

مجله پژوهش‌های اسلامی

دانشکده ادبیات و علوم انسانی
دانشگاه شهید باهنر کرمان

سال اول، شماره دوم، بهار ۱۳۸۷

تبارشناسی «تجربه دینی» در مطالعات دینداری*

علی‌رضا شجاعی‌زند
عضو هیات علمی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

تجربه دینی به عنوان یکی از موضوعات مورد توجه دین‌پژوهان، پیشینه کلامی و زمینه‌های اجتماعی روشنی در غرب و در مسیحیت دارد و روند فزونی گرفتن توجهات به سوی آن نیز، کاملاً قابل درک و ردیابی است. اما نضح و نمو آن در ایران همچون بسیاری از مفاهیم و مقولات دیگر، از روندی طبیعی برخوردار نبوده، بلکه از طریق تأملات صرف آکادمیک و تبدلات روشنفکرانه به وقوع پیوسته است. این مقاله، بی آن که قصد ارزشیابی کلامی این مفهوم با نظر به آموزه‌های اسلامی را داشته باشد، تلاش دارد تا با اشاره به برخی از ریشه‌های کلامی و عقبه‌های تاریخی _ اجتماعی آن در غرب، توجه متألهین و فلاسفه دین از یک سو و روان‌شناسان و جامعه‌شناسان دین را از سوی دیگر، به لزوم بذل احتیاط و دقت نظر هر چه بیشتر در تشخیص و تدقیق مفهومی و تعیین جایگاه و مرتبت حقیقی آن در دین و نسبتش با دینداری جلب نماید.

واژگان کلیدی

تجربه دینی، دین، دینداری، مدل دینداری.

* تاریخ پذیرش نهایی مقاله: ۸۶/۱۲/۱۱

* تاریخ دریافت مقاله: ۸۶/۴/۳

نشانی پست الکترونیک نویسنده: Shojaez@modares.ac.ir

۱- مقدمه

با این که ارتباط با عالم معنا از طریق تأملات درونی، همواره و به انحصار مختلف برای بشر مطرح بوده است، اما تعین پیدا کردن آن در مفهوم واحد و مشخصی به نام «تجربه دینی» یک اهتمام متأخر است که به تبع برخی تحولات نظری در رهیافت‌های دینی و رویکرد به دین، پدید آمده است. تجربه دینی در آشناترین پیشینه‌اش، به ایده‌های دینی شلایرماخر از یک سو و ویلیام جیمز از سوی دیگر، وابسته است؛^(۱) اما این گلاک و استارک (۱۹۶۵؛ ۱۹۶۶) بودند که با طرح الگوی پنج‌بُعدی دینداری و قرار دادن تجربه دینی در شمار آنها، توجهات افزون‌تری را به سوی آن جلب کردند. با الگویی شدن مدل گلاک و استارک در سنجش دینداری، اجزا و عناصر آن نیز بدون کمترین تردید و تأملی، مورد پذیرش قرار گرفت و با اندک تصرفات صوری در ظاهر گویه‌ها، در بسترهای اجتماعی - دینی مغایر نیز به کار گرفته شد.

با این که سؤالات و ابهامات بسیار مهمی نسبت به مفهوم و مصداق تجربه دینی و تلقی از آن به عنوان گوهر دین یا بُعدی از دینداری مطرح است و هنوز پاسخ روشنی نیافته است؛ تلاش دین‌پژوهان تجربی در ایران، تنها صرف یافتن و به کار گرفتن واژگانی از مفاهیم اسلامی در گویه‌های آن شده است (سراج‌زاده ۱۳۷۵؛ طالبان ۱۳۷۹؛ ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان ۱۳۸۰ و ۱۳۸۲؛ غیاثوند ۱۳۸۰؛ کاظمی و فرجی ۱۳۸۱؛ مرکز ملی مطالعات و سنجش افکار عمومی ۱۳۸۲). این گفتار، در صدد است تا با تبارشناسی و واکاوی زمینه‌های ذهنی و عینی مطرح شدن تجربه دینی به عنوان گوهر دین یا مهم‌ترین بُعد دینداری، جایگاه اصلی آن در دین و مرتبت حقیقی‌اش را در دینداری به دست آورد تا شاید از این طریق، زمینه تجدیدنظرهای اساسی در سنجه‌های دینداری در ایران که غالباً با الگوگیری از مدل‌های رایج و آماده غربی ساخته می‌شوند، فراهم آید.

۲- زمینه‌های اهمیت یافتن تجربه دینی

شاید مهم‌ترین زمینه برای جلب توجهات به سوی پدیده‌ای که بعدها نام «تجربه دینی» گرفت، پروتستان‌تیزم بوده است. مسیحیت پروتستانی از دو مسیر در تقویت این جنبه از حیات دینی در غرب مؤثر افتاد و این به رغم عرفان‌زدایی کالونی بود که وبر بر آن تصریح می‌نمود (وبر ۱۳۷۱: ۱۰۹؛ فروند ۱۳۶۲: ۲۱۷):

۱. اصل همه‌کشیشی و رویکرد ضد واسطگی و ضد مناسکی پروتستان‌تیزم، پیوندهای دینی مؤمن مسیحی را با هم‌کیشان و با کلیسا قطع کرد و او را به انزوایی فرستاد که جز از طریق تأملات درونی و به شیوه‌های شخصی، راهی به سوی ماوراءالطبیعه در پیش رو نداشت؛

۲. بدبینی نسبت به کلام و تأملات عقلانی در دین، قبول اصل برگزیدگی و ایمان تفویضی و تأکید بر زهد و وظیفه‌شناسی دنیوی به جای عمل دینی، مؤمن پروتست کرده را به وانهادن اهمات «عقایدی»، «شریعتی» و «اخلاقی» و جایگزین کردن «تجربه شخصی دینی» به جای تمامی آنها واداشت. این جابه‌جایی را بیش از هر چیز باید به حساب تجدید نظر در گوهر دین نهاد که از جدی‌ترین بحث‌های آن دوره بوده است.

با این که تأثیر ایده‌الیسم و رمانتیسیسم آلمان بر این نگره دینی را نمی‌توان نادیده گرفت،^(۲) اما بسط و گسترش آن بیش از هر جا، مرهون الهیات لیبرال^(۳) و تأکیدات فردگرایانه و تکلیف‌گریز آن است. به علاوه، با پای کشیدن مسیحیان از مدعیات مداخله‌گرانه پیشین در ساحات علم و سیاست و همسازی کردن با فرایندهای عرفی‌کننده فرد و جامعه، مورد استقبال و تشویق جریانات سکولار نیز قرار گرفت (برگر ۱۹۸۰: ۱۵۹-۱۵۸). چرا که بهتر از هر طریق و منطق دیگری، مؤمنان تمامت‌خواه و مطلق‌نگر عصر میانه را با روح تکثرگرا و نسبی‌پذیر دنیای جدید، همراه و سازگار می‌ساخت و آنها را برای قبول «دیانت شخصی» آماده می‌نمود.

