

فلسفه دین، دوره ۱۶، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۸
صفحات ۵۷۱-۵۸۹ (مقاله پژوهشی)

نظریه «فطرت»، امکانی برای بسط نظریه «جنبه مشترک» تجارب عرفانی

قدرت‌الله خیاطیان^{۱*}، رضا عباسی^۲

۱. دانشیار، گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

۲. دانشجوی دکتری تصوف و عرفان اسلامی، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۶/۲۷)

چکیده

در این نوشتار ابتدا به توضیح اجمالی مفاهیم «تجربه عرفانی»، «ساخت‌گرایی»، «ذات‌گرایی» و اختلاف در مسئله «هسته مشترک» پرداخته شده است؛ آنگاه نگارندگان با پیش‌فرض نظریه «فطرت» و اصالت دادن به تجارب انفسی نسبت به آفاقی و با به‌کارگیری روش توصیفی - مقایسه‌ای، به این نتیجه رسیده‌اند که «فطرت مخلوق‌به» در سالکان و بلکه تمامی انسان‌ها، به‌خوبی می‌تواند نقش هسته مشترک را در تجارب عرفانی ایفا کند و به‌عنوان نظریه رقیب یا جامعی برای ساخت‌گرایی و ذات‌گرایی باشد؛ البته با این شرط که قائل به نوعی «زمینه‌مندی غیرارادی» باشیم؛ چرا که زمینه‌مندی اعم از این است که با اختیار صاحب تجربه و مکتسبات فرهنگی باشد یا تحت تأثیر جبر زمانه یا طور خلقت او؛ مثل فطرت.

واژگان کلیدی

تجارب عرفانی، ذات‌گرایی، ساخت‌گرایی، فطرت، هسته مشترک.

مقدمه

یکی از مهم‌ترین پژوهش‌های مرتبط با تجارب عرفانی در روزگار ما، مباحث مربوط به «ساخت‌گرایی» و «ذات‌گرایی» است که از اساسی‌ترین موضوعات اختلافی میان این دو جریان، مسئله «هسته مشترک» تجارب عرفانی خواهد بود؛ زیرا ساخت‌گرایان با توجه به مبانی خویش، منکر هسته مشترک در تجارب عرفانی سنت‌ها و فرهنگ‌های مختلف هستند؛ اما ذات‌گرایان با عنایت به محقق بودن مشابهات انکارناپذیر میان این‌گونه تجارب، وجود هسته مشترک را ضروری می‌دانند. فطرت به‌عنوان یکی از راه‌های خداشناسی در کلام و فلسفه اسلامی مطرح شده است. تفسیر اندیشمندان اسلامی از فطرت در فرهنگ و فلسفه غرب، جایگاه اصیل و مهمی ندارد و شاید به همین دلیل است که حتی دو جریان مهم در «فلسفه عرفان» و «تجارب عرفانی» موفق نشده‌اند به پایگاه محکمی در خصوص مسئله «هسته مشترک» برسند؛ اما به‌نظر می‌رسد تفسیر برخی از اندیشمندان اسلامی از فطرت شاید سنگ بنایی در پی‌ریزی «فلسفه عرفان اسلامی» به‌حساب آید.

پیشینه بحث

به بحث تفصیلی درباره موضوع تجارب عرفانی، در غرب بیشتر توجه شده است؛ اما در تفکر اندیشمندان آن سامان، نظیر لاک^۱ (۱۷۰۴ - ۱۶۳۲)، روسو^۲ (۱۷۷۸ - ۱۷۱۲)، فروید^۳ (۱۹۳۹ - ۱۸۵۶) و اسپنسر^۴ (۱۹۰۳ - ۱۸۲۰)، فطرت به نحو تقلیل‌گرایانه‌ای به ساحت‌های مادی وجود انسانی کاهش یافته است (کاپلستون، بی‌تا: ۸۸). نگارندگان التفات دارند که مفهوم «فطرت» چه‌بسا شفافیت کامل نداشته باشد و گاهی به «مشترک لفظی» نزدیک می‌شود؛ اما با پیش‌فرض گرفتن خوانش خاص برخی موافقان آن، به تحقیق ادامه داده‌ایم.

-
1. John Locke
 2. Jean- Jacques Rousseau
 3. Sigmund Freud
 4. Herbert Spencer

در زمینه مباحث مرتبط با تجارب عرفانی، به طور عام کتاب‌ها و مقالات مختلفی به چاپ رسیده است که به نمونه‌هایی از این مقالات (که بیشتر خوانشی بینابینی از ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی و همچنین اشاره‌ای به سرشت الهی انسان یعنی فطرت دارند) اشاره می‌شود.

۱. مسعود صادقی و فاطمه قلخان‌باز در مقاله «نییان اسمارت؛ دیالکتیک باورها و تجربه‌های دینی»، تفسیر اسمارت را از تجارب عرفانی از نوع ساخت‌گرایی حداقلی و در حد فاصل ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی قرار می‌دهند؛ چرا که از نظر او زمینه دینی - فرهنگی اگرچه در تجارب عرفانی مؤثرند، به فردیت آنها در سنن دینی مختلف منجر نمی‌شوند؛

۲. عطا انزلی در مقاله «ساخت‌گرایی و نظریه حق معتقد ابن عربی»، مدعی است که شهود حق در مراتب ابتدایی و متوسط تجارب عرفانی، شاید متأثر از زمینه‌های اعتقادی طبق نظر ساخت‌گرایان باشد؛ اما تجارب نهایی عرفانی فنا و بقای بعد فنا، از شمول این قاعده خارجند و عارف می‌تواند حق را فارغ از قالب‌های ذهنی - اعتقادی شهود کند؛

۳. ذوالفقار ناصری و منصور نصیری در مقاله «بررسی "حی بن یقظان" ابن طفیل از منظر ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی»، مدعی است که بر اساس تقریر ابن طفیل اگر به فرض نوزادی حتی به تنهایی رشد کند، می‌تواند با توجه به سرشت الهی، اندیشه‌های توحیدی را در خود بپروراند.

