

فصلنامه علمی-پژوهشی آیین حکمت

سال هشتم، تابستان ۱۳۹۵، شماره مسلسل ۲۸

## دین، تجربه دینی و تجربه عرفانی از نگاه سیدحیدر آملی و

ویلیام جیمز

تاریخ دریافت: ۹۴/۳/۲۳

تاریخ تأیید: ۹۴/۸/۱۷

\* حسین معصوم

\*\* فرزانه عباسلو

هدف نهایی دین نورانی شدن انسان در پرتو معرفت و قرب به حق و حقیقت است. گوهر دین حقیقت است و طریقت و صدف دین شریعت است. از نگاه سیدحیدر آملی، هدف عالی دین همانا توحید و، به تعبیر اهل معرفت، رسیدن به مقام «فنا فی الله» است. از نگاه ویلیام جیمز، دین با ژرف‌ترین لحظات شخصی فرد و، در عین حال، با کانون خود واقعیت در ارتباط است. در این مقاله برآنیم که پس از بررسی نظریات این دو فیلسوف درباره دین، به تطبیق و مقایسه تجربه عرفانی و تجربه دینی پردازیم.

**واژگان کلیدی:** دین، شریعت، تجربه دینی، تجربه عرفانی، سید حیدر آملی،

ویلیام جیمز.

\* عضو هیئت علمی پردیس فارابی دانشگاه تهران.

\*\* کارشناسی ارشد فلسفه دین، پردیس فارابی دانشگاه تهران.

## مقدمه

مبدأ فاعلی دین (منشأ دین) خدا و مبدأ قابلی آن انسان است و نیز مبدأ غایی دین دیدار انسان با خداوند است. ساختار داخلی دین معصومانه تنظیم شده است، تا انسان‌ها در پرتو آن ساختار به لقای الهی باریابند. دین برای هدایت توده مردم آمده است. پس، باید دین معارف و حقایق را به گونه‌ای بیان کند که همگان حق‌بودنش را بفهمند. اگر زبان دین زبان رمزی و معماگونه باشد، هدف برین هدایت و انتخاب و ترجیح تحقق پیدا نخواهد کرد، چون زبان دین باید برای همگان قابل فهم باشد.

در اسلام، گوهر دین‌داری معرفت توحیدی و شناخت صفات جمال و جلال الهی و وحی و نبوت و معاد و نیز داشتن نیت خالصانه به گونه‌ای که منشأ اعمال صالح شود است، اندیشمندان اسلامی هدف اساسی دین و مقصد اساسی احکام و ارزش‌های تربیتی آن را توحید می‌دانند و اهداف دیگر را مقدمات آن هدف عالی معرفی می‌کنند. هدف عالی دین همانا توحید و، به تعبیر اهل معرفت، رسیدن به مقام «فنا فی الله» است. حتی اهدافی چون زندگی اخروی یا اهتمام به زندگی دنیوی یا ساختن جامعه نمونه یا تأمین عدالت اجتماعی از اهداف میانی دین است که ارزش آنها وابسته به غایت نهایی دین یعنی توحید است.

سید حیدر آملی بر این عقیده است:

شریعت همچون شمع است، ره می‌نماید. و بی آنکه شمع به دست آوری، راه رفته نشود و چون در ره آمدی، آن رفتن تو طریقت است و چون رسیدی به مقصود، آن حقیقت است و جهت این گفته‌اند که «لو ظهرت الحقایق بطلت الشرایع». (آملی، ۱۳۶۱: مقدمه)

گوهر دین برای همه اقوام و ملل یکسان است و آن حقیقت توحید صرف و

حقیقت انسان کامل است. مجموعه دین با اراده الهی در اختیار انسان قرار می‌گیرد که وی می‌تواند از راه عقل و وحی به آن دست یابد. دین حقیقتی پیام‌گونه است که خداوند آن را در اختیار انسان قرار می‌دهد. هدف نهایی دین نورانی شدن انسان در پرتو معرفت و قرب به حق و حقیقت است. یک دین حقیقی، مثل اسلام ناب محمدی، از همان آغاز اساس ایمان را عقل دانسته و دیانت بی‌اندیشه و بدون استدلال را ارجی ننهاده است و فهم دین را در اولویت و تعبد به دین را در رتبه دوم قرار داده است.

به نظر سیدحیدر، فراگیری حدود شریعت و عمل طبق آن با توجه به لزوم رعایت همه مراتب معرفت، اعم از شریعت و طریقت و حقیقت، لازم و ضروری است. اما باید این علوم از طریق عنایت الهی و از راه کشف حاصل شود، نه از راه تحصیل رسمی. اما برای تحصیل علوم ارثی نیاز به جهد و تلاش زیادی از حیث زمانی نیست، بلکه باید تنها عقل و قلب را فارغ از اغیار کرد و حجاب‌ها را کنار زد و قلب و روح را صفا داد. و این در مدت کوتاه حاصل می‌شود. همچنین، از نظر وی، وارثان علوم انبیا به طور خاص اولاً و بالذات اوصیای معصومانند و دیگران از اهل عرفان و تصوف با رسیدن به مقام کشف و شهود، ثانیاً و بالعرض، با تبعیت از اولیای معصوم می‌توانند از این علوم بهره ببرند؛ اینان با وصول به حقیقت مقام ولایت و تصدیق آن به مقام والای کشف و شهود تام می‌رسند. در پایان، به عقیده وی، مثل عقیده محیی‌الدین ابن عربی، تمام معارف اصیل الهی و حقیقت علوم به معصوم ختم می‌شود و انبیا و اولیای معصومانند که منبع و مرجع تمام معرفت پاک و خالص در مراتب سه گانه شریعت و طریقت و حقیقت می‌باشند. (کبیر، ۱۳۸۶: ص ۴۵۵)