به نظر می‌رسد ایده‌ماخر و متألهین قرون ۱۸ و ۱۹ مسیحی در مطرح ساختن تجربه دینی به عنوان گوهر دین، علاوه بر پیشینه ایده‌آلیستی-رمانتیستی، ریشه پروتستانی^(۴) و زمینه‌های مساعد عرفی، واجد نوعی زیرکی متکلمانانه نیز بوده است تا دین را از زیر فشار کانت و هیوم که با طرح اشکالات خود، ضربات سختی به الهیات برهانی وارد ساخته بودند، خارج سازد. او با قبول ضمنی پیش‌فرض کانتی در مرزگذاری میان عقل و دین و حتی پذیرش تلویحی جداسازی دین از عمل اخلاقی، دین را به مثابه «تماماً چیزی دیگر»^(۵) مطرح کرد و چندان آن را از میدان منازعات دور ساخت که هیچ تیری از هیچ سو بدان نرسد^(۶) (پراودفوت ۱۳۷۷: ۱۱۴-۱۱۵). شاید به همین دلیل است که او را «ناجی دین» شناخته‌اند.

ماخر و دیگر مخالفان رهیافت‌های تحویل‌گرایانه که بر یکتایی و استقلال زبانی و بیانی دین تأکید می‌کنند (الیاده ۱۳۷۲: ۱۸-۱۷) و روان‌شناسانی که جنبه فردی، شخصی و عاطفی آن را پُررنگ‌تر از وجوه دیگر آن نشان می‌دهند (جیمز ۱۹۸۲) و دین‌پژوهانی که به رویکردهای هرمنوتیک و روش‌های پدیدارشناسانه صرف توسل می‌جویند، با تمام مبانی و مآثر متفاوتشان، در دو هدف با هم اشتراک دارند: نخست احراز و افزاز گوهر دین و دوم ایجاد حفاظی مطمئن در اطراف آن تا از هرگونه تحریف یا تعرض احتمالی مصون بماند. این تلاش‌ها جملگی بر این فرض و گمان ناگفته استوار بودند که دین در عرصه‌های واقعی زندگی و در مصاف با رقیبان، به شدت ناتوان و ضربه‌پذیر است و بهترین حیلۀ دفاعی برای صیانت از آن، احتراز از حضور در قلمروهای آسیب‌زا و پُرمدعی است. مخالفت‌ها با تحویل‌گرایی حاکم بر نظریه‌های دین در آن عصر و تدابیر صیانتی^(۷)، نه فقط دین، بلکه تجربه دینی را نیز از ارجاعی و فرعی‌بودن خارج کرد و بدان استقلال و تقدّم بخشید.

پس، فرایند الهیاتی - نظری منتهی به طرح ایده «تجربه دینی» و بزرگنمایی آن تا رسیدن به پایه «گوهر دین» و «معیار نوعی دینداری»^(۸)، خدمتی بوده است که از لوتر و کالون تا کانت و وینگشتاین، تا ماخر و اتو و ديلتای، تا جیمز و یونگ و بالاخره، گلاک و استارک، هر کدام به نحوی در آن سهم بوده‌اند.

۳- چستی تجربه دینی

برای درک چستی تجربه دینی در معنای نخستین آن، باید به سراغ عاطفه‌گرایان و تلقی آنان از دین رفت. شلایرماخر با فرض سه بُعد عقل و اراده و احساس در انسان، دین را از حوزه عقل و اراده، یعنی ساحات تجلی عقیده و اخلاق آزاد ساخت و به حوزه عواطف صرف که تجلیگاه تجربه دینی است، منتقل نمود.^(۹) از نظر ماخر، دین یک امر تأملی^I است و انسان، گواه هستی خدا را باید در درون خویش بجوید (سایکس ۱۳۷۶: ۶۸-۶۶). او با این تأکید، میان احساس از یک سو و علم و عمل از سوی دیگر، فاصله افکند و بر همین اساس، دینداری را حس و شوقی بی‌واسطه نسبت به امری نامتناهی^{II} تعریف کرد که

^I Contemplative

^{II} Sense and taste for infinite

حالتی است غیرمسبوق به هر نوع عقیده و اندیشه. این احساس تناهی و اتکای مطلق در انسان، شوق برانگیز است و توأم با کشف و شهود؛ یعنی همراه با یک خودآگاهی بی‌واسطه. اُتو نیز که دین را تجربه عاطفی و غیرعقلانی امر مقدس^{III} معرفی کرده است (اُتو ۱۹۵۸: ۶)، از احساس برخاسته از ارتباط با امر مینوی^{IV} که احساسی است متفاوت و ناگفتنی،^V به عنوان تجربه دینی یاد می‌کند (همان: ۸). احساسی از «مهابت^{VI}» که با نوعی «مجدوبیت^{VII}» همراه شده است. مآخر، ممیزه این احساس را صرفاً در «مطلق بودن» آن جسته است (شیروانی ۱۳۸۱: ۵۰-۴۸)؛ درحالی که جیمز، احساس دینی را نظیر دیگر عواطف انسانی می‌داند که به موضوعات دینی تعلق گرفته است (جیمز ۱۹۸۲: ۲۷). او ضمن قبول ابعاد سه‌گانه دین، تأکید خویش را بر جنبه عاطفی آن گذاشته و برای بُعد عاطفی دین، نسبت به ابعاد عملی و ذهنی آن، تقدّم و اصالت قائل شده است (همان ۴۶۵-۴۶۴؛ ۵۰۴-۵۰۵). حالت عرفانی یا تجربه دینی برای او نیز همچون مآخر و اُتو، جوهر دین و پایه دینداری است (همان ۳۰۳). همو که بیشترین سهم را در معرفی و تدقیق مفهومی این پدیده داشت،^(۱) چهار ویژگی بارز برای آن برشمرده است که بسیار مبین و روشنگر است و ما را عاجالتاً از هرگونه بحثی بیش از این در چستی آن بی‌نیاز می‌سازد:

۱. توصیف‌ناپذیری^I: حالت عرفانی، یک حال غیر قابل وصف و بیان است که بیش از هر چیز، ناشی از ماهیت عاطفی آن و همچنین شخصی، درونی و بلاواسطه بودن آن است. البته باید اضافه کرد که تجربه دینی در عین غیر قابل وصف بودن^{II}، واقعه‌ای قابل فهم^{III} است.
۲. کیفیت معرفت‌بخشی^{IV}: حالت عرفانی همچنان که مآخر نیز تصریح داشته است، یک احساس توأم با کشف و شهود است که منجر به نوعی بصیرت و روشن‌بینی در شخص واجد آن حالات می‌گردد؛ به نحوی که حتی با زائل شدن

^{III} Irrational emotional experience of the holy

^{IV} Numinous

^V Ineffable Feeling

^{VI} Awesome

^{VII} Attractive

^I Ineffability

^{II} Inexpressible

^{III} Intelligible

^{IV} Noetic quality

عواطف، اثر آن انکشاف و استبصار در وی باقی می‌ماند. این معرفت یا حال عرفانی، به ادراک حسی شبیه‌تر است تا به تأمل عقلانی (همان ۶۴، ۳۳۰).

