

تبارشناسی «تجربه دینی» در مطالعات دین‌داری

علیرضا شجاعی زند^۱

استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

تجربه دینی به‌عنوان یکی از موضوعات مورد توجه دین‌پژوهان، پیشینه الهیاتی و زمینه‌های اجتماعی روشنی در غرب و مسیحیت دارد و روند فزونی گرفتن توجهات به آن نیز کاملاً قابل درک و ردیابی است. اما نضج و نمو آن در ایران همچون بسیاری مفاهیم و مقولات دیگر، از روند طبیعی برخوردار نبوده، بلکه از طریق تأملات صرف آکادمیک و تبادلات روشنفکرانه به‌وقوع پیوسته است. این مقاله بی‌آنکه قصد ارزشیابی کلامی این مفهوم با نظر به آموزه‌های اسلامی را داشته باشد، تلاش دارد با اشاره به برخی ریشه‌های الهیاتی و عقبه‌های تاریخی - اجتماعی آن در غرب، توجه متألهین و فلاسفه دین از یک‌سو و روان‌شناسان و جامعه‌شناسان دین را از سوی دیگر، به لزوم بذل احتیاط و دقت نظر هرچه بیشتر در تشخیص و تدقیق مفهومی و تعیین جایگاه و مرتبت حقیقی آن در دین و نسبتش با دین‌داری جلب کند.

کلیدواژه‌ها: دین، دین‌داری، تجربه دینی، مدل دین‌داری.

مقدمه و طرح مسئله

با اینکه ارتباط با عالم معنا از طریق تأملات درونی، همواره و به انحای مختلف برای بشر مطرح بوده است، اما تعیین پیدا کردن آن در مفهوم واحد و مشخصی به نام «تجربه دینی» اهتمام متأخری است که در پی 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 پنج‌بعدی دین‌داری و قرار دادن تجربه دینی در شمار آنها، توجهات فراوانی را به سوی آن جلب کردند. با الگو 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 به‌عنوان گوهر دین یا بُعدی از دین‌داری مطرح است و هنوز پاسخ روشنی نیافته، تلاش دین‌پژوهان تجربی در ایران، تنها صرف یافتن و به‌کارگیری واژگانی از مفاهیم اسلامی در گویه‌های آن شده است (سراج‌زاده، ۱۳۷۵؛ طالبان، ۱۳۷۹؛ کاظمی و فرجی، ۱۳۸۱؛ ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، ۱۳۸۰ و ۱۳۸۲؛ غیاثوند، ۱۳۸۰؛ مرکز ملی مطالعات و سنجش افکار عمومی، ۱۳۸۲). این مقاله درصدد است با تبارشناسی و واکاوی زمینه‌های ذهنی و عینی مطرح شدن تجربه دینی به‌عنوان گوهر دین یا مهم‌ترین بُعد دین‌داری، جایگاه اصلی آن را در دین و مرتبت حقیقی آن را در دین‌داری به‌دست آورد تا شاید از این طریق، زمینه تجدیدنظرهای اساسی در سنجش‌های دین‌داری در ایران که غالباً با الگوگیری از مدل‌های رایج و آمادۀ غربی ساخته می‌شوند، فراهم آید.

زمینه‌های اهمیت یافتن تجربه دینی

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

۱. استارک و گلاک (۱۹۷۰: ۱۲۵) از جیمز لثویا، ادوین ویلبر استاربوک و ویلیام جیمز به‌عنوان کسانی که در اوایل قرن به پدیده تجربه دینی توجه کرده‌اند، نام برده‌اند.



۱. اصل همه‌کشیشی و رویکرد ضد واسطگی و غیرمناسکی 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 الهیات و تأملات عقلانی در دین، قبول اصل برگزیدگی و ایمان تفویضی و تأکید بر زهد و وظیفه‌شناسی دنیوی به‌جای عمل دینی، مؤمن پروتست‌کرده را به وانهادن اهتمامات «عقایدی»، «شریعتی» و «اخلاقی» و جایگزینی «تجربه شخصی دینی» به‌جای تمامی آنها واداشت. این جابه‌جایی را بیش از هر چیز باید به حساب تجدیدنظر در گوهر دین نهاد که از جدی‌ترین بحث‌های آن دوره بوده است.

با اینکه تأثیر ایدئالیسم و رمانتیسیسم آلمان بر این نگره دینی را نمی‌توان نادیده گرفت،^۱ اما گسترش آن بیش از هر جا، مرهون الهیات لیبرال^۲ و تأکیدات فردگرایانه و تکلیف‌گرای آن است. به‌علاوه با پای کشیدن مسیحیان از ادعاهای مداخله‌گرایانه پیشین در ساحات علم و سیاست و همسازی با فرایندهای عرفی‌کننده فرد و جامعه، مورد استقبال و تشویق جریانات سکولار نیز قرار گرفت (برگر، ۱۹۸۰: ۱۵۹-۱۵۸). چراکه بهتر از هر طریق و منطق دیگری، مؤمنان تمام‌تخواه و مطلق‌نگر عصر میانه را با روح تکثرگرا و نسبت‌پذیر دنیای جدید، همراه و سازگار می‌ساخت و آنها را برای قبول «دیانت شخصی» آماده می‌کرد.