به عقیده هانری کربن، هدف و انگیزه سیدحیدر در درجه اول خاتمه دادن به اختلاف صوفیان و تشیع می‌باشد و اینکه هر دو فرقه جبهه واحدی داشته باشند، در برابر تسنن که مذهب رسمی حاکمان وقت بود و در برابر نوعی از تشیع که پیروانش از مبدأ باطنی خویش غافل و از دین اساسی خود بی‌خبر بودند. سوء استفاده از مذهب تسنن به وسیله حکام و پایبندی به تشیع جاهلانه، هر دو، در ضربه زدن به اساس اسلام شریک بودند و این امر سیدحیدر را وادار کرد که زمینه وحدت تشیع را بنا نهد. سیدحیدر در بررسی علل و عوامل جدایی و تفرقه میان شیعیان و صوفیان به این نتیجه می‌رسد که از مهم‌ترین عوامل تضاد میان آن دو گروه این است: این دو گروه درک صحیحی از یکدیگر ندارند. او معتقد است که صوفی و عارف واقعی کسی است که حامل اسرار انبیا الهی و اولیای معصوم باشد و همچنین شیعه واقعی کسی است که متصف به اخلاق و عقاید و اعمال انبیای الهی و اولیای معصوم باشد. لذا، او شیعه و صوفی واقعی را مثل سلمان فارسی، کمیل و ابویزید بسطامی و ابن جنید بغدادی می‌داند. (همان: ۴۶۹)

ویلیام جیمز در مقام روانشناس تجربی دینی قصد داشت به توصیف و طبقه‌بندی تجارب دینی بپردازد، فارغ از اینکه در مقام پراگماتیست و با معیار داوری معنوی درصدد تعیین ارزش و اهمیت آنها باشد یا در مقام یک خداگرا بنخواهد عقاید دینی خود را در شکل‌گیری آرای خویش با دخالت نگرش‌های الهیاتی و شخصی نشان دهد. جیمز جوهر دین یا آن عنصر و ویژگی مهمی که در هیچ جای دیگری یافت نمی‌شود و با آن دین را می‌توان مورد داوری قرار داد، در حریم تجربه دینی باطنی می‌جست. عالم تجربه ناب جیمز عالمی است که در آن یک نوع احساس باطنی هیجانی از سازگاری رخ دهد و هرگونه

تناقضی در آن محو گردد. به عقیده جیمز، شخصی بودن تجربه دینی در پرتو همین دیدگاه تجربه‌گرایی اساسی و تجربه ناب تبیین شدنی است، یعنی آنچه که به نهایت درجه خلوص و دینداری دلالت دارد. تجربه دینی از دیدگاه او نه خردستیز است و نه کاملاً فاقد عنصر معرفتی و ناسازگار با عقاید یقینی.<sup>۱</sup> او در باب شعائر و مناسک دینی نیایش را ذات دین معرفی می‌کند. در کتاب *انواع تجربه دینی*، ویلیام جیمز بیش از آنکه به احساسات و هیجانات دینی علاقه‌مند باشد به تجربه دینی یا تجربه محض، که ورای زمان است، گرایش دارد، که تفوقش بر احساسات و هیجانات دینی بیش از آنکه بر ویژگی لحظه‌ای بودن مبتنی باشد از پویایی و دینامیک بودن آن حکایت دارد تأکید جیمز بر تجربه‌ای ناب و پویاست، نه نفی اعمال عبادی و شعائر جمعی. او منکر این نبود که چنین تجربه ناب و پویا بتواند در دین، جمعی حاصل آید. نوشتن کتاب *انواع تجربه دینی* برای او عملی دینی بود و قصد داشت ثابت کند که دین برخلاف علم، انتزاعی نیست، چون با ژرف‌ترین لحظات شخصی فرد و، در عین حال، با کانون خود واقعیت در ارتباط است. در دیدگاه او، پدیده حیات دینی جمعی نادیده گرفته نمی‌شود، بلکه کم‌رنگ بودن نقش نمادهای دینی یا آن چیزهایی که در جوامع دینی در تمهید ظهور تجربه دینی سهیم‌اند به این دلیل است که به هر حال، ارتباط با خداوند یا آگاهی پویا نسبت به او - خواه در خلوت تجربه شود و خواه در ضمن یکسری شعائر جمعی - تجربه‌ای شخصی و خاص است. این اصل خاص در نظر جیمز رستگاری بود، آنجا که تصریح می‌کند: «انسان مؤمن و مخلص هنوز همچون گذشته معتقد است که حضور خداوند را در خلوت اتاق خود یا در

---

1. Over Beliefs.

مزارع احساس می‌کند و اینکه ناگه یاری خداوند در اجابت دعاهایش از راه می‌رسد و قربانی‌گزاریهایش به درگاه این واقعیت نامشهود، او را سرشار از امنیت و آسایش می‌کند.» «نماز و نیایش دین در مقام عمل است. نماز دین واقعی است، فعلی حیاتی و سرنوشت‌ساز.»

جیمز معتقد است: جایی که خداوند هست مصیبت و شوربختی موقت است و دین کاملاً فارغ از نخستین تجربه بی‌واسطه ذهنی-روانی بر یک فرضیه واقعی دلالت دارد. خداوند فقط در تجربه دینی وصال فهم نمی‌شود بلکه ضروری است که در روابط کیهانی وسیع‌تری دخیل باشد، تا توجیه‌کننده اطمینان و یقین ما باشد. از نظر جیمز، تجربه دینی فی‌نفسه از بطن کانون شخصی می‌جوشد؛ این نوع تجربه شخصی بی‌واسطه برای ناظرانی که شاهد ظهور و پیدایش آن بوده‌اند نوعی بدعت تلقی می‌شده است. جیمز می‌گوید: «تجربه دینی شخصی عریان به عالم راه می‌یابد که لااقل برای مدتی شخص تجربه‌گرا را به برهوتی بی‌انتهای راه داده است، همانجا که بودا، عیسی علیه السلام و محمد صلی الله علیه و آله بدان راه یافته‌اند. پس، حقیقت دین در همین تجارب شخصی ناب نهفته است.» منظور جیمز از تجربه دینی صرفاً احساس دینی نیست، بلکه غایتی است که تجربه بر آن دلالت دارد. از همین روست که وی در تعریف دین می‌گوید: «دین عبارت است از مجموعه‌ای از احساسات، تجارب و اعمالی که اشخاص در خلوت، تا آنجا که خود را در ارتباط مستمر با آنچه که الوهی می‌انگارند، درک می‌کنند.»

جیمز در مطالعات دینی خود به عنوان فردی که هم روانشناس تجربی و هم پراگماتیست و هم خداگراست، سخن می‌گوید. وی در مقام روانشناس تجربی، تجربه‌های دینی را توصیف و طبقه‌بندی می‌کند و در مقام پراگماتیست، ارزش و

معنای آنها را تعیین می‌کند و به‌عنوان خداگرا، عقیده‌های یقینی خود را می‌نماید که نگرش‌های شخصی الهیاتی او در آن نقش دارند.