حوزه بررسی «تجارب عرفانی» در مرحله فراغت از ترجمه و بومی‌سازی آن، جای کار بسیار دارد؛ علاوه اینکه در بیشتر پژوهش‌های انجام‌گرفته، گرانگه مباحث مربوط به بیان‌ناپذیری، زبان و اموری غیر از خود ماهیت «هسته مشترک» بوده است. در این نوشتار برآنیم تا در این مورد اخیر و با توجه به وجود شباهت‌هایی با نظریه فطرت، به امکان‌سنجی مقایسه‌ای بپردازیم. در این نوشتار قصد داوری میان هیچ‌کدام از جریان‌های ساخت‌گرایی یا ذات‌گرایی را نداریم و تنها مدعای نوشتار مذکور این است که فطرت با ویژگی‌های برشمرده‌شده توسط گروهی از اندیشمندان معاصر، شاید به‌عنوان هسته مشترک تجارب عرفانی باشد.

پیش‌فرض نگارندگان در مورد نسبت «تجربه عرفانی» و «تجربه دینی»، عام بودن تجربه دینی و خاص بودن تجربه عرفانی است؛ چرا که مهم‌ترین تکیه‌گاه نظریه فطرت در

خوانش مورد نظر، هماهنگی آن با دین است. آنچه در این نوشتار مورد توجه بوده، آن «تجربه عرفانی» است که صاحب آن، شاید هر یک از افراد بشر متدین باشد؛ بنابراین «تجربه دینی» در معنایی که صاحب آن، فقط آورنده آن دین باشد، خارج از محل بحث است؛ چرا که اراده‌کنندگان این معنای اخیر، به دنبال «هسته مشترکی» هستند که در مقام ذات، مقدم بر تمام الهیاتی است که در مرحله توصیف یا تبیین آن هسته شکل می‌گیرند یا اینکه به دنبال حجیت معرفتی وحی یا سایر مقاصدند.

همچنین به دلیل داشتن منظر پسینی در مورد تجارب عرفانی، ضابطه‌مند بودن (به معنای تقدم سلوک و تمرین بر تجربه) یا نبودن (غیرمنتظره بودن) این تجارب محل توجه نبوده است؛ چرا که دخیل شدن ضابطه در بحث، به نوعی مضیق‌کننده دیدگاه ذات‌گرایی و به تبع آن، مسئله هسته مشترک خواهد بود.

از لوازم مدعای این مقاله، اصالت دادن به تجارب انفسی و بی‌ارزش شمردن خصوصیت معرفتی تجارب عرفانی است، در حالتی که ارزش معرفت را در کاشفیت از واقع خارجی بدانیم، یعنی در مقام صدق. اما اگر واقع را اعم از ذهن و عین لحاظ کنیم و بگوییم تجارب عرفانی دربردارنده معرفتی است که از تضارب داشته‌های قبلی فاعل شناسای ملحوظ، به دست آمده است، بی‌شک این تجارب دارای ارزش معرفتی خواهند بود؛ حتی اگر ویژگی صدق ارسطویی را نداشته باشند.

به بیان استیس^۱ (۱۹۶۷ - ۱۸۸۶): «با وجود آنکه ما تجربه آفاقی را نوع متمایزی از تجربه انفسی می‌شمیریم، درجه پایینی از همان تجربه انفسی است؛ به دیگر سخن، تجربه آفاقی، نوعی تجربه غیرکامل است که کمال خود را در تجربه انفسی بازمی‌یابد» (استیس، ۱۳۸۸: ۱۳۵).

ایضاح مفاهیم محوری

تجربه عرفانی

این مفهوم در ادبیات سنتی عرفان اسلامی با تعبیری همچون؛ کشف، شهود و ... شناخته می‌شود، اما از آنجا که ما بنای یک تحقیق مقایسه‌ای را داریم، ادبیات عرفان پژوهان مغرب زمین را به کار خواهیم برد که طبق آن اصطلاح تجربه عرفانی به طور عمده عبارت است از یک تجربه فراحسی - ادراکی یا فروحسی - ادراکی که سبب وقوف بر نوعی واقعیات یا گزاره‌های واقع‌نمایی می‌شود که از طریق ادراک حسی، انواع حس‌های روان‌تنی یا درون‌نگری رایج حاصل نمی‌شود (wainwright, 2007: 138). بنابراین با لفظ «تجربه» جامعیت دست اول بودن این پدیده و مانعیت اموری را که از هر طریق دیگر - نظیر تأملات عقلی - باشد، مراد می‌کنند. در تشریح معرفت‌شناختی این نوع تجربه است که دو جریان مهم وجود دارند و در ادامه به خلاصه‌ای از دیدگاه‌های ایشان اشاره خواهد شد.

ذات‌گرایی

این گروه به طور عمده اعتقاد دارند که در بین تجارب عرفانی سراسر دنیا یک هسته اساسی مشترک وجود دارد که صاحبان تجارب عرفانی اصیل آن را تجربه می‌کنند. زمینه‌های ذهنی، فکری، اجتماعی و مذهبی عارف نه در مقام شکل‌گیری و ماهیت تجارب عرفانی، بلکه در مقام تفسیر این گونه تجارب تأثیرگذارند؛ بنابراین تنوع در گزارش‌های مکاشفان، دلیلی برای نادیده‌گرفتن «هسته مشترک» نمی‌شود. از نظر ذات‌گرایان، استقرای ناقص از نمونه‌های فرهنگ‌های مختلف کفایت‌کننده برای اثبات مدعایشان است. ذات‌گرایان خود به سه دسته تقسیم‌پذیرند:

۱. نظریه احساس‌گرایانی همچون شلایرماخر و رودولف اتو^۱ (۱۹۳۷ - ۱۸۶۹) و

جیمز^۲ (۱۹۱۰ - ۱۸۴۲)؛

1. Rodolf Otto

2. William James

۲. آلستون^۱ (۲۰۰۹ - ۱۹۲۱) به «جلوه بنیاد بودن» تجارب عرفانی و ویلیام وین رایت^۲ (۱۹۳۵) به نظریه استعاره قائل است؛

۳. نظریه تفکیک و «شناخت وحدت‌انگار» استیس و نیز نظر فورمن با اندیشه «آگاهی محض» مطرح شده است. اما تأکید استیس پس از تقسیم تجارب به آفاقی و انفسی، بیشتر روی «وحدت و واحد» بودن هسته مشترک است (استیس، ۱۳۸۸: ۱۳۵).