۳. زودگذری^v: حالت‌های عرفانی به دلیل ماهیت عاطفیشان، کمتر وضع ثابت و یکنواختی پیدا می‌کنند و حتی در انواع عمیق و موقعیت‌ها و موارد خاص، همچنان زودگذر و ناپایدار هستند.^(۱۱) در عین حال، حَسَب عمق و مدت و دفعات تکرار، آثار ماندگاری از آن در روح و خاطر شخص باقی می‌ماند.

۴. انفعالی بودن^{vi}: حلول هر وقت و به هر شکل حالت‌های عرفانی، چندان به میل و اراده مستقیم شخص بستگی ندارد؛ با این که مقدمات و تمهیدات آن از طریق آماده‌سازی‌های درونی، به مساعی فرد بر می‌گردد. مع الوصف، گفته شده است که زوال آن همچون حلول، با نوعی سلب اراده همراه است.

خصوصیت دیگری که جیمز برای عرفان و تجربه دینی بیان کرده، «عمومیت» آن است در تمامی ادیان (همان ۵۰۴) و در همان حال، تنوع زائدالوصفش به عدد کسانی که آن را تجربه کرده‌اند و حتی دفعاتی که تجربه شده است (همان ۴۳۰). به علاوه، دشواری‌های تشخیص و تمیز صورت‌های حقیقی از انواع کاذب و وهمی آن باعث شده است تا کلیساهای مستقر، میانه چندان خوبی با مدعیان آن نداشته باشند و همواره با نوعی تأمل و تانی در آن نظر کنند. خصوصاً وقتی تلاش‌هایی در میان باشد که پیوند آن با دین یا با وجوه اعتقادی، اخلاقی و عملی دین، قطع شود یا به حداقل ممکن کاهش یابد.^(۱۲)

تأکید بر تجربه دینی به مثابه گوهر دین، زمینه مساعدی بوده است برای عدول از چند اصل بنیادین در ادیان الهی:

۱. عدول از اعتقاد به «خدای مشخص»ⁱ به سوی نوعی «همه‌خدایی»ⁱⁱ.
۲. عدول از ملاحظات و انتظارات «آخروی» به سوی زندگی معنوی «این‌جهانی».
۳. انتفای ضرورت واسطگی با بسط همگانی «تجربه نبوی» و تقلیل آن به «تجربه معنوی».
۴. عدول از «وجه اجتماعی دین» و اکتفاء به «تأملات شخصی»^(۱۳).

^v Transiency

^{vi} Passivity

ⁱⁱ Personification of God

ⁱⁱⁱ Pantheism

مجموعه این خصوصیات، نشان می‌دهد که پذیرفتن تجربه دینی به عنوان گوهر اصیل دین و مقدم بر عقیده و عمل، تا چه حد می‌تواند دین را از وضع و صورت تاریخی و حیات مؤثرش در جوامع و تمدن‌های بشری و اسلوبی برای زندگی خارج سازد و به یک تعلق خاطر شخصی در اوقات فراغت نوادری از انسان‌ها بدل نماید. به علاوه، نشان می‌دهد که این تلقی تا چه حد نخبه‌گرایانه^(۱۴) و غیرواقعی است و به قصد حفظ دین و صیانت از اصالتش، چگونه به تحدید آن و قلب واقعیات جاری در حیات دینی انجامیده است. این مشخصات، به علاوه نشان خواهد داد که در شناسایی و سنجش این پدیده و صف‌ناپذیر، تا چه حد ساده‌نگری و تقلیل‌گرایی صورت گرفته است.

۴- تجربه دینی در سنجه‌های دینداری

با معطوف شدن علائق دین‌پژوهان به سمت مطالعات دینداری در نیمه‌های قرن گذشته، تجربه دینی نیز محل توجه مجدد قرار گرفت؛ لیکن این بار نه به منظور پالایش و خالص‌سازی دین و نه بیان کلیاتی در چستی آن، بلکه به مثابه یکی از ابعاد یا نشانه‌های دینداری و برای سنجش عمق و رواج آن در میان دینداران. لذا از این تاریخ، با قبول فرض متکی بودن دین در تمام صور و وابسته بودن دینداری به آن در همه حالات^(۱۵)، تمامی تلاش‌ها به سوی شناسایی وجوه و شاخص‌های معرف آن و گویه‌های مناسب هر کدام سوق پیدا کرد. پس بعد تجربه دینی، با همین عنوان^{III} یا تحت عناوینی چون «درون‌گرایی»^{IV} و «التزام معنوی»^V در سنجه‌های دینداری حضور پیدا کرد و مورد پرسش قرار گرفت. لیکن بنابر طبیعت این علوم و اقتضات حاکم بر روش‌های پیمایش، هیچ‌گاه این پرسش‌ها و پژوهش‌ها به عمق مشخصات دیرپاب این پدیده‌های کیفی و پرمعنا دست پیدا نکرد و غالباً در آن به پاسخ‌های کوتاه و چندگزینه‌ای افراد به چند سؤال کلیشه‌ای درباره «احساس حضور خداوند» یا «احساس نزدیکی به او» اکتفا شد.^(۱۶) در مطالعات استانداردشده غربی درباره تجربه دینی که مستمراً توسط مؤسسه گالوپ، مرکز بررسی عقاید ملی (NORC) و دیگر تحقیقات پراکنده

^{III} Religious experience (Hood ۱۹۷۰ ; Glock & Stark ۱۹۶۶ ; Himmelfarb ۱۹۷۵ ; Dijong & Warland ۱۹۷۶).

^{IV} Intrinsic (Allport & Ross ۱۹۶۷).

^V King & Hunt ۱۹۷۲ ; Cornwall et al ۱۹۸۶). (Spiritual Commitment

در آمریکا انجام می‌گیرد (یامانه ۲۰۰۰)، همین میزان از تعین و شفافیت مفهومی نیز از گویه‌ها سلب شده است تا مصادیق بیشتری را در برگیرد. از این طریق، وجهی از حالات دینی، اندازه‌گیری و به حساب دینداری افراد گذاشته می‌شود که علاوه بر ظنی بودن، به شدت متنوع و نامتعیین هستند و تماماً بر تشخیص و تلقی خود پاسخگو از آن اتکا دارند.