### تجربه دینی و تجربه عرفانی

#### مفهوم‌شناسی تجربه عرفانی

تجربه عرفانی اخصّ از تجربه دینی است و ذیل آن جای می‌گیرد. تجربه دینی در معنای اصطلاحی پس از انتشار کتاب *انواع تجربه دینی* ویلیام جیمز وارد حوزه اصطلاحات دین‌پژوهی شد. جانانتان ادواردز، فریدریش شلاپرماخر و رودلف اتو نیز این تعبیر را در آثار خود به‌کاربرده‌اند. ادگار برایتمن<sup>۱</sup> در کتاب *فلسفه دین* می‌نویسد:

تجربه دینی هرگونه تجربه‌ای است که هر انسانی در ارتباط با خدا می‌تواند داشته باشد. تجربه دینی نوع یا کیفیت یگانه‌ای از تجربه نیست، بلکه روش یگانه‌ای برای درک تجربه است. وی تجربه عرفانی را نیز نوعی تجربه دینی توصیف می‌کند و آن را آگاهی بی‌واسطه از خدا می‌داند و معتقد است که این آگاهی با عقل یا اراده فرد و جامعه به دست نمی‌آید، بلکه مستقیماً از سوی خداست. (جلالی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۴۸)

عارف در سلوک عرفانی خود به حقایقی دست می‌یابد که به آن «تجربه عرفانی» می‌گویند. در عرفان اسلامی به جای تجربه اصطلاحات دیگری همچون مکاشفه، شهود، واقعه و تجلی را به‌کار می‌برند. عارف در تجربه عرفانی به بُعدی از ابعاد حقیقت می‌نگرد، اما قادر به بیان تمام دیده‌هایش نیست. در تجربه عرفانی

1. Brightman.

عکس این عمل هم پیش می‌آید که خلاف حرف عرفا را زده باشند. در کتاب «عرفان و فلسفه» استیس<sup>۱</sup> به این نکته پی می‌بریم که از دید عرفا، مشهودات و مسموعات باطنی و همینطور پدیده‌های درونی، همچون وجد و جذب و تواجد، که معمولاً حالت‌های عرفانی شناخته می‌شوند، از مصادیق اصیل تجربه عرفانی به‌شمار نمی‌روند. (فنائی اشکوری، ۱۳۹۲: ۳۳)

#### مفهوم شناسی تجربه دینی

«تجربه» واقعه‌ای است که شخص - خواه به‌عنوان عامل و خواه به‌عنوان ناظر - از سر می‌گذراند و نسبت به آن آگاه است. «تجربه دینی» تجربه‌ای است که متعلق آن موجود یا حضوری فوق طبیعی یا مرتبط با ماورای طبیعت یا حقیقت غایی است، مثلاً، تجربه خداوند یا «نیروانا» یا تجلی خدا در چیزی یا شخصی مانند مسیح یا مریم عذرا یا دیدن فرشته و سخن گفتن با او. (پترسون، ۱۳۸۹: ۳۶)

#### ویژگی تجربه دینی

۱. تجربه دینی متضمن امری متعالی است: فیلسوفان دین یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های ثبوتی تجربه دینی را دربرداشتن یک امر متعالی دانسته‌اند. برخی از پژوهشگران که بر این باورند: امر متعالی و رای انسان برای خودش واقعیتی دارد، آن را چنین توصیف کرده‌اند: «عالم یا همه» [از شلایرماخر]، «مینوی یا قدسی یا مقدسیت» [از اتو]، «تماماً دیگر» و واقعیت‌های متعدد دیگر شخصی یا غیرشخصی، همه‌خدایی، جهان‌خدایی و توحیدی.

عده‌ای دیگر از محققان که معتقدند امر متعالی دارای واقعیت عینی نیست، اغلب بر این باورند که اعتقاد به واقعیت داشتن امر متعالی ویژگی دین است و

1. walter Terence stace



آن را چنین توصیف کرده‌اند: ناخودآگاه [از جیمز]، طرح ناممکن انسان برای علة‌العلل شدن [از سارتر]، وحدت خیالی ارزش‌های انسانی [از دیویی].  
(گیسلر، ۱۳۸۴: ۴۰، ۴۵، ۴۶)

۲. تجربه دینی متضمن سرسپردگی تام است: به نظر گیسلر، هر تجربه دینی لزوماً متضمن امری و رای یک تجلی صرف است، امری که نامفید و نهایی است و انسان‌ها حاضرند برای آن با خلوص کامل هر گونه فداکاری و انقیادی داشته باشند. مثال‌هایی برای این چنین تعهد و سرسپردگی در خارج از حوزه دین به‌سختی یافت می‌شود. اما به نظر «رامسی»، شاید بتوان تا حدودی «وطن من درست یا غلط در نظر یک میهن‌پرست» یا «وظیفه فقط به سبب تکلیف، در نظر یک فرد اخلاق‌مدار» یا «تعهد یک هنرمند به زیبایی مطلق را» مثال‌هایی برای سرسپردگی تام دانست.

آنچه رامسی از آن به «سرسپردگی تام» تعبیر می‌کند، «پل تیلیخ» آن را «علقه نهایی» می‌نامد. به نظر تیلیخ، علقه نهایی به امری تعلق می‌گیرد که به‌عنوان غایت یا نهایت اندیشیده شود و برای هر ورایی باشد، به طوری که مافوق آن برای دیگر نباشد. او بر این باور است که تصور بنیادین از دین حالت متخذ از یک علقه غایی و یک جذبۀ نامتناهی از چیزی است که فرد بدون تقید آن را جدی می‌گیرد و مشتاق است برای آن رنج برد یا حتی بمیرد. به نظر تیلیخ، علقه غایی هم جنبه عینی دارد و هم جنبه ذهنی؛ جنبه ذهنی دال بر این معناست که فرد و فاعل شناسا به طور نامقید درباره چیزی جدی است و جنبه عینی به عینیت علقه غایی ما اشاره دارد، که تیلیخ به او نام خدا می‌دهد. (همان: ۲۰-۲۱ و ۵۳-۴۹)