به‌نظر می‌رسد ایده‌ماخر و متألهین قرن‌های ۱۸ و ۱۹ در مطرح ساختن تجربه دینی به‌عنوان گوهر دین، علاوه بر پیشینه ایدئالیستی-رمانتیستی، ریشه پروتستانی^۳ و زمینه‌های مساعد عرفی، واجد نوعی زیرکی متکلمان نیز بوده است تا دین را از زیر فشار کانت و هیوم که با طرح اشکالات خود، ضربات سهمگینی 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، آن را به‌مثابه «تماماً چیز دیگری»^۴ مطرح کرد و آن را چندان از میدان منازعات دور ساخت که هیچ تیری از هیچ سو بدان

۱. درباره ارتباطات شلایرماخر با رمانتیست‌های آلمان در اواخر قرن ۱۸، نگاه کنید به: سایکس (۱۳۷۶: ۲۸-۳۳) و پروادفوت (۱۳۷۷: ۱۸).

۲. باربور (۱۳۷۴: ۱۳۰)، الهیات لیبرال را در میانه الهیات سنتی و نوگرا قرار داده و از همین رو آن را الهیات اعتدالی نامیده است. او دو جریان ناقدان کتاب مقدس و عاطفه‌گرایان دینی را مصداق بارز متألهین لیبرال می‌شناسد که ممیزه مهمشان مخالفت توأمان با الهیات طبیعی و الهیات وحیانی بوده است.

۳. با اینکه عقاید ماخر ریشه‌های پروتستانی دارد، حاصل نوعی نگرش اصلاحی به آن است. ماخر، اصلاح‌گری است که به اندازه لوتر و کالون که با اندیشه‌های اصلاحی خود، کلیسای کاتولیک را به خشم آوردند، کلیسای لوتری آلمان را خشمگین کرده است. او را یک عاطفه‌گرای دینی (Religious Emotionalist) و همه‌خداانگار (Pantheist) قلمداد کرده‌اند.

۴. اتو اصطلاح The Wholly Other را برای «امر مینوی» (Numus)، یعنی خداوند به‌کار برده است (اتو، ۱۹۵۸: ۲۶).





نرسد^۱ (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۱۱۵-۱۱۴). شاید به همین دلیل است که او را «ناجی دین» شناخته‌اند. ماخر و دیگر مخالفین رهیافت‌های تحویل‌گرایانه که بر یکتایی و استقلال‌زبانی 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 افزایش 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 گمانِ 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. مخالفت با تحویل‌گرایی حاکم بر نظریه‌های دین در آن عصر و اتخاذ تدابیر صیانتی،^۲ نه تنها دین، بلکه تجربه دینی رانیز از رجاعی و تبعی بودن خارج کرد و بدان استقلال و تقدم بخشید. «تدابیر صیانت» 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 شلاپر ماخر و ویلیام جیمز در فرض گوهری عاطفی برای دین، کی‌یر که گور در انقطاع ایمان از عقل، رودلف بولتمان در اسطوره‌زدایی از مسیحیت و دوی فیلیپس در مخالفت سرسختانه‌اش با تحویل‌گرایی؛

۲. اتخاذ رهیافت تفسیری از سوی دیلتای و الیاده در مطالعه دین؛

۳. ثنویت معرفتی کانت، بازی‌های زبانی ویتگنشتاین و واقع‌گرایی نمادی رابرت بلا که با قبول تمایز معرفتی، زبانی و فحوایی گزاره‌های دینی از دیگر معرفت‌های بشری، ناخواسته امکانی برای صیانت از آن فراهم آوردند.

پس فرایند الهیاتی - نظری منتهی به طرح ایده «تجربه دینی» و بزرگ‌نمایی آن تا رسیدن به پایه «گوهر دین» و «معیار نوعی دین‌داری»،^۳ خدمتی بوده است که از لوتر و کالون تا کانت و

و ما آن را در اینجا به کنایه برای دین، آنچنان که ماخر می‌فهمید، مصرف کردیم.

۱. در عصر ماخر جدی‌ترین حملات به ایمان مسیحی، از سوی ناقدان 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 منطق علمی آن را بر نمی‌تابید، بلکه در لبریز شدن عیسی از خدا می‌دید و اینکه می‌توانست آن احساس حضور را به دیگران نیز منتقل سازد. لذا می‌گوید: به واسطه خدا (مسیح) است که می‌توانیم با خدا ارتباط برقرار کنیم.

2. Protective Strategies

۳. استراک و گلاک (۱۹۷۰: ۱۲۵)، تجربه دینی را معیار نوعی (Generic Criteria) طبقه‌بندی و سنجش دین‌داری شمرده‌اند.

ویتگنشتاین، تا ماخر و اُتو و دیلتای، تا جیمز و یونگ و بالاخره گلاک و استارک، هر کدام به نحوی در آن سهم بوده‌اند.