تجربه دینی در حالی به یکی از معرف‌های تدین و مقولات اصلی سنجش دینداری بدل شده است که ناآشکارترین وجه و پیچیده‌ترین جنبه آن است و در حالی به یک داده وصفی و کمی تقلیل یافته که کیفی‌ترین وجه دینداری و سیال‌ترین حال معنوی شخص می‌باشد و به اعتقاد مبدعانش، بازگوناپذیر. این که چرا آن پیچیدگی در مرحله فهم و توصیف و این ساده‌سازی و تنازل در مرحله سنجش، روح پوزیتیویستی حاکم بر جامعه‌شناسی آمریکا را نیاززده و او را از مطالعه این پدیده نادیدنی و غیرملموس منصرف نساخته، پرسش مهمی است که پاسخ آن را باید در همان فرایندی جست که منتهی به فراز آمدن این مفهوم به عنوان گوهر دین و شاخص دینداری گردیده است. به نظر می‌رسد پذیرش این پارادوکس برای جامعه‌شناسان دین غربی، خصوصاً آمریکایی، آسان‌تر از قبول خارج کردن تجربه دینی از محور مطالعات دینداری و یا به کارگیری روش‌ها و ابزارهای مناسب برای به دست آوردن شناختی درست و عمیق از آن بوده است. رهیافت دینی غالب و تمایلات عرفی‌گرایانه، این روشن‌بینی را از دین‌پژوهان غربی سلب کرده است که قادر باشند تجلیات دین و نشانه‌های دینداری را در گستره‌ای وسیع‌تر از این بجویند؛ همچنان که رویکرد غالب روش‌شناختی در مطالعات دینداری، هیچ‌گاه به جامعه‌شناسان و روان‌شناسان دین اجازه نداده است تا به روش و ابزارهای دیگری برای سنجش وجوه پیچیده و پنهان دینداری بیندیشند.

آنچه این نوشته از پس مرور عقبه‌های کلامی-نظری و بررسی روند نضج‌گیری و اهمیت یافتن این مفهوم، در پی آن است، جلب توجهات دین‌پژوهان داخلی به لزوم بازنگری در مبانی نظری، مفاهیم، ابعاد، شاخص‌ها و گویه‌های دینداری از یک‌سو و روش‌ها، ابزارها و سنجه‌های اندازه‌گیری آن از سوی دیگر است، از طریق تبارشناسی^۱ آن در غرب و در بستر مسیحی و کسب اطلاع از مشکلات آن در حال حاضر. با توجه به این که نتیجه و تفصیل این سعی

^۱ Genealogy

در مقاله دیگری تحت عنوان "مدلی برای سنجش دینداری در ایران"^(۱۷) آمده است، ضمن آوردن صورت اصلاح‌شده آن مدل، به چند نکته اساسی در این ارتباط اشاره می‌شود.

مدل پیشنهادی سنجش دینداری در ایران

ابعاد وجودی انسان	وجوه ترکیبی دین	ابعاد دین	ابعاد دینداری	نشانه‌های دینداری	پی‌آمدهای دینداری
ذهن	معرفتی	اعتقادات	معتقدبودن	داشتن معلومات دینی	واجد بینش الهی
	معرفتی / عاطفی	ایمانیات	مؤمن بودن	-	اهل معنا
روان	عاطفی / عملی	عبادیات	عبادت کردن	انجام عبادت	عابد
			انجام فردی عبادت انجام جمعی عبادت		
تن	ارادی	اخلاقیات	اخلاقی عمل کردن	-	متخلق
	عملی	شرعیات	متشرع بودن	داشتن ظاهر دینی ابراز هویت دینی داشتن شعائری داشتن مشارکت دینی داشتن معاشرت دینی اهتمام دینی در خانواده در تعاملات اجتماعی در معاملات اقتصادی	متقی
			اهتمام به تکالیف فردی اهتمام به تکالیف جمعی		

۱. ابعاد دین، ناظر به ابعاد وجودی انسان است و ابعاد دینداری، ناظر به ابعاد دین. پس ابعاد دینداری اولاً به انسان‌شناسی ادیان و ثانیاً به تأمیّت و کمال هر دین بستگی دارد و لذا نمی‌توان الگوی دینداری یک آیین را برای ارزیابی پیروان آیین دیگر به کار برد.
۲. در صورتی که انقسامات دُرست و اصطلاحات مناسب در معرفی وجوه و ابعاد مختلف دین و ابعاد دینداری مورد نظر اسلام رعایت شود، «تجربه دینی» به نحو مستقیم، نه از ابعاد دین است و نه از ابعاد دینداری؛ بی آن که بی‌ارتباط با آنها باشد.
۳. برای دین در کامل‌ترین صورت آن که متضمن پاسخگویی به تمامی نیازها و ابعاد وجودی انسان باشد، چهار وجه «معرفتی»، «عاطفی»، «رفتاری» و «ارادی» قائل شده‌اند که مستقلاً یا در ترکیب با یکدیگر، پشتوانه ابعاد مختلف دین می‌باشند. تعداد این وجوه و ابعاد تجلی یافته از آن، حسب ادیان و برداشت‌ها و قرائت‌های مختلف از آن، متفاوت گزارش شده است. قابل دفاع‌ترین مدل مطرح شده از ابعاد دین در اسلام، مدل پنج بُعدی «اعتقادات»، «ایمانیات»، «عبادیات»، «اخلاقیات» و «شرعیات» است و متناظر با آن، «معتقدبودن»، «مؤمن‌بودن»، «اهل عبادت‌بودن»، «اخلاقی عمل کردن» و «متشرع‌بودن» از ابعاد پنج‌گانه دینداری است. محسوب کردن «تجربه دینی» به عنوان گوهر دین یا یکی از ابعاد متقدم دینداری، در ازای حذف یا تبعی ساختن دیگر ابعاد، یا جابه‌جا کردن ترتیب حلول آن، زمینه و دلایل خاصی داشته است که عمدتاً به دنیای مسیحی مربوط می‌شود^(۱۸) و با آموزه‌ها و سنت دینی مسلمانان تطابقی ندارد.
۴. اگر به مقولات و عناوین مطرح در بحث سنجش دینداری به نحو تفصیلی توجه شود، برخی از آنها در زمره «ابعاد»ند که در فوق اشاره شد و برخی، «نشانه» و بعضی دیگر در شمار «پی‌آمدهای دینداری» می‌باشند. به نظر می‌رسد که «اهل معنا» بودن، به مثابه زمینه‌ای برای تجربه دینی، از پی‌آمدهای عمیق دینداری است که از پی‌باور و ایمان و دیگر اهتمامات و التزامات دینی به ظهور می‌رسد^(۱۹) و هم‌تراز

مقولاتی چون داشتن «بینش الهی»، «متخلق» بودن و «متقی» بودن قرار می‌گیرد.

۵. تجربه دینی، هم از پیش و هم از پس با دیگر ابعاد و مقولات دینداری ارتباط دارد. بدین معنا که به مثابه پی‌آمد، هم متکی بر آنهاست و هم در یک رابطه رفت و بازگشتی، می‌تواند زمینه‌ساز و مقوم آنها باشد.^(۲۰) این تلقی در مقابل ایده‌ای مطرح می‌شود که به نسبت مطلقاً یک‌سویه میان تجربه دینی و دیگر ابعاد دین قائل است.