۳. تجربه دینی بر فاعل تجربه تأثیرات مثبت روانی دارد: یکی از ویژگی‌های

ثبوتی تجارب دینی این است که این تجارب تأثیر مثبت روانی بر فاعل تجربه می‌گذارند و می‌توانند نیروی شگفت‌آوری را در روحیه فاعل ایجاد کنند که آثار آن ممکن است تا مدت‌ها صاحبان این تجارب را تحت تأثیر قرار دهد و مانند محافظی اعمال آنها را کنترل کند. البته، میزان قدرت و ضعف این تأثیرات یکسان نیست. ممکن است در برخی افراد ضعیف باشد و در برخی افراد آنقدر قوی باشد که تمام زندگی آنها را متحول کند. در کتب عرفانی، نمونه‌های زیادی برای این ادعا ذکر شده است. ما در اینجا به چند نمونه اکتفا می‌کنیم:

درباره ابراهیم ادهم نوشته‌اند، پادشاه بلخ بود و دارای جلال و عزت بسیار زیاد. اما با شنیدن ندای هاتف غیبی در دل شب یک‌دفعه تحول عظیمی در درون او پیدا شد. داستان او در کتب متعدد به اشکال مختلف ذکر شده است. فریدالدین محمد عطار در کتاب نفیس تذکرة الاولیاء این مطالب را شرح می‌دهد. (ر.ک. عطار نیشابوری، ۱۳۷۲: ۱۰۲) پس از این واقعه او سر به بیابان نهاد و بر گناهانش می‌گریست. او به مقام بالای عرفانی دست یافت و در مکه با سفیان ثوری و فضیل عیاض صحبت داشت و بنا بر نوشته نفحات الانس در سال ۱۶۲ یا ۱۶۶ در شام وفات یافت. (سجادی، ۱۳۸۹: ۵۴)

۴. تجربه دینی برای فاعل تجربه معرفت‌زایی است: یکی دیگر از ویژگی‌های تجارب دینی این است که این تجارب برای صاحبان این تجربه معرفت‌آفرین‌اند. این تجارب دینی حالتی اشراقی در درون آنها ایجاد می‌کنند که در پرتو آن می‌توانند با برخی از لایه‌های درونی واقعیت آشنا شوند. البته، برخی از کسانی که این نوع تجارب را نچشیده‌اند، نسبت به این ویژگی تجارب دینی تشکیک می‌نمایند و نسبت به آنها با دیده تردید می‌نگرند. یکی از حکایات

عرفانی که مبین ویژگی معرفت‌زایی تجارب دینی است مباحثه‌ای است که میان دو برادر جلیل‌القدر: امام محمد غزالی و شیخ احمد غزالی صورت گرفته است. احمد مجاهد در کتاب مجموعه آثار فارسی احمد غزالی این مباحثه را به صورت بسیار جذاب و دلنشینی بیان کرده است و ما خلاصه آن را در اینجا نقل می‌کنیم:

روزی امام محمد غزالی به برادر خود شیخ احمد گفت: «نیک درویشی، اگر در طریق شریعت بیش از این کوشش نمودی.» برادرش گفت: «شما نیز نیک دانشمندی، اگر در معرفت حقیقت بیش از این تلاش می‌کردی.» امام محمد غزالی گفت: «کسی در دریافت حقیقت از من سبقت نگرفته است.» برادرش گفت: «این امر صحت ندارد.» امام محمد گفت: «خوب است داور انتخاب کنیم.» شیخ احمد غزالی گفت: «داور ما پیامبر باشد.» شب که فرارسید، هر کدام به راز و نیاز برخاستند. امام محمد غزالی را خواب فراگرفت. در خواب دید که پیامبر در حجره او آمد و به او بشارت داد که با حقیقت آشنا شده است. و کسی که همراه پیامبر بود از طبق خرما چند دانه به او داد او با افتخار به سوی حجره برادرش رفت و محکم در حجره را کوبید. برادرش گفت: «دو سه خرما نیاز به این همه خوشحالی ندارد. پیامبر قبل از دادن این خرماها به شما از باب لطف و بنده‌نوازی هفت بار از من اجازه خواستند! برای اینکه حقیقت قضیه بهتر برایت روشن شود، اصل آن طبق خرما کنون در حجره من است و بقیه خرماها موجود است.» امام محمد غزالی دانست که سعادت این دیدار نیز به برکت برادرش شیخ احمد بوده است. بعد از آن، قدم در سلوک طریقت نهاد. (مجاهد، ۱۳۷۶: ۱۴۲-۱۴۳)

۵. تجربه دینی مساوی با انجام دادن اعمال خارق‌العاده نیست. نباید تجربه دینی را با اعمال خارق‌العاده‌ای از قبیل سحر، جادو، شعبده‌بازی، هیپنوتیزم، تله‌پاتی،

تسخیر جن یا تسخیر ارواح مساوی دانست؛ گرچه انجام این اعمال از سوی تعداد اندک افراد صورت می‌گیرد، افراد دیگر نیز می‌توانند از طریق برخی آموزش‌ها به چنین قدرتی دست یابند، اما تجارب دینی را نمی‌توان از طریق آموزش‌ها به دست آورد.

نکته مهم‌تر آنکه تجربه دینی امر موهبتی و اعطایی است، یعنی برخلاف فنون فوق‌الذکر که از طریق تلاش و با تعلیم به آنها می‌توان دست یافت، در اینجا، توفیق بیش از تلاش و آموزش توفیق نقش ایفا می‌کند، تا عطیه‌ای از عالم قدسی بر سفره دل اعطا گردد و نوری اعماق درون او را روشن گرداند. (صادقی، ۱۳۷۹: ۲۳۱)

در تعریفی که جیمز از دین ارائه می‌دهد آمده است: «دین عبارت است از: احساسات، اعمال، حالات و تجربه‌های یکایک انسان‌ها در خلوت خود، از این لحاظ که خود را در ارتباط با هر آنچه که «خدا» تلقی‌اش می‌کنند می‌یابند». در این تعریف، این ویژگی‌ها مد نظرش بوده است:

۱. شخصی بودن دین: جیمز، با جدا کردن دین جمعی از دین شخصی، تعریف خود را فقط شامل قلمرو دین شخصی می‌داند. او دین جمعی را شامل الهیات، مناسک، شعائر و سازمان‌های کلیسایی می‌داند، درحالی که در دین شخصی گرایش‌های ذاتی انسان کانون توجه آدمی و درماندگی‌ها و کاستی‌های او را شکل می‌دهد. دین فصلی ماندگار در تاریخ خودمحوری بشر است. فرد دیندار به ما می‌گوید که خداوند با او بر مبنای روابط شخصی‌اش دیدار کرده است. واژه «خدا» را به معنایی بیش از حد محدود نباید در نظر بگیریم، چون نظام‌هایی دینی وجود دارند که فاقد عقیده به خداوند می‌باشند. [مانند نظام دینی بودایی]. پس، هرگونه احساسی که بشر نسبت به

حقیقتی بنیادین دارد «دین» خوانده می‌شود. دین شخصی موجب اطمینان و یقین و آرامش و شادمانی و سرشار از شور و شوق به خداوند است. تسلیمی محض نسبت به تقدیر الهی با اطمینانی شورانگیز و عاری از دهشت و با ازخودگذشتگی مؤلفه‌های اصلی حیات دینی‌اند.