چیستی تجربه دینی

برای درک چیستی تجربه دینی در معنای نخستین آن، باید به سراغ عاطفه‌گرایان و تلقی آنان از دین رفت. شلایر ماخر 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 کرد.^۱ از نظر ماخر، دین یک امر تأملی^۲ است و انسان، گواه هستی خدا را باید در درون خویش بجوید (سایکس، ۱۳۷۶: ۶۶-۶۸). 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^۳ تعریف کرد که حالتی است غیرمسیبوق 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^۴ معرفی کرده است (اُتو، ۱۹۵۸: ۶)، از احساس برخاسته از ارتباط با امر مینوی^۵ که احساسی است متفاوت و ناگفتنی^۶، به عنوان تجربه دینی یاد می‌کند (همان: ۸)؛ احساسی از «مهابت»^۷ که با نوعی «مجدوبیت»^۸ همراه شده است. ماخر، ممیزه این احساس را صرفاً در «مطلق بودن» آن جست‌ه است (شیروانی، ۱۳۸۱: ۴۸-۵۰)؛ درحالی که جیمز، احساس دینی را نظیر دیگر عواطف انسانی می‌داند که به موضوعات دینی تعلق گرفته است (جیمز، ۱۹۸۲: ۲۷).

جیمز ضمن قبول ابعاد سه‌گانه دین، تأکید خویش را بر جنبه عاطفی آن گذارده و برای بُعد عاطفی دین، نسبت به ابعاد عملی و ذهنی آن، تقدم و اصالت قائل شده است (همان: ۶۵-۶۶)؛

۱. باربور می‌گوید ماخر 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).

2. Contemplative
3. Sense and Taste for Infinite
4. Irrational Emotional Experience of the Holy
5. Numinous
6. Ineffable Feeling
7. Awesome
8. Attractive



۵۰۵-۵۰۴). حالت عرفانی یا تجربه دینی برای او نیز همچون ماخر 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 روشنگر است و ما را به‌طور موقت از هر بحث اضافه‌ای در چپستی آن بی‌نیاز می‌کند:

۱. توصیف‌ناپذیری:^۲ حالت عرفانی، حالی غیرقابل وصف است که بیش از هر چیز، ناشی از ماهیت عاطفی آن و همچنین شخصی، درونی و بلاواسطه بودن آن است. البته باید اضافه کرد تجربه دینی در عین غیرقابل وصف بودن،^۳ واقعه‌ای قابل فهم^۴ است؛

۲. کیفیت معرفت‌بخشی:^۵ حالت عرفانی چنانکه ماخر نیز تصریح داشته است، احساسی 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 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:^۶ حالت‌های عرفانی به دلیل ماهیت عاطفی، کمتر وضع ثابت و یکنواختی پیدا می‌کنند و حتی در انواع عمیق و موقعیت‌ها و موارد خاص، همچنان زودگذر و ناپایدار هستند.^۷ در عین حال، حَسَب عمق و مدت و دفعات تکرار، آثار ماندگاری از آنها در روح و خاطر شخص باقی می‌ماند؛

۴. انفعالی بودن:^۸ حلول هر وقت و به هر شکل حالت‌های عرفانی، چندان به میل و اراده مستقیم شخص بستگی ندارد؛ گرچه مقدمات و تمهیدات آن از طریق آماده‌سازی‌های درونی، به مساعی فرد باز می‌گردد. با این وصف گفته شده است که زوال آن همچون حلول، با نوعی سلب اراده همراه است.



۱. جیمز این پدیده را در برخی فرازاها، «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 و ۴۳۲-۳۳).

2. Ineffability

3. Inexpressible

4. Intelligible

5. Noetic Quality

6. Transiency

۷. کن ویلبر مدعی است این تجربه زودگذر از طریق «انطباق ساختی» (Structural Adaptation)، در قدیسین دوام بیشتری پیدا می‌کند (ویلبر، ۱۹۸۳: ۷۲-۷۳) 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).

8. Passivity

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 موجب شده کلیساهای مستقر، میانه چندان خوبی با مدعیان آن نداشته باشند و همواره با نوعی تأمل و تأنی در آن نظر کنند. خصوصاً وقتی تلاش‌هایی در میان باشد که بخواهد پیوند آن را با دین یا با وجوه اعتقادی، اخلاقی و عملی دین قطع کند یا به حداقل ممکن کاهش دهد.^۱ باید توجه داشت که تأکید بر تجربه دینی به مثابه گوهر دین، زمینه مساعدی بوده است برای عدول از چند اصل بنیادی در ادیان الهی:

۱. عدول از اعتقاد به «خدای مشخص» به سوی نوعی «همه‌خدایی»؛^۲
۲. عدول از ملاحظات و انتظارات «آخری» به سوی زندگی معنوی «این جهانی»؛
۳. انتفای ضرورت واسطگی با بسط همگانی «تجربه نبوی» و تقلیل آن به «تجربه معنوی»؛