راهی که استیس در پرداختن به مسئله وجه مشترک طی کرده است، قرار دادن تمام تجارب عرفانی، ذیل دو گروه آفاقی و انفسی و سپس قائل شدن به یک جنس مشترک برای آنهاست. او ابتدا خصوصیات را یادآور می‌شود که بیشتر ناظر به صاحب تجربه است؛ از جمله، انبساط روحی، تبرک، تیمن، نجابت و نزاهت و آنگاه در نتیجه‌گیری به هفت ویژگی معروف: ۱. آگاهی وحدت‌نگر؛ واحد، خلأ، آگاهی محض؛ ۲. بی‌زمانی و بی‌مکانی؛ ۳. احساس عینیت یا واقعیت؛ ۴. تیمن، صلح و صفا و ...؛ ۵. احساس امر قدسی، حرمت‌دار یا الوهی؛ ۶. متناقض‌نمایی و ۷. بیان‌ناپذیری (استیس، ۱۳۸۸: ۱۳۴) می‌رسد و به جز موارد اول و دوم، سایر موارد را مشترک در همه تجارب عرفانی قلمداد می‌کند.

اما هیچ‌یک از اینها نیز از چهره هسته مشترک به‌عنوان متعلق عینی تجربه برنده برنمی‌دارد. علاوه بر اینکه پیش‌تر اشاره شد، خود استیس مایل است که سنخ آفاقی تجارب را به انفسی تحویل برد. باید توجه داشت که «ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی» مطلبی است و «وجود هسته مشترک» مطلب دیگری. ذات‌گرایان آنگاه که سخن از هسته مشترک می‌گویند، مرادشان یک حقیقت محض و امر متعالی است که در ادیان و سنت‌های مختلف، اسامی و القاب گوناگونی دارد؛ اما ویژگی‌های مشترکی که برای تجارب عرفانی بیان می‌کنند، عبارتند از بیان‌ناپذیری، ذوق، زودگذر بودن، انفعالی بودن و... (James, 1923: 381). روشن است که این موارد از سنخ «روند» هستند و «هسته» از سنخ «موضوع» است. اگرچه ویژگی‌های مشترک به

1. William Alston

2. William j. Wainwright

احتمال بسیار زیاد برآمده از هسته مشترکی است، اما سخن این نوشتار بیشتر معطوف به هسته مشترک است و نه ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی.

ساخت‌گرایی

بعد از انقلاب فلسفی کانت^۱ (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) در مغرب زمین و ادامه آن با فلسفه تحلیل‌زبانی ویتگنشتاین^۲ (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱) به مرور زمان، تفکرات ساختارگرایانه شکل گرفت و در بیشتر عرصه‌های علوم انسانی، از جمله عرفان گسترش یافت؛ مهم‌ترین سردمدار این گروه در خوانش حداکثری «گیملو»^۳ و در خوانش معتدل‌تر «استیون کتز»^۴ (۱۹۴۴م) است. این افراد مقوله «هسته مشترک» را به بهانه اختلاف و تنوع موجود در تجارب عرفانی ادیان و فرهنگ‌های مختلف انکار می‌کنند و تجربه‌ها را برآمده از نظام مفهومی و الهیاتی فرد می‌دانند. از نظر ایشان خودِ مقام تجربه (و نه فقط تفسیر آن) شکل‌یافته از زمینه‌های ذهنی، فکری، اجتماعی و مذهبی عارف است (Katz, 1978: 59). از نظر ایشان، اعتقادات پیشینی چارچوبی فراهم می‌کنند که تجربه، در قالب آن فهم می‌شود و این تأثیر تا آنجا ادامه دارد که حتی علم به نفس نیز، محصول نوعی استنتاج است؛ بنابراین هیچ تجربه واحدی وجود ندارد که برای افراد مختلف یکسان باشد (پترسون و دیگران، ۱۳۸۳: ۵۵). در واقع کتز بین تجربه عرفانی و «طرح مفهومی عارف» یک رابطه دوسویه تأثیر و تأثری برقرار می‌کند (کتز، ۱۳۸۳: ۱۳۶). انسان با مفهوم‌سازی است که شاید به دنیای «مثل افلاطونی» یا «جوهر و عرض ارسطویی» وارد شود و آنگاه در تجارب خود بازبایشان کند.

ساخت‌گرایان اساس کار خود را بر استدلال از طریق بهترین تبیین بنا نهاده‌اند. اما در این روش، راه برای نظریه جدید همواره بازمی‌ماند و ما به دنبال همین مطلب؛ یعنی تبیینی بهتر از تبیین ذات‌گرایان از هسته مشترک و عدم حذف آن توسط ساخت‌گرایان هستیم. آنچه تاکنون معلوم شد، این است که برای «هسته مشترک» می‌توان یک جنبه

1. Immanuel Kant
2. Ludwig Wittgenstein
3. Gimello
4. Steven T.katz

وجودشناختی که در جان و روان و نهان صاحب تجربه یا حتی عینیتی خارجی که البته ذات‌گرایان کمتر به آن اشاره داشته‌اند و یک جنبه معرفت‌شناختی که ظهورش در تجارب عرفانی است، فرض کرد و این عزیزمگاه ذهن‌نگارندگان و نقطه عطف این تحقیق به حساب می‌آید، چرا که برای فطرت نیز همچنین مختصات مشترکی وجود دارد و در ادامه به توضیح و تبیین آن خواهیم پرداخت.