۲. دین واکنش تمام‌عیار انسان به حضوری جاودانه در عالم: به عبارتی، شخص دیندار احساس می‌کند که مجبور است نسبت به امر الوهی یا واقعیت ازلی واکنشی جدی یا متین داشته باشد.

۳. دین باشکوه و باحزن ناسازگار: البته، حزن دینی تطهیرکننده است.

۴. فیض الوهی عطیه‌ای شامل حال دینداران: جیمز تأکید می‌کند که دین شخصی در اوج رفعت شورمندانه است. (*Ibid: 28-46*)

### تطبیق و مقایسه تجربه دینی و تجربه عرفانی

در بخش عرفان اسلامی، اختلاف مراتب شریعت و طریقت و حقیقت هر سه مؤلفه را مربوط به ظاهر و باطن حقیقت واحد دانسته‌اند. تأکید بر عرفان عملی و لزوم پیروی از شریعت و طی طریقت مراحل سلوک همراه تحصیل مواجید مکاشفات عرفانی از ویژگی‌های سنت عرفانی اسلامی است، که آنها را از برخی سنت‌های عرفانی غربی متمایز می‌کند.

اسناد ویژگی‌هایی چون عقل‌گریزی - نه عقل‌ستیزی و پویایی، که حاصل گذر از مراتب مختلف کشف تا بی‌نهایت مرتبه است، بر تجارب عرفانی مناسب‌تر است و اتفاقاً آرای جیمز در باب تجربه دینی، به دلیل اشتغال بر ابعاد و وجوه مختلف که مبتنی بر تعدد رهیافت‌های او به این مسئله است، با چنین آرای در تضاد نیست. به همین سبب، جیمز در کتاب دین و روان برای مستدل

ساختن آرای خود، بخشی از کتاب خود را به مجاهدات و ریاضت‌های ابوحامد محمد غزالی اختصاص داده است.

ویژگی‌های توصیفی جیمز از خود نیمه‌هشیار با آنچه در عرفان اسلامی برای «قلب» به‌عنوان کانون معرفت شهودی معرفی شده تا حد زیادی شباهت دارد.<sup>۱</sup> هم سیدحیدر و هم ویلیام جیمز نقطه آغازین یک تحول‌اند: آملی برای بار نخست تلاش کرده تا تصوف را به صورت رسمی وارد تشیع کند تا اصولی وحدت‌بخش در این میان بنا نهد و ویلیام جیمز نخستین کسی است که شخصاً به بیان ویژگی‌های تجارب یا احوال عرفانی پرداخت و این نوع رویکرد وی توصیف تجارب عرفانی عرفان‌پژوهانی چون اُتو را متأثر ساخت.

عرفا و از جمله سیدحیدر معتقدند که دین الهی دین واحدی است به صورت مرتبه‌دار (مُشکک) که به صورت شریعت، طریقت و حقیقت است. ویلیام جیمز هم معتقد است که ذات دین و گوهر دین واحد است؛ ذات‌گروی جیمز به یافتن هسته‌ای مشترک برای تمام تجارب دینی می‌انجامد که می‌تواند مشترک بین تمام ادیان و تمام تجارب دینی باشد.

جیمز معتقد است که تجربه دینی شخصی است و این تجربه برای کسانی که این تجربه رخ داده است معتبر است. عرفا هم همین نظر را دارند، با این تفاوت که عارف با طی مراحل سلوک از طریق شهود قلبی به حقیقت می‌رسد، اما از دید ویلیام جیمز، این شهود تجربه شخصی است و برای هرکسی می‌تواند رخ دهد و

۱. خود نیمه‌هشیار واسطه‌ای است که بدان نیاز داریم. خاطرات ناقص، صداهای مبهم و ترس‌ها، همه و همه، بخش بزرگی از آن‌اند. کارهای نوابغ، تجارب ایمان‌آوری، تجارب عرفانی، نماز و نیایش و هر آنچه از این ناحیه برآمده نقش مهمی در حیات دینی ایفا می‌کنند.

از طریق شهود حسی رخ می‌نمایاند.

تجربه دینی و تجربه عرفانی همسان نیستند. تجربه دینی، تجربه‌ای است که شامل مضمون یا مفادی متناسب با یک متن دینی باشد یا چیزی است که واجد ویژگی دینی بودن باشد. این تجربه، هر چند اکثر تجارب عرفانی را شامل می‌گردد، مشهودات و مسموعات دینی، تجارب عرفانی و احساسات دینی متنوع نظیر احساس هیبت و اعتلای دینی را نیز دربردارد. همچنین، تجربه دینی آنچه را که شلایر ماخر «تجربه بنیادین» یعنی احساس وابستگی مطلق می‌خواند شامل است.

تجربه دینی برای تجربه‌کنندگان آن و، همچنین، تجارب عرفانی برای عرفا امری اختیاری نیست، که شخص هر زمانی بخواهد بتواند به آن دست یابد و علتش به متعلق آن، که موجودی فوق طبیعی و نامتناهی محض است، بازمی‌گردد. برای هر دو تجربه‌گر ممکن است تجربه موجود نامتناهی تنها در شرایطی نادر و غیرارادی رخ دهد و به عبارت دیگر، تجربه‌گر با برخی از تجلیات او مواجهه داشته باشد.

هر دو تجربه تجربه غایی‌اند و انسان را سرسپرده می‌سازند، با این تفاوت که تجربه عرفانی تجربه‌ای است که درکی از واقعیت مطلق به انسان می‌دهد و انسان را از محدودیت زمان و مکان و اثر رها می‌سازد و مشاهده وحدت و اتحاد را برای انسان به ارمغان می‌آورد و سعادت و آرامش را به انسان اهدا می‌کند تا در نهایت، به صلح و عشق برسد. اما تجربه دینی حتی کسانی را شامل می‌شود که گاه به هنگام عبادت یا احساس ترس و گناه این چنین تجربه‌ای داشته باشند.