۴. عدول از «وجه اجتماعی دین» و اکتفا به «تأملات شخصی».^۳

مجموعه این خصوصیات نشان می‌دهد پذیرفتن تجربه دینی به‌عنوان 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 کند. به علاوه نشان می‌دهد این تلقی تا چه حد نخبه‌گرایانه^۴ و غیرواقعی است و به قصد حفظ و صیانت از اصالت دین، چگونه به تحدید

۱. در برخی از تلقیات منتسب به شلایرماخر، ویلیام جیمز، رودلف اتو و والتر استیس که به رویکرد «ذات‌گرایانه» (E-sentialistic) از تجربه دینی معروف 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 کتز و وین پروادفوت قرار دارند که آن را متأثر از زمینه‌های اعتقادی و آموزه‌ای ادیان و بلکه برخاسته از بستر فرهنگی - اجتماعی مؤمنان دانسته‌اند. نگاه کنید به: (پروادفوت، ۱۳۷۷: ۱۶۸-۲۱۱).

2. Personification of God

3. Pantheism

۴. سایکس ادعا کرده که شلایرماخر با برخی تجدیدنظرهای راست‌گیشانه در عبارات کتاب درباره دین (۱۸۲۱)، تلاش نموده تا به چنین شوائبی دچار نشود. نگاه کنید به: (سایکس، ۱۳۷۶: ۵۲-۶۵؛ ۷۶-۷۹).

۵. درحالی‌که الیاده، مواجهه با امر مقدس را عمومی و مستمر می‌داند، جیمز، تحقق آن را در «مردان دینی فوق‌العاده» (Religious Man of the Extremier 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



آن و قلب و واقعیات جاری در حیات دینی می‌انجامد. این مشخصات به‌علاوه نشان خواهد داد در شناسایی و سنجش این پدیده وصف‌ناپذیر، تا چه حد ساده‌نگری و تقلیل‌گرایی صورت گرفته است.

تجربه دینی در سنجش‌های دین‌داری

با معطوف شدنِ علائق دین‌پژوهان به سمت مطالعات دین‌داری در نیمه‌های قرن گذشته، تجربه دینی نیز محل توجه مجدد قرار گرفت؛ لیکن این بار نه به‌منظور پالایش و خالص‌سازی دین و نه بیان کلیاتی در چیستی آن، بلکه به‌مثابه 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 تمامی صورت‌ها به تجربه دینی، و وابسته بودن دین‌داری در همه حالات^۱ به آن، تمام تلاش‌ها به‌سوی شناسایی وجوه و شاخص‌های معرف آن و گویه‌های مناسب هرکدام سوق پیدا کرد. پس بُعد تجربه دینی، با همین عنوان^۲ یا تحت عناوینی چون «درون‌گرایی»^۳ و «التزام معنوی»^۴ در سنجش‌های 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 دیرپای 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.^۵

در مطالعات استانداردشده غربی درباره تجربه دینی که به‌طور مستمر توسط مؤسسه گالوپ، مرکز بررسی عقاید ملی^۶ و دیگر تحقیقات پراکنده در آمریکا انجام می‌گیرد (یامانه، ۲۰۰۰)، همین میزان از تعین و شفافیت مفهومی نیز از گویه‌ها سلب شده تا مصادیق بیشتری



(Peak Experience) که تجربه دینی از آن جمله است، در انسان ظاهر می‌شود.

۱. آرجیل می‌گوید: تجربه دینی (RE) یکی از واقعیات‌های محوری دین است که بدون آن، هیچ دینی وجود نمی‌داشت (one of the central facts of religion). نگاه کنید به: (آرجیل، ۲۰۰۰: ۴۶).

2. Religious Experience in: (Hood, 1970; Glock & Stark 1966; Himmelfarb, 1975; Dijong & Warland 1976).

3. Intrinsic in: (Allport & Ross, 1967)

4. Spiritual Commitment in: (King & Hunt 1972; Cornwall et, all 1986)

۵. برای ملاحظه نمونه‌ای از این قبیل گویه‌ها، نگاه کنید به: (هیل و هود، ۱۹۹۹: ف. ۸).

6. NORC

را دربرگیرد. از این طریق وجهی از حالات دینی، اندازه‌گیری شده و به حساب دین‌داری افراد گذارده می‌شود که علاوه بر ظنی بودن، به شدت متنوع و نامتعیین هستند و به‌طور کامل بر تشخیص و تلقی خود پاسخگو از آن اتکا دارند.