۶. فرض تجربه دینی به مثابه «نشانه» دینداری، کاملاً منتفی نیست؛ لیکن باید توجه داشت که با تجربه دینی به عنوان «پی‌آمد»، تفاوت اساسی دارد. تنها در مورد نخست است که می‌توان گزارش و توصیف فرد درباره تجربیات دینی‌اش را با تمام لُکنت و نارسایی‌های بیانی، به مثابه نشانه‌ای از دغدغه‌های دینی وی پذیرفت^(۲۱) و از منظری پدیدارشناسانه، از چند و چون در آن صرف نظر کرد. اما در معنای دوم از تجربه دینی، نه روش‌های پیمایشی به کار می‌آیند و نه گزارش و وصف کنشگر از خود، مکفی و اقناع‌کننده است^(۲۲). تجربه دینی در این معنا و به عنوان یک حالت یا صفت، باید با روش‌های دیگری به جز پیمایش، احراز و افزاز گردد.^(۲۳)

۷. تلاش آغازین برای تقلیل دین به تجربه دینی، به تدریج به خارج افتادن آن از چارچوبه‌های دین و آمیختنش با تجربیات شخصی ناشی از تحریکات فیزیولوژیک (شاختر ۱۹۶۴) یا تنش‌ها و آشفتگی‌های روانی (آرجیل ۱۹۹۹: ۷۳) منجر شده است و لذا، برای احتساب آن به عنوان یکی از ابعاد، آثار یا پی‌آمدهای دینداری، لازم است میان «تجربه شخصی معنویت» و «تجربه دینی» تمایز گذاشته شود. اولی همان چیزی است که ممکن است هر فرد تحت تأثیر عوامل مختلفی در طول زندگی، یک یا چند بار آن را تجربه کند و دومی، تجربه دیگری است که زمینه، ادراک و بیانی کاملاً دینی دارد و انحصاراً به مواجهه^۱ انسان با ذات مقدس و عوالم ماوراءالطبیعی مطرح شده در

¹ Encounter

ادیان مربوط می‌شود (پراودفوت ۱۳۷۷: ۱۶۵-۱۶۰؛ ۲۵۴-۲۵۲). ماخر با این که از آغاز طرح این بحث، بر استقلال تجربه دینی از هرگونه پیش‌فرض نظری درباره مایتعلق آن اصرار داشت، به نحوی بر منشأ دینی و الهی آن تصریح می‌نماید (پراودفوت ۱۳۷۷: ۴۳). انواع شش‌گانه‌ای که دیویس از تجربه دینی بدین معنا تشخیص داده، با تمام تنوع‌تشان، بر همین خصوصیات استوارند (دیویس ۱۹۸۹: ۵۴-۳۳) و کن ویلبر از آن تحت عنوان «تجربه دینی اصیل»^{II} یاد کرده است که به مثابه یک «تجلی فراعقلانی»^{III}، از «شوریدگی‌های پیش‌عقلانی»^{IV} متمایز می‌شود (ویلبر ۱۹۸۳: ۶۹-۶۸). آرجیل نیز میان تجربه دینی و انواع دیگری مثل «تجربه رازآمیز»^I، «تجربه زیبایی‌شناختی»^{II}، «تجربه روانی»^{III}، و «تجربه مبهم»^{IV} تمایز قائل شده است. او در انقسامات خود که نظم و سامان منطقی و درستی نیز ندارد از تجربه دینی «عمیق» و «ملایم»^V نیز نام برده است (آرجیل ۲۰۰۰: ۴۸-۴۷). مع‌الوصف، همو به نقل از گریلی (۱۹۷۵) از عوامل و موقعیت‌های مختلفی چون حضور در کلیسا و خواندن نماز یا قرائت انجیل گرفته تا مشغول بودن به یک کار خلاقانه یا تمرین بدنی، تا گوش دادن به موسیقی یا خواندن یک قطعه شعر یا داستان کوتاه، تا مشاهده یک منظره زیبا، دیدن یک کودک یا ولادت یک نوزاد و بالاخره، داشتن یک تماس جنسی عاشقانه یا مصرف مخدر که عواطف انسانی را از درون و به نحوی برجسته و متفاوت تحریک می‌کند و شخص را با جنبه‌های غیرمادی وجود خویش مرتبط می‌سازد، یاد کرده است (آرجیل ۱۹۹۹: ۶۱؛ ۲۰۰۰: فصل ۵)^(۲۴) که مؤید وجود نوعی گشاده‌دستی مفهومی در قبال این پدیده و یا تلاش عامدانه برای محو هرگونه صبغه دینی از آن

^{II} Authentic religious experience

^{III} Trans-rational epiphany

^{IV} Pre-rational frenzies

^I Mystical experience

^{II} Aesthetical experience

^{III} Psychic experience

^{IV} Occult experience.

^V Intense kind of RE and Mild RE

است. ویلیام جیمز با این که بر اعتنای به میوه به جای ریشه و عوامل پدیدآورنده تجربه دینی تأکید دارد (جیمز ۱۹۸۲: ۱۹-۲۰؛ ۴۲۷-۴۲۶)، با تعابیر امثال الیس که هر نوع انبساط روحی^{VI} یا لذایذ جسمی^{VII} را به دلیل تشابه ظاهری با نشاط مذهبی^{VIII}، دینی دانسته‌اند، به سختی مخالفت کرده است (همان: ۴۸-۴۹)؛ در عین حال که وجود لمحّه و شمّه‌ای از حالات عرفانی را در آنها کاملاً منتفی نمی‌داند (همان ۳۸۸-۳۸۶).

۸. با این که هر دو تجربه شخصی «معنویت» و «دینی»، برای انسان و ادیان عمومیت دارند؛ لیکن تنوع زائدالوصفشان اقتضا دارد که صورت و فحوای آنها، تابع بستر دینی و اجتماعی مشخصی باشد و لذا نمی‌توان به سادگی از شاخص‌ها و مفاهیم جهانشمول تجربه دینی سخن گفت.^(۲۵)

۹. تا زمانی که در سنجش مقولات آشکار و صریح‌تر دینداری، مثل «ابعاد» و «آثار» آن که روش‌های اندازه‌گیری آسان‌تری دارند، تجربه و اندوخته کافی حاصل نشده است، سراغ مقولات پی‌آمده دینداری، مثل «اهل معنا» بودن و «تجربه دینی» داشتن، اقدام چندان صائب و سنجیده‌ای به نظر نمی‌رسد؛ خصوصاً اگر رهیافت، منظر، روش و ابزارهای مناسب و درخور آنها نیز در اختیار نباشد یا به هر دلیل به کار گرفته نشود.^(۲۶) این انتقاد را بیت‌هالامی و آرجیل نیز مطرح کرده‌اند و پرسیده‌اند در حالی که منحنی وضع دینداری مردم، دارای توزیع نرمال است، یعنی اکثریت آنان در وضعیت میانه قرار دارند؛ چرا در سنجش دینداری، توجهات عمدتاً به سوی رفتارهای دینی خاص و نامتعارف معطوف می‌شود (۱۹۹۷: ۳۵-۳۴).

^{VI} Soul's Emancipation or Soul's Liberation (James ۱۹۸۲ ۷۷).