هر دو تجربه پدیده‌های نادری هستند و در پاره‌ای از لحظات رخ می‌دهند و

برای مدت زیادی پایدار نیستند: حداکثر یک یا دو ساعت دوام می‌آورند. معمولاً، عرفا در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها و، کم‌وبیش، در همهٔ فرهنگ‌ها طرح مفهومی واحدی برای بیان تجارب خود به‌کار می‌برند، در حالی که تجربه‌کنندگان تجربهٔ دینی به گروه‌هایی تقسیم می‌شوند که به شیوه‌های متفاوتی در باب الوهیت می‌اندیشند. برخی به «الله»، برخی به «ویشنو» و برخی به «روح‌القدس» باور دارند و برخی هم به «برهمن نامتشخص». تجربهٔ دینی به گونه‌ای خاص صورت‌های متنوع و متفاوت در میان فرهنگ‌های دینی می‌یابد.

ویژگی مشترک دیگری که هر دو تجربه‌کننده از آن یاد می‌کنند عدم انتقال تجربیات ایشان می‌باشد، به دلیل اینکه مبدأ امر مورد تجربه خداوند است و مربوط به عالم مجردات. لذا، نمی‌توان آن را با الفاظ جهان ماده توصیف کرد؛ نه اینکه توصیف‌پذیر نباشد بلکه تجربهٔ آن در قالب الفاظ نمی‌آید.

به نظر می‌رسد در اینجا بهتر درک شود که در کتاب *انواع تجربهٔ دینی*، هر چند جیمز بیان صریحی در باب نسبت و چگونگی میان تجربهٔ عرفانی و تجربهٔ دینی ندارد، مبحث عرفان محور اصلی سایر مباحث موجود در متن این کتاب قلمداد می‌شود. به اعتقاد ویلیام جیمز، تجربهٔ دینی شخصی ریشه و کانونش را در حالت عرفانی آگاهی دارد. گاهی نسبت میان این دو به لحاظ منطقی عموم و خصوص مطلق و گاهی عموم و خصوص من‌وجه و گاه تساوی تلقی می‌شود. از بررسی گفتارهای جیمز نتیجه می‌شود که، این قسم از تجربه (تجربهٔ عرفانی) را می‌توان به‌عنوان تجربه‌ای در میان اقسام تجارب لحاظ کرد. گویی در اندیشهٔ وی تجربهٔ دینی و تجربهٔ عرفانی دو لفظ مترادف‌اند جیمز حالات عرفانی را محور «تجارب دینی شخصی» می‌پنداشت. از این‌رو، دو مفهوم تجربهٔ دینی و تجربهٔ عرفانی در



بحث‌های جیمز در باب مراتب حالات آگاهی عرفانی با هم تلفیق می‌گردند؛ جیمز در توصیف این حالات تعبیر «عرفان دینی»<sup>۱</sup> را برمی‌گزیند و مقصود وی از آن نوعی از تجارب عرفانی است که در کانون تجارب دینی جای دارند.

هم در تجارب عرفانی و هم در تجارب دینی انکشافاتی که برای تجربه‌کنندگان دست می‌دهد: اولاً، شخصی و فردی‌اند و، ثانیاً این الهامات و انکشافات یکنواخت نبوده، با هم فرق دارند، به این بیان که در عرفان مسیحی با تعبیر «وصل» یا «اتحاد با خداوند یا با امر مطلق» یا «تجربه حضور خداوند» از این تجربه یاد می‌کنند و در عرفان اسلامی با تعبیری چون «وحدت»، «فنا»، «عین‌الیقین» و «حق‌الیقین» از آن سخن می‌گویند.

«تشبه به خدا» یا «وصلت روحانی» در مسیحیت با مقام «فناء فی الله» و «وصال» در اسلام شباهت دارد، اما «جذبه» در کلام جیمز با مفهوم جذبه در عرفان اسلامی متفاوت است: در عرفان مسیحی، جذبه به معنای وجد و شور و شمع و ابتهاج حاصل از وصال است، که گاه با تغییر و تظاهرات جسمانی همراه است، حال آنکه در عرفان اسلامی، به معنای وصول سالک به نهایت مرتبه سیر و سلوک است، بدون هیچ‌گونه کوشش و مجاهدتی در سیر مراتب و صرفاً محض عنایت خاص حضرت حق. جیمز در نقل گفته‌های غزالی در کتاب دین و روان واژه مسیحی جذبه را معادل کشف و شهود در عرفان اسلامی به‌کار می‌برد.

در توصیف جیمز، آگاهی کیهانی - به‌عنوان کامل‌ترین مرتبه عرفانی - احساس جاودانگی نسبت به حیات ازلی و ابدی است. آنچه که جیمز تحت عنوان نشانه‌های حیات دینی قدیسان یا آثار عملی تحولات روحی واجدان تجارب

---

## 1. Religious Mysticism.

دینی «قدیسیت» می‌نامد که با مقامات مورد اشاره عرفان اسلامی که به اشکال متعدد توصیفی بیان شده قابل قیاس است و در موارد بسیاری شباهت دارد. در عرفان نظری، قلب حضور مدرک و صورت کلی الوهیتی است، که جامع جمیع اسماء الهی است. در روانشناسی جیمز، منطقه زیرآستانه‌ای یا فراحاشیه‌ای ذهنی صرفاً ابزاری برای شناخت معارف ماورایی و معنوی است، که هم تجارب غیراصیل اهریمنی و هم تجارب اصیل و غیراهریمنی را در ذات خود شامل می‌گردد.