تجربه دینی در حالی به یکی از معرّف‌های 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 است و به اعتقاد مبدعانش، بازگوناپذیر. این‌که چرا آن پیچیدگی در مرحله فهم و توصیف و این ساده‌سازی و تنازل در مرحله سنجش، روح پوزیتیویستی حاکم بر جامعه‌شناسی دین آمریکا را نیاززده و آن 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 به‌عنوان گوهر دین و شاخص دین‌داری شده است. به‌نظر می‌رسد پذیرش این پارادوکس برای جامعه‌شناسان دین غربی، خصوصاً آمریکایی، آسان‌تر از قبول خارج کردن تجربه دینی از محور مطالعات دین‌داری و یا به‌کارگیری روش‌ها و ابزارهای مناسب برای کسب شناختی درست و عمیق از آن بوده است. رهیافت تحویل‌گرایانه غالب و تمایلات عرفی‌گرایانه، این روشن‌بینی را از دین‌پژوهان غربی سلب کرده تا بتوانند تجلیات دین و نشانه‌های دین‌داری را در گستره‌ای وسیع‌تر از این بچینند؛ چنانکه رویکرد غالب روش شناختی در مطالعات دین‌داری، هیچگاه به جامعه‌شناسان و روان‌شناسان دین اجازه نداده به روش و ابزارهای دیگری برای سنجش وجوه پیچیده و پنهان دین‌داری روی آورند.

آنچه این مقاله از پس مرور عقبه‌های الهیاتی - نظری و بررسی روند نضج‌گیری و اهمیت یافتن این مفهوم، در پی آن است، جلب توجه دین‌پژوهان داخلی به لزوم بازنگری در مبانی نظری، مفاهیم، ابعاد، شاخص‌ها و گویه‌های سنجش دین‌داری از یک‌سو و روش‌ها، ابزارها و سنجه‌های اندازه‌گیری آن در سوی دیگر است؛ آن‌هم از طریق تبارشناسی^۱ آن در غرب و در بستر مسیحی و کسب اطلاع از مشکلات آن در حال حاضر. با توجه به اینکه نتیجه و تفصیل این سعی در مقاله دیگری تحت عنوان «مدلی برای سنجش دین‌داری در ایران»^۲ آمده است، ضمن آوردن صورت اصلاح‌شده آن مدل، به چند نکته اساسی در این ارتباط اشاره می‌شود.

1. Genealogy

۲. نگاه کنید به: (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴).



مدل پیشنهادی سنجش دین‌داری در ایران

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



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 تامل 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 تقسیم‌بندی‌های درست و اصطلاحات مناسب در معرفی وجوه و ابعاد مختلف دین و ابعاد دین‌داری مورد نظر اسلام رعایت شود، «تجربه دینی» به صورت مستقیم، نه از ابعاد دین است و نه از ابعاد دین‌داری؛ بی‌آنکه 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»، «ارادی» و «رفتاری» قائل شده‌اند که به صورت مستقل یا در ترکیب با یکدیگر، پشتوانه ابعاد مختلف دین هستند. تعداد این وجوه و ابعاد تجلی‌یافته از آن، حسب ادیان و برداشت‌ها و قرائت‌های مختلف از آن، متفاوت گزارش شده است. قابل دفاع‌ترین مدل مطرح‌شده از ابعاد دین در اسلام، مدل پنج‌بُعدی «اعتقادات»، «ایمانیات»، «عبادیات»، «اخلاقیات» و «شرعیات» است و متناظر با آن، «معتقد

بودن»، «مؤمن بودن»، «اهل عبادت بودن»، «اخلاقی عمل کردن» و «متشرع بودن» از ابعاد پنج‌گانه دین‌داری است. محسوب کردن «تجربه دینی» به‌عنوان 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 که بیشتر به دنیای مسیحی مربوط می‌شود^۱ 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» هستند که در بالا اشاره شد و برخی، «نشانه» و بعضی دیگر در شمار «پیامد»های دین‌داری. به‌نظر می‌رسد «اهل معنا» بودن، به‌مثابه زمینه‌ای برای تجربه دینی، از پیامدهای عمیق دین‌داری است که از پی باور و ایمان و دیگر اهتمامات و التزامات دینی به‌ظهور می‌رسد^۲ و هم‌تراز مقولاتی چون «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 به‌مثابه پیامد، هم متکی بر آنهاست و هم در یک رابطه رفت و بازگشتی، می‌تواند زمینه‌ساز و مقوم آنها باشد.^۳ 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 به‌مثابه «نشانه» دین‌داری، کاملاً منتفی نیست؛ اما باید توجه داشت با تجربه دینی به‌عنوان «پیامد»، تفاوت اساسی دارد. تنها در مورد نخست است که می‌توان گزارش و توصیف فرد درباره تجربیات دینی‌اش را با تمام لکنت و نارسایی‌های بیانی، به‌مثابه نشانه‌ای از دغدغه‌های دینی وی پذیرفت^۴ و از منظری پدیدارشناسانه، از چند و چون در آن صرف

۱. حذف «اخلاق» و «شریعت» از بحث دین‌داری، به‌جز تردیدهای کانت و جهت‌گیری‌های غیرشریعتی 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 برنمی‌تابند. عرصه عمومی و میدان عمل اجتماعی، جایی است که علاوه بر جامعه، زمینه‌های عرفی شدن فرد و دین نیز در آن مهیا می‌شود؛ لذا اهمیت بسیاری دارد.