معنای فطرت در قوس نزول وجودشناختی

فطرت از ریشه (ف.ط.ر) یک مصدر نوعی و به معنای ابداع و خلق کردن و نوآوری و آفرینش بدون سابقه است. فطرت الهی همان استعداد نهفته در آدمی برای شناخت ایمان است (اصفهانی، بی تا: ۳۹۶). ابن اثیر (۶۰۶ - ۵۴۴) در کتاب «نهایه» در توضیح ماده فطر که در حدیث پیامبر اسلام آمده است: «کل مولود یولد علی الفطرة حتی یكون ابواه یهودانه او ینصرانه» (کلینی، ۱۳۸۳: ۴۴) می‌گوید هر فردی بر نوعی خاص از صفات جبلی و طبیعی متولد می‌شود؛ به طوری که آماده پذیرش دین الهی می‌شود و اگر او را واگذارند، پیوسته بر آن صفات استمرار دارد و همانا علت عدول انسان‌ها از آن، آفتی از آفات بشری یا تقلیدی است که از غیر، در آنها اثر می‌گذارد ... (ابن اثیر، بی تا: ۴۵۷). در فرهنگ اقرب‌الموارد نیز فطرت چنین معنا شده است: «الفطرة هي الصفة التي يتصف بها كل مولود في اول زمان خلقته» (البنانی الخوری، بی تا: ۹۳۳). با همه این تفاسیر، فطرت، چون از سنخ هستی است (نه از سنخ ماهیت) دارای مفهوم است و در عداد معقولات ثانیه فلسفی قرار خواهد داشت، بنابراین متعلق تحلیل و تعریف ماهوی و تحدید و تعریف حدی و رسمی قرار نمی‌گیرد و گوهر مجرد فطرت فقط با تشخیص ویژگی‌های خاص هستی روحانی انسان شهود می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۵).

در وجود انسان گرایش‌هایی فطری نهفته است که در صورت مساعد بودن شرایط، شکوفا می‌شوند (نصری، ۱۳۷۲: ۱۶۱). قرآن حکیم، انسان را موجودی دوبعدی معرفی می‌کند که دارای جسمی مادی و روحی مجرد است (طباطبایی، ۱۳۷۶: ۵۹۲ - ۵۹۱). در

انسان‌شناسی دینی، هدف از ارسال رسل (انبیاء: ۶۴) رجعت انسان به فطرت و هدف انسان، توجه به حقایق و استعدادات قلبی و عقلی، معرفی شده است (مائده: ۱۰۵). آیت‌الله محمد علی شاه‌آبادی (۱۳۲۸ - ۱۲۵۱) فطرت را به «کیفیت ایجاد» معنا می‌کند و فطرت همان کیفیت وجودی انسان و صفات لازمه وجود او خواهد بود (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۴)؛ به تعبیر وی گزاره «فطرتِ آب» نادرست است و فقط اضافه فطرت به انسان و الله است که عبارات درست و بامعنایی است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ۲۱).

با کمی دقت در مطالب پیش‌گفته این نکته روشن می‌شود که در وجود هریک از آحاد بشر عینیتی خاص و متعالی حضور دارد که تنها اگر این مطلب را در کنار اصالت و اهمیت تجارب عرفانی انفسی قرار دهیم، نیمی از راه را رفته‌ایم، زیرا فطرت با این مختصات برشمرده‌شده می‌تواند همان هسته مشترک تجارب عرفانی باشد.

نقش فطرت در قوس صعود معرفت‌شناسی

ادراک فطری بشر، ادراک همان وجود مقید است که به محض ادراک این تقید خویش، به وجود مطلق در دار هستی اعتراف می‌کند؛ چرا که هر آنچه وجودش عین ربط، تعلق و وابستگی باشد، بدون وجود مطلق، واقعی نخواهد داشت؛ بنابراین وجود مطلق بر وجود مقید و به طریق اولی بر ادراک فطری آن تقدم دارد (طباطبایی، ۱۹۹۴: ۴۳). معرفت فطری در توحید منحصر نیست، بلکه نبوت، امامت و معاد نیز ریشه فطری دارند (کلینی، ۱۳۸۳: ۸). شهید مطهری (۱۳۵۸ - ۱۲۹۷) فطریات را به دو بخش ادراکی و گرایشی تقسیم می‌کند (مطهری، ۱۳۷۷: ۱۶). در نگاه درون‌دینی تمام معارف از مبدأ تا معاد، در فطرت و ساختار وجودی انسان نهاده شده و دین که برنامه زندگی اوست، منطبق بر همین فطرت است (مطهری، ۱۳۸۰: ۱۲۱).

رنه دکارت^۱ (۱۶۵۰ - ۱۵۹۶) شاید نخستین فیلسوف مغرب زمین بود که فطرت را

یکی از راه‌های شناخت خدا می‌دانست؛ معنای فطرت از نظر او، عبارت بود از بداهت عقلی و نظری؛ در نتیجه او خدا و جوهر را بدیهی و فی‌نفسه روشن می‌دانست (دکارت، ۱۳۶۱: ۱۶؛ ژیلسون، ۱۳۸۰: ۱۴۵؛ دکارت، ۱۳۷۶: ۵۲)؛ گرچه منظور او استعداد درک این مفاهیم بود و نه آنچه فلاسفه مسلمان می‌گویند؛ یعنی «دریافت واقعیت به علم حضوری».

جان هیک^۱ (۲۰۱۲ - ۱۹۲۲) می‌گوید: کتاب مقدس به‌جای ادعای اثبات واقعیت خدا، وجود او را مسلم می‌گیرد و وی را یک واقعیت تجربی می‌پنداشته است (هیک، ۱۳۷۲: ۱۵۲ - ۱۵۰). به‌طور کلی چنین دیدگاهی بر آن است که راز واقعیت تجارب ماورایی در درک فطری انسان ریشه دارد. ویلیام جیمز معتقد بود که انسان‌ها خواسته یا ناخواسته، به سمت یک نوع خداشناسی کشیده می‌شوند (جیمز، ۱۳۴۳: ۱۲۲). در صورت نبود چنین اشراق وجدانی، استدلال‌های عقلی و نظری مؤثر نخواهند بود و آنچه می‌تواند آن حقایق را دریابد، قلب و وجدان است (جیمز، ۱۳۴۳: ۱۴۵).