جیمز می‌گوید: «شاید ساده‌ترین تجربه عرفانی احساس ژرف‌ترین معنای یک قول حکیمانه یا قاعده‌ای باشد که گه‌گاه عارف بدان دست می‌یابد. وقتی با هیجان فریاد برمی‌آوریم که اینک به فهم کامل حقیقت دست یافتیم، یا وقتی لوتر می‌گوید: "چون آن راهب جوان واژه‌های آن اعتقادنامه را تکرار می‌کرد که من به مغفرت گناهان باور دارم، کتاب مقدس را نوری جدید مشاهده کردم و بی‌درنگ احساس کردم که گویی از نو متولد شدم و در بهشت را کاملاً به سوی خویش گشوده یافتیم." از چنین مرتبه‌ای سخن می‌گوید». (جیمز، ۱۳۴۳: ۶۵)

از طرفی دیگر، برخی از فیلسوفان دینی معمولاً تجربه‌های عرفانی را از تجربه‌های دینی به‌شمار آورده‌اند و آن را تجربه احساس وحدت و یگانگی با کل موجودات عالم تلقی می‌کنند. در واقع، آنان معتقدند که اگر متعلق تجربه خدا یا موجودی فوق طبیعی باشد، چنانچه با آن احساس غیریت و تمایز کند، آن تجربه دینی است و چنانچه احساس وحدت و عدم غیریت و عدم تغایر با کل عالم را داشته باشد، آن تجربه عرفانی است. برخی دیگر از فیلسوفان دین هر دو را تجربه عرفانی دانسته‌اند و عده‌ای دیگر از محققان مفهوم تجربه دینی را عام‌تر

گرفته‌اند و از آن رو که بیشتر تجربه‌های عرفانی در سنن دینی اتفاق می‌افتد و طبیعتاً تعبیری دینی می‌یابد، به تمامی تجارب عرفانی تجربه دینی گفته‌اند.

خلاصه آنکه در تلقی فیلسوفان دینی، این دو تجربه در واقع از یک سنخ به‌شمار می‌آیند. بنابراین، خداوند تجربه عرفانی را از خلال تمهید شرایط در اختیار می‌گذارد و انسان از این طریق است که به او معرفت می‌یابد و تجربه و ارتباطی با او پیدا می‌کند. تجربه دینی زمانی اتفاق می‌افتد که متعلق امر تجربه یک امر مذهبی و دینی باشد اما وقتی می‌گوییم تجربه عرفانی متعلق این تجربه مخصوص قشر خاصی به نام عرفا است، که شرایط ویژه برای احراز این تجربه لازم است. البته، در کتاب دین و روان جیمز این حصر برداشته شده است و تجربه عرفانی موارد متعددی را شامل می‌شود.

با همه این تفاسیر، به نظر می‌رسد که نمی‌توان عرفان را به‌عنوان یک دلیل برای اثبات برحق بودن اعتقادات معینی به‌کاربریم، چراکه عرفان در هر حوزه که وارد شود به آن رنگ می‌دهد و عرفان برای این امور یک استنباط است. این در جایی است که عرفان عرفان مذهبی است. در مقابل این عرفان عرفان اهریمنی هم داریم. ساختمان روانشناسی هر دو یکی است؛ در هر دو مورد عرفان از اعماق درونی آدمی شعله می‌گیرد. و هر چه از اعماق درونی آدمی می‌رسد این‌طور نیست که خدشه‌بردار نباشد.

می‌توان از تطبیق این نتیجه را گرفت که تجارب دینی و تجارب عرفانی، با وجود اشکال و صور گوناگونی که در فرهنگ‌های مختلف به‌خود می‌گیرند، دارای گوهر و هسته مشترکی هستند و حکیمان و عارفان جدای از اختلافات ظاهری همواره و در سنت‌های اصیل، سخنی واحد و مشابه دارند. در حقیقت،

این اختلافات همواره ناشی از الفاظ و اختلاف روش آنها در تصریح و تعریض است. اگر تجربه‌کنندگان هر دو گروه (دینی و عرفانی) تجربه خود را از آن امر مورد تجربه که مبدأ آن خداوند است به مدد مفاهیم تطبیقی توصیف کنند، در این صورت، میان نحوه حکایت تجربه‌کنندگان دینی که به قلمرو دین تعلق دارند و ادراک عرفا از خداوند شباهت کاملاً آشکاری وجود خواهد داشت.

به نظر می‌رسد تجربه دینی مراتبی دارد و تجربه عرفانی در طول تجربه دینی و در مراتب عرفانی آگاهی قرار دارد و تجربه هر کدام مختص به همان تجربه می‌باشد و از این حیث، هر دو تجربه بین احساس‌کنندگان آن تجربه مشترک است. پس، می‌توان گفت: مسئله وحدت و تعدد تجارب عرفانی و دینی این است: آیا تجارب عرفانی و تجارب دینی واقعاً مترادف‌اند، هر چند مشکک‌اند و تفاوت آنها در بیان تفاسیر عرفا و احساس‌کنندگان تجارب دینی است، یا اینکه این تجارب از ریشه متفاوت‌اند؟

### نتیجه‌گیری

در این نوشتار، دو بحث اصلی راجع به چیستی دین از منظر عرفان اسلامی (تجربه عرفانی) و فیلسوف دین (تجربه دینی) مطرح شد: یکی از آنها نظری است که سیدحیدر آملی درباره ماهیت و چیستی دین دارد و دیگری دیدگاه ویلیام جیمز است.

بحث اول به طور خلاصه این است: سیدحیدر، به‌عنوان یک فیلسوف عارف، دین را حبّ و عشق به محبوب دیده است؛ در عرفان اسلامی گاه شاهد چنین عباراتی هستیم: «محبت ثمره معرفت است، به این معنا که عشق طبیعتاً با معرفت عاشق به کمالات معشوق بنیان می‌یابد. بنیان عشق براساس معرفت است. پس،

هر که معرفتش بیش، محبتش افزون‌تر» در نگرش توحیدی عرفا، آدمی چیزی را که نمی‌شناسد، نمی‌تواند دوست بدارد و بدون عشق نمی‌توان به معرفت دست یافت.

و در بحث بعدی، که ویلیام جیمز آن را مطرح می‌کند، از توصیفات وی در باب عرفان چنین برداشت می‌شود که تأکید وی نه بر بُعد جمعی، بیرونی و تاریخی بلکه بر بُعد فردی، باطنی و شخصی است. از توصیفات وی در باب عرفان این چنین برداشت می‌شود که وی صرفاً متوجه ساحت خاص‌تر نیست. وی علاوه بر ویژگی‌های تجربی عام که شامل سطوح مختلفی از احوال و مشاهدات و مکاشفات معنوی است که انفعالی بودن و پویایی از ویژگی‌های آن است، شامل دو ویژگی تحول‌آفرینی و وحدت‌نگری است و در پاره‌ای از موارد، تجارب عرفانی عام را مورد استشهاد قرار داده است. در بررسی آرای ویلیام جیمز در باب تجربه‌های عرفانی، گاه این تجارب آنچنان وسیع در نظر گرفته می‌شود که هر نوع حالت غیرعادی دینی تجربه عرفانی به‌شمار می‌آید و گاه نیز چنان دایره این تجارب محدود است که تنها برخی از تجارب عرفانی بزرگ را دربرمی‌گیرد.