۲. کن ویلبر برخلاف غالب دین‌پژوهان متأخر غربی، تفاوت میان «باور» (Believe)، «ایمان» (Faith) و «تجربه دینی» (Religious Experience) را به‌درستی تشخیص داده، اما از آنها نه به‌عنوان وجوه، بلکه گونه‌های دین‌داری یاد کرده که از حیث درجه و میزان «درگیرشدگی دینی» (Religious Involvement) به‌ترتیب فزونی گرفته و تعمیق یافته‌اند. او معتقد است آنها مراحل متکاملی از دین‌داری‌اند، اما نه همچون دایره‌های تودرتو که دربردارنده هم یا مقوم و مکمل یکدیگر باشند. نگاه کنید به: (ویلبر، ۱۹۸۳: ۷۴-۶۵).

۳. کورنوال و همکاران (۱۹۸۶) به رابطه متقابل میان تجربه دینی و دیگر ابعاد دین‌داری که در مدلشان آورده‌اند، اشاره کرده‌اند؛ اما در توضیحات، تنها بر تأثیر یک‌سویه تجربه دینی بر آنها تصریح نموده‌اند.

۴. از تعریف استارک و گلاک (۱۹۷۰) این استنباط به‌دست می‌آید که آنها همین مضمون نشانه‌ای از تجربه دینی را مطرح





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.^۱ تجربه دینی در این معنا و به‌عنوان یک حالت یا صفت، باید با روش‌های دیگری به جز پیمایش، احراز و افراز گردد.^۲

۷. تلاش آغازین برای تقلیل دین به تجربه دینی، به‌تدریج به خارج افتادن آن از چارچوب‌های دین و آمیختن 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 به‌عنوان یکی از ابعاد، آثار یا پیامدهای دین‌داری، لازم است میان «تجربه شخصی معنوی» و «تجربه دینی» تمایز گذارده 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^۳ انسان با ذات مقدس و عوالم ماوراءالطبیعه^۴ مطرح‌شده در ادیان مربوط می‌شود (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۶۵-۱۶۰؛ ۵۴-۲۵۲). ماخر با اینکه 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 می‌کند (پراودفوت، ۱۳۷۷: ۴۳). انواع شش‌گانه‌ای که دیویس از تجربه دینی بدین معنا تشخیص داده با تمام تنوع‌اتشان، بر همین خصوصیات استوارند (دیویس، ۱۹۸۹: ۵۴-۳۳). کن ویلبر از آن تحت عنوان «تجربه دینی اصیل»^۵ یاد کرده است که به‌مثابه یک «تجلی فراعقلانی»^۶ از «شوریدگی‌های پیش‌عقلانی»^۷ متمایز می‌شود (ویلبر، ۱۹۸۳: ۶۹-۶۸). آرجیل نیز میان تجربه دینی و انواع دیگری مثل

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 در بهترین حالت ما تنها قادر به بررسی «ابزارهای 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 پیامدی آن در سنجش دین‌داری.

۱. قبول «وصف کنشگر از خود» (Self-Report) به‌مثابه راهی برای سنجش تجربه دینی، مبتنی بر نوعی عینیت‌گرایی مفرط (Objectivism) است که بر چند پیش‌فرض نه‌چندان قابل اعتماد ابتناء دارد: تشخیص درست فرد از حالات خود؛ قابلیت‌های زبانی در بیان و انتقال معنای این حالات؛ دقت، صداقت و عدم پنهان‌کاری فرد در اظهار و ابراز.

۲. محقق «تجربه دینی» ناگزیر است به روش پدیدارشناسانه با تمام محدودیت‌هایش تن دهد؛ چراکه تنها مرجع برای کشف و شناسایی و معرفی آن، فرد صاحب تجربه است. به همین دلیل بود که یامانه در مطالعه تجربه دینی، روش «روایتی» را پیشنهاد کرده است.

3. Encounter

4. Authentic Religious Experience

5. Trans-Rational Epiphany

6. Pre-Rational Frenzies

«تجربه رازآمیز»^۱، «تجربه زیبایی شناختی»^۲، «تجربه روانی»^۳ و «تجربه مبهم»^۴ تمایز قائل شده است. او در تقسیم‌بندی‌های خود که نظم و سامان منطقی و درستی نیز ندارد از تجربه دینی «عمیق» و «ملازم»^۵ نام برده است (آرجیل، ۲۰۰۰: ۴۸-۴۷). با این وصف، همو به نقل از گرلی (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 مواد 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 ۶۵) که مؤید وجود نوعی گشاده‌دستی مفهومی در قبال این پدیده و یا تلاش عامدانه برای محور گونه صبغه دینی از آن است. ویلیام جیمز با اینکه بر اعتنای به میوه به‌جای ریشه و عوامل پدیدآورنده تجربه دینی تأکید دارد (جیمز، ۱۹۸۲: ۲۰-۱۹؛ ۲۷-۲۶)، با تعبیر امثال ایس که هر نوع انبساط روحی^۷ یا لذت‌های جسمی^۸ را به دلیل تشابه ظاهری با نشاط مذهبی^۹ دینی دانسته‌اند، به‌سختی مخالفت کرده است (همان: ۴۹-۴۸)؛ در عین حال که وجود لمحّه و شمه‌ای از حالات عرفانی را در آنها کاملاً منتفی نمی‌داند (همان: ۸۸-۳۸۶).

