادعا کند که هواپیمایی را دیده است، با بررسی منابع مثل ناظران بایسته صحت و سقم آن را تشخیص دهیم. اگرچه در مورد ادراک‌های عرفانی می‌توان آن‌ها را به محک سازگاری با عقاید دینی حاکم بر گروه زد اما این گونه روشها نمی‌توانند نتایج مشابه آنچه که در مورد ادراک حسی است، به بار بیاورند. اما پاسخی که به این نقاد داده شده این است که چنین معتقدینی دچار یک امپریالیست معرفتی هستند به گونه‌ای که می‌خواهند نتایج یک شیوه شناخت را تابع لوازم شیوه شناخت دیگر کنند. مهم‌تر آن که می‌توان درون‌نگری **introspection** یعنی آگاهی آدمی به احوال آگاهانه خود، را در نظر گرفت. اگر کسی در خود احساس سبکی کرد نمی‌توان با بررسی این امر تایید کرد که آیا کس دیگری که شرایط معین را بر آورده می‌سازد، سبکی او را احساس می‌کند یا نه» (النور استامپ و...، ۱۳۸۹، ص ۷۷).

علاوه بر این موارد، مشکلات معرفتی دیگری نیز بر نظر آلتون وارد است که آیا فقط ادراک حسی دارای سه جز است؟ «در مورد ادراک عقلی نیز می‌توان گفت که از سه جز عاقل و معقول و نحوه ظهور آن تشکیل شده است نکته‌ی مهم دیگر اینکه» برخی تجارب دینی سه جزیی نیستند (فعالی، ۱۳۷۸، ص ۴۷۱).

در تقابل با نظر آلتون و هم سو با نقدی که بر نظر آلتون وارد است، گاهی اوقات در تجربه اتحاد و وحدت شهودی که بین عاشق و معشوق رخ می‌دهد، حتی واسطه نیز از بین می‌رود. مولانای جلیل در مثنوی شریف از اتحاد و عشقی سخن گفته است که واسطه نقش زائدی دارد و بین عاشق و معشوق انفکاک و تفرقه‌ای نیست.

۱-۲-۳- نظریه سوم : تبیین مافوق طبیعی.

کسانی که معتقد به این نظریه هستند ابتدا به زعم خود ضعفی و رخنه‌ای را در نظریه ی ادراک حسی وارد دیدند. بدین صورت که در ادراک حسی و تجربه حسی دو عامل باید وجود داشته باشد و آن :

«۱- آنکه شی مدرک وجود داشته باشد».

۲- آن شی علت واقعی تجربه حسی باشد (فعالی، ۱۳۸۷، ص ۴۷۲).

حال آن که این دو عامل در برخی از تجارب دینی ادیان دیگر وجود ندارد به همین دلیل این نظریه فاقد جامعیت می‌باشد. «پراودفوت» برای اینکه جامعیتی را برای تمیز تجربه‌های دینی از تجربه‌های غیر دینی به دست داده باشد بر این نظر است که «تجربه‌ای دینی است که شخص صاحب تجربه آن را دینی تلقی کند. به عبارت دیگر دینی دانستن یک تجربه، بدان معناست که شخص صاحب تجربه معتقد باشد تبیین آن تجربه بر مبنای امور طبیعی نارسا و غیرکافی است» (فعالی، ۱۳۸۷، ۴۷۲) این تبیین مومنانه از تجربه همان چیزی است که می‌توان از آن به «بلیک» **blik** تعبیر کرد. «بلیک» **blik** در واقع به معنای «تفسیری عمیق از جهان است که با مشاهدات تجربی باطل شدنی نیست. بدین معنا که هر کس که عهده دار تبیین چیزی شود باید یک «بلیک» داشته باشد؛ یعنی طرزنگرشی به جهان داشته باشد که تعیین کند که از نظر او چه چیزی تبیین هست و چه چیزی نیست». (هادسن، ۱۳۸۸، ص ۷۶) اگر بر اساس نظر «پراودفوت» عمل کنیم در واقع همه تجارب دینی را از سنخ تجارب تفسیری دانسته‌ایم. ثانیاً «اگر ما کلمات و گفته‌های عارفان را تحلیل بررسی کنیم همه آن‌ها بر این امر تاکید دارند که واقعا امور مافوق طبیعی را مکاشفه و تجربه می‌کنند» (فعالی، ۱۳۸۷، ۴۷۳).

این تفسیر عمیق از جهان، نوعی صورت بندی را در نظام دانایی عارفان شکل می‌دهد که در ذیل همان نظام دانایی، این تجارب شکل می‌گیرد و در همان نظام دانایی خاص باید مدعیات آنان مورد بررسی قرار بگیرد. در نظام دانایی که علم ریاضی و علوم تجربی حاکم بر آن است چه بسا نه تنها این مدعیات روشن نمی‌باشند بلکه بی معنا و فاقد صدق منطقی تلقی گردند.

معرفی ماخذ :

- ۱- استامپ، النور و ... درباره دین، ترجمه مالک حسینی و ...، تهران، انتشارات هرمس، چاپ دوم ۱۳۸۹
- ۲- جمادی، سیاوش، زمینه و زمانه پدیدارشناسی، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ دوم ۱۳۸۷
- ۳- جور کش، شاپور، بوطیقای شعر نو «نگاهی دیگر به نظریه و شعر نیما یوشیج»، تهران، انتشارات ققنوس، چاپ اول ۱۳۸۳
- ۴- دانالد هادسون، ویلیام، لودویگ و یتگنشتاین و ربط فلسفه ی او به باور دینی، تهران، نشر نگاه معاصر، چاپ اول ۱۳۸۸
- ۵- دباغ، سروش، سکوت و معنا، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۸۶
- ۶- دباغ، سروش، آیین در آیین، تهران، انتشارات صراط، ۱۳۸۵
- ۷- زرین کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، انتشارات امیر کبیر، چاپ هشتم، ۱۳۷۷
- ۸- سبحانی، توفیق، مثنوی معنوی، تهران انتشارات روزنه، ۱۳۷۸
- ۹- سپهری، سهراب، هشت کتاب، تهران، انتشارات طهوری، چاپ پانزدهم ۱۳۷۵
- ۱۰- سروش، عبدالکریم، اخلاق خدا/یان، تهران انتشارات طرح نو، ۱۳۸۰
- ۱۱- سروش، عبدالکریم و ... سنت و سکولاریسم، تهران، انتشارات صراط، چاپ دوم ۱۳۸۲
- ۱۲- شیروانی، علی، میانی نظری تجربه دینی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱
- ۱۳- شیمیل آنه ماری، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه و توضیحات دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۴
- ۱۴- فعالی، محمد تقی، تجربه دینی و مکاشفه عرفانی، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ سوم، ۱۳۸۷
- ۱۵- لاهیجی، شمس الدین، شرح گلشن راز، تصحیح دکتر محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، انتشارات زوار، چاپ هفتم ۱۳۸۷
- ۱۶- مگی، بریان، فلاسفه بزرگ، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ اول ۱۳۷۲
- ۱۷- ملکیان، مصطفی، راهی به راهی، تهران، نشر نگاه معاصر، ۱۳۸۱