از مطالب بالا چنین مستفاد می‌شود که برای فطرت و جاهتی، معرفتی نیز وجود دارد که متعلق آن امور متعالی اعم از خدا، دین و ... است و باز با کنار هم قرار دادن این ویژگی فطرت با جنبه معرفتی تجارب عرفانی انفسی، نیمه دوم راهی که در تحقیق مقایسه‌ای ما بایی طی می‌شد، به انجام رسید و به‌دست آمد که فطرت و تجارب عرفانی، از منظری که ما به آن می‌نگریم، دارای وجوه مشترک وجودشناختی و معرفت‌شناختی هستند.

یکی از اصول معرفت‌شناسی قدما این بوده که نهایت شناخت هر عالمی از معلوم خود، به میزان و جهت مناسبتی است که بین آن دو برقرار است؛ به عبارتی هر کس به میزان ربط و نسبتی که با حقیقت اصلی و لوازم شیء معلوم دارد، نسبت به آن آگاهی و شناخت پیدا خواهد کرد. مدرک نمی‌تواند از جهات مغایراتی که با مدرک دارد، آن را بشناسد؛ بنابراین اگر میان دو شیء هیچ‌گونه وجه مشترکی وجود نداشته باشد، ادراک نیز واقع نمی‌شود (قونوی، ۱۳۷۵: ۳۵). به همین دلیل، طلب مجهول مطلق محال است و عکس این قضیه نیز

1. John Harwood Hich

صادق خواهد بود و آن اینکه مناسبت تام نیز منافی با طلب است؛ زیرا طلب «امر حاصل» محال است (طوسی، ۱۳۸۳: ۱۸۸)؛ بنابراین طبق این اصل، در قوس صعود شناخت و تقرب به حق، ما مقید به «فطرت مخلوق به» خواهیم بود.

ویژگی‌های امور فطری و تجارب عرفانی

فراگیر و همگانی بودن فطرت، مثل گرایش به توحید؛ در بررسی آیه میثاق نیز که پیوند وثیقی با مباحث فطرت دارد، خداوند درباره خدایی خود از انسان‌ها اقرار گرفته است (روم: ۳۰) (موسوی خمینی، ۱۴۱۸: ۲۱۴). اما باید دانست که پیش فرض همگانی دانستن فطرت، «وحدت نوعی داشتن افراد انسانی» (فیاضی، ۱۳۹۰: ۱۵۷)، بالقوه بودن و فعلیت یافتن در اثر عوامل و شرایط گوناگون (طباطبایی، ۱۹۹۴: ۸۹) و انعطاف‌پذیری از عوامل مختلف تربیتی (نصری، ۱۳۷۲: ۱۷۰)، در حوزه احساسات و گرایش‌های متعالی انسان قرار دارد (مطهری، ۱۳۸۰: ۴۳۷)، ارتباط داشتن با دین (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۲۹) است.

ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی	خصوصیات «مفطوره»	توضیحات و روش‌شناختی
احساس مخلوقیت یا وابستگی وجودی احساس تبرک و تبسم و صلح و صفا، احساس امر قدسی، حرمت‌دار یا الوهی ناب	به اصل خویش محبت دارد (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۲۴۵)، امیدوار است (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۲۳۰)، خائف است (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۲۳۷)، عاشق کمال مطلق است (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۳۵)، خاضع و منقاد در برابر کمال مطلق است (شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۲۲۸)، میل به بقا و لقا (ملاصدرا، ۱۴۲۳: ۲۰۹؛ شاه‌آبادی، ۱۳۶۰: ۲۶۲)	
احساس عینیت یا حقیقت داشتن، واقع‌نمایی	ذیل ادراک فطری است که برای وجود مقید، خداجویی و خداشناسی و خداپرستی و حتی ولایت مطلقه، نبوت عامه، هدایت تکوینی و تشریحی تعریف‌پذیر خواهد بود. مناط وحدت ادیان، نقش قضایای بدیهی عام یا بدیهی اولی، از حیث بالفعل شدن معرفتی و تأثیرپذیری از تربیت و محیط	خصوصیات معرفت‌شناختی
متناقض‌نمایی		
بیان‌ناپذیری		

از مطالب پیش گفته به نحو اجمال چنین برمی‌آید که گویا می‌توان میان ویژگی‌های فطرت و تجارب عرفانی، به مواضع متناظری رسید که در ادامه به توضیح آن و ارائه نظر مختار خود خواهیم پرداخت.

نظریه مختار

۱. اسمارت^۱ (۲۰۰۱ - ۱۹۲۷) سه دلیل عمده برای انکار زمینه‌مندانگاری مورد نظر هیک و کتز بیان می‌کند که یکی از آنها به هدف این نوشتار کمک می‌کند و آن اینکه فردگرایی شدید بینافرهنگی معقول نیست؛ زیرا انسان‌ها شباهت زیادی با یکدیگر دارند که به همپوشانی‌هایی در دینی بودن و از جمله در تجربه دینی (و عرفانی) منتهی می‌شود (صادقی، ۱۳۹۲: ۱۰۲). این عبارات به چیزی اشاره ندارد، جز آنچه در فرهنگ اسلامی، عنوان «فطرت خدایی» دارد و ما در این نوشتار، از اصطلاح «فطرت مخلوق^۲» برای اشاره به آن استفاده کرده‌ایم. به نظر می‌رسد که رابطه متناظری را می‌توان میان امور فطری و ویژگی‌های مشترک تجارب عرفانی برقرار کرد که همین تناظر و شباهت، اثبات‌کننده امکان تصور فطرت به‌عنوان هسته مشترک تجارب عرفانی باشد؛ اما از آنجا که فطرت در روند تربیت و تکامل خود، سیورورت یکسانی را در افراد مختلف ندارد، نمی‌تواند تأمین‌کننده مراد دل‌گرایان به‌طور کامل باشد؛