۸. با اینکه هر دو تجربه شخصی «معنوی» و «دینی»، برای انسان و ادیان عمومیت دارند؛ لیکن تنوع زائد الوصفشان اقتضا می‌کند که صورت و محتوای آنها، تابع بستر دینی و اجتماعی مشخصی باشد و لذا نمی‌توان به‌سادگی از شاخص‌ها و مفاهیم جهانشمول تجربه دینی سخن گفت.^{۱۰}

1. Mystical Experience

2. Aesthetical Experience

3. Psychic Experience

4. Occult Experience

5. Intense Kind of Re and Mild Re

۶. انواع چهارگانه یا به تعبیری پنج‌گانه تجربه دینی که از خفیف‌تر تا عمیق‌تر مرتب شده‌اند را 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 اینکه معتقدند در این مورد، باید توجه را به سوی تجربه‌های معمولی افراد معمولی معطوف ساخت.

7. Soul's Liberation or Soul's Emancipation (James 1982: 77),

8. Physiological

9. Religious Happiness

۱۰. استارک و گلاک با طرح سؤالاتی واحد در سطح ملی، با توجه به فراوانی و تنوع کلیساها در آمریکا مخالفتند؛ چه رسد برای ادیان و جوامع غیرمسیحی. نگاه کنید به: (گلاک و استارک، ۱۹۷۰: ۱۲۸).



۹. تا زمانی که در سنجش مقولات آشکار و صریح‌تر دین‌داری مثل «ابعاد» و «اثر» آن که روش‌های اندازه‌گیری آسان‌تری دارند، تجربه و اندوخته کافی حاصل نشده است، رفتن سراغ مقولات پیامدی 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.^۱ این انتقاد را بیت‌هالامی و آرچیل^۲ نیز مطرح کرده‌اند و پرسیده‌اند درحالی‌که منحنی وضع دین‌داری مردم، دارای توزیع نرمال است (یعنی اکثریت در وضعیت میانه قرار دارند) چرا در سنجش دین‌داری، توجهات بیشتر به سوی رفتارهای دینی خاص و نامتعارف معطوف می‌شود (بیت‌هالامی و آرچیل، ۱۹۹۷، ۳۵-۳۴).

نتیجه‌گیری

شکی نیست 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 تعیین‌کننده‌تر برخوردارند؛ تا جایی که می‌توان گفت دیگر ابعاد، مقدمات یا اثر طبیعی و نشانه‌ای این دو گوهر گرامی هستند. با این وصف در مطالعه دین‌داری نمی‌توان 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 پیچیده‌اند و به سهولت رخ نمی‌نمایند و به روی اغیار چهره نمی‌کشایند. به همین رو پژوهشگران دین از آغاز به سمت سنجش دیگر ابعاد دین‌داری نظیر «عقاید»، «مناسک» و «شرایع» و نشانه‌های دلالت‌بخش آنها سوق پیدا کرده‌اند و از تعمق در وجوه کیفی‌تر و بی‌نشان و غیرقابل کمی‌سازی، صرف‌نظر نموده‌اند. این را از ملاحظه اجمالی شناخته‌شده‌ترین مدل‌های سنجش دین‌داری می‌توان به دست آورد.

با این وصف، نوعی اقبال در دهه‌های اخیر به سوی وارد کردن وجهی از اهتمامات عمیق معنوی در سنجش‌های دین‌داری پدید آمده که به مراتب پیچیده‌تر و پنهان‌تر از وجوه پیش گفته، یعنی ایمان و اخلاق است و بلکه پیامد عمیق‌تر آنها به شمار می‌رود. عجیب‌تر آنکه این اقبال از ناحیه رهیافت‌هایی حمایت و ترویج شده که به شدت پوزیتیویستی و کمی‌گرا هستند و در

۱. واخ، ضمن تمایز تجربه دینی از تجلیات آن، نسبت به ظرفیت‌های جامعه‌شناسی و مقدرات جامعه‌شناسان در مطالعات دین‌بدگمان 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).

2. Beit- hallahmi and Argyle



همان حال درصددند تا آن را با کمترین تنازل‌ها و تعدیل‌های روش‌شناختی، به تور بیندازند. از گلاک و استارک که «تجربه دینی» را به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های اندازه‌گیری تدین، به مدل خویش وارد کردند تا به امروز، کمترین تردیدی در شاخص بودن آن راه نیافته و روزبه‌روز بر اهمیت و محوریت آن در مطالعات دین و دین‌داری افزوده شده است؛ این نبوده است جز زمینه‌های مساعدی که برای تجربه دینی در فضاهای معارض دینی و غیردینی وجود داشته و البته تحولی که در مضمون آن پدید آمده است.