^{VII} Physiological

^{VIII} Religious happiness

۵- نتیجه

شکی نیست که تعمیق «ایمان» و بسط «اخلاق»، جوهر و غایت ادیان ابراهیمی است و در قیاس با دیگر ابعاد و وجوه دینداری، از اهمیتی به مراتب بیشتر و تعیین کننده تر برخوردارند؛ تا جایی که می توان گفت دیگر ابعاد، مقدمات یا اثر طبیعی و نشانه ای این دو گوهر گرامی هستند. با این وصف، در مطالعه دینداری نمی توان مستقیماً به سراغ آنها رفت یا به آنها اکتفا کرد؛ زیرا به دلایل پیش گفته، یعنی به سبب جوهری و بنیادی بودن، به شدت پنهان و پیچیده اند و به سهولت رخ نمی نمایند و به روی اغیار چهره نمی گشایند. به همین رو، پژوهشگران دین از آغاز به سمت سنجش دیگر ابعاد دینداری نظیر «عقاید»، «مناسک» و «شرایع» دینی و نشانه های دلالت بخش آنها سوق پیدا کرده اند و از تعمق در وجوه کیفی تر و بی نشان و غیر قابل کمی سازی، صرف نظر نموده اند. این را از ملاحظه اجمالی شناخته شده ترین مدل های سنجش دینداری می توان به دست آورد.

با این وصف، نوعی اقبال در دهه های اخیر به سوی وارد کردن وجهی از اهتمام عمیق معنوی در سنجش های دینداری پدید آمده است که به مراتب پیچیده تر و پنهان تر از وجوه پیش گفته، یعنی ایمان و اخلاق است و بلکه پی آمد عمیق تر آنها به شمار می رود. عجیب تر آن که این اقبال از ناحیه رهیافت هایی حمایت و ترویج شده است که به شدت پوزیتیویستی و کمی گرا هستند و در همان حال، در صدند تا آن را با کمترین تنازلات و تعدیلات روش شناختی، به تور بیندازند. از گلاک و استارک که «تجربه دینی» را به عنوان یکی از مؤلفه های اندازه گیری تدین، به مدل خویش وارد کردند تا به امروز، کمترین تردیدی در شاخصیت آن راه نیافته، بلکه روز به روز بر اهمیت و محوریت آن در مطالعات دین و دینداری نیز افزوده شده است. این نبوده است جز زمینه های مساعدی که برای تجربه دینی در فضاهاى معارض دینی و غیر دینی وجود داشته و البته تحولی که در مضمون آن پدید آمده است.

ظاهر شدن تجربه دینی با تمام نهفتگی و پیچیدگی هایش در مدل ها، بیش از هر چیز، از تغییر نگرش های دینی و فرایندهای عرفی کننده مؤثر بر نقش و جایگاه دین در جامعه و نزد افراد نشئت گرفته است. تحولی که زمینه های خود را بیش و پیش از هر جا، در فضاهاى خاص مسیحی و دنیای مدرن به دست آورده است.

- آنچه این گفتار به دنبال آن بود، عطف توجه دین‌پژوهان، خصوصاً آنها که درگیر بحث‌های دینداری و سنجش آن هستند، به این مسئله است که:
۱. در بحث و به کارگیری این وجه دینی در مطالعات دینداری، عقبه‌های آموزه‌ای و فضای مفهومی شکل‌دهنده آن، به طور جدی مطمح نظر قرار گیرد؛
 ۲. موقعیت حقیقی آن در منظومه یا مدل دینداری به درستی شناسایی و جایابی شود و نسبت آن با دیگر ابعاد و وجوه دینداری به دقت روشن گردد؛
 ۳. تعریف و تلقی صائب و مطابقی از آن ارائه شود تا با دیگر پدیده‌های نظیر، اشتباه یا جابه‌جا نشود؛
 ۴. به گناه سنجش، در صورت لزوم، از روش و ابزار مناسب آن استفاده گردد؛ در غیر این صورت، از هرگونه ادعایی درباره تور انداختن و به چنگ آوردن آن پرهیز شود.

یادداشت‌ها

۱. استارک و گلاک (۱۹۷۰: ۱۲۵) از جیمز لئوبا، ادوین ویلبر استاربوک و ویلیام جیمز به عنوان کسانی که در اوایل قرن به پدیده تجربه دینی توجه کرده‌اند، نام برده‌اند.
۲. درباره ارتباطات شلایرماخر با رمانتیست‌های آلمان در اواخر قرن هجدهم، نگاه کنید به: سایکس (۱۳۷۶: ۳۶-۲۸) و پراودفوت (۱۳۷۷: ۱۸).
۳. باربور (۱۳۷۴: ۱۳۰)، الهیات لیبرال را در میانه الهیات سنتی و نوگرا قرار داده و به همین رو، آن را الهیات اعتدالی نامیده است. او دو جریان نقادان کتاب مقدس و عاطفه‌گرایان دینی را مصداق بارز متألهین لیبرال می‌شناسد که میزبه مهمشان، مخالفت توأمان با الهیات طبیعی و الهیات وحیانی بوده است.
۴. با این که عقاید ماخر ریشه‌های پروتستانی دارد، مع الوصف، حاصل نوعی نگرش اصلاحی به آن است. ماخر، اصلاح‌گری است که به اندازه لوتر و کالون که با اندیشه‌های اصلاحی‌اشان، کلیسای کاتولیک را به خشم آوردند، کلیسای لوتری آلمان را خشمگین کرده است. او را یک عاطفه‌گرای دینی (Religious emotionalist) و همه‌خدانگار (Pantheist) قلمداد کرده‌اند.
۵. اتواصلاح the wholly other را برای «امر مینوی» (numus)، یعنی خداوند به کار برده است (آتو ۱۹۵۸: ۲۶) و ما آن را در اینجا، به کنایه برای دین، آنچنان که ماخر می‌فهمید، مصرف کردیم.
۶. در عصر ماخر جدی‌ترین حملات به ایمان مسیحی، از سوی نقادان کتاب مقدس و تردیدکنندگان در عیسای تاریخی صورت می‌گرفت. او با منصرف کردن «ایمان» از محتوای کتاب مقدس و معجزات مسیح و انتقال آن به درون مؤمن و به شخص مسیح، به مقابله غیرمستقیم با آنها پرداخت. به عنوان مثال ماخر، معجزه مسیح (ع) را نه در