۲. «ویژگی‌های مشترک» و «هسته مشترک» تجارب عرفانی، نه به‌طور کامل یکسانند و نه به‌طور کامل غیرمرتبط. این همان‌انگاری این دو واژه، موجبات سوء تفاهم‌های زیادی را فراهم می‌کند؛ چرا که این بحث در دو جنبه طرح شده؛ لفظ اول بیشتر ناظر به حالات صاحب تجربه و روند تجربه است؛ اما لفظ دوم، موهم واقع‌نمایی در دو بعد وجودشناختی و معرفت‌شناختی خواهد بود. از جنبه وجودشناختی و همراستا با لفظ «ویژگی‌های مشترک» می‌توان به محبت، امید، خوف، عشق، خضوع، انقیاد و میل به بقا و لقا در بحث فطرت و نیز احساس تبرک و تیمن و صلح و صفا، احساس امر قدسی، حرمت‌دار یا الوهی ناب، طبق نظر ذات‌گرایان اشاره داشت. موارد مرتبط با فطرت، همگی در خانواده احساسات آدمی قرار دارند و این مطلب، نظریه فطرت را به دسته احساس‌گرایان جریان ذات‌گرایی نزدیک می‌کند؛ اما تفاوتشان در این است که احساس‌گرایان از بیان‌ناپذیری تجارب، به شباهت داشتن آنها به احساسات منتقل می‌شوند؛ حال آنکه قائلان نظریه فطرت مدعی هستند که در روانکاوی انسان، این امور را می‌شود درک کرد.

از جنبه وجودشناختی و در ارتباط با لفظ «هسته مشترک» می‌توان به «طور خلقت انسان» ذیل فطرت و «واقع‌نمایی» (در معنای مابه‌ازای خارجی داشتن تجارب) ذیل نظر ذات‌گرایان اشاره داشت؛ چرا که این شرط معرفت‌بخش بودن این تجارب است و این چیزی نیست جز جنبه معرفتی مرتبط با لفظ «هسته مشترک». جیمز در یکی از فصل‌های کتاب «تنوع تجارب دینی» به نقش تجارب عرفانی در خلق باور قوی به جهان معنوی غیبی اشاره می‌کند که البته «به‌کلی متباین» از جهان خودمان نیست و با اعماق وجودمان مرتبط است و تنها از طریق روانمان می‌توانیم به آن راه پیدا کنیم (نه آن را بیافرینیم). امثال این سخنان نیز هادی ما به این امر است که نشان هسته مشترک را، می‌توان در درون جست. بنابراین ادراک‌های فطری و قضایای بدیهی عام یا بدیهی اولی در فطرت، حتی بدون مابه‌ازای عینی، توجیه‌پذیرتر از مدعای ذات‌گرایان در بسط معرفتی جنبه مشترک تجارب عرفانی خواهد بود.

تنها یک حالت از حالت‌های چهارگانه باقی می‌ماند و آن جنبه معرفت‌شناختی مرتبط با لفظ «ویژگی‌های مشترک» است که در این باب نیز، تقسیمی که جیمز میان دو نوع معرفت یعنی «معرفت‌به» و «معرفت‌مباشر» قائل است، در تلفیق میان احساس و معرفت در بحث مقایسه‌ای فطرت و ویژگی‌های مشترک شاید مفید باشد؛ به این شرح که «معرفت‌به» از طریق استدلال و با واسطه بوده؛ اما «معرفت‌مباشر» غیراستدلالی و شهودی است. پس اگر قبول کنیم که قضایای فطری از سنخ همان «معرفت‌مباشر» باشند، می‌توانند ماده خام «معرفت‌به» را فراهم کنند و پس از آن، مقولات مفهومی، زبانی و فرهنگی، در حوزه «معرفت‌به» قرار خواهند گرفت. صرف‌نظر از اینکه حامیان نظریه «فطرت» به همین امور فطری، شکلی استدلالی و قیاسی داده‌اند.

از نظر برخی حتی ادعای اصلی داستان «حی‌بن یقظان» ابن طفیل نیز به رابطه فطرت با تجارب عرفانی اشاره دارد؛ با این توضیح که چون همه انسان‌ها برخوردار از ذات واحد الهی هستند که مفضوره فطریات یا اسماء‌الله است، فرایند سلوک‌های عرفانی همگان و نیز هسته مشترک آنها یکسان است و به همین جهت، انسان‌ها در تمامی تجارب عرفانی، به درک گوهر وحدت الهی نائل می‌شوند و قادرند باورهای توحیدی را در خود پیروانند (ناصری، ۱۳۹۲: ۱۶۲).

از منظر ذات‌گرایان، نظام‌های الهیاتی توحیدی، تثلیث، هندویی، بودایی و ... روگرفت‌هایی متفاوت از یک گوهر مشترک هستند «ناصری، ۱۳۹۲: ۱۵۴» و شک نیست که این گزاره، تعبیر دیگری است از روایت «کل مولود یولد علی الفطرة حتی یكون ابواه یهودانه او ینصرانه» (کلینی، ۱۳۸۳: ۴۴)؛

۳. نظریه فطرت ثلاثی نیز با ساخت‌گرایی دارد. گفته شد که یکی از ویژگی‌های فطرت، همگانی بودن است؛ اما از طرفی می‌دانیم که راه شهود در عرفان همگانی نیست؛ بنابراین در توجیه تلفیق این شهود خاص با آن گرایش عام، باید به نوعی تعمیم متوسل شویم که این راه را برای قائلان به ساخت‌گرایی باز می‌کند؛ زیرا اگرچه همگانی بودن، اصطلاحاً پاسخگوی «هل هو؟» قضیه است؛ اما در مقام «ما هو» چاره‌ای جز پذیرش مدعای ساخت‌گرایان نیست؛ چه در غیر این صورت همه باید (برای مثال) الله را تجربه کنند؛ اما شهود مورد نظر در این نوشتار، مسبوق به ایمان است.