ظاهرشدن تجربه دینی با تمام نهفتگی و پیچیدگی‌هایش در مدل‌ها، بیش از هر چیز از تغییر نگرش‌های دینی و فرایندهای عرفی‌کننده مؤثر بر نقش و جایگاه دین در جامعه و نزد افراد نشئت گرفته است؛ تحولی که زمینه‌های خود را بیش و پیش از هر جا، در فضاهای خاص مسیحی و دنیای مدرن به‌دست آورده است.

آنچه این مقاله 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 به‌کارگیری این وجه دینی در مطالعات دین‌داری، عقبه‌های آموزه‌ای و فضای مفهومی شکل‌دهنده آن، به‌طور 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 به‌دقت روشن شود؛
۳. تعریف و تلقی صائب و مطابقی از آن ارائه شود تا با دیگر پدیده‌های نظیر، اشتباه یا جابه‌جا نشود؛
۴. هنگام سنجش، در صورت لزوم، از روش و ابزار مناسب آن استفاده شود؛ در غیر این صورت از هرگونه ادعایی درباره به‌تور انداختن و به‌چنگ آوردن آن پرهیز گردد.



منابع

- لیاده، م. (۱۳۸۱) رساله در تاریخ ادیان، ترجمه جلال ستاری، تهران: سروش.
- باربور، ا. (۱۳۷۴) علم و دین، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران: نشر دانشگاهی.
- پالس، د. (۱۳۸۲) هفت نظریه در مورد دین، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- پراودفوت، و. (۱۳۷۷) تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، قم: طه.
- سروش، ع. (۱۳۸۵) اسلام هویت تا سیاست عرفی (گفتگو)، روزنامه شرق (ش. ۸۳۵) ۲۵ مرداد.
- سایکس، ا. (۱۳۷۴) فریدریش شلایرمانخر، ترجمه منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: گروس.
- شجاعی زند، ع. ر. (۱۳۸۴) «مدلی برای سنجش دین داری در ایران»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ششم، شماره ۱، صص ۳۴-۶۶.
- شیروانی، ع. (۱۳۸۱) مبانی نظری تجربه دینی: مطالعه تطبیقی و انتقادی آرای ابن عربی و رودلف آتو، قم: بوستان کتاب.
- فروند، ژ. (۱۳۶۲) جامعه‌شناسی ماکس وبر، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نیکان.
- واخ، ی. (۱۳۸۰) جامعه‌شناسی دین، ترجمه جمشید آزادگان، تهران: سمت.
- وبر، م. (۱۳۷۱) اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، تهران: سمت.
- Allport, G. & Ross, J. (1967) "Personal Religious Orientation and Prejudice", in *Journal of Personality and Social Psychology*, Vol.5 (-): 432443-.
- Argyle, M. (2000) *Psychology and Religion: An Introduction*, London & New York: Routledge.
- Beit-hallahmi, B. & Argyle, M. (1997) *The Psychology of Religious Behavior, Belief and Experience*, London & New York: Routledge.
- Berger, P. (1980) *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religion Affirmation*, London: Collins.
- Cornwall, M. et al. (1986) "The Dimensions of Religiosity: A Conceptual Model with an Empirical Test", in *Journal of Review of Religious Research*, Vol. 27 (3): 244-266.
- Davis, C. (1989) *The Evidential Force of Religious Experience*, Oxford: New York.
- Dijong, G. & Warland, R. (1976) "Dimensions of Religiosity Reconsidered: Evidence from Across-Cultural Study", in *Social Forces*, Vol. 54(4): 866889-.
- Glock, C. & Rodney, S. (1965) *Religion and Society in Tension*, Chicago: Rand macnally & Company.
- _____ (1966) *Christian Beliefs and Anti-Semitism*, New York: Harper & Row.
- Greely, A. (1975) *The Sociology of the Paranormal*, London: sage.
- Himmelfarb, H. (1975) "Measuring Religious Involvement", in *Social Forces* Vol. 53(4): 606618-.
- Hill, P. & Ralph, W. (eds.) (1999) *Measure of Religiosity*, Birmingham, Alabama: Religious Education Press.



- Hood, R. (1970) "Religious Orientation and the Report of Religious Experience", in *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.9 (-): 285-291.
- James, W. (1982) *The Varieties of Religious Experience*, U.S.A: Penguin Book.
- King, M. & Richard, H. (1972) "Measuring the Religious Variable: Replication", in *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol.11 (-): 240-251.
- Maslow, A. (1970) *Motivation and Personality*, New York: Carper & Row.
- Otto, R. (1958) *The Idea of the Holly*, London: Oxford University Press.
- Schachter, S. (1964) "The Interaction of Cognitive and Physiological Determinations of Emotional State", in *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol.1 (-): 498-510.
- Stark, R. & Charles, G. (1970) *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, California: University of California Press.
- Wilber, K. (1983) *Sociable God: A Brief Introduction to a Transcendental Sociology*, New York: New Press.
- Yamane, D. (2000) "Narrative and Religious Experience", in *Sociology of Religion*, Vol. 61(2): 89-171.