- خوارق عادات که منطبق علمی آن را بر نمی‌تابید، بلکه در لبریز شدن عیسی از خدا می‌دید و این که می‌توانست آن احساس حضور را به دیگران نیز منتقل سازد. لذا می‌گوید: به واسطه خدا (مسیح) است که می‌توانیم با خدا ارتباط برقرار نماییم.
۷. «تدابیر صیانت» (Protective strategies) از دین در این دوره را که با حملات سخت فلاسفه و مورخین انتقادی مواجه شده بود، در سه دسته می‌توان از هم باز شناخت:
۱. تلاش‌های هوشیارانه شلایرماخر و ویلیام جیمز در فرض گوهر عاطفی برای دین، کی‌یر که گور در انقطاع ایمان از عقل، رودلف بولتمان در اسطوره‌زدایی از مسیحیت و دوی فیلیس در مخالفت سرسختانه‌اش با تحویل‌گرایی.
 ۲. اتخاذ رهیافت‌های تفسیری از سوی دلتای و الیاده در مطالعه دین.
 ۳. ثنویت معرفتی کانت، بازی‌های زبانی ویتگنشتاین و واقع‌گرایی نمادی رابرت بلا که با متمایز کردن معرفت، زبان و معنای گزاره‌های دینی از دیگر معرفت‌های بشری، ناخواسته امکانی برای صیانت از آن فراهم آوردند.
۸. استارک و گلاک (۱۹۷۰: ۱۲۵)، تجربه دینی را معیار نوعی (Generic Criteria) طبقه‌بندی و سنجش دینداری شمرده‌اند.
۹. باربور می‌گوید مآخر راه خویش را از آغاز با تأکید بر «انتباه دینی» (Religious Awareness)، از «عقل» در الهیات طبیعی، از «وحی» در الهیات وحیانی و از «اراده» در الهیات کانتی جدا کرد. نگاه کنید به: (باربور ۱۳۷۴: ۱۳۱).
۱۰. جیمز این پدیده را در برخی فرازها، «حالت‌های عرفانی آگاهی» (Mystical states of consciousness) نامیده است و در مواردی نیز به ترادف، «تجربه دینی و عرفانی» (Religious and mystical experience) خوانده است. نگاه کنید به: (جیمز ۱۹۸۲: ۳۷۸؛ ۴۳۳-۴۳۲).
۱۱. کن ویلبر مدعی است این تجربه زودگذر از طریق «انطباق ساختی» (Structural adaptation)، در قدیسین دوام بیشتری پیدا می‌کند (ویلبر ۱۹۸۳: ۷۳-۷۲) و این شاید همان تفاوتی است که عرفان اسلامی میان «حال» و «مقام» قائل شده است. در این باره، همچنین، نگاه کنید به: استیس (۱۳۶۷: ۵۴).
۱۲. در برخی از تلقی‌های منتسب به شلایرماخر، ویلیام جیمز، رودلف اتو و والتر استیس که به رویکرد «ذات‌گرایانه» (Essentialistic) از تجربه دینی معروف شده است، نوعی تقدم وجودی برای تجربه دینی نسبت به عقاید و اعمال دینی فرض شده و به تبع آن، از اهمیت وجوه دیگر دینداری کاسته شده است. در مقابل، «ساخت‌گرایانی» (Structuralists) چون استیون کتزر و وین پراودفوت قرار دارند که آن را متأثر از زمینه‌های اعتقادی و آموزه‌ای ادیان و بلکه بستر فرهنگی-اجتماعی مؤمنان دانسته‌اند. نگاه کنید به: (پراودفوت ۱۳۷۷: ۲۱۱-۱۶۸).
۱۳. سایکس ادعا کرده که شلایرماخر با برخی تجدیدنظرهای راست‌گیشانه در عبارات کتاب درباره دین (۱۸۲۱)، تلاش نموده است تا به چنین شواهدی دچار نگردد. نگاه کنید به: (سایکس ۱۳۷۶: ۶۵-۵۲؛ ۷۹-۷۶).

۱۴. در حالی که ییاده، مواجهه با امر مقدس را عمومی و مستمر می‌داند، جیمز، تحقق آن را در «مردان دینی فوق‌العاده» (Religious man of the Extremes Type) دانسته (پالس ۱۳۸۲: ۲۴۵) و مزلو (۱۹۷۰) آن را به رسیدن به مرتبه خودشکوفایی منوط کرده است. به اعتقاد او، در آن مرحله است که تمایل به داشتن تجربیات عریق (Peak experience) که تجربه دینی از آن جمله است، در انسان ظاهر می‌شود.
۱۵. آرجیل می‌گوید: تجربه دینی (RE) یکی از واقعیت‌های محوری دین (One of the central facts of religion) است که بدون آن، هیچ دینی وجود نمی‌داشت. نگاه کنید به: (آرجیل ۲۰۰۰: ۴۶).
۱۶. برای ملاحظه نمونه‌ای از این قبیل گویه‌ها، نگاه کنید به: (هیل و هود ۱۹۹۹: ف. ۸).
۱۷. نگاه کنید به: (شجاعی زند ۱۳۸۴).
۱۸. حذف شدن «اخلاق» و «شریعت» از بحث دینداری، به جز تردیدهای کانت و جهت‌گیری‌های ضد شریعتی پروتستان‌تیزم، ریشه در تمایلات عرفی‌گرایانه دین‌پژوهان غربی دارد؛ زیرا هر دو ناظر و معطوف به عرصه‌ای است که جریانات عرفی‌ساز، بیشترین نگرانی و حساسیت را نسبت به آن دارند و حضور هیچ رقیبی را در آن بر نمی‌تابند. عرصه عمومی و میدان عمل اجتماعی، جایی است که علاوه بر جامعه، زمینه‌های عرفی‌شدن فرد و دین نیز در آن مهیا می‌گردد؛ لذا اهمیت بسیاری دارد.
۱۹. کن ویلبر برخلاف غالب دین‌پژوهان متأخر غربی، تفاوت میان «باور» (Believe)، «ایمان» (Faith) و «تجربه دینی» (Religious experience) را به درستی تشخیص داده است، اما از آنها نه به عنوان وجوه، بلکه گونه‌های تدین یاد کرده است که از حیث درجه و میزان «درگیرشدگی دینی» (Religious involvement) به ترتیب فزونی گرفته و تعمیق یافته‌اند. او معتقد است که آنها همچون دوایر توپرتو، در بردارنده هم نیستند، بلکه مراحل تکاملی از دینداری‌اند که الزاماً مقوم و مکمل هم نیز نمی‌باشند. نگاه کنید به: (ویلبر ۱۹۸۳: ۷۴-۶۵).
۲۰. کورنوال و همکاران (۱۹۸۶) به رابطه متقابل و رفت و بازگشتی میان تجربه دینی و دیگر ابعاد دینداری که در مدلشان آورده‌اند، اشاره کرده‌اند؛ اما در توضیحاتشان، تنها بر تأثیر یک سویه تجربه دینی بر آنها تصریح نموده‌اند.
۲۱. از تعریف استارک و گلاک (۱۹۷۰) این استنباط به دست می‌آید که آنها همین مضمون نشانه‌ای از تجربه دینی را مطمح نظر داشته‌اند: "بروز فرصت‌هایی از یک مواجهه - احساسی از تماس - میان خود و بعضی از خودآگاهی‌های ماوراءالطبیعی که توسط کسانی که دستخوش آن شده‌اند، توصیف شده باشد." یامانه (۲۰۰۰) نیز معتقد است که در بهترین حالت، ما تنها قادر به بررسی «ابرازات تجربه دینی» (Representations of RE) هستیم نه خود آن. پیشنهاد او به استفاده از روش «روایتی» (Narrative) در مطالعه تجربه دینی نیز مؤید توجه به وجه نشانه‌ای آن است، نه وجه ابعادی یا پی‌آمدی آن در سنجش دینداری.
۲۲. قبول «وصف کنشگر از خود» (Self-report) به مثابه راهی برای سنجش تجربه دینی، مبتنی بر نوعی عینیت‌گرایی مفرط (Objectivism) است که بر چند پیش‌فرض نه چندان قابل اعتماد ابنا دارد:

۱. تشخیص درست فرد از حالات خود.
۲. قابلیت‌های زبانی در بیان و انتقال معنای این حالات.
۳. دقت، صداقت و عدم پنهان‌کاری فرد در اظهار و ابراز.
۲۳. محقق «تجربه دینی» ناگزیر است به روش پدیدارشناسانه با تمام محدودیت‌هایش تن دهد؛ چرا که تنها مرجع برای کشف و شناسایی و معرفی آن، فرد صاحب تجربه است. به همین دلیل بوده که یامانه (۲۰۰۰) در مطالعه تجربه دینی، روش «روایتی» را پیشنهاد کرده است.
۲۴. انواع چهارگانه یا به تعبیری پنج‌گانه تجربه دینی را که از خفیف‌تر تا عمیق‌تر مرتب شده‌اند، در کار استارک و گلاک (۱۹۷۰) ببینید. در خفیف‌ترین نوع آن نیز که «نوع تأییدی» (Confirming Type) است، اشاره‌ای به این قبیل مصادیق و شرایط نازله ندارند؛ با این که معتقدند در این باب، باید توجه را به سوی تجربه‌های معمولی افراد معمولی معطوف ساخت.
۲۵. استارک و گلاک با طرح سؤالاتی واحد در سطح ملی، با توجه به فراوانی و تنوع کلیساها در آمریکا مخالفند؛ چه رسد برای ادیان و جوامع غیر مسیحی. نگاه کنید به: (گلاک و استارک ۱۹۷۰: ۱۲۸).
۲۶. واخ، ضمن متمایز شمردن تجربه دینی از تجلیات آن، نسبت به ظرفیت‌های جامعه‌شناسی و مقدمات جامعه‌شناسان در مطالعات دین بدگمان است و استمداد جامعه‌شناسی در این مباحث از دیگر حوزه‌های معرفتی مثل الهیات و فلسفه را ضروری می‌شمارد. نگاه کنید به: (واخ ۱۳۸۰: ۹-۵).

کتابنامه

۱. الیاده، میرچا. رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری. تهران. سروش. ۱۳۷۲.
۲. باربور، ایان. علم و دین. ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی. تهران. نشر دانشگاهی. ۱۳۷۴.
۳. پالس، دانیل. هفت نظریه در باب دین. ترجمه محمدعزیز بختیاری. قم. مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی. ۱۳۸۲.
۴. پراودفوت، وین. تجربه دینی؛ ترجمه عباس یزدانی. قم. طه. ۱۳۷۷.
۵. سروش، عبدالکریم. اسلام هویت تا سیاست عرفی (گفتگو)، روزنامه شرق (ش. ۸۳۵) ۲۵ مردادماه ۱۳۸۵.
۶. سایکس، استون. فریدریش شلایرماخر، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران. گروس. ۱۳۷۴.
۷. شجاعی‌زند، علی‌رضا. "مدلی برای سنجش دینداری در ایران"، مجله جامعه‌شناسی ایران. دوره ششم. شماره ۱. بهار ۱۳۸۴ (صص. ۳۴-۶۶).
۸. شیروانی، علی. مبانی نظری تجربه دینی: مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن‌عربی و رودلف اُتو، قم. بوستان کتاب. ۱۳۸۱.
۹. فروند، ژولین. جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر. تهران. نیکان. ۱۳۶۲.
۱۰. واخ، یواخیم. جامعه‌شناسی دین. ترجمه جمشید آزادگان؛ تهران: سمت، ۱۳۸۰.

۱۱. وبر، ماکس. اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری. تهران. سمت. ۱۳۷۱.

۱۲. Allport, G. W. & Ross, J. M. (۱۹۶۷) "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology*, ۵: ۴۳۲-۴۴۳.
۱۳. Argyle, Michael. (۲۰۰۰) *Psychology and Religion: An Introduction*. London & New York: Routledge.
۱۴. Beit_hallahmi Benjamin & Michael Argyle (۱۹۹۷) *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, London & New York: Routledge.
۱۵. Berger, Peter. L. (۱۹۸۰) *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religion Affirmation*, London: Collins.
۱۶. Cornwall, Marie. et al. (۱۹۸۶) "The dimensions of Religiosity: A Conceptual Model with an Empirical Test", *Journal of Review of Religious Research*, vol. ۲۷ no. ۳.
۱۷. Davis, Caroline Franks. (۱۹۸۹) *The evidential force of religious experience*, Oxford, New York.
۱۸. Dijong, G. F. Faulkner, J. E. & Warland, R. H. (۱۹۷۶) "Dimensions of Religiosity Reconsidered: Evidence from Across _ Cultural Study", *Social Forces*, ۵۴(۴): ۸۶۶-۸۸۹.
۱۹. Glock, Charles Y. & Rodney Stark, (۱۹۶۵) *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand macnally & Company.
۲۰. Glock, Charles Y. & Rodney Stark, (۱۹۶۶) *Christian Beliefs and Anti-semitism*, New York: Harper & Row.
۲۱. Greely, A. m. (۱۹۷۵) *The Sociology of the Paranormal*, London: sage.
۲۲. Himmelfarb, Harold S. (۱۹۷۵) "Measuring religious involvement", *Social Forces* Vol. ۵۳, No. ۴: ۶۰۶-۶۱۸.
۲۳. Hill, Peter C. & Ralph W. Hood Jr. (eds.) (۱۹۹۹) *Measure of Religiosity*, Birmingham, alabama: Religious Education Press.
۲۴. Hood, R. W. jr. (۱۹۷۰) "Religious orientation and the report of religious experience", *Journal for the Scientific Study of Religion*, ۹: ۲۸۵-۲۹۱.
۲۵. James, William. (۱۹۸۲) *The Varieties of Religious Experience*, U. S. A.: Penguin Book.

۲۶. King, Morton & Richard Hunt (۱۹۷۲) "Measuring the religious variable: Replication", Journal for the Scientific Study of Religion, ۱۱: ۲۴۰-۲۵۱.
۲۷. Maslow, A. H. (۱۹۷۰) Motivation and Personality, New York: Carper& Row.
۲۸. Otto, R. (۱۹۵۸) The Idea of the Holy, London: Oxford University Press.
۲۹. Schachter, S. (۱۹۶۴) "The interaction of cognitive and physiological determinations of emotional state", Advances in Experimental Social Psychology. ۱: ۴۹-۸۰.
۳۰. Stark, Rodney & Charles Glock (۱۹۷۰) American Piety: The Nature of Religious Commitment, University of California Press.
۳۱. Wilber, Ken. (۱۹۸۳) Sociable God: A Brief Introduction to a Transcendental Sociology, New York: New Press.
۳۲. Yamane, David. (۲۰۰۰) "Narrative and religious experience", Looksmart.