ابن سینا ادعا دارد که انسان در مقام ذات و سلب از تمامی عادات و آموختنی‌ها، اگرچه قادر به درک قضایای اولی است، اما نسبت به آرای مشهوره و قضایای اخلاقی توانایی صدور حکم ندارد (ابن سینا، ۱۳۷۵: ۲۲۰). مطلب مذکور ما را به این امر متوجه می‌کند که می‌توان میان ویژگی‌های ارزش‌شناختی و معرفت‌شناختی هسته مشترک تفکیک قائل شد؛ چه در صورت وجود آنها، در ویژگی‌های ارزشی دست ساخت‌گرایان در مدعای خود بازتر خواهد بود؛ چرا که مشهورات به دلیل شدت رسوخ در اذهان و اذعان عامه به آنها، به اولیات مشتبه می‌شوند؛

۴. همچون بیشتر مباحث تطبیقی، با وجود مشابهت‌ها، مواردی نیز به‌عنوان ناپوشان وجود دارد که در بحث ما باید به دو ویژگی «بیان‌ناپذیری» و «متناقض‌نمایی» به آنها اشاره داشت. البته دلیل این امر نیز روشن است؛ چرا که نظام معرفت‌شناختی واقع‌گرای خام ارسطویی صاحبان نظریه فطرت (اگر نگوئیم در مخالفت) حداقل بسیار دور از معرفت‌شناسی مدرن و تحت تأثیر کانت در مغرب زمین است؛ بنابراین سخن از بیان‌ناپذیری و به‌ویژه متناقض‌نمایی در ادبیات ایشان، سالبه به انتفای موضوع خواهد بود.

موضع فطرت و تجارب عرفانی با موضوع عصمت و قاعده «تکافؤ متضایفین»

۱. برخی فطرت را بینش شهودی انسان نسبت به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه نسبت به حضرت حق می‌دانند که البته این گرایش، تابع آن بینش است و بیشتر در حالت‌های اضطرار شکوفا می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۶۳: ۶۹)؛ زیرا انسان می‌تواند خود و تعلقش به یک حقیقت بی‌کران را درک کند و تعلق داشتن، یکی از مفاهیم اضافی است؛ بنابراین فارغ از اینکه مصداق آن چه باشد، حداقل وجود داشتن طرف تعلق بدیهی است.

قاعده «تکافؤ متضایفین از حیث وجود و عدم» یکی از تکنیک‌های مشترکی است که در براهین مختلف فطرت، برای اثبات بعضی از اصول دین استفاده می‌شود و در بحث حاضر اهمیت دارد؛ چرا که نفس تجربه عرفانی نیز یک امر حداقلی و طرفین است: یکی کنشگر تجربه و دیگری امر تجربه‌شده و این هم‌خانوادگی متضایف بودن تجربه با آن قاعده، کمکی است در جهت مدعای این مقاله؛ یعنی امکان‌سنجی فتح باب یک مقایسه تطبیقی؛ اما به هیچ‌وجه اثبات‌کننده هسته مشترک نیست؛ چرا که طرف امر تجربه‌شده شاید خارج از زمینه‌های صاحب تجربه نباشد.

۲. همچنین از دیگر مباحث مشترک میان فطرت و تجارب عرفانی، موضوع عصمت و خطاناپذیری این دو است (شاه‌آبادی، ۱۳۸۶: ۱۱۵). عزیزالدین نسفی (سده هفتم) در کتاب انسان کامل، معتقد است که انسان در اصل فطرت، پاک و مطهر است؛ اما فریفته شدن در عالم پایین، سبب انحراف او می‌شود (نسفی، ۱۳۷۷: ۱۱۲). براهین فطرت زمانی در اثبات مدعای خود صادق هستند که فطرت را معصوم در نظر بگیریم؛ زیرا این پیش‌فرض تنها در کنار پیش‌فرض طرف اضافه بودن فطرت و قاعده تکافؤ متضایفین، قادر خواهد بود وجود طرف دیگرش را اثبات کند؛ اما همان‌گونه که خطاناپذیری تجارب عرفانی در میان صدها پیچ و خم مدافعان و موافقان خود گرفتار است، فطرت نیز همین حال را دارد و اثبات عصمت آن، مستصعب به نظر می‌رسد؛ زیرا نه می‌توان آن را در مقام ثبوت، مساوی با علم حضوری دانست و نه اینکه در مقام گزارش تجربه عرفانی، کسی قائل به عصمت است.

نتیجه‌گیری

این نوشتار تنها فتح بابی در حوزه مطالعات مقایسه‌ای میان دو موضوع «فطرت» و «تجارب عرفانی» بود. با قبول تفسیر اندیشمندان مسلمان متأخر از نظریه فطرت، می‌توان آن را به‌عنوان هسته مشترک تجارب عرفانی در نظر داشت؛ چرا که بنا به ادعای ایشان، اصول مذهبی و حتی نظامات کلی عالم، با فطرتی منطبق بوده که خدا بشر را با آن آفریده است؛ اما از طرفی این مقولات دخیل در زمینه‌مند کردن تجارب عرفانی مورد ادعای ساخت‌گرایان است؛ بنابراین از آن جهت که فطرت در درون فرد انسانی معنادار بوده، هم‌جهت با سخن ساخت‌گرایان است؛ اما از آن جهت که فطرت، همگانی و اقتضای خلقت نوع انسان است، برداشتی ذات‌گرایانه نیز در آن مستور خواهد بود.

با این لحاظ از یک طرف تجارب انفسی از اهمیت بیشتری برخوردار خواهند شد (همان‌گونه که نزد ذات‌گرایانی مثل استیسیس چنین بود) و از طرف دیگر، مدعای ساخت‌گرایان مبنی بر زمینه‌مند بودن تجارب به قوت خود باقی است؛ اما ریشه این زمینه‌ها در «فطرت مخلوق‌به» همگانی است که تحت تأثیر محیط و تربیت قرار دارد. در واقع مدعای این مقاله در برزخی قرار دارد که خوانش‌های حداقلی ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی نیز در آن محدود هستند؛ اما با تبیین متفاوتی.