اما صرف نظر از این موارد، وقتی جیمز در مقام جمع‌بندی و نتیجه‌گیری برمی‌آید، تجربه‌های عرفانی را با ویژگی‌هایی وصف می‌کند، که احیاناً در مرتبه عالی و غایی این تجربه یافت می‌شود. تفسیر جیمز از این حالات مبنی بر این است که ریشه و کانون تجربه دینی شخصی است. در بررسی‌های عرفانی که جیمز ارائه داده می‌بینیم که به واسطه تأکیدی که بر حالات انفعالی عرفانی دارد، بُعد روانشناختی آن بر حالات آگاهی یا، به عبارت دقیق‌تر، بر حالات ناشی از


تداخل سلسله قلمروهای آگاهی مبتنی است.

در حوزه اسلام، در عین حال که عرفا نسبت به ابعاد مختلف تجربه عرفانی بی توجه نبوده‌اند، بیشتر تعاریف به آموزه‌های عرفان عملی، آداب و اصول عملی، مراحل و مقامات و احوال عرفانی یا سیر و سلوک عرفانی ناظر است.

با مطالعه دقیق کتاب *انواع تجربه دینی* آنچه حاصل می‌شود آن است که جیمز هیچ‌گاه قصد تحویل عرفان به تجربه‌های عرفانی را نداشته است. به عقیده وی، تجربه‌گر حقیقت آن را باید بی‌واسطه و مستقیم تجربه کند و نمی‌توان آن را به دیگران انتقال داد یا عطا کرد. فرد باید گوش موسیقایی داشته باشد تا ارزش سمفونی را بفهمد. عارف می‌فهمد که اکثریت ما انسان‌ها در توافق یا پذیرش تجربیاتش به قدر کافی در دنا آشناییم. جیمز اهتمامش بر آن است تا خود را با آنچه که در عرفان اسلامی آمده تطبیق دهد و از نظر مضمون اصلی تمامی تجارب دینی عرفانی عبارت است از: احساس طلب انسان نسبت به برقراری ارتباط واقعی و اتحاد خودبرتر و اصیل‌ترش با خداوند یا امر والا.

با توجه به تطبیق صورت گرفته میان این دو فیلسوف، مرحله نهایی سیر عارف در سلسله مدارج و مراتب روحانی عبارت است از: اتحاد انسان (من واقعی) با خداوند (من متعالی). به عبارتی، در این مرحله، خودشناسی به یگانگی می‌انجامد. به عقیده جیمز، خداوند باید در یک رابطه کیهانی وسیع‌تر (یک رابطه طولی) دخیل باشد تا توجیه‌کننده اطمینان، یقین و آرامش مطلق بشر باشد. همچنین، عرفا و از جمله سیدحیدر - بر مبنای کیهان‌شناسی صوفیانه‌اش - عروج سالک در سلسله مراتب روحانی و چگونگی رفع حجب ظلمانی و نورانی را با گذر از مراتب نفس و قلب و روح در عالم صغیر، که با مراتب عالم کبیر منطبق

است، امکان‌پذیر می‌دانند و بر این باورند که از این طریق، وجه درونی هر فرد با ذات الهی رابطه‌ای مستقیم و بی‌واسطه دارد. بر اساس این رویکرد، گستره تجربه دینی بسیار وسیع است، که هم پدیده‌هایی را شامل می‌شود که هیچ معنای دینی خاصی را دربرندارند و هم آنهایی که فوق‌العاده دینی‌اند و، در نهایت، این دو مفهوم با هم تلفیق می‌گردند، چنان‌که در توصیف این‌گونه حالات اصطلاح عرفان دینی را برمی‌گزینند و منظور از آن نوعی حالات عرفانی است که در کانون تجارب دینی قرار دارند و والاترین تجربه دینی تلقی می‌شود.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## کتابنامه

- استیس، والترترنس (۱۳۷۷). دین و نگرش نوین، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران: حکمت.
- آملی، سیدحیدر (۱۳۶۱). *اسرار الشریعة و اطوار الطریقه و انوار الحقیقه*، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۷۹). *عقل و اعتقاد دینی*، مترجمین نراقی و سلطانی، تهران: طرح نو.
- جلالی، علی و دیگران (۱۳۹۲). «تحلیل فرایند تجربه عرفانی؛ شیوه‌ای در کشف بن‌مایه تجربه‌های عارفان»، ادیان و عرفان، ش ۲.
- جیمز، ویلیام (۱۳۴۳). *دین و روان*، ترجمه مهدی قائنی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱). *تنوع تجربه دینی*، مترجم حسین کیانی، تهران: حکمت.
- سجادی، ضیاءالدین (۱۳۸۹). *مقدمه‌ای بر مبانی عرفان و تصوف*، چ ۱۶.
- صادقی، هادی (۱۳۷۹). «دین و تجربه»، نقد و نظر، س ۶، ش ۳-۴.
- عطار نیشابوری فریدالدین (۱۳۷۲). *تذکره الاولیاء*، تصحیح محمد استعلامی، تهران: زوار.
- فنائی اشکوری، محمد (۱۳۹۲). «فلسفه عرفان در ترازوی نقد (تحلیل و نقد کتاب عرفان و فلسفه اثر والتر استیس)»، فلسفه دین، دوره دهم، ش ۴.
- کبیر، یحیی (۱۳۸۶). *عرفان و معرفت قدسی*، مطبوعات دینی.
- گیسلر، نورمن (۱۳۸۴). *فلسفه دین*، ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی، تهران: حکمت.
- مجاهد، احمد (۱۳۷۶). *مجموعه آثار فارسی احمد غزالی*، تهران: دانشگاه تهران.
- مشهدی، اکرم (۱۳۹۰). «بررسی انتقادی دیدگاه ویلیام جیمز در باب تجربه دینی و مقایسه آن با آرای عرفان اسلامی».

-James, William (2008). "The Varieties of Religious Experience" Revisited  
Curtis W. Hart; *Journal of Religion and Health*, Vol. 47, No. 4.