در ضمن همه متعلقات معرفت عرفانی، از مقوله انفسی در معنای عام آن است؛ یعنی چه وحدت درک‌شده و چه کثرات مقهور در وحدت درک‌شده، همگی در ذهن، نفس و فاعلیت فاعل شناسا ریشه دارد؛ بنابراین از طرفی از قید بی‌متعلق بودن تجارب رهایی می‌یابیم و از سوی دیگر جمع ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی کرده‌ایم؛ چرا که می‌توان گفت همان فطریات یا جهان‌شناخت مشترک بین‌الاذهانی افراد، علت اصلی وحدت‌نمایی تجارب عرفانی شده‌اند و این تجارب، حتی اگر حاکی از «امری دیگر» باشند، شاید سطح عمیق‌تری از وجود خود صاحب تجربه باشد. نگارندگان امیدوارند که این گام نخستی باشد برای سایر محققان در پرداختن به وجوه مختلف مطالعه مقایسه‌ای نظریه فطرت و هسته مشترک.

کتابنامه

- قرآن کریم.
۱. ابن اثیر، مجدالدین (بی تا). *النهاية في غريب الحديث والاثئر*، الجزء الثالث، بیروت: المكتبة الاسلامية.
 ۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبیهاث*، مع الشرح للمحقق الطوسی و شرح الشرح لقطب الدین الرازی، قم: البلاغه.
 ۳. استیس، والتر (۱۳۸۸). *عرفان و فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، تهران: انتشارات سروش.
 ۴. الاصفهانی، الراغب ابوالقاسم حسین بن محمد (بی تا). *مفردات الفاظ القرآن*، قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
 ۵. البنانی الخوری، سعید (بی تا). *اقرب الموارد*، جلد ۲، بی جا: النصر.
 ۶. افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار افلاطون*، جلد ۳، چ سوم، ترجمه محمد حسن لطفی و رضا کاویانی، تهران: خوارزمی.
 ۷. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۳). *عقل و اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، چ چهارم، تهران: طرح نو.
 ۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۶۳). *ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد*، تهران: الزهرا.
 ۹. _____ (۱۳۸۳). *تفسیر موضوعی*، جلد ۱۲، *فطرت در قرآن*، قم: مرکز نشر اسراء.
 ۱۰. جیمز، ویلیام (۱۳۴۳). *دین و روان*، ترجمه مهدی قائنی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
 ۱۱. خمینی، روح الله (۱۳۸۹). *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
 ۱۲. ژیلسون، اتین (۱۳۸۰). *تقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.

۱۳. دکارت، رنه (۱۳۷۶). *اصول فلسفه*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، انتشارات بین‌المللی المهدی.
۱۴. _____ (۱۳۶۱). *تأملات در فلسفه اولی*، ترجمه احمد احمدی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۱۵. شاه‌آبادی، محمد علی (۱۳۸۶). *شذرات المعارف*، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۶. _____ (۱۳۶۰). *الانسان و الفطره*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
۱۷. _____ (۱۳۸۶). *رشحات البحار*، تصحیح، تحقیق و ترجمه زاهد ویسی، چ اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۸. صادقی، مسعود؛ قلخانباز، فاطمه (۱۳۹۲). *نینیان اسمارت: دیالکتیک باورها و تجربه‌های دینی*، پژوهشنامه فلسفه دین (نامه حکمت)، سال یازدهم، پیاپی ۲۲: ۱۲۲ - ۹۹.
۱۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۷۶). *المیزان*، جلد ۱۸، چ ششم، ترجمه سید محمد باقر همدانی، قم: نشر بنیاد.
۲۰. _____ (۱۹۹۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*، جلد ۳ و ۷ و ۹، بیروت: مؤسسه الاعلمی.
۲۱. طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۳). *اجوبه المسائل النصیریة*، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۲۲. فیاضی، غلامرضا (۱۳۹۰). *علم‌النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین محمد تقی یوسفی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۲۳. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۵). *النفحات الالهیه*، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
۲۴. کاپلستون، فریدریک (بی‌تا). *تاریخ فلسفه*، جلد ۵، ترجمه جلال‌الدین مجتوبی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی سروش.

۲۵. کتوز، استیون (۱۳۸۳). ساخت‌گرایی، سنت و عرفان، ترجمه و تحقیق سید عطا انزلی، قم: آیه عشق

۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۳۸۳). اصول کافی، جلد ۴، چ ششم، ترجمه و شرح شیخ محمد باقر کمره‌ای، قم: اسوه.

۲۷. مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). مجموعه آثار، جلد ۲ و ۱۳ و ۴، قم: صدرا.

۲۸. _____ (۱۳۷۷). فطرت، تهران: صدرا.

۲۹. ملاصدرا (۱۴۲۳ ق). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.

۳۰. موسوی خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸ ق). تفسیر القرآن الکریم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

۳۱. ناصری، ذوالفقار؛ نصیری، منصور (زمستان ۱۳۹۲). بررسی «حی بن یقظان» ابن طفیل از منظر ذات‌گرایی و ساخت‌گرایی، نقد و نظر، سال ۱۸ شماره ۴: ۱۷۶ - ۱۵۰.

۳۲. نسفی، عزیزالدین (۱۳۷۷). الانسان الکامل، تهران: انتشارات طهوری.

۳۳. نصری، عبدالله (۱۳۷۲). مبانی انسان‌شناسی در قرآن، تهران: مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی فیض کاشانی.

۳۴. هیک، جان (۱۳۷۲). فلسفه دین، ترجمه بهرام راد، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، چ اول، تهران، انتشارات بین‌المللی الهدی.

35. katz, steven t (1978). *mysticism and philosophical analysis*, new York: oxford university press

36. james, William (1923). *the varieties of religious experience*, new York, new American library

37. wainwright w.j (2007). *the oxford handbook of philosophy of religion*, o.u.press